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

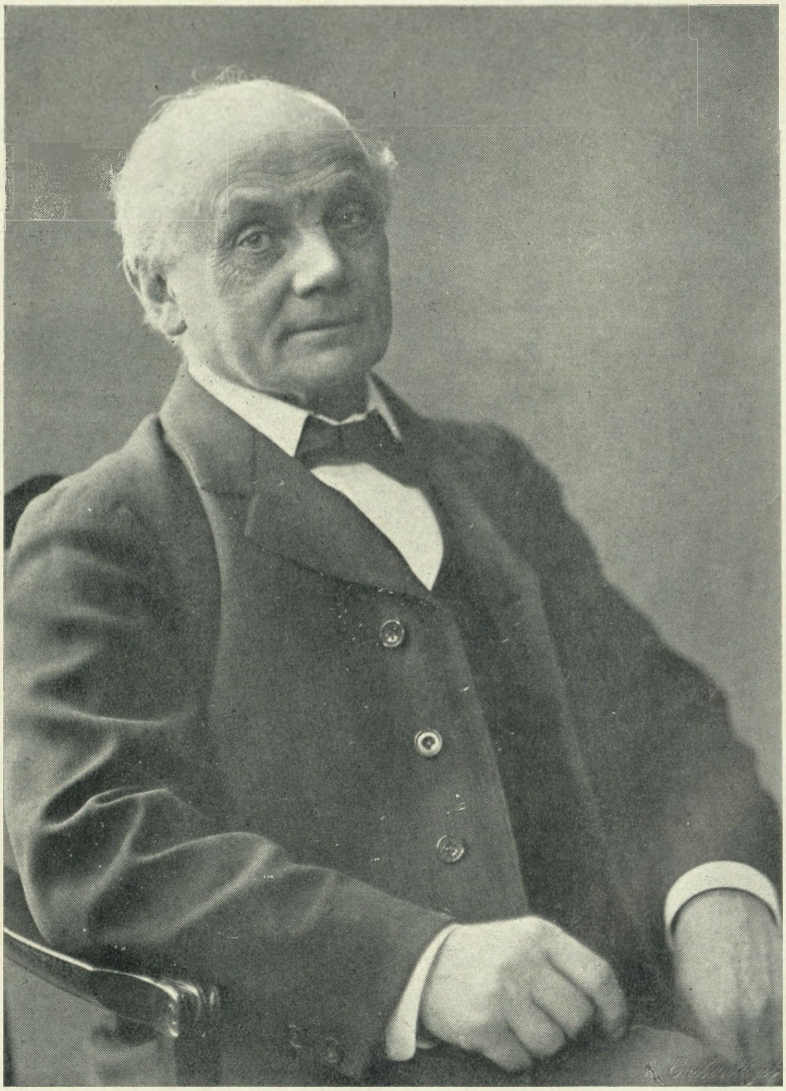
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Colour Chart #13

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Inches Centimetres

FILOZOFJA RELIGJI



Thomas Möppling

HARALD HÖFFDING

FILOZOFJA RELIGJI

Z PRZEDMOWĄ DO WYDANIA POLSKIEGO
I AUTOBIOGRAFJĄ

PRZEKŁAD
CZESŁAWA STAŻEWSKIEGO, ALFREDA TOMA
I CZESŁAWA ZNAMIEROWSKIEGO

WARSZAWA 1935

WYDAWNICTWO J. PRZEWORSKIEGO

14a : 215

31696/2

DRUKARNIA „MONOLIT“, WARSZAWA

SŁOWO WSTĘPNE

Długie lata upłynęły od czasu, kiedy została podjęta i częściowo wykonana decyzja przyswojenia literaturze polskiej cennej książki profesora Haralda Höffdinga. W roku 1913 były już ukończone i gotowe do druku trzy części dzieła: wstęp o zadaniu i metodzie, część gnozeologiczna i etyczna. Przekład części psychologicznej, najobszerniejszej, był również już dość daleko posunięty. Przedwczesny zgon ś. p. Czesława Stażewskiego (30 lipca r. 1914), a później Wielka Wojna sprawiły, że rękopisy wiele lat pozostały w tece, a inne prace przekładców nie pozwoliły im zająć się wydaniem tego dzieła.

Książka Höffdinga nie zestarzała się w niczem przez te dwa dziesiątki lat ubiegłych, tak ważkiemi i tak wieloma wypełnione zdarzeniami. W ciągu tych lat dwudziestu głębokim i doniosłym przemianom ulegały sprawy doczesne ludzkości; wieczne natomiast sprawy ludzkiego ducha i wyrastającej ponad świat materjalny osobowości ludzkiej zostały niemal zapomniane. I coraz bardziej niebezpieczne staje się to zapomnienie. Siła fizyczna i przemoc zbiorowa zmierzchem coraz ciemniejszym zasnuwają indywidualność ludzką, a dostojeństwo człowieka staje się jakgdyby kopalnym zabytkiem dawno minionej epoki.

Aby się przeciwstawić kolejom tych smutnych przeobrażeń, które grożą najcenniejszym zdobyczom kultury, trzeba ożywić w człowieku współczesnym wszystkie siły drzemiące, by go znów wynieść mogły ponad kult siły i barbarzyństwa. Trzeba ukazać mu jego urojoną moc fizyczną na tle nieogarnionych mocy świata; trzeba narzucić mu niepokojące pytania o rzeczy wieczne, któreby zachwiały w nim żałosne poczucie wielkości, jakie mu daje każdy nowy wynalazek fizyczny i każde zdobyte podstępem

czy chytrością powodzenie. Aby, zwątpiwszy w walory siły materjalnej, zapragnął doskonałości duchowej.

Najpewniejszą drogą ku temu są przeżycia religijne, w których człowiek staje właśnie wobec całokształtu świata. Piękne swym spokojem i swą powściągliwą rozwagą dzieło Höffdinga może być, jak niewiele innych, przewodnikiem rozmyślań nad rolą i znaczeniem religji dla naszej osobowości, a przez to, pośrednio, może stać się bodźcem ku ożywieniu własnej postawy religijnej czytelnika. I właśnie dlatego po latach dwudziestu od dokonania przekładu uznali tłumacze za swój obowiązek podjąć rewizję dawno napisanego tekstu i zająć się jego wydaniem.

Niżej podpisany przyjął odpowiedzialność za część czwartą (str. 291—349) dzieła, którą przełożył dawniej, a obecnie poprawił. Prof. Tom zaś przygotował do druku część pierwszą i drugą (str. 1—83), przełożone przez ś. p. Stażewskiego, oraz część trzecią (str. 85—289) we własnym przekładzie (poza tem przetłumaczył przedmowę Höffdinga do wydania polskiego, autobiografję i wszystkie cytaty wierszowane).

Przekład został dokonany z wydania niemieckiego, sporządzonego przy udziale Autora.

Poznań, 17 stycznia 1935

Czesław Znamierowski

PRZEDMOWA AUTORA DO WYDANIA POLSKIEGO

Wiadomość o przekładzie na język polski mojej „Filozofji religji“ budzi we mnie radość i przynosi mi zaszczyt. Naród walczący będzie umiał sympatyzować z walczącą myślą. Moja myśl nie walczy z wrogami zewnętrznymi, jakkolwiek wciąż jeszcze istnieją liczni wrogowie wolnego badania — zwłaszcza w sprawach religijnych. Walka moja jest przedewszystkiem zmaganiem się z wielkiemi zagadnieniami. Czy religja jest formą życia duchowego, która może zniknąć bez jakiegokolwiek równoważnika, czy też da się znaleźć inna, równoważna forma koncentracji duchowej i wzruszeń głębokich? To pytanie stanąć musi przed każdym poważnie myślącym człowiekiem, który nie może znaleźć zaspokojenia swych potrzeb duchowych w przekazanych religjach. Nie twierdzę, że na to pytanie odpowiedziałem tak, iżby nie trzeba było postawić go teraz na nowo. Usiłowałem jednak oświetlić je wszelkiemi sposobami, jakie filozofja ma do rozporządzenia. Dobrze wiem, gdzie stoję, i czytelnik będzie mógł wyrozumieć to z mej książki. Ale wiem także, że — narazie przynajmniej — każdy nie może stać na tem samem stanowisku. Trzeba przeżyć krytyczny okres indywidualizmu i dyferencjacji. Kiedy ten czyściec ujawni swe działanie — wówczas dopiero zdoła się może rozwinąć bardziej wspólny pogląd na życie i sposób tego życia.

Badanie porównawcze religij oraz religijnych poglądów na byt wprowadza nas w głębiny umysłowego i uczuciowego życia człowieka. Badanie takie działa zarówno wyzwalająco (w stosunku do form dogmatycznych), jak i ześrodkowująco (przez

to, że pozwala ujrzeć wnętrzny rdzeń wszelkiego życia poważnego). Mniemam, iż osobiście uległem wpływom tego badania. Nie tracę nadziei, że z książki mojej ludzie o poważnych dążeniach będą mogli odnieść pewną korzyść w swej pracy nad zagadnieniami religijnemi.

Kopenhaga, 16-go stycznia 1914

Harald Höffding

AUTOBIOGRAFJA

W pierwszej swej młodości wżyłem się w dwa szeregi myślowe, których przeciwieństwo miało mi później nasunąć najpoważniejsze zagadnienia. Już jako uczeń gimnazjum w Kopenhadze (w którem to mieście urodziłem się w r. 1843) wyobrażałem sobie teologję jako przedmiot przyszłych swych studjów. Poznanie jednak w ostatnim roku szkolnym „Uczty“ Platona przejęło mnie głębokim podziwem i zaświadczyło, że również na gruncie czysto ludzkim można stworzyć myśli wzniosłe i pełne znaczenia. W czasie lat studenckich zajmowałem się w dalszym ciągu Platonem, a do tego przybyły jeszcze studja nad filozofją niemiecką od Kanta do Hegla. Dwaj filozofowie, czynni wówczas na uniwersytecie kopenhaskim, Rasmus Nielsen i Hans Bröchner, każdy na swój sposób, silnie podkreślali przeciwieństwo między filozofją a teologją. A tak więc czułem w sobie pod tym względem coraz większe rozdwojenie. Z audytorjum teologicznego szedłem do filozoficznego, a później znów zpowrotem. Dwa te audytorja mieściły się na przeciwległych końcach długiego korytarza uniwersyteckiego. Był to bardzo męczący okres w mem życiu, i często zaczynała mnie już ogarniać rozpacz. Znalazł się jednak autor duński, w którego zagłębiałem się coraz bardziej i który wkońcu pozwolił mi dostrzec nową możliwość. Potężna walka Sörena Kierkegaarda przeciw kościołowi państwowemu i wogóle przeciw nowoczesnemu chrześcijaństwu jeszcze nie przebrzmiała. Mnie jednak pociągały coraz bardziej jego pisma filozoficzne. Nauczyłem się od niego, że przekonanie religijne jest w ostatniej instancji sprawą osobistego doświadczenia i potrzeby osobistej, a tak więc przypadło mi zadanie sprawdzenia, czy istotnie treść wiary

chrześcijańskiej odpowiada mej potrzebie wewnętrznej. Odpowiedź przyszła dopiero po długiej walce. Przez pewien czas starałem się osobistą swą wiarę trzymać zdaleka od swego zainteresowania filozoficznego — niby dwie nawzajem obojętne dziedziny. Przecież Kierkegaard uważał wszelką czystą naukę za „nieistotną“ wobec potrzeby religijnej. Lecz to „nieistotne“ poznanie nabierało dla mnie w coraz większym stopniu „istotnego“ znaczenia. Kierkegaard wpłynął też w sposób bardziej pozytywny na mój późniejszy rozwój. Utrzymywał on, że formalna osobliwość życia duchowego polega na jedności i koncentracji, które sprzęgają treść życia, i że skali wartości danego życia duchowego szukać należy w stosunku pomiędzy pełnią treści a energją koncentracji. Ta myśl, którą w dziejach filozofji reprezentują szczególnie Leibniz i Kant, stanowi podstawę charakterystyki, jaką dał Kierkegaard w zastosowaniu do różnych „stadjów“ lub typów życia. Oczywiście, znaczenie tego nie było dla mnie od początku jasne. Dopiero dzięki krytycznemu przestudjowaniu filozofji kantowskiej i pozytywizmu, a zwłaszcza później dzięki pracy przygotowawczej do mej „Psychologji“, zrozumiałem wielką doniosłość teoretyczną i praktyczną owej myśli. Czułem się teraz coraz bardziej czystym filozofem, a po swej habilitacji na uniwersytecie kopenhaskim na podstawie rozprawy o „Starożytnem pojmowaniu woli ludzkiej“ (1870) zacząłem w charakterze prywatdocenta wykładać filozofję.

Omówiwszy różne rozdziały dziejów filozofji (szczególnie niemiecką filozofję po Heglu oraz angielską naszych czasów), miałem jesienią r. 1874 wykład o wstępie do filozofji, w którym przedstawiłem jak najzwięźlej pojmowanie zagadnień filozoficznych i wzajemnego ich stosunku do siebie. Od tego też zaczęła się właściwa moja działalność autorska, przyczem zadanie moje polegać miało na rozważeniu każdego zagadnienia zosobna. Krótki program, który dałem w owym wykładzie, rzecz prosta, musiał ulegać wielokrotnym zmianom w czasie opracowywania szczegółów oraz wskutek nowych studjów. Trzeba było dokonać wielkiej pracy w poszczególnych dziedzinach. Kiedy cofam się teraz myślą

wstecz, mogę pracę swą w następnych latach czterdziestu podzielić na trzy okresy. Od r. 1875 do 1887-go stały w pierwszym szeregu psychologja i etyka; od r 1887 do 1895-go zajmowały mnie szczególnie dzieje filozofji nowożytnej, po roku zaś 1895-ym byłem zaprzątnięty filozofją religji i teorją poznania. W coraz większym stopniu teorja poznania stawała się dla mnie centralną dyscypliną filozofji. W mojem rozumieniu filozofja jest dążeniem do tego, aby ująć razem ludzką pracę myśli z pewnych ogólnych punktów widzenia, dążeniem, przygotowywanem w poszczególnych naukach, w miarę jak one uświadamiają sobie swe myśli przewodnie.

*

Moja „Psychologja na podstawie doświadczenia" ukazała się w języku duńskim jesienią r. 1882-go. Główną myślą tej książki albo raczej — hipotezą, którą starałem się uzasadnić i stwierdzić, jest, że zasadniczem prawem życia duszy jest prawo syntezy, działania skupiającego. Uzasadnienie tej hipotezy opiera się poczęści na sposobie, w jaki świadomość przechodzi w nieświadomość oraz w jaki z niej się budzi, poczęści też — na analizie niektórych ważnych zjawisk i procesów psychicznych (jak: przypomnienie, porównanie, smutek, wątpienie, postanowienie). Potwierdzenie zaś znalazłem przez zbadanie warunków wrażeń zmysłowych, jak je oświetlił Fechner i stworzona przez niego psychologja eksperymentalna, następnie — przez zbadanie kojarzenia wyobrażeń, fantazji i głównych form życia uczuć i woli. Energja syntetyczna, chcenie w najszerszem znaczeniu tego słowa, jest dla mnie centralnym wyrazem życia duszy. Dopóki dusza jakaś żyje, dokonywa się praca, zmierzająca do zespolenia z sobą bardziej lub mniej bogatej treści. Uczucia są symptomatami tego chcenia, a poznanie jest z początku jego sługą, później — może jego panem. W wydaniach późniejszych usiłowałem przeprowadzić z większą konsekwencją ten punkt widzenia.

Zasadnicza myśl tej książki rozwijała się we mnie stopniowo, poczynając od poświęconych Kierkegaardowi studjów za mo-

ich młodych lat, poprzez Kanta oraz badania, dotyczące życia chorej duszy w porównaniu ze zdrową. — Do przekładu francuskiego napisał przedmowę Pierre J a n e t, a ponieważ porównanie między chorem a zdrowem życiem duszy miało wielkie znaczenie dla wypracowania mej hipotezy, sprawiło mi to wielką radość, że ta książka ukazała się w jednym z głównych języków europejskich pod egidą wybitnego psychopatologa.

Bardzo dobrze widzę jej braki (choć może nie znam wszystkich). Sądzę jednak, że główne jej myśli są uprawnione i że ciągle znów powracać będą, może w formach, których teraz niepodobna sobie wyobrazić. Źródła wiedzy psychologicznej są przecież tak różnorodne (samoobserwacja, eksperyment, fizjologja, psychopatologja, historja literatury oraz religji i t. d.), że już dzisiaj trudniej jest owładnąć niemi, niż w latach (1876—1882), w których wykończałem swoją „Psychologję".

Psychologiczny sposób rozważania, do którego się zaprawiłem, miał wielkie znaczenie dla mojej działalności na uniwersytecie (gdzie w r. 1883-im zostałem profesorem zwyczajnym). W stosunku do prądów duchowych epoki miałem tutaj punkt widzenia, który mógł okazywać sympatję intelektualną najrozmaitszym kierunkom, nie antycypując ostatecznej myśli teorjopoznawczej i religijno-filozoficznej. Stary mój nauczyciel, świetny psycholog-empiryk S i b b e r n, powiedział, że jak dla botanika niema chwastu, tak dla psychologa niema zjawiska duchowego, któreby nie mogło być przedmiotem obserwacji i zainteresowania. Zanim możemy wydać sąd o intelektualnej lub etyczno-religijnej wartości jakiegoś zjawiska duchowego, musimy je znać i rozumieć. Nazbyt często idziemy drogą odwrotną i piętnujemy jako głupotę albo grzech to, co przecież tkwi naturalnym korzeniem w związku życia i mogłoby się wznieść do świata prawdy i dobra w razie właściwego z niem postępowania.

*

Następnem zagadnieniem, które mi się nasunęło, było zagadnienie etyczne. Już w roku 1876 napisałem drobną pracę p. t.

„Podstawa etyki humanitarnej“ (przekład niem. ukazał się w r. 1880). Teraz jednak zdawało mi się, że założenia etyki nie były tam zbadane krytycznie. W swej „Psychologji“ ostro uwydatniłem różnicę między faktem a wartością (ważnością). Zagadnienie etyki postawiłem sobie obecnie w sposób następujący: czy podobnie jak logika i matematyka opierają się na założeniach ogólnoludzkich i jak nauka doświadczalna (np. psychologja) na uznanem powszechnie prawie przyczynowości — istnieją ogólnie uznane założenia etyki? i któreż to są? Kosztowało mnie wiele pracy myśli, zanim przyszedłem do przekonania, że jeżeli dość surowo wymagać będziemy uzasadnienia — niema etyki, którą w sposób racjonalny można narzucić wszystkim, jak to się dzieje z twierdzeniami logicznemi, matematycznemi i przyrodoznawczemi. Obserwacja psychologiczna i doświadczenie historyczne pokazują, że postępki ludzkie są oceniane z założeń nadzwyczaj różnych. Nawet kiedy stanowiska etyczne są zgodne w swych wynikach, idą one przecież częstokroć różnemi drogami w swem uzasadnianiu. Dzięki analizie logicznej możemy powrócić do założeń, właściwych poszczególnemu określonemu stanowisku etycznemu, założenia te jednak pozostają w związku ze stosunkami psychologicznemi i historycznemi, które nie istnieją w zupełnie ten sam sposób na innych stanowiskach. Znalazłem pewne typy główne, które określać mogą założenia sądów etycznych — od stanowiska chwilowego, osobniczego, rodzinnego, klasowego, narodowego aż do pewszechnego humanitarnego. Było dla mnie niepodobieństwem wydedukować te stanowiska z „idei człowieka“ i przypisać jednemu z nich konieczność racjonalną.

Położenie etyki w pewnej mierze jest podobne do położenia astronomji przed N e w t o n e m. Tam również była możliwa większa ilość różnych systemów. Nie wiem, czy etyka znajdzie swego Newtona — przynajmniej nie zjawił się dotychczas. To też każda próba etyki musi wyjaśnić sobie własne założenia psychologiczne i historyczne. Co się mnie tyczy, znalazłem pełną znaczenia podstawę etyki w sympatji uniwersalnej, w powszechnem uczuciu człowieczem, które rozwinęło się w świecie grecko-rzymskim,

szczególnie po epoce Aleksandra, i które — pogłębione i rozszerzone przez chrześcijańską miłość bliźniego — wyłoniło się znów w ideach wieku osiemnastego. Mojem tedy zadaniem było zanalizować i pogłębić tę podstawę oraz uczynić z niej punkt wyjścia zastosowań do poszczególnych zagadnień, dotyczących wartości ludzkich postępków i instytucyj. To, co mogło być uzasadnione według tych założeń, trzeba było następnie porównać z wnioskami, wysnutemi z innych stanowisk (jak: indywidualne samozachowanie, rodzina, naród i t. d.). „Idea człowieka“ wyraża się przecież w typach rozmaitych, poczęści równoczesnych, poczęści zaś występujących sukcesywnie. Tutaj zachodzi to, co Fichte (ze swego idealistycznego punktu widzenia) nazwał „projectio irrationalis“. Oceny specjalne ostatecznie wyznacza motyw podstawowy, wartość zasadnicza. Można ustanowić moralność mieszczańską albo socjalną, nie pytając o motywy; lecz pierwiastek etyczny przecież nie jest tylko postępowaniem, ale też przekonaniem. Co się zaś tyczy motywów, należy rozróżniać motyw oceny (wartość zasadniczą) i motyw działania. Nie muszą one koniecznie zbiegać się z sobą. Oto miłość bliźniego jako motyw oceny może wytworzyć specjalne motywy postępowania, jak poczucie prawa, męstwo, usłużność i t. d. Motyw oceny uzasadnia wkońcu wartość, nadawaną różnym motywom postępowania. To, co w jednym systemie etycznym jest motywem działania, może w drugim być motywem oceny, i odwrotnie.

Wykończenie w szczegółach mojej etyki podjęte zostało na podstawie materjału psychologicznego, historycznego i ekonomicznego, który gromadziłem przez długie lata. Starałem się w miarę sił swoich wniknąć w specjalne ludzkie warunki życiowe.

Wedle mego przekonania, ani sankcje metafizyczne, ani nadprzyrodzone nie są dla etyki nieodzowne. Natura ludzka, znana nam z doświadczenia, nastręcza dostateczne motywy postępowania i oceny. Moja „Etyka“, która ukazała się w języku duńskim w r. 1887, była przedmiotem napaści zarówno ze strony teologów, jak i ze strony pewnych sfer antyteologicznych. Nie-

którzy antyteolodzy zgodni są jak bracia z teologami na punkcie twierdzenia, że etyka bez sankcyj nadprzyrodzonych i bez dowodów metafizycznych jest niemożliwa. Wbrew obu partjom utrzymuję, że choćby się nawet wyrzeczono starej wiary, to jednak praca poważna i pozytywna w imię etycznego przekonania i trybu życia jest nietylko możliwa, ale też konieczna. — Minęło właśnie 35 lat od ukazania się mojej „Etyki", a ciągle jeszcze obstaję przy jej myślach zasadniczych. W poszczególnych tylko punktach zmieniłem i uzupełniłem wydania późniejsze.

*

Po ukończeniu „Psychologji" i „Etyki" postawiłem sobie zadanie, polegające na przedstawieniu dziejów filozofji nowszych czasów. Zadanie to pozostawało w naturalnej łączności z planem podjęcia badania, dotyczącego głównych zagadnień filozoficznych w ich stosunku wzajemnym, planem, powziętym już w r. 1874, a który stale mnie zaprzątał.

Jak już zaznaczyłem, greckie myślenie i pogląd na życie odegrały wielką rolę w moim rozwoju osobistym. Wyniosłem z nich głębokie przekonanie o samodzielnem znaczeniu nauki i życia humanitarnego. A w swej „Etyce" twierdziłem, że nasza etyka to — etyka grecka, pogłębiona i rozszerzona przez życie duchowe w czasach późniejszych. Myślenie greckie leży u źródła wszelkiej filozofji europejskiej, i każde głębsze badanie musi wciąż odnowa do niego powracać. Prowadziłem ćwiczenia seminaryjne na temat etyki Platona i Arystotelesa. Trzeba się jednak było ograniczyć, wobec zaś stanu zagadnień w naszych czasach filozofja ostatnich trzech stuleci, oczywiście, miała największe znaczenie bezpośrednie.

W swem opracowaniu dziejów filozofji nowożytnej zwróciłem większą uwagę na zagadnienia, niż na systemy, i bardziej starałem się charakteryzować niż referować. Przez charakterystykę przechodzi się mimowoli do krytyki. Do charakterystyki należy również badanie stosunku osobowości filozofa do jego

nauki, — wiele też z małych biografij w swej książce pisałem *con amore* Zwróciłem też baczną uwagę na stosunek filozofji do innych nauk — szczególnie do przyrodoznawstwa —, dlatego też w wykładzie moim mężowie tacy, jak Kopernik, Galileusz, Newton, Darwin i R. Mayer, zajmują wybitne stanowiska, gdyż badania ich wywołały doniosłe zmiany w stawianiu zagadnień filozoficznych. — Książka ta ukazała się w języku duńskim w latach 1894—95. W poszczególnych punktach wcześniej już wykonałem monograficzne prace przygotowawcze (o przebiegu rozwoju filozoficznego Kanta i o Kierkegaardzie), później zaś podjąłem inne punkty do opracowania monograficznego (Rousseau, Spinoza). — W porównaniu z większością niemieckich prac tego rodzaju zwróciłem większą uwagę na francuską i angielską filozofję 19-go stulecia. Miałem już tutaj pracę przygotowawczą w książce swej p. t. „Filozofja angielska naszych czasów“ (1874, przekład niemiecki 1889). Później pisałem o „Współczesnych filozofach“ (1903) i o „Filozofji Henryka Bergsona“ (1914). — Na życzenie swego nakładcy niemieckiego ułożyłem krótszy „Podręcznik historji filozofji nowożytnej“ (1906, wyd. drugie 1920).

*

Po doprowadzeniu do końca „Dziejów filozofji nowożytnej“ studja moje ześrodkowały się wkoło teorji poznania i filozofji religji. Jedną z prac wstępnych do mojej teorji poznania stanowi rozprawa o „Psychologicznej podstawie sądów logicznych“, drukowana w „Pismach Duńskiego Towarzystwa Naukowego“ (1898) i później w „Revue philosophique“. Narazie jednak znów zaprzątnęło mnie szczególnie zagadnienie religijne, które mnie przez czas pewien mniej interesowało. Nie myślałem o tem, by je poddać specjalnemu rozważaniu poza napomknieniami w mojej „Psychologji“ i „Etyce“. Lecz oto życiorysy stały się ulubioną mą lekturą, i to mnie naprowadziło na zajęcie się „Wyznaniami“ Św. Augustyna. Zainteresowały mnie one

nadzwyczajnie zarówno pod względem psychologicznym, jak i religijno-historycznym. A gdy następnie zagłębiłem się w księgę dziesiątą, gdzie ten wielki ojciec Kościoła rzuca pytanie: „Co kocham, kiedy kocham Boga?“ (Quid est quod amo, quum deum amo?) — stało się jasne dla mnie, że ważne źródło do zrozumienia zjawisk religijnych znaleźć można we własnych świadectwach osobowości, które, żyjąc całkowicie swą religją, mają potrzebę i możność wyjaśnienia sobie w formie rozmyślania swych przeżyć w czasie wzruszenia religijnego. Zebrałem następnie szereg podobnych świadectw — z literatury indyjskiej, z mistyki średniowiecza, z Lutra i Pascala — i poddałem je analizie psychologicznej. Oczywiście, widziałem jasno, że na tej drodze nie można rozwiązać zagadnienia historycznego o powstaniu religji. W tym punkcie często bywałem źle rozumiany. Może jednak da się wykryć, co zachowuje religję, co jej użycza mocy i znaczenia, kiedy już raz powstała; to zaś jest dla filozofa, chcącego zbadać aktualny stan zagadnienia, ważniejsze niż pytanie czysto historyczne, dotyczące pierwszego powstania form kultu i dogmatów. Widziałem też, rzecz prosta, że badanie podmiotowej oraz indywidualnej strony religji trzeba połączyć z badaniem historji religji. Tutaj zaś starałem się zwłaszcza wyśledzić, jaki miernik przykładają historycy religji, gdy jedną religję nazywają wyższą, a drugą — niższą. Na obu drogach usiłowałem utworzyć sobie hipotezę o podwalinach religji we wszelkich jej formach. Sądziłem, że przez to znajdę też podstawę do zrozumienia stanowiska religji w naszych czasach i do snucia domysłów co do jej przyszłości. — W mowie, wygłoszonej na uroczystości uniwersyteckiej w r. 1897, dałem tymczasową charakterystykę swego stanowiska, a w wykładach, które miałem w ciągu dwóch semestrów (1899—1900) dla studentów wszystkich fakultetów, przedstawiłem wyczerpująco swoje zapatrywanie. W następnym roku ukazała się moja „Filozofja religji“ (1901).

Wszelka teologja kościelna ma pewien zbiór wyobrażeń religijnych, którym przypisuje literalną autentyczność. W obrębie jednej i tej samej religji mogą przecież występować różne mnie-

mania o tem, gdzie leży granica między figuralnością a literalnością; filozofja jednak musi poddać tę kwestję badaniu zasadniczemu, przyczem porównywa wyobrażenia religijne z wyobrażeniami, tworzonemi na gruncie naukowym i według metody naukowej. A przeto pierwsze badanie w filozofji religji będzie miała charakter teorjopoznawczy. Analiza głównych pojęć, któremi operuje religja, doprowadziła mnie do wyniku, że te pojęcia tworzy się przez analogję, a mianowicie przez analogję, która — inaczej, niż analogje, służące w nauce jako wskazówki przy pracy— nie może znaleźć potwierdzenia przez dokładną obserwację. Język religji jest językiem obrazowym, pochodzącym z czasów, kiedy nie odróżniano i nie można było odróżnić obrazu od myśli, ponieważ nie rozwinęła się jeszcze sprawdzająca ściśle nauka. Ważne są tutaj nietyle rezultaty, osiągane przez naukę, ile raczej metoda naukowa, naukowy sposób stawiania pytań i tworzenia pojęć. Pytań religijnych nauka nie może stawiać, ani też na nie odpowiadać, odpowiedzi zaś religji nie dają odpowiedzi na pytania nauki.

Inne więc zainteresowania duchowe występują w religji, inne zaś w nauce. Jakież tedy zainteresowanie nazwać należy religijnem? Na to pytanie usiłuje odpowiedzieć część psychologiczna filozofji religji. Zmierzam do rozważania religji jako zjawiska psychicznego. Zadaniem mojem jest stwierdzić, w jakiej strefie życia duszy religja ma swe źródło, — jaką może zaspokoić potrzebę, — następnie zaś zbadać warunki ciągłego trwania tej potrzeby. Niedość tutaj pokazać, że się naucza tych samych dogmatów i sprawuje te same obrzędy. Trzeba zbadać, jak dane obrzędy i dany kult działają na poszczególne indywidualności, a zwłaszcza — czem to się dzieje, że ludzie wciąż odnowa powracają do nich. Okazuje się wówczas, że zarówno dogmaty jak formy kultu bardzo ściśle wiążą się z tem, co dla ludzi na pewnym szczeblu jest najwyższą wartością, przedmiotem ich życzeń i dążeń. Pojęcie wartości podstawowej znów tutaj daje znać o sobie. Hipotezą o istocie religji musi być przeto, że przyczyna religji tkwi w życzeniu albo potrzebie upewnienia się co

do trwania wartości podstawowej również poza granicami, wewnątrz których praca ludzka przyczynić się może do tego trwania. Kiedy więc dochodzi do tego, że wyobrażenia religijne nie mogą być utrzymane w swem znaczeniu literalnem, wówczas potrzeba obstawania przy trwaniu wartości musi szukać dla siebie wyrazu w symbolach, w jakowejś poezji życia, t. zn. w poezji, wyrastającej z samego życia. Byłoby ideałem, gdyby każdy zosobna stworzył własne symbole. Lecz z punktu widzenia jednostki będzie uprawnione, jeśli w przekazanych wyobrażeniach religijnych dzięki jakiejś mimowolnej interpretacji odnajdzie myśli, do których ją prowadzi własne doświadczenie życiowe. Znacznie liczniejsi, niż ci, co zdają sobie z tego sprawę, dokonali już przejścia od wiary dogmatycznej do poezji życia. Z tradycji religijnej bierze się to, co można zużytkować; resztę się zostawia. Czyni tak każdy kościół i każda partja religijna. Nowoczesny chrystjanizm stał się na tej drodze inną religją, niż pierwotne chrześcijaństwo, a osiągnął to przez pominięcie w praktyce bardzo istotnych założeń, warunkujących etykę pierwszych chrześcijan, tak iż mógł przystosować się do nowych warunków historycznych.

Do zajmowania się zagadnieniem religijnem prowadzi mnie zawsze zainteresowanie raczej czysto psychologiczne. Znajduję tam, gdzie można wejrzeć w życie wewnętrzne osobowości głęboko religijnych, bogactwo nastroju, ogrom fantazji, namiętność chcenia, które nietylko dla psychologa jako badacza stanowią przedmioty pociągające i porywające, ale go też skłonić muszą do postawienia pytania, czy takie siły mogą zniknąć z ludzkiego życia duchowego bez tego, aby nowe zdobycze psychiczne dały rzeczywistą rekompensatę. Idea równoważników psychicznych, która wyłoniła się już u Platona, prowadzi do szukania nowych źródeł zachwytu i głębokiego wzruszenia. A to szukanie jest samo właściwie religijne, ponieważ jest umotywowane potrzebą przekonania się, że wartości są zachowane.

Niekiedy przedstawiałem zagadnienie religijne w sposób następujący. Czy religja jest organem, czy wrzodem? Jeżeli jest or-

ganem, to usunięcie jej zapomocą operacji może zagrażać życiu, chociażby miała należeć do owych 107 zbytecznych organów, jakie jeszcze posiadamy według Miecznikowa. Kwestją może być tylko, czy religja odpadnie wskutek braku uprawy i pożywienia. Jeżeli jest wrzodem, to próba takiej operacji spowodować może niebezpieczny dla życia upływ krwi. Byłoby rzeczą pewniejszą spróbować podwiązania, tak iż mógłby zginąć z braku pokarmu. W obu wypadkach doświadczenie przyszłości rozstrzygnie tę sprawę. —

Ostatnie to rozważanie prowadzi do etycznej filozofji religji, w której przedmiotem badania jest poczęści możliwość konfliktu między etyką a religją (gdy mianowicie wiara w zachowanie wartości powstrzymuje nas od pracy gwoli ich tworzeniu i utrzymaniu), poczęści zagadnienie, w jakiej mierze wiara w trwanie wartości może dodać sił i odwagi do pracy etycznej. —

Poza trzema rozważaniami — teorjopoznawczem, psychologicznem i etycznem — niema punktów widzenia religijno-filozoficznych. Nie istnieje też szczególna metoda religijno - filozoficzna. —

W rozprawce, którą nazwałem „Przedmową i dopisem do mojej Filozofji religji“, oraz w książce p. t. „Wielki humor“, o której wspomnę później, starałem się oświetlić swoje stanowisko jako filozofa i jako człowieka względem zagadnień religijnych. Jako filozof mam do czynienia jedynie z ogólnemi zasadami nauki i życia, jako człowiek — ze specjalnem cieniowaniem i zastosowaniem tych zasad, takiem, do jakiego doprowadziły mnie koleje mego życia i doświadczenia osobiste. Sądzę, że we mnie filozof i człowiek zbliżyli się do siebie w biegu życia, i mam nadzieję, że to żadnemu z nich nie przyniosło szkody. — Odsyłam szczególnie do rozdziału pod nagłówkiem „Tragizm i humor“ w książce o „Wielkim humorze“, jako do najbardziej jasnego i głębokiego wyrazu, jaki nadać zdołałem dziedzinie, w której spotykają się z sobą moja filozofja i moje osobiste doświadczenie życiowe.

*

Zagadnienie poznania występowało pośrednio we wszystkich moich pismach. W „Psychologji“ dobitnie zaznaczyłem różnicę między punktem widzenia psychologicznym a teorjopoznawczym. W „Etyce“ surowe wymaganie uzasadnienia naukowego doprowadziło mnie do podania w wątpliwość etyki racjonalnej. W „Filozofji religji“ u podstaw zaprzeczenia intelektualnej doniosłości religji tkwiły punkty widzenia teorjopoznawcze. We wstępie do „Dziejów filozofji nowożytnej“ uznałem zagadnienie poznania za centralne — w porównaniu z zagadnieniem psychologicznem, etyczno-religijnem oraz kosmologicznem (metafizycznem). W programie uniwersyteckim (1902), wydanym po niemiecku p. t. „Zagadnienia filozoficzne“, a którego przekład angielski przygotował William James, podjąłem tymczasowe zbadanie głównych zagadnień filozoficznych w ich wzajemnym do siebie stosunku. Po tych oraz innych jeszcze pracach przygotowawczych ukazało się w roku 1910 dzieło moje, zatytułowane „Myśl ludzka, jej formy i zadania“.

Książka ta odszukuje najpierw życie myśli w jego formach mimowolnych. Już w mimowolnej pracy myśli wyśledzić możemy formy myślowe, rozwijane dalej i specjalizowane oraz przeprowadzane z większą ścisłością i konsekwencją w myśleniu naukowem. Gdy przez zbadanie mimowolnych fukcyj myślowych ujawniła się możliwość poznania, znaleźć wypada określone formy, dzięki którym zdobyć można istotną naukę. Państwo możliwości jest większe, niż państwo rzeczywistości. Tutaj da się zastosować powiedzenie Wallensteina: „Ciasny jest świat, ale mózg — przestronny“. Historja nauk pokazuje nam formy myślowe, w jakich zdobyć można prawdziwe poznanie. Te formy, tak zwane kategorje, nie są w każdym czasie te same. Był to fatalny błąd Kanta, gdy sądził, że może raz na zawsze zbudować system kategoryj. Kategorje powstają sporadycznie, i można je potem zebrać i uporządkować, np. tak, że się przechodzi od najwięcej ogarniających do bardziej specjalnych. Swoją naukę o kategorjach zaczynam od pojęcia syntezy i korelatywnego pojęcia relacji (stosunku), które otwierają grupę kategoryj podsta-

wowych, i przechodzę następnie przez kategorje formalne (identyczność, rację — następstwo i in.) do realnych (przyczynowość, całkowitość, rozwój), a stąd do idealnych (pojęć wartości). Przejście od kategoryj realnych do idealnych znajduję w tem, że każda ocena wartości przypuszczać każe pewien stosunek do jakiejś całości (chwila, organizm, osobowość, rodzina, naród, ludzkość). Jak kategorje powstają, tak też mogą umierać. Tak np. uważam substancję za kategorję umierającą.

Naukę o kategorjach nazwać można deskryptywną teorją poznania, a mieści się ona pomiędzy psychologją a historją nauk z jednej strony, roztrząsaniem zaś zagadnień filozoficznych — z drugiej. Zagadnienia powstają przez stosunek kategoryj do danych przedmiotów, nie będących czystemi wytworami naszych funkcyj umysłowych. Ujawnia się to najwyraźniej przy zagadnieniu poznania. Czy nasze formy poznania mogą być wysnute z danych przedmiotów, czy też — jakiemu bądź uwarunkowaniu i specjalizacji ulegają przez stosunek wzajemny do tego, co jest dane — ostateczną ich podstawą jest struktura ludzkiego ducha (która przecież nie jest niezmienną)? Jak staram się pokazać, krytycyzm zawsze będzie zajmował poczesne miejsce w dyskusji teorjopoznawczej, ponieważ ona może zastosować metodę analityczną lub regresywną do znajdowania form i zasad. Takie badanie zgóry zakładają zarówno dogmatyzm, jak empiryzm, pragmatyzm i teorja postulatów. Jedynie dzięki takiej metodzie przecież stwierdzić się daje, co można podać jako dogmat, jako doświadczenie, jako ekonomję lub też jako postulat.

W jednym ze swych listów William James nazywa mnie „dobrym pragmatystą i pluralistą". Opiera się to na nieporozumieniu. Pragmatyczne rozważanie nauki ma dla mnie tylko interes naukowy, a mianowicie jeśli chodzi o oświetlenie motywów, które doprowadziły do nauki, nie zaś — jako uzasadnienie objektywnej ważności nauki. A pośród tych motywów stawiam na pierwszem miejscu zainteresowanie czysto intelektualne, gdy tymczasem większość pragmatystów wypowiada się co do tego punktu niedość zdecydowanie. Pluralizm to dla mnie — prze-

szkoda, którą trzeba przezwyciężyć; stawia on zadanie, lecz nie jest rozwiązaniem. James, którego od czasu swego pobytu w Ameryce wspominam z serdeczną przyjaźnią i którego umysł subtelny przejmuje mnie podziwem, wyciągnął za daleko idące wnioski z faktu, żeśmy obaj zajęli jednaką postawę względem metafizyki absolutu. Miałem przecież w Ameryce dwukrotnie sposobność rozwijania w obecności James'a swych zasadniczych myśli filozoficznych. (Dwa moje odczyty złożyły się na artykuł, zamieszczony w „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method", 1905)

Zagadnienie kosmologiczne (metafizyczne) powstaje wtedy, gdy jest postawione pytanie, czy można osiągnąć ostateczny pogląd na świat. Tutaj trudność polega na tem, że cały byt nigdy nam nie jest dany. Zawsze trzeba brać za podstawę poszczególną stronę lub część bytu, a „cały byt" pojmuje się wówczas przez analogję do wybranego „prafenomenu". Dzieje poglądów na świat to — historja takich prafenomenów. Analogja może być w obrębie doświadczenia dobrym środkiem poznawczym, przyczem oświetlamy jedną dziedzinę przez porównanie z innemi. Lecz byt jako całość nie leży przed nami zakończony, a gdyby to nawet było możliwe, niepodobna go ustosunkować do jakiegoś innego przedmiotu, tak iżby przez to uzyskać się dało jakąś charakterystykę. W wyborze prafenomenów oraz w sposobie, w jaki się tworzy i przeprowadza analogję, mimowoli objawia się indywidualna osobowość myśliciela, każda przeto próba poglądu na świat stoi na pograniczu nauki i sztuki. Zagadnienie kosmologiczne uważa się też coraz bardziej za zagadnienie graniczne, a zajmowanie się tem zagadnieniem wtedy tylko będzie miało wartość filozoficzną, gdy je poprzedzi gruntowna praca teorjopoznawcza. Zawsze przecież znajdą się prawdopodobnie umysły, których intelektualnego pędu do ekspansji nie można zadowolić ani przez wyobrażenia religijne, ani też przez pojęcia i wyniki naukowe.

W rozdziale o zagadnieniu oceny wartości „Myśl ludzka" podaje w części ściśle zasadniczy, w części zaś bardziej wyczer-

pujący wykład głównych myśli, zawartych w mojej „Etyce“ i „Filozofji religji“. —

Jeśli mam jak najzwięźlej wskazać stanowisko, jakie zajmuję wobec kierunków filozoficznych, muszę przedewszystkiem podkreślić to, że zagadnienie poznania stało się dla mnie w coraz większym stopniu zagadnieniem centralnem. Właściwie przy swem rozważaniu innych zagadnień ostatecznie śledzę to zagadnienie w jego rozgałęzieniach. Wielkie pytanie Kanta, dotyczące możliwości poznania, a specjalnie doświadczenia, było i dla mnie też rozstrzygające. Nauczyłem się wiele od pozytywizmu zarówno w jego postaci francuskiej, jak i angielskiej, i moje pojmowanie pod tym względem nazwaćby można pozytywizmem krytycznym, ponieważ przywiązuję wielką wagę do treści doświadczenia, gdy przecież równocześnie widzę problemat w samem też doświadczeniu. Wiele nauczyłem się od Spinozy, ale moja nauka o jedności, moje twierdzenie o jedności i prawidłowości świata nie jest dogmatyczne, jak u Spinozy; jest ono monizmem krytycznym. — Lecz wszelkie takie „izmy“ niewielkie mają znaczenie.

Usiłowałem tak filozofować, że filozofja niezmiennie była dla mnie samodzielną dziedziną naukową. Sprzyja ona jasności i samozastanowieniu w świecie duchowym, ma zmysł otwarty dla wszelkich stron życia, w przeświadczeniu, że jedynie jasne myślenie może oddać sprawiedliwość pełni życia, jakkolwiek samo ono nie może zastąpić tej pełni, wewnątrz której pozwala nam się orjentować. Mam głębokie przekonanie o znaczeniu filozofji jako nieodzownego i ciągle działającego pierwiastka życia duchowego.

*

W 72-im roku życia rozstałem się z uniwersytetem i mogłem teraz poświęcić się zupełnie opracowaniu rozmaitych projektów oraz idej, które jeszcze nie przybrały form określonych. Na krótko przedtem Duńskie Towarzystwo Naukowe wybrało mnie na

mieszkańca „lokalu honorowego“, który założyciel wielkiego funduszu carlsbergowskiego podarował tej instytucji. W pięknem mieszkaniu z wielkim ogrodem znalazłem dobre miejsce do pracy. W ciągu przepędzonych tutaj dziewięciu lat zaprzątały mnie trzy rodzaje prac: psychologiczne, teorjopoznawcze i historyczno-filozoficzne.

Oddawna już pragnąłem wykonać pracę z dziedziny psychologji opisowej i analitycznej, gdzie, zdaniem mojem, wiele jeszcze jest do zrobienia. Psychologja eksperymentalna, zgodnie ze swą istotą, zajmowała się głównie elementarnemi zjawiskami życia duszy. Lecz ma to wielkie znaczenie dla naszego życia duchowego, gdy się wykazuje jasny i określony związek, zachodzący też wewnątrz wyższych, bardziej skomplikowanych i scalonych stanów, w których właśnie przejawiają się najgłębsze tendencje życia duszy naszej. Idzie jednak nietylko o znalezienie związku. Bardzo jest również ważna charakterystyka decydujących różnic i przeciwieństw. Nader często zaciera się kierunki uczucia, które są nadzwyczaj różnorodne. Szczególnie długo zajmowałem się tak zwanym humorem. W swej „Psychologji“ opisałem go w krótkości jako osobliwy gatunek uczuć śmieszności i przedstawiłem szyderstwo i humor jako wielkie przeciwieństwa w dziedzinie tych uczuć. Większość zjawisk śmiechu mieści się pomiędzy obu temi ostatecznościami. Obecnie pragnąłem bliżej zbadać humor, a uważałem go teraz za jedno z uczuć, w których życie może się dla jednostki zsumować w pewnym całkowitym nastroju — jako rodzaj wyższego uczucia życiowego, wyznaczony przez stosunek pomiędzy poważnem podłożem (które może znów posiadać rożne właściwości) a dolegliwościami, małostkami i niedorzecznościami życia. W mowie potocznej rozumie się przez „humor“ wszelkie mniej lub bardziej dowcipne żarty — to, co nazywam „małym humorem“. Chciałem jednak opisać „wielki humor“, który przypuszczać każe jakieś głębokie podłoże doświadczalne w życiu uczuciowem, gdy tymczasem na pierwszym planie występuje śmiech albo uśmiech. Zadanie moje polegało zarazem na określeniu stosunku między humorem jako uczu-

ciem życiowem a uczuciem religijnem. Jeśli o to chodzi, to Kierkegaard, w swem gorliwem dążeniu do uwydatniania ostrych różnic, postawił humor na miejscu nazbyt niskiem. Rozdział, w którym omawiam ten punkt, a mianowicie poświęcony tragizmowi i humorowi, uważam sam za rzecz najważniejszą w tej książce, a równocześnie za najjaśniejsze przedstawienie całości mego uczucia w stosunku do życia. Podobnie jak w swej „Filozofji religji", zastosowałem tutaj metodę psychologiczno-historyczną. Nastręczyła mi się tu miła sposobność, aby wyrazić podziw dla dwu największych postaci, jakie znam. Jedna z nich należy do świata myśli, druga do świata poezji: Sokrates i Shakespeare. — W ostatnim rozdziale swej książki („Humor i filozofja") zwróciłem uwagę na sprawę, jak mniemam, bardzo doniosłą, mianowicie na stosunek między stanem duszy badacza, gdy jest zajęty pracą intelektualną, a wówczas, gdy porusza się wśród warunków życia powszedniego. Z charakteru naukowego danego badacza nie można wprost wnioskować o stanie jego duszy pośród drobnych i wielkich wydarzeń życiowych.

„Wielki humor" ukazał się w języku duńskim w r. 1916 i został przetłumaczony na niemiecki (p. t. „Humor jako uczucie życiowe") przez profesora Goebel'a (Hildesheim). —

Inną pracę psychologiczną wydałem w r. 1918 p. t. „Przeżycie i wyjaśnienie". Przyjaciel mój Théodore Flournoy z Genewy wydał w r. 1915 kilka bardzo interesujących notatek pewnej pani, która zasięgała jego rady w sprawie swego stanu duchowego. W jej życiu wewnętrznem ujawniało się ostre przeciwieństwo między przeżyciami najwznioślejszego i najidealniejszego rodzaju a innemi o charakterze zmysłowo - namiętnym. Owe pierwsze przeżycia przybierały często charakter ekstazy. Pani ta, mająca wykształcenie psychologiczne, w chwilach zdrowia stała wobec tych tak różnorodnych przeżyć, zachowując całą swobodę i jasność umysłu. Zwłaszcza zaś nie miała ona owej tak częstej u mistyków, szczególnie w dawniejszych czasach, skłonności do tłumaczenia przeżyć ekstatycznych jako objawień istot boskich, znanych z Biblji i tradycji kościelnej. Pod tym wzglę-

dem stanowiła ona pouczające przeciwieństwo do mniszki hiszpańskiej św. Teresy (w. 16-ty), którą zajmowałem się przy opracowywaniu swej „Filozofji religji“ i w której pisma zagłębiłem się teraz ponownie. W swej rozprawie staram się pokazać, jak różnie wyjaśniać można jednakowe pod względem czysto psychologicznym przeżycia — przy odmiennych założeniach historycznych i u rozmaitych osobowości. Znalazłem tutaj przykład, który mi posłużył do oświetlenia zasadniczych myśli mej „Filozofji religji“. Zarazem jednak znalazłem tutaj analogję do teorji poznania: i nauka bowiem jest przecież wyjaśnieniem danych przeżyć jakościowych, i tutaj tak samo nie należy mieszać przeżycia i spostrzeżenia z wyjaśnieniem, ani też naodwrót.

Moje prace teorjopoznawcze z ostatnich lat były to rozwinięte dalej opracowania różnych pojęć, ustalonych w „Myśli ludzkiej“. Najpierw zająłem się pojęciem totalności. Wszelkie rozmyślanie zakłada albo daną totalność, całość, której poszczególne elementy usiłujemy rozróżnić, albo też stara się utworzyć całość z jakiejś danej różnorodności. Jeżeli całości nastręczają się same przez się, to je rozkładamy; jeżeli zaś dany jest chaos, dążymy do przeistoczenia go w totalność. Mojem mottem był epigram Goethego, w którym poeta nazywa życie prawdziwym pozorem i poważną grą. Totalność (atom, organizm, osobowość, społeczność) jest pozorem i prowadzi do samej tylko gry myślowej, jeśli się w niej widzi coś raz na zawsze zakończonego, albo jeśli się w niej dostrzega nietylko zadanie, ale wyjaśnienie. Istnieje jednak prawda w pozorze i powaga w grze, jeżeli szukamy praw, wedle których różnorodne elementy współdziałają, aby utworzyć całość.

Bieg myśli w rozprawie o „Pojęciu totalności“ (1919) ma ciąg dalszy w rozprawie o „Pojęciu relacji“ (1921). W tych dwu pracach są rozpatrzone obie pierwsze kategorje: synteza i relacja. Zarówno kiedy w myśleniu analizujemy całości, jak również kiedy z jakiejś danej wielorakości usiłujemy utworzyć całość, wypada wskazać określone stosunki — wewnątrz danej całości albo pomiędzy różnorodnemi elementami. Pewną całość

rozumiemy przez stosunki między jej częściami, a chaos przezwycięża się przez wykazanie określonych relacyj między jego napozór izolowanemi elementami. Myślimy relacjami. Myśl nasza jest jak cyrkiel, którego jedno ramię narazie stoi mocno, gdy tymczasem szuka się miejsca dla drugiego ramienia, — a nasze poznanie odpowiada stosunkom między obu temi pozycjami. Jeżeli nie możemy znaleźć miejsca dla drugiego ramienia, kończymy na zagadnieniu, może — na zagadnieniu nierozwiązalnem. W rozprawie swej udowodniłem to bliżej w zastosowaniu do różnych grup kategoryj oraz do różnych zagadnień podstawowych. Przygodnie pokazałem, że jeśli się sprawdzi hipoteza Einsteina, stanowić ona będzie nowy przykład znaczenia, jakie ma pojęcie relacji — jako kontynuacja pewnych myśli, wywołanych przez kopernikanizm. Ze szczególnym naciskiem przedstawiłem następnie doniosłość pojęcia relacji dla etyki.

Obie rozprawy: o totalności i o relacji — zostały przetłomaczone na język niemiecki, a niebawem zaczęto też przygoto wywać przekład francuski. —

W swych pracach z dziedziny historji filozofji, wykonanych w latach ostatnich, mogłem zużytkować notatki i zbiory, pochodzące z przygotowań do prowadzonych przeze mnie ćwiczeń seminaryjnych. Wielokrotnie przechodziłem w gronie starszych studentów główne dzieło Spinozy. Mógłbym wraz z Lessingiem powiedzieć, że gdybym się miał nazwać według kogoś, to chyba tylko według niego. Coprawda nie w tym sensie, iżbym był zwolennikiem jego systemu; lecz do wielu z jego myśli zasadniczych doszedłem na własnej drodze, a głębokie przekonanie filozoficzne, ożywiające jego myśli, czyni zeń wielki wzór dla wszystkich myślicieli. Otóż pragnąłem ułatwić zrozumienie głównego jego dzieła w ten sposób, że dałem powiązaną analizę treści, a dzięki niej podjąłem też próbę charakterystyki jego filozofowania. Dzieło to p. t. „*Etyka* Spinozy, analiza i charakterystyka“ ukazało się w pismach Duńskiego Towarzystwa Naukowego (1918), po niemiecku zaś — w „Chronicon

Spinozanum“ (pierwszy jego rocznik zawiera wstęp p. t. „Trzy motywy myślowe Spinozy“).

Z pośród innych prac z dziedziny historji filozofji, wydanych w tych ostatnich latach, wymienię „Uwagi o platońskim djalogu *Parmenidesie*“ (1920 — w komunikatach filozoficznych Duńskiego Towarzystwa Naukowego, po niemiecku jako dodatek do „Archiv für systematische Philosophie“). Wynikiem mego badania tego osobliwego utworu jest, że podana w pierwszej jego części krytyka nauki o ideach godzi nietylko w nią, ale w każdą próbę systematycznej metafizyki, i że część druga zawiera tyle rzeczy niewykończonych i niejasnych, iż mamy tu, być może, do czynienia ze szkicem pośmiertnym, wydanym przez nie rozumiejących go uczniów. W szczególności zainteresowało mnie rozmaite stanowisko pojęcia nagłości: w nauce o ideach, gdzie skok od idei do idei jest niepojęty, i w nauce o Erosie w „Uczcie“ (arcydziele Platona w dziedzinie psychologji). Pod względem logicznym zachodzi wyraźna różnica pomiędzy ideami; pod względem psychologicznym jest możliwy podlegający prawu rozwój, tak iż przejście do najwyższego szczebla życia duchowego jest przygotowane i umotywowane, niezależnie od przeciwieństwa do wcześniejszych szczebli rozwoju. Tak oto Platon jako psycholog koryguje samego siebie jako teoretyka poznania.

Trzecią pracę historyczną wywołała propozycja, abym do zbioru dzieł o wieku 19-ym napisał książkę o „myślach przewodnich w dziewiętnastem stuleciu“. Wystąpiłem tutaj z hipotezą, że wiek 19-ty był okresem stwierdzenia doświadczalnego, specjalizacji oraz zastosowania technicznego. Wielkie ideje teoretyczne i praktyczne wieku siedemnastego i osiemnastego poddano próbie doświadczenia, eksperymentu i życia. Charakterystyka moralna w. 19-go brzmi: wierność względem wielkich myśli przeszłości. Prawdziwa wierność polega nie na tem, aby marzyć w świecie idealnym, który nam otwarto, lecz na tem, by ten idealny świat realizować wytrwale i wykończyć w szczegółach. Jako motta możnaby użyć wezwania do synów bożych w prologu „Fausta“:

„A co zjawiskiem chwiejnem jest i mdłem,
Wy umocnijcie myślami trwałemi!“

Wykazałem, że filozofja K a n t a leży u podstaw dwu głównych kierunków minionego stulecia: romantyzmu i pozytywizmu, i że krytyka tych kierunków pod koniec tego stulecia doprowadziła do ponownego podjęcia problematu poznania jako centralnego zagadnienia filozoficznego, — że największe czyny nauk przyrodniczych (udowodnienie prawa zachowania energji i naturalnego rozwoju życia organicznego) były przeprowadzeniem myśli, wygłoszonych już w wieku siedemnastym i osiemnastym, — i że największe zjawisko socjalne stulecia, wielkie organizacje robotnicze, było wprowadzeniem w życie myśli wolnościowej wieku osiemnastego, ponieważ wolność musi też być w konsekwencji wolnością stowarzyszania się. W dziedzinie religijnej występuje analogiczny rys w żądaniu, aby wyobrażenia religijne bez względu na kierunek były wyrazami osobistego doświadczenia życiowego i uczciwej ostoi dla poszczególnych jednostek.

Ujęcie moje spotkało się z zarzutem, że nie doceniłem znaczenia przyrodoznawstwa. Lecz miałem przecież do czynienia li tylko z myślami przewodniemi, te zaś zdecydowanie zwracają się ku wiekom poprzednim. Trzy ostatnie stulecia stanowią całość, której okresy uzupełniają się wzajemnie. Czy przyszłość przyniesie dalszy ciąg pracy duchowej pod przewodem tych samych myśli zasadniczych, czy też wyłonią się całkiem nowe zasady dla teorji i praktyki — o tem pouczyć może dopiero sama ta przyszłość. Praca myśli może być równie wielka w okresach wykonawczych, jak w okresach zakładania podwalin.

*

Wielkiem było szczęściem mego życia, że mogłem się poświęcić studjom filozoficznym. Czemże była dla mnie filozofja? — W przeciwieństwie do wątpienia i mgły, które nękały mnie w młodych latach, osiągnąłem jasność co do tego, w jakim kie-

runku leżą wielkie zadania myślenia i działania, i jak trzeba pracować nad ich rozwiązaniem (niezależnie od tego, czy ono jest możliwe, czy też nie). W pracy myśli znalazłem najlepszą pomoc przeciw zniechęceniu i melancholji. Podobnie jak Spinoza, doświadczyłem tego, że trudności i zmartwienia znikały, skoro tylko mogłem zagłębić się w rozmyślanie (modo possem penitus deliberare). Filozofja nie była dla mnie wszelako tylko domowem lekarstwem. Nie może też ona być niem, jeżeli nie jest więcej, niż lekarstwem domowem. Zdobyłem cześć głęboką dla świata myśli, gdziekolwiekby się on odsłonił w pośrodku niepokoju czasów i walki namiętności i pokazał nam wielkie zadania naszych dążeń. Bardziej wierzę w ideały, aniżeli w ideje. Jeżeli nie wychodzimy poza ciągłe dążenie, dałoby się to, być może, wytłumaczyć tem, że sam byt nie jest gotowy. Dotyczy to w każdym razie tej części bytu, która jest czynna w życiu ludzkiem i w ludzkiem myśleniu.

Mam tę wiarę, że filozofja ostanie się też w przyszłości jako niezbędny element wykształcenia umysłowego. Warunkuje ona pewien horyzont duchowy, jakiego nie może dać żadne wyszkolenie specjalne, żaden specjalny zawód, lecz do którego każdy zawód może się czemś przyczynić. I jedna jest rzecz, którą szczególnie podkreślić należy, a którą mogę stwierdzić na podstawie długiego doświadczenia życiowego: rozmyślanie filozoficzne ma wpływ wyzwalający wobec przyzwyczajeń, przesądów i tradycyj. Stwarza ono miejsce dla osobistego stosunku do życia, stosunku z pierwszej ręki. Jedna to z podstawowych myśli mojej „Filozofji religji", że prawdziwa wiara życiowa wyrasta jedynie z własnego doświadczenia. Lecz praca myśli może być koniecznem założeniem do tego, aby istotnie dane nam było budować na gruncie samego życia. Wiara życiowa nie opiera się na założeniu, że wszelkie zagadki są rozwiązane. Podobnie jak nasza odwaga i nasza wola muszą być coraz powoływane do walki z mgłą i chaosem w nas i dokoła nas, tak też odwaga myśli wciąż odnowa będzie potrzebna do pracy nad wielkiemi zagadkami bytu, występującemi w formach ciągle nowych.

W świecie myśli, jak i w świecie życia, trwałe są nie formy, w których myślenie lub życie występują w danym czasie, ale siły, dzięki którym te formy powstały, a które w nich na czas pewien ułożyły się do spoczynku. Do sił tych zwracać się trzeba, aby pokrzepić w sobie nową nadzieję na przyszłość. Choćbyśmy nawet mieli tę mocną wiarę, że wartości duchowe zawsze znów będą powstawały, nikt z nas przecież nie sądzi, że można naprzód wiedzieć, jakie to będą wartości.

[Wyd. po raz pierwszy w r. 1923. — Harald Höffding zmarł w r. 1931, przeżywszy lat 88.]

NAJWAŻNIEJSZE DZIEŁA

„Psychologja“: po duńsku w r. 1882, wyd. 7-e skrócone; po niem. 1887, wyd. 6-e (skrócone) 1922; przekłady francuski, angielski, rosyjski, włoski, polski, japoński i fiński.

„Kierkegaard jako filozof“: po duń. 1892; ostat. wyd. niem. 1923.

„Etyka“: po duń. 1887; 3-ie wyd. niem. 1922; przekł. fran., ros. i polski.

„Ciągłość w rozwoju filoz. Kanta“: po duń. 1893; po niem. w „Archiv für die Geschichte der Philosophie“, VII.

„Historja filozofji nowożytnej“, w 2 tomach: po duń. 1895; 2-e wyd. niem. 1921; przekł. ang., fran., włoski, hiszp. i polski.

„Jean Jacques Rousseau i jego filozofja“: po duń. 1896; 4-e wyd. niem. 1923; przekł. fran., hiszp. i polski.

„Filozofja religji“: po duń. i niem. 1901; przekł. fran., ang., hiszp., włoski i japoński.

„Zagadnienia filozoficzne“: po duń. 1902; przekł. niem. i angielski.

„Współcześni filozofowie“: po duń. 1904; przekł. niem., ang., fran., hiszp., polski i rosyjski.

„Podręcznik historji filozofji nowożytnej“: (niema po duń.); wyd. niem. (1907 i 1920) oraz angielskie.

„Filozofowie duńscy“: 1909 (tylko po duńsku).

„Myśl ludzka, jej formy i zadania“ (rozszerzone wydanie „Zagadnień filozoficznych“): po duń. 1910; przekł. niem. i francuski.

„Filozofja Bergsona“: po duń. 1914; przekł. fran. (z listem do Bergsona).

„Wielki humor“: po duń. 1916; przekł. niem. (p. t. „Humor als Lebensgefühl“) 1918.

„Totalność jako kategorja“: po duń. 1917; przekł. niem. (p. t. „Der Totalitätsbegriff“) i francuski.

„Relacja jako kategorja“: po duń. 1921; przekł. niem. (p. t. „Der Relationsbegriff“) i francuski.

„Ethica Spinozy, analiza i charakterystyka“: po duń. 1918; wyd. niem. staraniem „Societas Spinozana“.

„Przeżycie i wyjaśnienie“: po duń. 1818.

„Myśli przewodnie w 19-em stuleciu“: po duń. 1920; przekł. szwedzki.

„Uwagi o platońskim dialogu p. t. Parmenides“: po duń. 1920; po niem. w Bibljotece filoz., wyd. przez L. Steina, 1921.
„Prace pomniejsze“ w 3-ch tomach, 1899—1913 (tylko w jęz. duńskim).

PO POLSKU W WYDANIU KSIĄŻKOWEM:

„Psychologja doświadczalna w zarysie“, spolszczył F. Daszyński, Warszawa 1890—1.
„Karol Darwin“, tłum. Dr. M. F., Warszawa 1899.
„Jan Jakób Rousseau“, tłum. Z. Heryng, Warszawa 1900.
„Zasady etyki“, tłum. Z. Daszyńska, Warszawa 1900.
„ „ , tłum. J. Wł. Dawid, Warszawa 1901.
„Rodzina“ [„Wiek XIX: I. Zagadnienia moralne“, Warszawa 1900]
„Etyka“, tłum. Dr. L. Wolberg, Warszawa 1902—3.
„Dzieje filozofji nowożytnej“, tłum. A. Mahrburg, Warszawa 1906—1910.
„Współcześni filozofowie“, tłum. Br. Gałczyński, Kraków 1909.
„Wpływ pojęcia ewolucji na filozofję współczesną“, tłum. L. Silberstein [„Darwinizm a wiedza współczesna“, Warszawa 1910]
„Psychologja w zarysie na podstawie doświadczenia“, tłum. A. Mahrburg, Warszawa 1911.

FILOZOFJA RELIGJI

Alte dubitat, qui altius credit.

I

ZADANIE I METODA

Nie znając węzła, nie można go rozwiązać.
Arystoteles

1. Przez filozofję religji możnaby rozumieć bądź to myślenie, które wypływa z religji i na religji buduje, bądź też myślenie, mające religję za przedmiot. W pracy niniejszej termin ten należy brać w tem drugiem znaczeniu. Myślenie, płynące z religji i budujące w jej duchu, wchodzi w zakres filozofji religji, jako część składowa, i samo filozofją religji nie powinno być nazywane.

Wyraz „religja" nasuwa myśli naszej przedewszystkiem stan duchowy, w którym uczucie i potrzeba, obawa i nadzieja, zapał i poświęcenie odgrywają rolę większą, niż rozwaga i badanie, a w którym intuicja i obraz większą posiadają władzę, aniżeli roztrząsanie i refleksja. Niewątpliwie, w życiu religijnem budzić się musi mimowoli coraz nowa potrzeba rozejrzenia się w swym stanie i jego treści, w wartości swych pobudek i myśli. Powstałe na tej drodze myślenie religijne nie stawia jednak z a g a d n i e n i a r e l i g i j n e g o w sposób ostateczny. Jego problematy powstają wewnątrz religji, lecz sama religja nie stanowi w nim zagadnienia. Nie jest jeszcze znany żaden inny punkt wyjścia, prócz właśnie religji; a w każdym razie inne punkty wyjścia są w porównaniu z samą religją tak podporządkowane, iż nie zyskują stanowczego znaczenia. Tak się przedstawia myślenie religijne w czasach, w których religja na polu życia

duchowego bywa wszystkiem dla człowieka. Są to okresy klasyczne religji, poczęści — wielkie czasy początkowe, gdy ona z całą potęgą bezpośredniości zwraca ku sobie wszelką siłę i wszelkie zainteresowanie, w części zaś — wielkie okresy organizacyjne, kiedy to całą istniejącą kulturę układa się i nagina do posłuszeństwa najwyższym ideom religijnym. W podobnych czasach klasycznych panuje wielka jedność, lub — conajmniej — wielka harmonja w dziedzinie życia duchowego. Taki okres klasyczny miało chrześcijaństwo za czasów gminy prachrześcijańskiej i później — podczas wielkiego okresu organizacyjnego za rozkwitu średniowiecza. Zagadnienie religijne powstaje dopiero wtedy, gdy inne strony życia duchowego — nauka i sztuka, moralność i życie społeczne — poczynają się wyzwalać i występować z roszczeniami do wartości samodzielnej. Oceniają one wówczas religję ze swych punktów widzenia i podług swej skali, gdy tymczasem religja w swych okresach klasycznych bądź to nie zważała na nie, jak w czasach początkowych, bądź też — jak w czasach organizacyjnych — oceniała je ze swego punktu widzenia i wedle swej skali, tak iż powstawała niepewność, czy też między temi dwiema odmiennemi ocenami dałaby się utworzyć wewnętrzna zgodność. — Potrzeba na to pewnych warunków historycznych, ażeby zagadnienie religijne postawić w sposób decydujący. Rzecby nawet można, że jedynie czasy niepomyślne pozwalają istnieć zagadnieniu religijnemu. Toć zagadnienie to jest przejawem rozdźwięku duchowego. Różne pierwiastki życia duchowego nie pracują już wspólnie w sposób tak zwarty, jak przedtem; prowadzą w różnych kierunkach, między któremi wreszcie może wypadnie wybór uczynić. Wówczas dana jest zarówno konieczność, jak i możliwość badania.

Że religja staje się zagadnieniem, może zdać się wielu ludziom czemś gorszącem. Lecz myśl, raz rozbudzona, musi mieć prawo badania wszystkiego, i tylko myśl sama może sobie zakreślać granice. Któż inny miałby to czynić? Kto nie dostrzega zagadnienia, nie ma, naturalnie, powodu do rozważania; ale ktoś

podobny nie ma też zasady przeszkadzać myśleniu innych. Kto boi się utracić miejsce swej duchowej ucieczki, niech zostanie zdala. Nikt nie chce zabierać biedakowi jego jedynego jagnięcia, — ale niechże biedak nie wkracza bez potrzeby na drogę pochodu armji, ani żąda, aby dla niego ruch na drodze miał być przerwany. Zresztą, jak uczy doświadczenie, raczej barany, niż jagnięta, obwieszczają głośno całemu światu we właściwym — a najczęściej w niewłaściwym — czasie, że im się sprawiło przykrość. Nietyle istotnie ubodzy duchem, ile tępi i hałaśliwi dogmatycy podnoszą krzyk, skoro myśl ludzka żąda prawa wolnego badania w dziedzinie religijnej równie, jak w każdej innej.

Badanie, które tu podjąć zamierzam, nie zwraca się ani do gotowych, ani do bojaźliwych. Gotowych znaleźć można we wszystkich obozach, nienajmniej między t. zw. „wolnomyślicielami" — klasą ludzi, która, podobnie jak „robaki" w systemie Linneusza, daje się scharakteryzować tylko przez orzeczenia zaprzeczne — tyle ma obejmować form różnych. Gotowi mają w zapasie określone, przeczące lub twierdzące, rozwiązanie zagadnienia religijnego i dlatego stracili zmysł do dalszego zastanawiania się nad tem zagadnieniem. Bojaźliwi nie śmią o niem rozmyślać.—Natomiast badanie moje zwraca się ku tym, którzy się rozwijają. „Ten, kto się rozwija, umie być wdzięczny" — w jakimkolwiek kierunku pójdzie jego rozwój.

Wiemy, że filozofja jest bogatsza w ideje, punkty widzenia i roztrząsania, niż w ostateczne wyniki, i nieraz ciężkoby było filozofowi, gdyby nie miał wiary w to, że nieustanne dążenie do prawdy należy do najwyższych wartości duchowych, których utwierdzenie jest zadaniem wszelkiej prawdziwej religji. Nawet gdybyśmy z badań religijno-filozoficznych nie mogli poznać nic więcej, to przecież zdołamy, być może, dowiedzieć się czegoś o przyczynach sporu, prowadzonego o zagadnienia religijne, i o znaczeniu tego sporu dla rozwoju życia duchowego. I nawet gdyby problemat religijny miał być nie do rozwiązania, to moglibyśmy może dowiedzieć się, dlaczego rozwiązać się nie da.

2. Filozofja religji nie powinna wychodzić od gotowego syste-

mu filozoficznego. W pewnym sensie wszelkie myślenie musi być systematyczne, gdyż „system“ dosłownie oznacza „to, co stoi razem“, i naszym myślom narzuca się nieubłagane żądanie, iżby „stały razem“. Związek wewnętrzny i wewnętrzna konsekwencja są we wszystkich dziedzinach ostateczną cechą prawdziwości, muszą też być wymagane w dziedzinie religijno-filozoficznej. Jednak praca religijno-filozoficzna będzie najwydatniejsza wówczas, gdy religji i jej przejawów nie będziemy łączyli z zamkniętym już poglądem filozoficznym, lecz gdy oświetli je myślenie filozoficzne, które właśnie docieka, czy jakoweś zamknięcie jest wogóle możliwe. Zadanie polega na tem, by roztrząsać stosunek religji do życia duchowego. Religja sama jest gatunkiem czyli formą życia duchowego, i jej właściwą ocenę osiągamy wtedy dopiero, gdy rozważamy ją w jej stosunku do innych gatunków czy form. Skala, którą w ten sposób przykładamy do religji, nie będzie obca. Albowiem jest j e d n a służebność, od której żadna moc duchowa — pod jakkolwiek wielkiem wystąpićby mogła imieniem — uchylić się nie może: wszystkie władze ducha powinny służyć głębokiemu i bogatemu rozwojowi życia duchowego. Przeto zadanie religijno-filozoficzne zmierzać ma przedewszystkiem do tego, aby wynaleźć środki zbadania, o ile religja w warunkach naszej kultury duchowej zdoła pełnić stale podobne usługi. W celu rozwiązania lub raczej rozważania tego zagadnienia filozofja religji nie może posługiwać się żadnemi innemi założeniami prócz tych, których używa każda inna nauka do rozważania swego materjału. Napewno nieraz będzie zmuszona oświadczyć, że są pytania, na które nie można odpowiedzieć, albowiem stosunki w dziedzinie duchowej są bardziej zawikłane i różnorodne, niż mniemają pozytywni i negatywni dogmatycy. Niemniej jednak roztrząsanie tych zagadnień nie będzie bez znaczenia. Zdanie sobie sprawy z niemożliwości rozwiązania (docta ignorantia) wymaga przecież, by zbadać, czy też naprawdę konieczna znaleźć owo rozwiązanie. Nadto zaostrzy się wzrok na osobliwe warunki, w których żyje nasza kultura duchowa, lecz które prawdopodobnie nie będą

istnieć nadal, skoro już teraz nie na wszystkich wywierają wpływ równie silny.

Najcelowiej będzie ułożyć badania religijno-filozoficzne w ten sposób, aby rozbiły się na część gnozeologiczną (teorjopoznawczą), psychologiczną i etyczną.

W swoich czasach klasycznych religja zaspokaja wszystkie potrzeby duchowe, więc i popęd poznawczy człowieka. Ideje religijne są wówczas dla człowieka wytłumaczeniem bytu w jego całości i w jego oddzielnych częściach. Lecz skoro rozwinęła się nauka samodzielna, występuje inny sposób rozumienia lub tłumaczenia, niż religijny, i zachodzi teraz pytanie, czy te dwa sposoby dadzą się połączyć. Rzecz mogłaby się mieć tak, iż nowy, naukowy sposób tłumaczenia zastępowałby w szczegółach coraz bardziej religijny, że jednak przy rozważaniu bytu jako całości — tego, co zwykliśmy zwać „pierwszemi" lub „ostatniemi" pytaniami — zastosowaćby się nie dawał. Należy w takim razie rozważyć, o ile religja może rozwiązać te zagadki, których nauka rozwiązać nie zdoła. Gdyby zaś miało się okazać, że wyobrażenia religijne nie mogą przyczynić się — ani względem całości, ani względem szczegółów — do istotnego zrozumienia lub wyjaśnienia, to należy postawić pytanie, jakież znaczenie przypada tym wyobrażeniom.

To ostatnie pytanie prowadzi z gnozeologicznej filozofji religji do psychologicznej. Jeśli bowiem wyobrażenia religijne nie posiadają już wartości poznawczej, to wartość, którą, być może, posiadają, musi polegać na tem, że wyrażają jakieś inne strony życia duchowego poza intelektualną. Należy wówczas spróbować opisać religijne życie duszy, szczególnie stosunek wyobrażeń do doświadczenia religijnego i religijnego uczucia. Stąd okaże się, że religja w swej istocie najgłębszej nie ma do czynienia ze zrozumieniem, lecz z oceną bytu, i że wyobrażenia religijne wyrażają stosunek bytu faktycznego, tak jak go znamy, do tego, co w oczach naszych nadaje życiu wartość najwyższą. Rdzeniem religji będzie — podług hipotezy, ku której się skłaniamy — wiara w zachowanie wartości w świecie. Ta wiara występuje

w wielkich, konkretnych obrazach w religjach narodów, a zwłaszcza w najwyższych między niemi. Również i u ludzi, stojących poza wszelką religją zbiorową, może powstać wiara tego rodzaju, nawet jeśli nie będzie ujęta w określoną postać.

Przejście od psychologicznej filozofji religji do etycznej motywuje się w sposób naturalny przez to, że powstaje pytanie, jaką wartość etyczną ma wiara w zachowanie wartości. Etyka dotyczy wytwarzania wartości, i nie jest wykluczona możliwość, że praca nad wytwarzaniem wartości nie zostawi siły ani czasu na to, aby człowiek żył myślą o ich zachowaniu. Etyczna filozofja religji stanowi paralelę do gnozeologicznej. W swych czasach klasycznych religja wyznacza bezpośrednio i pośrednio ocenę wszystkich postępków i wszystkich stosunków życiowych. Zagadnienie religijne wyłania się w chwili, gdy rozwinęła się samodzielna etyka, poszukująca na własnej drodze uzasadnienia i umotywowania oceny postępków ludzkich. I w tym punkcie zagadnienie formułuje się w sposób najostrzejszy i najgłębiej sięgający, gdyż ostateczna skala oceny religji musi wypływać z dziedziny etycznej, w której to dokonywa się ostateczne zamknięcie rachunku duchowego.

W obrębie podanych tu ram będziemy mogli znaleźć miejsce dla wszystkich istotnych stron zagadnienia religijnego. Będę traktował to zagadnienie nietylko z rozbudzonym przez materjał wielki i obszerny zainteresowaniem intelektualnem, lecz i z uczuciem, które powstaje ze świadomości, iż mam przed sobą formę życia duchowego, w której rodzaj ludzki przez ciąg tysiącoleci złożył niektóre ze swych najgłębszych i najistotniejszych doświadczeń.

3. Zanim przejdziemy do poszczególnych działów filozofji religji, będzie celowe scharakteryzować nieco bliżej treść zagadnienia religijnego.

W świecie protestanckim przyjęto dość powszechnie, że należy rozróżniać wiedzę i wiarę. Kościół katolicki nie uznaje tego rozróżnienia w całym jego zakresie, stąd też nie uznaje w dzie-

dzinie intelektualnej zagadnienia religijnego. Twierdzi on, że istnienie Boga daje się udowodnić na drogach, wskazanych przez Tomasza z Akwinu z pomocą Arystotelesa, i nawet ogłosił jako sprawę wiary, iż dowody te są wystarczające. Zachowuje się ciągle jeszcze w poważaniu[1]) tradycję z wielkiej epoki średniowiecza, gdy „nie wątpiono i dlatego ludzie bliżsi byli prawdy" (by użyć zwrotu z pewnej nowszej biografji Tomasza z Akwinu), i nie przypuszcza się możliwości, aby w życiu duchowem naprawdę zaszła dysharmonja. W rozróżnieniu między wiedzą a wiarą przyznaje się, że istnieje podobna dysharmonja — że jedność życia duchowego doznała przerwy. Wobec tego, czyż to rozróżnienie jest samo tylko etapem w drodze, po której rozwój prowadzi do wyłączenia wszelkiej religji z życia duchowego? Albowiem trwale istnieć może tylko to, co da się uzgodnić z innemi pierwiastkami życia. — Choćbyśmy przyjęli, że przeminęła klasyczna epoka religji lub nawet jej czas wogóle, to jednak nie da się usunąć pytanie, czy wskutek procesu rozkładowego, który nastąpił, ginie wartość duchowa, czy też da się wskazać coś zastępczego na miejsce straconej jedności i zwartości życia duchowego. Już to zapytanie wskazuje, że zagadnienie zachowania wartości stanowi istotną stronę zagadnienia religijnego, bez względu na to, do jakiego rozwiązania skłaniać się będziemy. Nie w małej mierze rozważała filozofja ostatniego półtora stulecia (od Rousseau'a, Lessinga i Kanta) zagadnienie religijne z tej właśnie strony. Zarówno romantycy, jak pozytywiści zwracali swą uwagę na tę jej stronę[2]). — Zauważmy przecież, iż gdyby nawet można wykazać, że przez zanik religji nie ginie żadna energja duchowa, nie znaczyłoby to bynajmniej, że w nowych warunkach energja znajduje równie cenne zastosowanie, jak w czasach klasycznych religji. W dziedzinie duchowej zarówno, jak w materjalnej zachowanie energji nie jest tem samem, co zachowanie wartości. Energja może trwać dalej, choć wartość istnieć przestała, gdy tymczasem coś odwrotnego nie da się pomyśleć, albowiem energja sama w sobie jest warunkiem zachowania i rozwoju tego, co wartość posiada. Wielu wolno-

myślicieli bez wahania wychodzi z założenia, że życie ludzkie ukształtuje się potężniej i bogaciej, jeśli religja zaniknie; pogląd taki nie jest zrozumiały sam przez się i polega na założeniu, że istnieją równoważniki psychiczne — równoważniki tak w stosunku do wartości, jak i energji. Tu wypadnie wskazać te równoważniki i w ten sposób udowodnić zachowanie wartości. Ale wielkie to pytanie i rzecz istotna w zagadnieniu religijnem, czy podobne równoważniki dadzą się wykazać. — Zresztą, zagadnienie zachowania wartości powstanie i w obrębie Kościoła, gdyż religja i życie religijne podlegają bezustannym zmianom; i wyłania się pytanie, czy wartości z klasycznych okresów religji wyszły nienaruszone z tych zmian, czy np. chrześcijaństwo pierwotne tak co do wartości, jak energji, dochowało się w chrześcijaństwie dzisiejszem. Do najostrzejszej formy doszło to zagadnienie w twierdzeniu: „chrześcijaństwo nowotestamentowe nie istnieje".

Lecz zagadnienie religijne dotyczy nietylko zachowania wartości w świecie ludzkim. Stawia ono nietylko pytanie psychologiczne, lecz i kosmologiczne, mianowicie pytanie co do stosunku tego, co ukazuje się człowiekowi jako wyposażone w wartość najwyższą, względem całości bytu. Czy istnieje związek wartości z prawami i siłami bytu? Może nawet te prawa i siły określają się ostatecznie przez wartości najwyższe? Albo, być może, nie możemy przywiązać żadnej wagi do pojęcia wartości poza zakresem ludzkiego życia?

Hipoteza, którą uzasadnić spróbujemy później (w Psychologicznej filozofji religji), przypuszcza, że twierdzenie o zachowaniu wartości jest właściwym aksjomatem religijnym, który w różnych religjach i z różnych religijnych punktów widzenia w różny wyraża się sposób. Zagadnienie religijne dotyczy więc pytania, o ile należy przyjąć, iż ten pewnik posiada walor powszechny. Zarazem pewnik ten — o ile wyraża myśl podstawową wszelkiej religji — da się użyć jako miara konsekwencji i znaczenia oddzielnej religji albo oddzielnego stanowiska religijnego. Ostatecznie stosunek mię-

dzy etyką a religją — jak już zaznaczyliśmy — da się wyrazić zapomocą tego aksjomatu w sposób bardzo prosty: jak ma się wiara w zachowanie wartości do sprawy wynajdywania, wytwarzania i zachowywania wartości?

Gdyby zasada zachowania wartości miała być badana w całej swej rozciągłości, dyskusji nie możnaby nigdy zamknąć, ponadto zabrakłoby wkrótce jasnych punktów wyjścia do jej prowadzenia. Dlatego odrazu podkreślam granice, w których zakresie poruszać się będzie moje dochodzenie, i które w całym ciągu dalszym należy zachować w pamięci. — Jeśli usiłuję wykazać, że wspomniana zasada jest myślą podstawową wszelkiej religji, to usiłowanie moje nie będzie jeszcze chybione, gdyby się okazało, że żadna religja nie wyraża tej zasady z dostateczną jasnością i konsekwencją. Wystarczy, skoro da się wykazać wyraźna potrzeba albo wyraźna skłonność do obstawania przy tej myśli podstawowej, tak iż skalą porównawczej oceny religij będzie stopień, w którym zdołają one wyrazić i przeprowadzić tę zasadę.—Zachowanie wartości możnaby rozumieć w ten sposób, że wartość nie zanika, lecz że ją byt zawsze posiada, w różnej, zmiennej mierze. Rozumiem jednak wyrażenie „zachowanie wartości“ w analogji do wyrażenia „zachowanie energji“, tak iż zasada ta stwierdza stałe zachowanie wartości poprzez wszystkie przemiany form. Będzie też, być może, konieczne rozróżniać między wartością potencjalną i aktualną, jak rozróżniamy między potencjalną i aktualną energją: jedno rozróżnienie jest równie wyraźne i równie uprawnione, jak drugie. — Lecz zachowanie wartości poprzez wszystkie przemiany form i pomimo różnicy między możliwością a rzeczywistością stanowi przecież tylko minimum. Można będzie utrzymywać, iż samo zachowanie wartości nie wystarcza i właściwie zawiera sprzeczność, ponieważ wartość osiąga się tylko przez przyrost (samo tylko powtórzenie przytępia), a z drugiej strony zmiana bywa wartościowa wtedy tylko, gdy sprowadza powiększenie. Że powiększenie wartości nie sprzeciwia się zachowaniu energji, nie potrzebuje to bliższego dowodu; powiększenie wartości przypuszcza tylko no-

we i doskonalsze zastosowanie energji, nie zaś jej zwiększenie wogóle. Dla uproszczenia ograniczam badanie do sprawy zachowania wartości. I świadomość religijna, jak się to zarazem okaże, ograniczyła się właściwie również do tego. Zachowanie wartości nastręczy nam dość trudności i zadań, jeśli nawet rozważymy nie wszystko, co zawiera się w nieuniknionym wniosku, że wartość dochować się może tylko wtedy, jeśli się powiększa. Nie należy jednak zapominać, że ten wniosek istnieje. — Wreszcie możnaby, skoro mowa o zachowaniu wartości, postawić pytanie, o jaką chodzi wartość i o jak wielką. W te pytania wdam się o tyle tylko, o ile różnica między rozmaitemi religjami i rozlicznemi religijnemi punktami widzenia polegać może istotnie na różnych na te pytania odpowiedziach. Rzecz jasna, że zasada zachowania wartości może być przyjęta, jakąkolwiek na nie damy odpowiedź. Hipoteza, że zachowanie wartości jest podstawową zasadą religijną nie może być zachwiana przez to, że różne religje i religijne punkty widzenia w wysokim stopniu różnią się od siebie ze względu na własność i na zakres wartości, której zachowanie głoszą.

W a r t o ś ć oznacza tę właściwość rzeczy, iż sprowadza ona zadowolenie bezpośrednie lub też może być środkiem do niego. Wartość więc może być bezpośrednia lub pośrednia. Wartość bezpośrednią staramy się utrzymać, jeśli jest dana, i wytwarzać, jeśli nie jest dana. Czynimy więc ją swoim celem. I odwrotnie, fakt, że czynimy coś naszym celem, zakłada, iż posiadamy przeświadczenie lub domniemanie o jego bezpośredniej wartości. Wartość pośrednią ma to, co służy do osiągnięcia celu — więc wartości bezpośredniej. Wartość pośrednia niekoniecznie ma być wartością potencjalną. To bowiem, co służy za środek do osiągnięcia czegoś, posiadającego wartość bezpośrednią, samo zyskuje w naszych oczach wartość, choćby nawet pochodną. Między wartością pośrednią a bezpośrednią istnieją wszelkie możliwe przejścia, a wskutek przesunięcia motywów pierwsza przechodzi w drugą, tak iż to, co pierwej miało wartość tylko jako środek, teraz osiąga wartość jako cel. Przeciwnie, wartość potencjalna

oznacza często tylko możliwość, że rzecz nabierze wartości jako środek — więc możliwość wartości pośredniej. Zależnie od zajętego stanowiska poznajemy i uznajemy różne wartości. Natura jednostki określa jej potrzeby, a potrzeba określa, co staje się dla niej wartościowe. Pewnik tedy religijny wykazuje konieczny związek pomiędzy charakterem religji a naturą i potrzebami hołdujących jej ludzi. Albowiem niepodobna wierzyć na serjo w zachowanie wartości, których nawet w przybliżeniu nie zna się ze swego własnego doświadczenia.

Filozofji Kanta zawdzięczamy samodzielność zagadnienia wartości w stosunku do zagadnienia poznania. On nauczył nas odróżniać ocenę od wyjaśnienia[3]). Że jednak ta różnica nie może stanowić zupełnego przeciwieństwa, widoczne jest stąd, iż od praw i sił bytu zależy, czy coś może nabrać dla nas wartości i czy wartość uczynić możemy celem, który się da urzeczywistnić. Dlatego zagadnienie religijne nie da się oddzielić od innych zagadnień filozoficznych, choćby było jak najbardziej celowo traktowane samo w sobie. Przedstawia ono wybitną analogję z innemi zagadnieniami. Podstawowe zagadnienie filozoficzne tyczy się ciągłości bytu w jej stosunku do swoistych oraz indywidualnych form bytu. I jeśli okaże się uzasadnioną hipoteza, iż zasada zachowania wartości jest pewnikiem religijnym, to zagadnienie religijne dotyczy niewątpliwie sprawy ciągłości bytu z poszczególnego punktu widzenia, a przeto należy do zagadnienia podstawowego, jako jego forma szczególna[4]).

II

TEORJOPOZNAWCZA FILOZOFJA RELIGJI

A. ZROZUMIENIE

Jemu przystoi — wewnątrz świat poruszać.
Goethe

4. Postawionemu przeze mnie przypuszczeniu, że rdzeniem religji jest wiara w zachowanie wartości, mogłoby, zda się, przeczyć to, iż motywy teoretyczne grały przecież i grają u wielu ludzi jeszcze teraz wybitną rolę w rozwoju wyobrażeń religijnych. Nadto zauważyłem już, że religja — ponieważ w swoich okresach klasycznych jest ona wszystkiem dla ludzi — zaspokaja również i popędy poznawcze człowieka, to zn. daje mu środki i formy zrozumienia bytu. W okresach klasycznych religij nie istnieje samodzielny popęd poznawczy, nie istnieją również specjalne środki i formy zaspokojenia potrzeby intelektualnej. Rozdział między wiedzą a wiarą, między zrozumieniem a oceną występuje dopiero w okresach przesileń, t. zn. w takich czasach, gdy religja stała się zagadnieniem. Ów rozdział zaczął się utrwalać po wielu gwałtownych starciach nauki z religją. Nie bez trudności przyszło stronie religijnej zrozumienie, że nie jest sprawą religji dawać nam naukowe wyjaśnienie świata. Nikt nie chciał słuchać, kiedy Bruno, Galileusz i Spinoza mówili (co dziś powtarzają wszyscy teologowie), że nie jest zadaniem Biblji uczyć nas nauk przyrodni-

czych. Prześladowanie kacerstwa poszło swoim torem, a później spostrzeżono się, że nic słuszniejszego nad to, co mówili kacerze. Ten sam spór powtarza się w innych dziedzinach: obecnie uznano samodzielność nauki o duchu.

Każda wielka religja wstępuje do historji z pewnym poglądem na świat, ujmując w szczególny sposób cały zakres wyobrażeń swojej epoki. Np. chrześcijaństwo w ciągu pierwszych stuleci pociągało wielu ludzi również i swoją treścią myślową. Tak więc przyjął Tatianos chrystjanizm, gdyż owa, jak ją zwał, „filozofja barbarzyńców" zdała mu się tłumaczyć, czego nie rozumiał był pierwej: „powstanie świata". Wogóle dawni apologeci stali na tym punkcie widzenia, że chrześcijaństwo zawiera najlepsze rozwiązanie tego, co zagadkowe dla myśli. Że zaś Platon i inni filozofowie greccy zdali się wskazywać podobne rozwiązania — według Justyna Męczennika da się to wyjaśnić bądź tem, że podlegali wpływowi proroków izraelskich, bądź tem, że „Słowo" (logos), zanim stało się ciałem, działało oświecająco we wnętrzu człowieka. W porównaniu z religjami wcześniejszemi chrześcijaństwo posiadało (jak wogóle religje wyższe w przeciwieństwie do niższych) pewien charakter racjonalny, a szczególniej pełną prostoty wzniosłość, co musiało oddziałać pociągająco na wielu ludzi, którym były znane tylko religje dawniejsze z ich barwnemi mitologjami. O ile pogląd na świat, zawarty w pismach biblijnych, nie był dość wyczerpujący, ojcowie Kościoła i scholastycy uzupełnili go z pomocą nauki greckiej.

Jak chrześcijaństwo dla ludzkości zachodniej, tak buddyzm dla ludzkości wschodniej występuje nietylko jako wielka religja, lecz również jako wielki światopogląd, którego ideje posiadają pewien charakter racjonalny i nie dadzą się zrozumieć bez poznania wcześniejszej myśli indyjskiej.

Mówiąc o przeciwieństwie religijnego i naukowego zrozumienia bytu, kładzie się zwykle nacisk na to, że nauka — głównie na polu astronomji, geologji i biologji — doprowadziła do wyników, które przeczą przekazanym doktrynom religijnym. To też znaczna część apologetów nowożytnych dąży do stwierdzenia, iż

przekazane wyobrażenia religijne dadzą się pogodzić z rzeczywiście ustalonemi wynikami nauki. Z większem lub mniejszem szczęściem — i smakiem — posługują się wobec współczesnego przyrodoznawstwa tą samą metodą akomodacji, którą stosowali starożytni apologeci wobec nauki greckiej. Dla oświetlenia zagadnienia religijnego w jego całości cała ta dyskusja ma mniejszą doniosłość, chyba że daje charakterystyczne przykłady przystosowania, któremu — jak wszystko żywe — ulega (lub do tego zdąża) życie wyobrażeń religijnych wobec nowych stosunków życiowych. Rzecz istotna, iż tutaj ścierają się dwa różne rodzaje czyli typy „zrozumienia". Istnieją dwa sposoby myślenia i objaśniania zdarzeń — sposoby tak od siebie różne, iż, skoro się już zaczęło objaśnienie jednym z nich, niepodobna znaleźć punktu, w którym byłoby usprawiedliwione i możliwe przejście do drugiego sposobu. Cały kontekst psychiczny jest w obu wypadkach tak różny, że wyrazu „zrozumienie" używamy tu w rzeczywistości w dwu zupełnie różnych znaczeniach. Weźmy przykład. Gwałtowna burza w połączeniu z wysokim przypływem, które przynoszą zgubę wielu rybakom na otwartem morzu, tłumaczy się przyrodniczo stanem powietrza i morza w ciągu dni poprzednich. Mowa żałobna zaś o rozbitkach znajduje „zrozumienie" wypadku w tem, że Bóg chce dać ocalonym znak, aby się nawrócili[5]). W którym punkcie w szeregu przyczyn naturalnych można pomyśleć owo wdanie się boże? Przyczyny naturalne tworzą spójny szereg, z którego żadne ogniwo nie da się usunąć. Należy uczynić wybór między temi dwoma „zrozumieniami". Jeden rodzaj zrozumienia zdąża do tego, by utworzyć możliwie spójne szeregi ogniw, z których każde zosobna daje się wykazać w doświadczeniu. Im dokładniej stan powietrza i morza w chwili katastrofy i dni poprzednich sprowadzony został do spójnego szeregu następstw, tem łatwiej — mówi się według jednego typu zrozumienia — zrozumieć można katastrofę. Podług drugiego typu staje się ona zrozumiała przez wartość, jaką osiąga dzięki swemu wpływowi na usposobienie tych, którzy tam ucierpieli, a wartość tę rozpatruje się, jako zamierzoną — jako cel wdania się bożego.

Naukowy typ zrozumienia rozwinął się w ciągu ostatnich trzech stuleci w sposób przejrzysty i z doskonałemi wynikami. Nie wyłącza on oceny religijnej, lecz wyklucza pomieszanie tej oceny z tłumaczeniem właściwem. Zadanie filozoficznej teorji poznania polega na tem, by zbadała założenia i formy myślenia, które stanowią podstawę poznania naukowego, filozofję religji zaś interesuje wydobycie tych założeń oraz form myślenia i zestawienie ich z podstawą „zrozumienia" religijnego. Wyświetli nam to, czy i o ile religja zdoła zachować nadal znaczenie dla zaspokojenia naszych popędów poznawczych.

a) Wyjaśnienie przyczynowe

5. Zrozumieć znaczy sprowadzić do znanego to, co było pierwej nieznane. Zrozumieć coś niezawsze jest toż samo, co wskazać przyczynę; można zrozumieć, czem coś jest, nie rozumiejąc, dlaczego jest takie lub dlaczego wogóle istnieje. A również zrozumienie, dlaczego coś jest takie, jakie jest, może być różnego rodzaju.

Zrozumienie może znaczyć: odpoznanie (percepcja). Rozumiem mowę, jeśli rozpoznaję dźwięki, tak iż wiążę z niemi prawdziwe znaczenie. Rozumiem, czem jest owo coś białego za krzakami, skorom rozpoznał, że to mgła oświecona przez księżyc. Rozumiem zdanie, gdym rozpoznał zamierzony przez mówiącego lub piszącego związek orzeczenia z podmiotem. — W tych przykładach zrozumienie polega na wykryciu tożsamości.

Jednak do zrozumienia zdania może być wymagane coś więcej. Rozumiejąc sens oddzielnego zdania, nie pojmuję przecież tem samem, czemu owo zdanie postawiono. To zrozumienie przychodzi wtedy dopiero, gdy potrafię wyprowadzić owo zdanie z innych zdań, aż dojdę do takiego, które znam, jako już pierwej przyjęte przeze mnie. Tu zrozumienie oznacza uzasadnienie, Zdania „A jest C" nie rozumiem (w tem znaczeniu wyrazu) póty, aż zrozumiem, jak ono wypływa stąd, iż „A jest B", zaś „B jest C". Zrozumienie tutaj polega na racjonalności.

Zdarzenie w świecie psychicznym lub materjalnym rozumiem (w pierwszem znaczeniu), skoro wiem, co się stało. A rozumiem je (w drugiem znaczeniu), gdy wiem, dlaczego przyjmuję, iż zdarzyło się ono. Ale jest jeszcze możliwy trzeci rodzaj zrozumienia. Zrozumieć zdarzenie może znaczyć: wyprowadzić je ze zdarzeń wcześniejszych, tak iż z tego, że zaszły, daje się wywnioskować, że zdarzenie nastąpi. Tu zrozumienie oznacza wyjaśnienie przyczynowe i polega na wykryciu przyczynowości.

Tożsamość, racjonalność i przyczynowość są sobie pokrewne. — Racjonalność, stosunek racji (przesłanek) do następstwa (konkluzji), każe przypuszczać tożsamość. Zdanie „A jest C" zawiera się do pewnego stopnia w zdaniach „A jest B" i „B jest C" i jest właściwie tylko innem wyrażeniem treści tych dwu zdań; otrzymam je, podstawiając w pierwszem zdaniu na miejsce B jego orzeczenie (C) z drugiego zdania, co mogę uczynić, jeśli oba B są rzeczywiście tożsame. Wniosek powstaje przez skombinowanie przesłanek. — Przyczynowość zaś przypuszcza w założeniu logiczną racjonalność. Stosunek przyczyny do skutku jest analogiczny do stosunku racji i następstwa. Dwa zdarzenia są do siebie w stosunku przyczynowym, jeśli nietylko następują po sobie w czasie, lecz zarazem zdarzenie wcześniejsze ma się do drugiego, jak racja do następstwa. Przyczynowość zawiera w sobie racjonalność logiczną, lecz poza tem zakłada, iż odbyło się w czasie przejście jednego zjawiska w drugie. Skutek tkwi w pewnym sensie w przyczynie, jest jednak czemś więcej, niż czysto logicznem przekształceniem w inną formę. Przy przejściu od przyczyny do skutku nietylko myśl nasza przechodzi w inną formę, lecz i w rzeczywistości odbywa się proces przejścia. Wielkie to pytanie, czy wszystkie stosunki do siebie zdarzeń rzeczywistych są stosunkami przyczynowemi.

Jeśli postawimy twierdzenie, iż wszelkie zdarzenie ma swoją przyczynę,—zasadę przyczynowości —, to ustalamy przez to zasadę, że byt jest zrozumiały w trzeciem znaczeniu. To twierdzenie nigdy nie może stać się czemś więcej, niż hipotezą, ponieważ nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć wszystkiego, wskazać

przyczyny wszystkich zdarzeń. Jednak zawiera ono założenie, z którem mimowolnie spotykamy zdarzenia, pobudzające naszą uwagę; w każdym razie to założenie skłania nas do przeglądu zdarzeń wcześniejszych, skoro tylko wystąpiło jakieś zdarzenie.

Możemy tu zupełnie pominąć pytanie o uzasadnieniu i powstaniu zasady przyczynowości, albowiem różne sprzeczne ujęcia, które w tej sprawie są możliwe, nie mają znaczenia dla filozofji religji. Czy uznanie tej zasady wypływa z przyzwyczajenia, czy z wewnętrznej konieczności naszej natury, w każdym razie potrzeba poszukiwania przyczyn działa w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich ludziach — dowodzi tego religijny sposób rozumienia, niemniej jak naukowy. Owszem, wyobrażenia religijne posiadają właśnie dlatego szczególne znaczenie teorjopoznawcze, że dowodzą, jak głęboko w naturze ludzkiej tkwi potrzeba wykrywania przyczyn, skoro wyraża się ona nawet tam, gdzie nie powstało jeszcze samodzielne zainteresowanie naukowe. Przeciwieństwo między religją a filozofją zarysowuje się wówczas dopiero, gdy spostrzegamy osobliwą właściwość przyczyn, które uznajemy za przyczyny prawdziwe, rzeczywiste (verae causae). I religijne, i naukowe zrozumienie jest sprowadzeniem nieznanego do znanego; różnica polega na tem, czem jest owo znane.

Zrozumienie naukowe wymaga, aby przyczyna zdarzenia była wskazana wśród zdarzeń, co, równie jak to, które objaśnić należy, występują w doświadczeniu. Zadaniem jest tutaj wykład szeregu zdarzeń przez to, że znajduje się możliwie wiele oddzielnych ogniw tego szeregu, a między niemi związek możliwie ścisły. W ten sposób chodzi o wyłożenie przyrody przez samą przyrodę, podobnie jak wykładamy pewien ustęp w książce, zestawiając go z innemi ustępami tej książki. Zrozumienie religijne nie żąda, aby przyczyna stała w związku ciągłym ze skutkiem i sama dawała się wskazać w doświadczeniu, podobnie jak zdarzenie, które mamy objaśnić. Nie poszukuje ono swoich przyczyn w sposób krytyczny, jaki stosuje nauka. Tłumaczy przyrodę nie przez samą przyrodę, lecz przez coś różnego od przyrody lub stojącego

poza nią, coś, co użycza jej podniety z zewnątrz. Bądź co bądź rozumienie religijne występuje tak oto najczęściej w dziejach świata; czy konieczna, aby występowało w tej formie i zarazem w zdecydowanem przeciwieństwie do zrozumienia naukowego, okaże się później. W przeciwieństwie do tego rozumienia religijnego — ową formę specjalną, którą nauka doświadczalna (na polu psychicznem, równie jak materjalnem) nadaje zasadzie przyczynowości, nazwać można zasadą przyczyn naturalnych. Gdzie nie daje się ona zastosować, nic nie rozumiemy, jeśli panuje w nas naukowy typ zrozumienia i odpowiedni pokrój intelektualny.

6. Lecz na czem opiera się zasada przyczyn naturalnych? Można wskazać cały szereg powodów, dla których wyrobiła się ta zasada i decyduje coraz bardziej stanowczo o sposobie, w jaki przeciwstawia się zdarzeniom świadomość ludzka, jeśli je ma rozumieć.

Niedość wymyślić wyjaśnienie przyczynowe. Należy także wykazać, że doświadczenie potwierdza to wyjaśnienie. Podobne potwierdzenie (weryfikację) osiągamy, jeśli widzimy, że wraz z powtórnem wystąpieniem tych samych stosunków znów występuje to samo zdarzenie, co pierwej. Wszelako rzecz jasna, iż podobne potwierdzenie będzie możliwe tylko wtedy, gdy przyczyna jest sama zdarzeniem, które może wystąpić w niewątpliwem doświadczeniu. Jeśli np. wyżej podane (4) wyjaśnienie burzy i przypływu jest słuszne, to zdarzenia te muszą znów wystąpić, skoro będą dane te same warunki powietrza i morza, a to musi się dać udowodnić. Przeciwnie, wyprowadzać zdarzenia z boskich zamiarów nie jest to wytłumaczenie naukowe, gdyż nie da się udowodnić, że takie zamiary istnieją w oddzielnym przypadku, i dlatego wyjaśnienie nie może być sprawdzone. Z tego właśnie powodu, nie z niechęci do religji, Galileusz, Bacon i Descartes uznali t. zw. przyczyny celowe za nienaukowe.

Następnie — tylko zasada przyczyn naturalnych zaspokaja potrzebę specjalnego wytłumaczenia określonych zdarzeń po-

szczególnych. Np. Galileusz wykazał, że w sporze o różne hipotezy astronomiczne nic nie pomaga powoływać się na interwencję Boga, albowiem dla wszechmocy bożej równie łatwo skierować słońce, by krążyło wkoło ziemi, jak ziemię — wokół słońca. Ta więc przyczyna nie pomoże nam w wyborze między hipotezami. To jest klucz, który wszystko otwiera; ale nauka nie szuka takiego wszechklucza; nauce zależy na zbadaniu szczególnych własności różnych zamków i dlatego żąda ona do każdego zamka jego własnego klucza. Gdyby jakiś wszechklucz wystarczał, to różność zamków byłaby bez znaczenia — i zawierałaby zagadnienie nierozwiązane! — Powołanie się na wolę bożą nie daje jeszcze naukowego zrozumienia, raczej — z punktu widzenia naukowego—jest przyznaniem, że się zdarzenia nie rozumie.

Dalej. W wypadkach wątpliwych posiadamy jedno tylko kryterjum, z którego pomocą możemy odróżnić urojenie od rzeczywistości, mianowicie stały, niewzruszony związek oddzielnego zjawiska z całem pozostałem doświadczeniem. W im luźniejszym stosunku do całego pozostałego doświadczenia pozostaje doświadczenie oddzielne — im większe przeskoki trafiają się między ogniwami w szeregu zdarzeń — im różnorodniejsze są ogniwa — tem mniejsza pewność, że mamy do czynienia z rzeczywistością. Dlatego w wypadkach wątpliwych szukamy dotąd w doświadczeniu ogniw pośrednich, aż znajdziemy związek ciągły i niewzruszony. Rzecz jasna, że zastosowanie tego sprawdzianu rzeczywistości wychodzi na jedno z zastosowaniem zasady przyczyn naturalnych.

Najgłębsze uzasadnienie zasady przyczyn naturalnych znajduję w potrzebie ciągłości, która tkwi w naturze naszej świadomości i ujawnia się już w powszechnej potrzebie wykrywania przyczyn. Nasza świadomość dąży mimowolnie do zebrania swoich elementów, zestawienia ich i zachowania jedności z sobą samą, nawet gdy napotyka treść nową. Dąży ona wówczas do takiego uformowania, przekształcenia i zastosowania nowej treści, aby nowe ukazało się, jako nowa forma

dawnego. Wówczas staje się możliwe rozpoznanie własnego „ja“ pomimo zmiany treści; w wydobywanej w ten sposób ciągłości odbija się jedność życia osobowego. Zadanie poznania pozostaje tu w ścisłym związku z zadaniem rozwoju charakteru. O charakterze — w znaczeniu ostatecznem i rozstrzygającem — mówimy tam tylko, gdzie w całokształcie dążeń panuje jedność i ciągłość i nie robi się ciągłych przeskoków w coś coraz nowego. W analogji z tem również i poznanie stara się znaleźć możliwie największą jedność i ciągłość, wyprowadzać rzeczy nowe, jako przekształcenie i ciąg dalszy starych, a gdzie się to udaje, tam osiągnięto zupełne przystosowanie i zrozumienie zupełne. Dlatego zasada przyczyn naturalnych, skłaniająca do wybudowywania możliwie długich i ciągłych szeregów, nie jest przypadkiem, lecz stoi w ścisłym związku z samą istotą osobowości. To też popełnia się błąd, gdy się przedstawia osobowość i naukę jako ostre przeciwieństwa. Dzieło nauki jest dziełem osobowości. A im bardziej udaje się to dzieło, tem bardziej objaśnienie przyczynowe zbliża się do uzasadnienia i odpoznania. Różności bytu redukują się do możliwie drobnej grupy, gdy „pod kątem widzenia wieczności“ ogarniemy j e d n e m spojrzeniem wielkie części wszechbytu.

7. Również i zrozumienie religijne — w formach mitycznych i dogmatycznych, w których najpospoliciej występuje w historji — sprowadza nieznane do znanego. To znane zaś bywa zwykle wolą jednej lub kilku istot osobowych. Świadomość religijna wiedzieć mniema, do czego zmierza wola boża, i rozpoznaje w wydarzeniach wyrażenie tej woli. Zależy jej nie na tem, by znaleźć wewnętrzny związek między zdarzeniami, lecz by wszystkie zdarzenia (w całej przyrodzie lub oddzielnej dziedzinie) ujrzeć, jako wyrażenia tej samej mocy. Stawia się ona w środek lub sądzi, że się w nim znajduje, i ogląda z niego całe koło bytu.

Powstająca tu trudność religijnego ujęcia jest ta, że promień, którym zakreślono koło, jest nieznany. Z tego samego centrum da się opisać wiele różnych kół. Dlatego każde rozważanie „centralne“ (o które zresztą kuszono się nietylko z założeń religijnych, lecz

i w formie spekulatywno-filozoficznej) będzie bezsilne w odniesieniu do zrozumienia zdarzeń specjalnych. Z tego względu nie da się przeprowadzić teologiczna czy też spekulatywna teorja poznania. Niema nawet poważnych prób takiej teorji, i musimy trzymać się teorji poznania, którą rozwinęły filozofja empiryczna i krytyczna na podstawie historji nauk doświadczalnych.

Tłumaczenie naukowe — aby pozostać przy obrazie środka i koła — zdąża do wynalezienia takiego związku w zdarzeniach wszechświata, iżby ukazały się one naszemu poznaniu jako wielka krzywa. Jaką krzywą tworzą one — oto wielkie zagadnienie. Nie ustalono zgóry, że stanowi ona koło; mogłaby być elipsą, parabolą lub hiperbolą. A może to wcale nie krzywa, lecz prosta. W tak różnych warunkach niezawsze równie łatwo będzie znaleźć środek, lecz stąd nie mamy bynajmniej prawa przeczyć, aby środek istniał. Gdyby krzywa była elipsą, tak iż istniałyby dwa środki, mogłaby zasada czynna mieć swe siedlisko w jednym z nich. A nawet gdyby szereg zdarzeń objawiał się naszemu poznaniu jako prosta, wiara w środek nie byłaby bynajmniej niemożliwa: przecież linja prosta daje się rozważać, jako część koła, zakreślonego nieskończenie wielkim promieniem.

Zachodzi więc — wbrew zasadniczej różnicy między zrozumieniem religijnem a naukowem — ta możliwość, że się one spotkają i połączą. Warunkiem podobnej harmonji jest, aby religja w próbie wyznaczenia — ze środka — pojedyńczego punktu na krzywej bytu nie wdzierała się w prawa nauki, ani przeczyła jej prawu wyznaczenia tego samego punktu zapomocą jego stosunku do innych punktów krzywej — i aby nauka ze swej strony nie uważała zagadnienia bytu za rozwiązane, ponieważ wykazano położenie oddzielnych punktów w ich stosunku do innych. Doświadczenie wskazuje, iż rozważanie centralne i obwodowe popadały często w spór, i to nietylko dlatego, że jedno uważa drugie za nieuprawnione, lecz i stąd, że prowadzą do różnych wyników. Wyznaczenie punktu w szeregu zjawisk, o którem religja sądzi, iż dać je zdoła zapomocą nieoznaczonego promienia

ze swego „centralnego“ punktu widzenia, niezawsze zgadza się z owem wyznaczeniem, które podaje nauka przez zestawienie z innemi punktami szeregu; a zaś wyznaczenie środka, które daje nauka na zasadzie empirycznego charakteru krzywej, niezawsze się zgadza z tem wyznaczeniem środka, z którego wychodzi religja. Istnieje więc nietylko możliwość harmonji, lecz i ciągła możliwość sporu. Natomiast zdaje się nieprawdopodobne, aby miały się one rozwijać na dalszą metę zupełnie niezależnie od siebie, tak by religja zakreślała sobie koła wkrąg swego środka, nie troszcząc się o to, jaki związek punktów, znalezionych przez siebie, wydobywa nauka — lub by nauka miała poruszać się po obwodzie bytu, nie zważając, że mógłby istnieć środek i że ten środek mógłby być ewentualnie ten sam, co i założony przez religję. Zarówno religję, jak i naukę rozumiemy tu w ciągłym rozwoju. Środek religijny nie leży ciągle w tem samem miejscu. Różne środki zwalczają się i wypierają nawzajem — a przy różnych wyznaczeniach środka w sposób coraz bardziej decydujący współdziałają punkty widzenia i wyniki naukowe. Uprawnienie i znaczenie zrozumienia naukowego są uznawane coraz więcej, bądź co bądź przy nieustannym oporze i nieufności ze strony religji i jakkolwiek uznanie nie rozciąga się jeszcze na wszystkie zdarzenia świata. Rzecz także jasna, że po wyznaczeniu dostatecznie wielu punktów na krzywej bytu będziemy w stanie rozstrzygnąć, w której stronie leżeć musi poszukiwany środek, a wiara w owo coś centralnego bytu będzie tedy ulegać powoli, ale nieustannie wpływowi nauk doświadczalnych. Z drugiej strony religja miała wielkie znaczenie dla rozwoju nauki i zdoła je mieć nadal, gdyż ona pilnie zaleca wielkie zagadnienia graniczne i trwa w przekonaniu, że istnieje środek i że najwyższem, idealnem zadaniem myślenia — czy zdoła je ono rozwiązać, czy nie — byłoby jego wynalezienie.

Ale niestety — nawet ten obraz, którym się posługiwałem, jest zbyt idealny. Religja i nauka w rzeczywistości nie zachowują się względem siebie, jak środek i obwód. Wówczas mogłyby rozumieć się lepiej i w istocie należeć do tego samego rozleg-

łego sposobu rozważania. W rzeczywistości każda mówi narazie swoim własnym językiem. Ich pojęcie przyczynowości nie jest toż samo, więc nie też same są i pojęcia zrozumienia i wytłumaczenia. Wskutek tego nie można związać żadnej treści z tem, iż religja ma być w stanie rozstrzygnąć te zagadnienia, których rozwiązać nie zdoła nauka. Jeśli bowiem rozumieją one nie to samo przez „przyczynę“ i „wyjaśnienie“, to i przy „zagadce“ lub „zagadnieniu“ myśleć muszą rzeczy różne. Stawiają swe pytania nie w ten sam sposób, i dlatego nie można ich zadowolić temi samemi odpowiedziami. Wskutek tego nietyle wyniki, które zdobywa lub zdobyła nauka, wywołują spór między nauką a religją i stanowią o zagadnieniu religijnem, ile raczej cały przebieg idej, cały pokrój intelektualny, który nauka doświadczalna wytworzyła w tych, co rozwijają się pod jej wpływem. Pytamy teraz inaczej, niż niegdyś. Mamy inne zagadnienia. Ta zmiana w sposobie stawiania zagadnień znajduje swój wyraz w zasadzie przyczyn naturalnych. Zakreśla ona coraz szersze koła i znaczy więcej, niż większa znajomość przyrody, którą posiadamy obecnie w porównaniu z dawniejszemi czasami. Rozwinęły się nowe potrzeby duchowe; żądają one zaspokojenia i nie znajdują go w przekazanych wyobrażeniach, które zawierały dla pokoleń dawniejszych rozwiązania wszystkich zagadnień, jakie powstać mogły w duchu ludzkim.

8. Jeżeli zaczął panować naukowy typ zrozumienia, ale jest on wyłączony w oddzielnych wybranych punktach, w których domaga się jeszcze władzy zrozumienie religijne, powstaje wtedy pojęcie nieprawego pochodzenia, — pojęcie cudowności, c u d u. Cud przypuszczać każe, że oba typy zachowują znaczenie i że odbywają się przeskoki z jednego w drugi. Gdzie nie jest dany pewien stopień naukowego zrozumienia lub naukowej wiedzy, tam cud oznaczać może tylko uchylenie od tego, co zwykłe. Człowiek natury jest zdumiony, gdy dzieje się coś dotąd niewidzianego, niesłychanego. Ale cud właściwy zakłada pewne poznanie praw przyrody — ciągłość, która się zrywa — regułę, która ulega wyjątkowi. To też cuda muszą ulegać prawu oszczędności;

jeśli występują tak często, że stają się prawidłem, tworzą związek ciągły, i pojęcie cudu zostaje usunięte.

Jeśli zasady przyczyn naturalnych nie stawiamy w sposób zupełnie dogmatyczny, to a priori niepodobna stwierdzić niemożliwości cudu. Istotny jest tu znów sposób stawiania zagadnienia i pokrój intelektualny. Kto pyta i stawia swe zagadnienia wedle typu naukowego, ten nigdy nie może napotkać cudu. Może on mieć przed sobą coś, czego nie umie wyjaśnić, gdyż znaleźć się nie da przyczyna (w znaczeniu, w jakiem on mówi o przyczynie) albo w każdym razie dotąd nie została wykryta. Ale nie może odkryć, że niema przyczyny naturalnej. Także i świadomość religijna — o ile nie przypisze sobie wszechwiedzy — nie jest w możności stwierdzić, że jakieś zdarzenie n i e da się wyjaśnić prawami naturalnemi. Aby wiedzieć, czy coś leży poza prawami przyrody, trzebaby znać je wszystkie razem, równie jak ich wszelkie specjalne zastosowania. Jedynie za pośrednictwem objawienia możnaby się dowiedzieć, czy w oddzielnym przypadku zachodzi cud. Cud nie stwierdza objawienia, natomiast objawienie rozstrzyga, co jest cudem. A ponieważ objawienie samo jest cudem, więc tylko przez cud możnaby się dowiedzieć, czy stał się cud. Zupełnie to konsekwentne, że Kościół katolicki, który rozstrzyga, co jest objawieniem, zachowuje sobie stanowienie o tem, co jest cudem, a co nie. Nic nie powinno być uważane za cud, co nie jest jako takie sankcjonowane przez „władzę apostolską i delegowaną“[6]).

Przy cudach, których się nie jest samemu naocznym świadkiem, powstaje osobne pytanie, czy relacja jest podana w sposób tak niezawodny, a świadek naoczny był tak przenikliwym obserwatorem, żeby można było przyjąć raczej uchylenie od praw przyrody, niż błąd w przekazaniu i obserwacji. Relacja, która nie pochodzi od obserwatora, posiadającego dostateczną znajomość kwestjonowanych warunków naturalnych i praw przyrody, nie ma znaczenia naukowego.

Nawet gdybyśmy — wbrew wszystkim podobnym rozważaniom — przyjęli w pojedyńczym wypadku cud i przez to uchy-

lenie od prawidłowego porządku przyrody, to jednak pojęcie Boga, które tu można położyć jako podstawę, nieuchronnie nosić będzie pieczęć doskonałości. Cud zjawia się, jako środek zaradczy, jako sposób wyjścia, który ma wyrównać brak w porządku naturalnym. Porządek przyrody nie był tak ułożony, aby za jego pośrednictwem dały się osiągnąć wszystkie boskie cele. Bóg znajduje opór do pokonania w swoim własnym porządku naturalnym. Jest to tak, jakgdyby istniało dwóch bogów, jeden czynny w zwykłym przebiegu rzeczy, i drugi, który poprawia dzieło pierwszego w poszczególnych przypadkach. — Nietylko więc z punktu widzenia naukowego, ale i z religijnego, pojęcie cudu budzi wątpliwości. Ono jest bękartem, którego właściwie żadne z rodziców nie może uznać. Dlatego władza kościelna postępuje mądrze, nie sprzyjając rozbudzonej znów potrzebie wynajdywania cudów. W stosunku do coraz szerszych kół rzecz się ma tak, że cud, który w dawniejszych czasach był dla religji dowodem i podporą, jest teraz raczej przeszkodą, której apologeci muszą bronić, choć pocichu nieraz z pewnością pragną usunąć ją jak najdalej. Im mniej przedstawiamy sobie stosunek między Bogiem a światem jako czysto zewnętrzny, podobny do stosunku między zegarmistrzem a zegarem, tem mniej miejsca i możliwości pozostaje dla cudu. Zdarzenia w świecie są niezmiernie różnej wartości i wywołują nasz podziw w niezmiernie różnym stopniu; to, co najwyższe, nie dzieje się codziennie.Mimo to wszystkie zdarzenia mogą doskonale podlegać jednemu wielkiemu prawu. W niem jest miejsce dla nieskończenie wielu rzeczy i zagadek. Czyż wartość najwyższa miałaby być nie do pogodzenia z zasadą przyczyn naturalnych? Pojęcie cudu wypływa z przeczącej odpowiedzi na to pytanie. Niełatwo doszukać się, skąd tutaj prawo do przeczenia. Choć coś posiada wartość najwyższą, mogło przecież doskonale powstać w sposób naturalny. Pojęcie cudu polega na pomieszaniu oceny i objaśnienia, co wogóle sprowadziło tak wielkie powikłanie w zagadnieniu religijnem.

Zdumienie jest początkiem mądrości — a dla prawdziwego

filozofa będzie także jej zakończeniem. Lecz gdzie mamy zakończyć? Jest wiele punktów w naszem doświadczeniu, w których nie możemy znaleźć zupełnego wytłumaczenia albo nie jesteśmy w stanie wykazać stałej ciągłości różnorodnych zjawisk. Często objawia się u badaczów w takich punktach skłonność do przyjmowania przyczyny nadnaturalnej, jako jedynie możliwego wytłumaczenia. Dla Newtona (a w każdym razie dla jego najbliższych uczniów) przyciąganie było prafenomenem, który nie daje się wyprowadzić z żadnego innego fenomenu i z którego bezpośrednio należy wywnioskować o stworzeniu przez Boga. W nowszych czasach Maxwell zajął podobne stanowisko wobec niezmienności i nierozkładalności atomów. Nie brak takich fenomenów, wobec których badanie ustaje przy próbie wytłumaczenia. Należą tu — oprócz zjawisk, tak silnie podkreślonych przez Newtona i Maxwella — kierunek i prędkość ruchu w punkcie czasu najwcześniejszym, do którego nasza myśl cofnąć się może — faktyczny podział energji w tym samym punkcie czasu — nowe własności, powstające przez połączenie chemiczne — życie organiczne — życie świadomości[7]). Mocą zasady przyczyn naturalnych badanie w takich punktach skończyć może tylko na pytaniach i zagadnieniach; niema konieczności ani prawa przyjmować odpowiedzi i tłumaczeń, które się sprzeciwiają własnym zasadom badania.

Możliwe, że stosunek naszego poznania do rzeczywistości jest irracjonalny. Możliwe, iż rzeczywistość przedstawia różnorodności, których nasze poznanie nie może sprowadzić do tożsamości i ciągłości; może istnieją rożnorodności jakościowe, które nie dają się przekształcić na różnorodności ilościowe — oraz indywidualności, które nie dają się wytłumaczyć, jako punkty szczytowe lub węzłowe procesów ciągłych. Nasze poznanie jest przecież samo częścią ogólnej rzeczywistości, i gdybyśmy chcieli przyjąć, że całokształt rzeczywistości ma być dla nas zrozumiały, znaczyłoby to przyjąć, że całość może być reprezentowana w sposób doskonały przez pojedyńczą część, a do takiego przypuszczenia stanowczo nie mamy prawa. Lecz jeśli nawet zachodzi taki

stosunek irracjonalny, i wtedy t. zw. przyczyna nadnaturalna nie wywodzi nas z kłopotu: ona także nie sprowadza poszukiwanej ciągłości; owszem, dorzuca nową różnorodność i jaskrawsze przeciwieństwo — mianowicie działania nadnaturalnego i naturalnego — do tych, z któremi myślenie miało już wpierw do walczenia. Zagadki pozostają zagadkami, gdy przechodzimy od nauki do religji — o ile nie stają się większe, niż pierwej!

9. Byt jest nam dany jako wielość zjawisk w związku wewnętrznym, i przez to z piętnem jedności. Lecz nie zdołamy wyprowadzić wielości z jedności. We wniosku nie może być zawarte więcej, niż w przesłankach, i jeśli zaczniemy nasze myślenie od pojęcia jedności absolutnej, to przez żadną zgoła pracę myślową nie wyniknie z niej wielość. Jedność bytu wydaje się naszemu poznaniu warunkiem i podstawą wewnętrznego związku zjawisk; występuje ona stale jako zasada związków specjalnych, nigdy — jako dana sama w sobie. Podobnie rzecz się ma z wielością bytu. Z wielości elementów absolutnie izolowanych nie da się wyprowadzić jedność. Doświadczenie jednak pokazuje nam liczne elementy bytu nie — jako absolutnie izolowane i samodzielne, lecz — im je lepiej poznajemy — jako powiązane z sobą, utrzymywane jedne przez drugie i utrzymujące jedne drugie. Wobec tego jedność i wielość są każda dla siebie abstrakcjami; w rzeczywistości dana jest całość. W każdem doświadczeniu ukazuje się całość ograniczona, pozostająca w związku z innemi całościami. Zamkniętego pojęcia bytu, jako całości absolutnej, utworzyć nie możemy, ponieważ nasze doświadczenie jest stale niezupełne.

Prawdziwy prafenomen, który — niezależnie od wspomnianych wyżej niewyprowadzalnych dotąd punktów — nie da się rozłożyć, gdyż on sam jest warunkiem wszelkiego zrozumienia bytu, to — ów wewnętrzny związek prawidłowy, co „w samym rdzeniu spaja świat“. Więcej mamy powodów przypisywać główną wagę temu faktowi zasadniczemu, niż przeszkodom do doskonałego przeprowadzenia ciągłości. Albowiem on występuje wszędzie, gdzie wywalczono zrozumienie naukowe,

i rośnie w swym zakresie wraz ze zrozumieniem naukowem, jest bowiem jego własnem założeniem. Jest on założeniem, do którego z konieczności prowadzi fakt, iż rzeczy i zdarzenia świata są ze sobą w oddziaływaniu wzajemnem, gdyż rzeczy izolowane, zupełnie niezależne, nie mogą się znajdować do siebie w stosunku wzajemnego działania. Przeczyłoby się samemu sobie, gdyby przypisywać elementom bytu samodzielność absolutną, a jednak przyjmować realność oddziaływania wzajemnego. Na mocy prawa o oddziaływaniu wzajemnem istota, działanie i bierność każdego oddzielnego elementu określa się z jego stosunku do innych elementów. Musi więc istnieć zasada jedności, która umożliwia wzajemne oddziaływanie i prawidłową zależność[8]).

Stąd monizm (doktrynę jedności), który opiera się na wzajemnem oddziaływaniu i związku, jako prafenomenie, i w nim znajduje zawartą zasadę jedności, należy ze stanowiska teorjopoznawczego przekładać stale nad pluralizm (doktrynę wielości), który w formie mniej lub więcej zdecydowanej nadaje główne znaczenie oddzielnym elementom lub rzeczom świata i ma skłonność ujmować je jako absolutne jedności (atomy, monady, indywidua). W konsekwencji pluralizm musi dojść do tego, że albo neguje związek i oddziaływanie wzajemne, albo je pojmuje jako pozór. Oba zapatrywania mają swoje trudności do przezwyciężenia, i zupełne rozwiązanie zagadnienia o jedności i wielości istnienia jest nie do osiągnięcia. Wszelkie ujęcie istnienia — czy wystąpi w formie popularnej lub naukowej, religijnej czy filozoficznej — będzie się zbliżało do któregoś z tych dwu ujęć, które tworzą przeciwieństwo absolutne tylko w swych formach krańcowych. Patrząc zaś z punktu widzenia teorjopoznawczego, jak rzekłem, należy silniej akcentować jedność, ponieważ ona jest założeniem wszelkiego zrozumienia: wszelkiej tożsamości, racjonalności logicznej i przyczynowości. To, co jest dane naszemu poznaniu, jest całością, którą analizujemy, aby wynaleźć łącznik wiążący i związane elementy. Wszystkie własności i siły, które przypisujemy oddzielnym elementom lub rzeczom (atomom, monadom, indywiduom), odkrywamy, poszukując prawidłowego

związku, w którym te elementy pozostają do siebie. Zawsze musi być najprzód odkryte prawo, zanim można będzie przypisać oddzielnym elementom lub rzeczom pewną własność lub siłę działania w określony sposób[9]). Natura elementów określa się przez miejsce, jakie zajmują one w tej całości, w której istnieją. Okazuje się to jasno w nauce o atomach: nauka o przyrodzie wyposaża atomy temi własnościami, do których przyjęcia skłania nas zrozumienie prawidłowego związku między zjawiskami chemicznemi albo fizycznemi. Pojęcie prawa jest pojęciem pierwotnem naszego poznania; od niego zależą znów pojęcia oddzielnych elementów i sił. Zresztą „własności" rzeczy nie są wogóle niczem innem, jak różnorodnemi rodzajami i sposobami, jak ta rzecz wpływa na inne rzeczy i jak ulega ich wpływowi. Są to jej zdolności działania i ulegania. Rzecz absolutnie izolowana, bezwzględnie samodzielna nie mogłaby ani działać, ani ulegać — wskutek tego nie mogłaby być także odkryta ani poznana.

O ile myśl podstawowa, do której tu doszliśmy — założenie dla związku i zrozumienia bytu — przedstawia objektywne zakończenie myślenia, a nie jest raczej punktem tylko, poza który my w rzeczywistości pójść dalej nie możemy, — oto pytanie, które podejmę w rozdziale późniejszym. Z jednej tylko strony, ściśle związanej z poprzedniem rozważaniem, rozpatruję już tu możliwość objektywnego zamknięcia myślenia.

10. Roztrząsanie powyższe opierało się na naukowem pojęciu przyczyny, dzięki któremu zdarzenie staje się zrozumiałe przez to, iż jest rozpatrywane w swoim ścisłym związku z innemi zdarzeniami, jako ich dalszy ciąg albo jako przekształcenie ich treści w nową formę. Otóż okazało się, że założeniem wszelkiego takiego wyjaśnienia przyczynowego jest zasada jedności, która umożliwia związek. Dochodzimy do tej zasady właśnie przez analizę pojęcia związku przyczynowego czyli oddziaływania wzajemnego. To jest ten łącznik, który wiąże „świat" i czyni go całością, czemś więcej, niż chaosem elementów — choćby to była całość, której ogarnąć nie możemy.

Zasada jedności, do której dotarliśmy w ten sposób, przywo-

dzi nam na pamięć pojęcie Boga. Zwykle przebieg myśli idzie inną drogą do swego pojęcia Boga, nie cofając się do założenia szeregu przyczynowego, do zasady, która umożliwia wogóle szereg podobny, lecz przedłużając wstecz szereg przyczynowy aż do „pierwszej przyczyny". Pod wpływem takiej drogi myślenia zarzucą powyższemu przebiegowi myśli: „Religja chętnie pozostawia nauce — z wyjątkiem niektórych zdarzeń nadnaturalnych — wynajdywanie przyczyn skończonych i snucie wątku przyczynowego w możliwie odległą dal. Przyczyny, które znaleźć może nauka, są to przecież zawsze przyczyny podporządkowane, pochodne (causae secundae). Religja twierdzi tylko, że byt staje się bezsensowny, jeśli nie znajdziemy ostatecznie źródła całego szeregu przyczynowego w przyczynie pierwszej, w przyczynie absolutnej, w której wypoczywa nasza myśl — gdzie odpadają wszelkie dalsze zapytania — i skąd promieniuje na wszystko jasne, czyste światło".

Ten przebieg myśli pochodzi od Arystotelesa i został przyjęty przez Tomasza z Akwinu, którego autorytet sprawił, że hołduje mu teraz jeszcze teologja katolicka[10]), a również wielu teologów protestanckich. Mamy tu przed sobą t. zw. kosmologiczny dowód istnienia Boga, najpoważniejszy ze wszystkich „dowodów".

Dowód ten opiera się na założeniu, że szereg ruchów lub zmian nie może iść do nieskończoności, lecz musi doprowadzić do czegoś pierwotnie poruszającego, co samo nie jest ruchem. Musimy cofnąć się aż do przyczyny, która sama nie jest skutkiem. Wszelka rzeczywistość ma swoją zasadę w uprzedniej możliwości, a ta znów — w uprzedniej rzeczywistości; ten szereg musi być zamknięty przez rzeczywistość absolutną, która nietylko sama jest możliwa, lecz z której wypływają wszystkie możliwości i wszystkie rzeczywistości. To, że szereg przyczyn musi być ograniczony, wywnioskowano stąd, iż inaczej nie mogłoby być osiągnięte zupełnie wyjaśnienie żadnego ogniwa w szeregu zdarzeń. „Gdyby nie było nic pierwszego", powiada Arystoteles, „nie byłoby żadnej przyczyny". Tu —

jak w poprzednim toku myślenia(9) — sądzą, że się opierają na warunku zrozumienia bytu. Na dnie tego teologicznego przebiegu myśli leży tendencja racjonalistyczna. Byt musi być zrozumiały! — oto postulat, wzięty za podstawę. Arystoteles nie przyjmuje jednak, aby przyczyna pierwsza zaczęła swą działalność w określonym punkcie czasu, tak iżby „świat" miał początek. I św. Tomasz przyznaje, że tylko na drodze wiary przychodzi się do przekonania, że świat ma początek (mundum incepisse, sola fide tenetur).

Kant poddał ten dowód krytyce, która doprowadziła go do wniosku, iż polega on na „fałszywem samozaspokojeniu rozumu ludzkiego". W rzeczy głównej jego krytyka zachowuje znaczenie do dziś dnia. W dalszym ciągu posługuję się w części jego zarzutami, dodając niektóre inne wątpliwości.

Jest usprawiedliwione samo przez się wychodzić z hipotezy, że byt musi być zrozumiały. Gdybyśmy chcieli ją odrzucić zupełnie, nasze poznanie nie miałoby podstawy do uczynienia choć jednego kroku; żadne zdarzenie, żadna, choćby największa, zmiana w nas lub poza nami nie poruszyłaby naszego myślenia. Nie stawialibyśmy zagadnień, pytań, nie przeprowadzalibyśmy doświadczeń. Ale jest różnica między hipotezą a prawdą wieczną. Rzeczywiste poznanie, któreśmy osiągnęli, nie uprawnia nas bynajmniej do ustalenia absolutnej zrozumiałości bytu(8). Biorąc ściśle, ani jedno zdarzenie nie znalazło swego zupełnego wytłumaczenia. Nasze szeregi przyczynowe mają wiele luk i zrywają się daleko pierwej, nim osiągnęliśmy przyczynę, którą moglibyśmy nazwać „pierwszą". A przeto dowód, wzięty stąd, iż bez przyjęcia przyczyny pierwszej nie mielibyśmy żadnej przyczyny, odpada, albowiem przypuszcza, że są zdarzenia, których wytłumaczenie przyczynowe jest zupełne.

I nawet gdybyśmy zdołali wybudować spójny szereg przyczynowy, w którymże punkcie mielibyśmy zamknąć nasze poszukiwanie przyczyn ostatecznych, aby powiesić cały łańcuch na „przyczynie pierwszej" — jak Zeus groził, że zawiesi cały świat na szczycie Olimpu? Jakiż mieć możemy znak, że jesteś-

my przy „najbliższej“ przyczynie, tak że teraz trzeba wykonać skok decydujący? — I dlaczegoby szereg przyczynowy nie mógł być nieskończony? Że szereg nieskończony jest nie do pomyślenia — to twierdzenie dogmatyczne. Mogą być szeregi, które na mocy prawa, ważnego dla stosunku wzajemnego ich członów, dadzą się przedłużać coraz dalej. Ujmujemy myślowo takie szeregi — nie przez przebieganie wszystkich członów (co naturalnie byłoby niemożliwe) — ale wmyślając się w prawo ich związku. Szeregiem tego rodzaju jest szereg przyczynowy. Jest on zbudowany na zasadzie prawa przyczynowości, które głosi, że wszystko, co się zdarza, ma swoją przyczynę. To twierdzenie — jeśli się je wogóle przyjmuje — musi być rozpatrywane, jako ważne również dla każdego oddzielnego ogniwa szeregu, tak dla „pierwszego“, do któregośmy się cofnęli, jak i dla wszystkich innych. Przyjęcie absolutnie pierwszej przyczyny przeczyłoby więc zasadzie przyczynowości — jakkolwiek ma ją usprawiedliwić właśnie absolutna zrozumiałość bytu, a więc zasada przyczynowości!

Lecz na to odparto ze sfer teologicznych[11]), że operuje się tutaj kategorją przyczyny skończonej, wskutek której wszystko co istnieje, ma swoją uprzednią przyczynę, żądano zaś zastosowania wyższego pojęcia przyczynowości. Bóg, jako pierwsza przyczyna, ma być przyczyną samego siebie, więc swoim własnym skutkiem i równocześnie swoją własną przyczyną. Ale jak to można pomyśleć, nie wyjaśniono bliżej. Martensen twierdzi, że w Bogu możliwość nie powinna być oddzielona od rzeczywistości, tak aby możliwość poprzedzała rzeczywistość: „Bóg“, powiada on, „stwarza sam siebie, jako własny wynik; wynik zaś jest równie wieczny, jak samostworzenie“. Ale wynik, który jest dany stale, nie jest wynikiem. Mówić, że coś jest przyczyną samego siebie, znaczy stosować pojęcie przyczyny i zarazem je odrzucać. Konsekwentniej było, gdy scholastycy przeczyli, iżby pojęcie możliwości dawało się wogóle zastosować do Boga, i gdy ujmowali Boga jako czyste działanie, w którem niepodobna znaleźć ani śladu możliwości (actus purus, non habens

aliquid de potentialitate). Tylko że wówczas powstaje trudność pomyślenia sobie działalności bez ciągłego przejścia od możliwości do rzeczywistości (od potencjalności do aktualności). Działalność bez różnicy w czasie między możliwością a rzeczywistością przeczy sama sobie, bo byłaby to działalność, która nic nie sprawiła (która nie zużyła nawet siły) — jakkolwiek ta sprzeczność nie jest jeszcze tak wielka, jak urzeczywistnianie możliwości, które od wieków są same rzeczywistościami. — W stosunku do Boga pojęciom takim, jak możliwość, czas i działanie, nie można przypisać ważności — bez zgodzenia się na niemożebność zamknięcia pojęcia Boga. Z tej strony wrócę do zbadania sprawy w jednym z następnych rozdziałów.

Zamiast zagłębiać się w podobne spekulacje teologja popularna woli trzymać się owej formy dowodu kosmologicznego, która brzmi: „Ponieważ wszystko ma swoją przyczynę, świat musi mieć także swoją przyczynę". Operuje się tu pojęciem „świat", nie spostrzegając, że zawiera ono te same lub podobne trudności, które dopiero co nastręczało pojęcie Boga. Jeśli przez „świat" rozumiemy ogarnienie wszystkiego, co istnieje, a w każdym razie wszelkiego „skończonego" istnienia, to jest to pojęcie, które się nigdy zamknąć nie da. To, co dane, nigdy nie jest zamknięte; dochodzą bezustannie nowe doświadczenia, wymagające nowego określania pojęć. Dlatego na drodze badania naukowego nigdy nie dochodzimy do punktu, w którym zjawiłby się powód pytania o przyczynę „całego świata". To, co dane, tworzy całość, którą analizujemy, aby znaleźć jej prawa i elementy; każda zaś dana całość wskazuje nam na inne całości; staramy się wypracować ze wszystkich danych całości jedną całość jeszcze wyższą; lecz jakkolwiek daleko ta praca będzie posunięta, przecież to samo zadanie stawać będzie przed nami ciągle na nowo. Zachodzi tu szereg podobnego rodzaju, jak szereg przyczynowy — szereg, który zgodnie z własnem prawem nigdy zamknąć się nie da. Dlatego pojęcie „świat" jest właściwie pojęciem błędnem, choć operuje się niem zręcznie, gra się niem, jak piłką.

„Lecz“ — odpowiedzą, być może, — „przecież nie da się zaprzeczyć możliwości, że to, co istnieje, jest ograniczone w treści i zakresie, więc tworzy całość skończoną (czy zdołamy objąć ją w naszem myśleniu, czy też nie). A w takim razie ta całość musi mieć swoją przyczynę; nie może być przecie przyczyną siebie samej!“ — Gdyby się z tem zgodzić, nicby to nie pomogło ważności dowodu kosmologicznego. Albowiem ze skończonego działania nie da się wywnioskować nieskończona przyczyna, a w każdym razie nie osiągniętoby w ten sposób poszukiwanego pojęcia Boga.

Nie przez przedłużenie szeregu przyczyn, które nigdy nie może doprowadzić do zamknięcia, lecz przez to, że zwrócimy spojrzenie na prawo, właściwe szeregowi, i na poświadczoną przez nie zasadę jedności, osiągniemy ostatnie założenie naszego poznania. Znaczenie decydujące ma to coś wewnętrznie poruszającego w szeregu, — to, co jest dane zarówno w całości, jak i w oddzielnych częściach. Należy tu zauważyć, że między szeregiem a jego częściami, między więzią a tem, co powiązane, zawsze można czynić tymczasową tylko różnicę. Jedność i wielość nie pozostają do siebie w tym stosunku zewnętrznym. Oddzielny człon szeregu — poszczególne zdarzenie lub indywiduum — jest samo znów całością w swoim związku wewnętrznym. Indywidualność — jak nauczył nas Leibniz — polega na prawie, wedle którego następują zmiany w stanach danej istoty. Każda oddzielna indywidualność jest małym światem, a ten mały świat rozumiemy tylko dzięki wewnętrznemu związkowi między jego prawami a prawami większego świata — lub światów —, do którego należy. Jeśli zasada jedności ma mieć walor, to musi istnieć związek między prawami, obowiązującemi w każdym oddzielnym członie szeregu, a prawami, ważnemi dla wzajemnego stosunku członów. Ideał naszego poznania byłby osiągnięty, gdybyśmy mogli połączyć w jednem pojęciu ciągłość i indywidualność (albo lepiej: ciągłość powszechną i ciągłość indywidualną), jedność i wielość, — i zastosować to pojęcie we wszystkich różnorodnych dziedzinach. A jeśli nawet to zadanie

stale znajdować może rozwiązanie niedoskonałe, daje ono przecież zasadę, według której mierzymy postęp naszego poznania.

Gdyby zasada jedności bytu mogła się pokryć z religijnem pojęciem Boga, istniałaby możliwość harmonji między religją a myśleniem naukowem. Najwyższe pojęcie religji wymagałoby wówczas właśnie przeprowadzenia naukowego pojęcia przyczynowości, a zrozumienie religijne i zrozumienie naukowe nie wyłączałyby się nawzajem. Zakrój intelektualny, który się rozwinął pod wpływem nowożytnej nauki doświadczalnej, sam-by otrzymał znaczenie religijne: wszelkie pytania, zagadnienia i zadania możnaby stawiać w tym celu, by zrozumieć jaśniej tę wielką myśl, w której spotykają się nauka i religja; zniknąłby pogląd, nie dający spokoju, że prawdy religijne mają swe najlepsze siedliska w lukach nauki, i obawa przed zapełnieniem tych luk. Spełniłyby się słowa Goethego: „Jemu przystoi świat poruszać w rdzeniu". Ku takiej myśli musi zdążać wszelka poważna próba traktowania zagadnienia religijnego.

b) Świat przestrzeni

11. Jeśli świadomość religijna okazuje w historji skłonność do ograniczenia szeregu przyczyn, da się to poczęści wytłumaczyć potrzebą dostępności zmysłowej, poglądowości. Świadomość religijna pragnie widomego obrazu swego przedmiotu, a taki obraz zgóry już zakłada ograniczenie. W związku z tem pozostaje jej skłonność sprowadzania boskości do określonych miejsc w przestrzeni. Wyobrażenia przestrzenne są naszemi najjaśniejszemi wyobrażeniami, to też to, co chcemy wyobrazić sobie wyraźnie, staramy się ukształtować w obrazach i schematach przestrzennych. Z tem wiąże się w sposób naturalny wyobrażenie, że wszystko, co się staje, musi należeć do określonego miejsca, być zlokalizowane. To, co nie jest w określonem miejscu, zdaje się nie istnieć zupełnie dla pojmowania dziecinnego, nawskroś realistycznego. Jak ze względu na wytłumaczenie świata najprościej byłoby napotkać bóstwo, idąc przez szereg przyczyn od

ogniwa do ogniwa, tak ze względu na zrozumienie świata byłoby najprościej, gdyby człowiekowi dość było wznieść oczy do góry, aby znaleźć bóstwo, a w każdym razie — ujrzeć jego siedzibę.

Antyczne ujęcie świata zaspokajało tę potrzebę. Dla niego świat był ograniczony. Ziemia stała pośrodku świata, a sklepienie niebieskie, które wyobrażano sobie w niezbyt wielkiem oddaleniu, tworzyło najbardziej odległą granicę świata. Jasne niebo było uważane przez ludy indogermańskie za bóstwo lub jego siedzibę. Źródłosłów, z którego wiele języków indogermańskich tworzy swoją nazwę „boga", oznacza właściwie: niebo lub niebiański. Tak więc: indyjski devas, perski deva, grecki Zeus (Dios), łaciński deus i t. d. Herodot powiada o Persach, że zwali niebo Zeusem, a zgadza się z tem najzupełniej, iż w nowszej historji religji niebo uważa się za naturalne tło boga Ahura-Mazdy (Ormuzda). Grecy w czasach najdawniejszych wierzyli najprzód, że bogowie mieszkają na Olimpie, a potem wyobrażali sobie niebo, czyli „eter", jako ich siedzibę. Arystoteles mówi: „Wszyscy ludzie wierzą, że istnieją bogowie, i wszyscy, równie barbarzyńcy, jak Helenowie, dają bóstwu miejsce najwyższe". Dlatego przeciwieństwo między niebem a ziemią powiązało się dla starożytności w sposób zupełnie naturalny z przeciwieństwem między boskiem a ludzkiem, między wiecznem a przemijającem, między doskonałem a niedoskonałem. Wyrażenia „wyższe" i „niższe" miały pierwotnie sens literalny; znaczenie symboliczne przychodzi tu później — jak wszędzie. Wielkie znaczenie miało to, że Arystoteles wcielił do swojego systemu pojmowanie astronomiczne starożytnych. Ponieważ zarówno to ujęcie, jak jego system wogóle wydały się możliwe do pogodzenia z kręgiem wyobrażeń biblijnych i przydatne do jego dalszego rozwinięcia, zostały one przyjęte przez teologję kościelną, a dzięki niej panowały aż do czasów nowożytnych[12]).

U narodu żydowskiego napotykamy również wielkie znaczenie religijne przeciwieństwa między niebem a ziemią. Są domniemania, że Jahwe był pierwotnie bogiem piorunu; w każ-

dym bądź razie objawia się on w zjawiskach niebieskich pełen szczególnego majestatu. Niebo to jego siedziba, ziemia — podnóżek jego. Ujęcie nowotestamentowe stoi tu zupełnie na gruncie starotestamentowym. Niekiedy mówi się o wielu niebach (2. Kor. XII, 2. Efez. IV, 10.), siedzibą Boga jest wówczas „przenajświętsze miejsce niebieskie, które jest ponad wszystkiemi niebiosami, a one stanowią jakoby przedsionek i miejsce święte“[13]). Relacje takie, jak o widomem wniebowstąpieniu Jezusa i zachwyceniu Pawła aż do trzeciego nieba świadczą, że przypuszcza się antyczny obraz świata. Tak jak są dane owe relacje, najwidoczniej należy je brać literalnie, choć nowsza teologja (nawet ortodoksalna), jak zobaczymy później, skłania się w tym punkcie do stosowania objaśnienia racjonalistycznego.

Ciasne ramy, w jakich obraz świata występuje w ten sposób, użyczały zarówno naoczności, jak pewności. Nie doznając przeszkód i niepokoju ze strony nieskończonej dali, świadomość religijna mogła się oddać w zupełności wielkim doświadczeniom życiowym i rozpatrywać rozwiązujący wszystko proces odkupienia, postanowiony w niebie a spełniony na ziemi, jako to, dokoła czego obraca się całe zewnętrzne życie świata. Istniała jakgdyby drabina między niebem a ziemią; oba światy, świat wartości najwyższej i świat wartości walczących, znajdowały się w postrzegalnem oddziaływaniu wzajemnem. Poeci, jak Homer i Dante, są świadkami, jakiej ostoi i jakiej podpory użyczał wyobraźni ludzkiej ograniczony obraz świata.

Tymczasem w samej świadomości religijnej na nieco wyższym stopniu rozwoju wyraża się tendencja przeciwna, która kosztem postrzegalności pragnie znieść lokalizację treści wyobrażeń religijnych. Odczuto jako niedoskonałość, aby bóstwo miało rzeczywiście posiadać siedzibę w oznaczonem miejscu, tak iż albo samo musiało się poruszać w przestrzeni, aby przybyć do człowieka, albo człowiek musiał odbyć daleką drogę, aby dojść do swego boga. Bóg musi być wszechobecny i wszechogarniający, jeśli nie ma być ograniczony i niedoskonały, jak człowiek. Jakkolwiek krótką wyobrażano sobie drogę od nieba

do ziemi, dla celów religijnych była ona przecież za długa. Bóstwo musiało znajdować się w daleko bliższym stosunku do człowieka, niż dozwalała lokalizacja w określonych miejscach.

Ta reakcja przeciwko lokalizacji i ograniczeniu była równocześnie reakcją przeciw postrzegalności. Wyrażenia, jak, „wyższe“ i „niższe“, „niebieskie“ i „ziemskie“ otrzymały powoli znaczenie symboliczne. Już Platon drwi (w siódmej księdze „Rzeczypospolitej“) z tych, którzy mniemają, że „astronomja zmusza duszę, aby patrzała wgórę i wznosiła się od rzeczy ziemskich do tamtego świata“. „Nie mogę uwierzyć“, powiada, „aby jakiekolwiek inne poznanie wznosiło do góry wzrok duszy, prócz tego, którego przedmiotem jest wieczne i niewidzialne; a czy poznający spogląda z otwartemi ustami wgórę, czy z zamkniętemi nadół, dusza jego patrzy wdół, jeśli zajmuje się czemś zmysłowem“. Tylko więc w zastosowaniu symbolicznem różnica między „na górze“ i „na dole“ może stać się różnicą wartości. Jednak potrzeba było zaciętego sporu, zanim przyznano, że w stosunku do religji warunki przestrzenne mieć mogą znaczenie tylko symboliczne. Niechętnie zrzeczono się postrzegalności i bezpiecznego ograniczenia, a w dodatku ukształtowanie wyobrażeń religijnych pochodziło od epoki i ludu, które nie wahały się przypisywać warunkom przestrzennym znaczenia absolutnego. Dopóki w nauce panował antyczny obraz świata, utworzony głównie przez Greków, nie było powodu czynić ofiary z postrzegalności i ograniczenia, które wyświadczały tak wielką pomoc ludziom niewykształconym i dziecinnym. Rzeczywistość dzieliła się przecież w sposób tak naturalny na niebo, ziemię i piekło podziemne; ustopniowanie regjonów świata dawało uchwytne wyrażenia dla skali wartości świata.

W pismach biblijnych i u teologów kościelnych znajdujemy też prąd podwójny. Postrzegalność jest zachowana; lecz tam, gdzie silniej przemawia serdeczność uczucia, niż wyobraźnia, pragnąca dostępności zmysłowej, traci znaczenie stosunek przestrzenny. Bóg mieszka w niebie — lecz zaprawdę, On niedaleko od nas, albowiem w Nim żyjemy, działamy i trwamy. Chrystus

wstępuje do nieba i stamtąd powróci — ale żyje w wierzących i jest między nimi każdego czasu.

Ujęcie religijne posiada tu w swoich czasach klasycznych pewne „zarówno — jak i", które później stopniowo zastępuje „albo — albo". Owo „zarówno — jak i" oświetlimy kilkoma przykładami.

12. Teologom czasów dawniejszych umożliwiał utrzymanie owego „zarówno — jak i" śmiały użytek, jaki czynili oni z wykładu alegorycznego lub symbolicznego. Według ich ujęcia wykład alegoryczny nie wykluczał sensu literalnego. Stosunek między niemi pozostawał w pewnej nieokreśloności, która nieraz mogła prowadzić do ostrego starcia. Brak było — jak mówi Adolf Harnack w swej „Historji dogmatów" — określonej reguły co do tego, jak dalece ma mieć walor litera Pisma Świętego. Czy Bóg ma postać ludzką? Czy ma oczy, głos? Czy raj leży na ziemi? Czy zmarli wstają z martwych ze wszystkiemi członkami, także z włosami i t. d.? Na te pytania i sto podobnych nie było wyraźnej odpowiedzi[14]).

Wprawdzie św. Augustyn przyłożył się niemało do wyparcia literalnego tylko wykładu. Decydujący wpływ miały tu jego studja nad Platonem i doprowadziły go — w połączeniu z jego głęboko wnikającem i silnie nurtującem życiem wewnętrznem — do jaśniejszego wejrzenia w różnicę między duchowością a materjalnością i przez to nakłoniły do wypowiedzenia myśli, które go czynią poprzednikiem Descartes'a i Kanta. Co dla nas jest szczególnie interesujące w związku z naszym tematem, to odrzucenie przezeń wszelkich warunków przestrzennych, jako nieważnych względem bóstwa. Mówiąc o własnem dawniejszem pojmowaniu, powiada: „Nie wiedziałem, że Bóg jest duchem, który nie posiada członków z długością i szerokością, równie jak masy cielesnej (moles). Cielesność jest mniejsza w jakiejś części niż w całości, gdy zaś jest nieskończona, jest mniejsza w ograniczonej części, niż w nieskończoności, i nie jest dana, jak Bóg, wszędzie jako całość (tota ubique)". „Bóg jest wszędzie obecny w swojej całości, a jednakże nie jest nigdzie

(ubique totus et nusquam locorum)!" „Bóg mieszka głębiej w mej istocie, niż moja własna wewnętrzność, i jest wznioślejszy, niż to najwyższe, które osiągnąć zdołam (interior intimo meo, superior summo meo)". „Bóg trwa nad moją duszą, ale nie w ten sposób, jak niebo trwa nad ziemią"[15]).

Kiedy przyswojono sobie i przeprowadzono podobne myśli, musiały one doprowadzić do walki ze starym obrazem świata i jego dziecinnem przeciwieństwem nieba i ziemi. Scholastycy średniowieczni utrzymali się przy niematerjalności pojęcia Boga, wolnego od określeń przestrzennych, a od nich przeszło ono do mistyków, którzy niezależnie od tego ulegli wpływowi myśli neoplatońskich. — „Panie", zapytuje uczenica Suso'a, „gdzie jest Bóg?" Odpowiedź jego brzmi: „Mistrzowie mówią: dla Boga niema ‚gdzie?'... Bóg jest jako kolisty pierścień, którego punkt środkowy jest wszędzie, a obręb — nigdzie"[16]). W ten sposób przez sprzeczność wewnętrzną znosi się ważność stosunku przestrzennego.

Wobec takich relacyj, jak o widomem wniebowstąpieniu Chrystusa, zachowywano się w średniowieczu tak, iż się utrzymywało, że podane zdarzenia odbyły się, jak opisano, lecz mają znaczenie duchowe, które jest istotą rzeczy. Hugo de St. Victor oświadcza, że przez „najwyższe" należy rozumieć naszą wewnętrzność, a wznieść się do Boga znaczy, że zagłębiamy się w siebie i tu odkrywamy coś, co jest „wyższe", niż my sami. Przez to nie chce on bynajmniej przeczyć, by niebo i piekło nie miały być określonemi miejscami świata. Współczesny mu Abelard twierdzi (w swym osobliwym „Dialogu filozofa, żyda i chrześcijanina"), iż, co się mówi o Bogu w postaci cielesnej, tego nie należy rozumieć — jak to bywa u laików — cieleśnie i literalnie, lecz mistycznie i alegorycznie. Przez wyniesienie nieba ponad ziemię myśli się raczej wzniosły charakter (sublimitas) przyszłego życia, niż materjalne położenie nieba; a że Chrystus siedzi po prawicy Boga, nie oznacza bynajmniej miejsca przestrzennego (localis positio), lecz równość dostojeństwa (aequalis dignitas). Że wniebowstąpienie Chrystusa odbyło się

w rzeczy samej, jak podano, cieleśnie — jednak oznacza „szlachetniejszy rodzaj wzniesienia się“ (melior ascensus), to mianowicie, które zachodzi w duszach wiernych. Ludzie nieuczeni i prości nie mogliby zrozumieć, czegoby im nie przedstawiono w formie zmysłowo dostępnej[17]).

Charakterystyczne „zarówno — jak i“ występuje tu wyraźnie. Dawało ono poważne korzyści pod względem pedagogicznym, gdyż nie trzeba było przeprowadzać ostrego rozdziału pomiędzy wyobrażeniem a rzeczywistością, symbolem a prawdą. Człowiek mógł swemi śmiertelnemi oczami spojrzeć ku niebu, siedzibie mocy i łaski — i to samo niebo miał w stanach wewnętrznych, w których boskość ujawnia swój autorytet i użycza swej pociechy. Absolutne różnice miejsca w świecie przestrzeni występowały bezpośrednio, jako wyrażenia różnic wartości.

13. Lecz nadszedł czas. gdy trzeba było uczynić wybór. Pojmowanie idealistyczne, które nakazuje czysto duchowy sens wyobrażeń religijnych, znalazło się w walce z ujęciem realistycznem czy materjalistycznem, które broniło postrzegalności zmysłowej i literalności. Podobną walkę znamy w wielu religjach. W Upaniszadach, wykładzie idealistycznym religji wedyjskiej, jest powiedziane, że Brahma, bóstwo, nie przemija, gdy tymczasem „imię, miejsce, czas i ciało“ przemijają, wskutek czego żadne z tych określeń nie tyczy się Brahmy. W krytyce greckich wierzeń ludowych, podanej przez Ksenofanesa i Platona, znajduje wyraz podobna tendencja. W mahometanizmie ujawnia się ona, gdy np. obraz zmysłowy i postrzegalny uciech rajskich wykłada się alegorycznie, jako wyobrażenie rozkoszy duchowych[18]).

Kiedy dla myślenia zaczęło stawać się jasne, że niema bezwzględnych określeń miejsca, albowiem każde miejsce wyznacza się przez odniesienie do innych miejsc, a te znów przez swój stosunek do jeszcze innych i t. d., stary obraz świata zbliżył się do upadku. Z szeregiem miejsc stało się to samo, co z szeregiem

przyczyn; niepodobna było osiągnąć absolutnego zamknięcia szeregu, tak aby obraz został ograniczony. I oto, gdy Kopernik wykazał, że najprostszy obraz świata otrzymujemy, wyobrażając sobie, że ziemia obraca się dokoła słońca, że więc nie stanowi już środkowego punktu świata, odpadły jasne i pewne ramy, wewnątrz których lokalizowała się dotąd treść wyobrażeń religijnych. Nadto wykazał niezadługo Giordano Bruno, że jest niekonsekwentnie obstawać przy ograniczeniu „świata", jeśli się zgadzamy na względność wszelkich określeń miejsca i na astronomję kopernikańską. Otworzył się horyzont nieskończony[19]). Zniknęła różnica między niebem a ziemią, i „albo — albo" musiało zastąpić dawniejsze „zarówno — jak i": teraz tylko idealistyczne znaczenie wyrazu „niebo" utrzymać się dawało, jeśli ten wyraz miał wypowiadać przedstawienie religijne.

Z tem powiązał się jeszcze inny kierunek myślenia. Jak posiadano dotąd różnice wartości duchowych, wyrażone w sposób postrzegalny zapomocą odległości przestrzennych, tak nie czyniono wogóle ostrej różnicy między duchowością a materjalnością. Wraz z poczynającem się przyrodoznawstwem wystąpiła ta różnica wyraźniej, a rozciągłość przestrzenna stała się — u Keplera i Descartes'a — główną cechą materji. Musiało więc powstać osobne zagadnienie, dotyczące nietylko tego, jak mają się do siebie duchowość i materjalność, lecz także — czy świat duchowy jest równie rozległy, jak okazał się świat materjalny podług nowego obrazu świata. Pewność, z jaką można było dotąd wyrażać rzeczy duchowe zapomocą form materjalnych, została przez to zachwiana w zupełnie szczególny sposób. Dawniej można było literalnie widzieć „duchy"; od reformy kartezjańskiej w psychologji nie było to już możliwe. Świat duchowy musiał stanowić przeciwieństwo ze światem przestrzeni, rozciągłości i postrzegalności — jakkolwiek przedstawiano sobie stosunek wzajemny obu światów. Wszystko, co postrzegalne — t. zn. z punktu widzenia religijnego — mogło teraz otrzymać znaczenie tylko symboliczne.

Ale łatwiej było filozofji wyciągnąć te konsekwencje, niż te-

ologji. U myślicieli, jak Bruno i Spinoza, wyobrażenia religijne uległy uwewnętrznieniu i nabrały cech nieskończoności; odpowiadało to nowemu ujęciu świata i rozwijało dalej, co wskazali już św. Augustyn i mistycy. Po długim oporze i wahaniu teologja zaczęła wkraczać na tę samą drogę. I oto często napotykamy twierdzenie, iż sens idealistyczny takich wyrażeń, jak „niebo" (lub „piekło" i t. p.) jest jedynie właściwy oraz jedyny, na jaki kiedykolwiek przyzwoliłaby Biblja i Kościół. Kardynał Newman wyraża się np., że Sobór Trydencki nie uczy, jakoby czyściec sprawiał cierpienia zmysłowe, choć przyznaje, że jest to tradycją Kościoła łacińskiego, i że sam widział na ulicach Neapolu malowidła, które przedstawiały dusze, płonące w ogniu czyścowym. W pewnym sankcjonowanym przez Kościół podręczniku nauki o czyścu, postawiono jednak pytanie: „Czy płomień czyścowy jest rzeczywiście płomieniem cielesnym?" To zaś opatruje się uwagą: „Jak odpowiada kardynał Bellarmin, jest powszechnem mniemaniem teologów, że płomień czyścowy jest płomieniem prawdziwym i rzeczywistym, tego samego rodzaju, co i nasz ogień ziemski". I dodaje się jeszcze, że większość ojców Kościoła, scholastyków i teologów uczyła, iż czyściec znajduje się, podobnie jak piekło, w środku ziemi, że nauka ta opiera się na Piśmie Świętem i zawsze była broniona przez Kościół[20]). — Tu idealizm i realizm ścierają się ostro. Można starać się przez poszczególne rozróżnienia przesłonić przerwę w rozwoju duchowym, dzięki której „albo — albo" wyparło „zarówno — jak i" (jak ono w swoim czasie zluzowało dziecinną lokalizację bezpośrednią); ale historja świata będzie ją wykrywać ciągle na nowo, dla właściwego zaś zrozumienia zagadnienia religijnego jest rzeczą pierwszorzędnej wagi, aby o tem nie zapomniano.

Wielką trudność w przeprowadzeniu czysto duchowego znaczenia wyrazu „niebo" przedstawia opowiadanie o wniebowstąpieniu Jezusa w pierwszym rozdziale „Dziejów Apostolskich". To, że jest mniemaniem opowiadającego, iż Chrystus wzniósł się ku niebu, jako określonemu miejscu — miejscu, jak inne, tylko

wspanialszemu od wszystkich innych — nie może ulegać wątpliwości. W dodatku dwaj aniołowie stwierdzają to wyraźnie. Nowocześni teologowie stali się jednak tak gorliwymi kopernikanami (albo brunistami), że nawet aniołowie nie mogą im zaimponować. Martensen[21]) ogłasza za średniowieczny sposób rozumienia, iżby niebo miało być miejscem, do którego się dochodzi po szerokich drogach przez przestrzeń gwiezdną; twierdzi, że „niebo jest to wewnętrzna podstawa świata zewnętrznego", a widome wniebowstąpienie miało być dla uczniów tylko „znakiem", że ich mistrz porzucił „świat zewnętrzny". Wniebowstąpienia tedy nie trzeba sobie wyobrażać, jako „ruchu, trwającego dłuższy przeciąg czasu" — co chyba ma znaczyć, że Chrystus musiał tylko cokolwiek być uniesiony wgórę!! — Tak płasko i racjonalistycznie nowoczesny teolog podsuwa Biblji swój sposób rozumienia, mimo jej słów zupełnie jasnych. W dawnem opowiadaniu, tak jak ono brzmi, jest sens wyraźny i konsekwentny — i ma to sens wyraźny i konsekwentny rozpatrywać to opowiadanie jako legendę. Ale nie zawiera żadnego sensu kompromis, którym Martensen posłużyć się chce jako pomocą. Okazuje się tej starej opowieści większy szacunek, gdy się ją uważa za legendę, niż wykładając jej treść w taki sposób, że się jej myśl sprowadza do jakiegoś scenicznego widowiska. Dalej, jakiem prawem ogłasza Martensen ujęcie nieba, jako określonego miejsca, za „średniowieczne"? Zapewne, jest ono takie, ale zarazem jest biblijne. — Martensen zrozumiał, że „zarówno — jak i" jest nie do utrzymania; ale opiera się przejściu do „albo — albo".

Reforma kopernikańska i kartezjańska przeprowadziły między myśleniem a postrzeganiem, między rzeczywistością a symboliką bardziej określone granice, niż można było przeprowadzić dawniej. Łatwo dojrzeć, jakie to ma znaczenie religijno-filozoficzne. Zgoła szczególne znaczenie miało rozszerzenie świata, owe nieskończone horyzonty, które uzyskał świat materjalny, że w porównaniu z nim świat duchowy wydawał się obecnie tak ograniczony. Jakże teraz zdołamy — to pytanie powstało zupeł-

nie naturalnie — zachować przekonanie, że wartości duchowe są czemś najwyższem w bycie, tem, dokoła czego obraca się wszystko? Teraz świat zewnętrzny już nie obraca się przecie dokoła siedziby jedynego życia duchowego, które znamy z doświadczenia! — Wytworzyło się przeciwieństwo między psychologją a kosmologją, którego nie znała epoka dawniejsza. Wielkie duchy, jak Jakób Böhme i Blaise Pascal, odczuwały głęboko zagadnienie, które w tem tkwiło i które nie mogło być postawione w klasycznych czasach religji. — A przecież nietylko religji pozytywnej postawiono tu problemat wielki i może nie do rozwiązania. Z wszelkiego poglądu na życie wyrosnąć musi to samo zagadnienie w jakiejkolwiek formie. Naturalnie zagadnienia istnieją wogóle dla tych tylko, którzy nie zrzekli się myślenia z wygodnictwa lub bojaźni. Do samego tego zagadnienia wrócimy jeszcze później.

c) Przepływ czasu

14. Potrzeba postrzegalności rozciąga się i na czas; prowadzi ona i tutaj do skrócenia i zakończenia wyobrażeń. Lecz pod tym względem napotykamy rozbieżność, jedną z najbardziej znaczących, jakie wogóle wykazuje historja religji: dla tak religijnego narodu, jak Indusi, idea zakończonego przepływu czasu jest nieistotna, gdy tymczasem w religji Zaratustry i w chrześcijaństwie ma ona znaczenie nawskroś decydujące. Dla Indusów czas był tylko bezwynikowym ruchem, zmianą i niepokojem, od których należało się uwolnić. Stąd rozwój historyczny nie otrzymał żadnej wartości; celem najwyższym było zniszczenie istnienia w czasie przez osiągnięcie „nirwany". Podobny rys znajdujemy w myśli greckiej; za przykład niechaj służy platońska nauka o ideach: prawdziwą rzeczywistością jest to, co niezmienne, to, co zawsze jest, czem jest; zmienne, stające się zjawiska świata doświadczalnego są ostatecznie tylko złudzeniem. Przeciwnie, w irańskiej wierze Zaratustry rozwój świata jest pro-

cesem historycznym, który w przeciągu stosunkowo krótkiego czasu (12000 lat) dobiega końca, gdy dokonała się — w przyrodzie, w życiu ludzkiem i w świecie duchów — wielka walka dobra ze złem. Tutaj idea historji świata wystąpiła w znaczeniu literalnem. Dzięki temu wszelki czyn ludzki i wszelki bieg ludzkiego losu pojawiają się w potężnem, kosmicznem oświetleniu. Przepływ czasu, ogarniony przez wyobraźnię, wywiera wpływ koncentrujący na duszę ludzką. Myślenie ma cel, ku któremu skierowuje się wszelkie dążenie, a człowiek okazuje się współpracownikiem bogów. Jak i gdzie ta wiara w znaczenie dziejów powstała po raz pierwszy, nie wiemy. Niema pewności, że jest pochodzenia indogermańskiego; być może zawdzięczamy ją oddziaływaniom ze strony semickiej lub przedsemickiej[22]). Równie jest niepewne, czy ta wiara przeszła od Persów do żydostwa powygnańczego, a przez nie do chrześcijaństwa[23]). W każdym bądź razie wiara Zaratustry występuje jako pierwsza wielka religja ludu, w której idea życia, jako rozwoju dziejowego ku jednemu celowi, stanowi o całym sposobie ujęcia. Męstwo ludzkie tężeje w walce życiowej przez wielkie obrazy przyszłości i przez myśl o Królestwie, które przyjdzie, a którego dokonanie ma nastąpić dzięki Sądowi Ostatecznemu.

W Nowym Testamencie ujęcie to najwyraźniej panuje zwłaszcza w trzech pierwszych Ewangeljach, Listach św. Pawła i Objawieniu św. Jana. W ewangelji św. Jana podkreślono silnie, że życie wieczne jest to nietylko życie przyszłe, lecz i życie już obecne. Kto wierzy, już przeszedł od śmierci do życia. Sąd, rozstrzygnięcie jest przedewszystkiem wewnętrzne; rozstrzygnięcie zewnętrzne, przyszłe okazuje się coraz bardziej konsekwencją zakończającą. Pod względem „tego idealizmu, który widzi ideał jako urzeczywistniony już w teraźniejszości", między pismami nowotestamentowemi zachodzi różnica z pewnością tylko co do stopnia[24]); jednak ta różnica w stopniu ma poważne znaczenie: na niej zasadzają się dwa różne typy wykładu, a jest zagadką psychologiczną i historyczno-literacką, jak w tradycji może być przypisane jednemu autorowi zarówno owo pismo („Objawienie św. Jana"),

w którem dokonanie „Królestwa“ maluje się głównie jako przyszłość, jak i to („Ewangelja św. Jana“), w którem tak głęboko broni się jego idealnej obecności. Przeciwieństwo zarysowuje się w Nowym Testamencie tem silniej, że zakończenie i sąd były właśnie oczekiwane przez pokolenie ówczesne, co musiało wzmagać naprężony stosunek teraźniejszości do przyszłości i sprawiało, iż żywe oczekiwanie, skierowane ku przyszłości, tworzyło mocniejszy kontrast do posiadania wewnętrznego.

W nauce Zaratustry — prawdopodobnie z powodu trzeźwego i praktycznego charakteru Irańczyków — ujęcie idealistyczne nie występuje tak wyraźnie. Lecz w Nowym Testamencie objawia się w tym punkcie — jak i względem przestrzeni — charakterystyczne „zarówno — jak i“, i tu istnieje większa możliwość, że „zarówno — jak i“ da się utrzymać. Albowiem, ściśle rzecz biorąc, niema sprzeczności w tem, że ideał zakorzenił się, a tem samem już istnieje, i że rozwija się stopniowo w całym swym zakresie. Pytanie — do którego wrócimy później — polega na tem, czy dłużej trwający, powolny rozwój przewidziano i czy nauczano o nim w Nowym Testamencie. Wedle ujęcia nowotestamentowego do zakończenia ma upłynąć krótki tylko czas, i wogóle między stworzeniem a sądem leży czas względnie niedługi. Między temi dwoma punktami stałemi mieści się cały przepływ czasu; w przerwie między niemi zachodzą wielkie wydarzenia religijne, a wyobraźnia zaokrągla cały czas w naturalną całość. Jest początek i koniec, niema zaś zawrotnej oddali między niemi. — Jeśli jednak oba punkty oparcia usunąć — jeśli pytamy, co było przed „początkiem“ i co będzie po „końcu“ — wówczas znika postrzegalność zmysłowa i łatwo nam ulec zawrotowi głowy, podobnie jak wówczas, gdy sobie uświadomiamy, że przestrzeń nie ma granic absolutnych.

15. Z pojęcia czasu wynika, iż każda oddzielna chwila musi leżeć między dwiema innemi chwilami. To też nie można pomyśleć ani pierwszej, ani ostatniej chwili. Jak zasada przyczynowości musi znaleźć zastosowanie do każdego ogniwa szeregu przyczynowego, a stosunek przestrzenny musi być nieodzowny

dla każdego miejsca w przestrzeni, tak i stosunek czasu musi mieć walor dla każdego ogniwa w szeregu czasowym. Każdy więc przepływ czasu, który sobie wyobrażamy — więc i ów od „stworzenia“ do „sądu“ — może być tylko falą w wielkiem, nieprzejrzanem morzu czasu. Zamknięty przepływ czasu oznacza okres, wypełniony urzeczywistnieniem pewnego rezultatu, pewnego celu. Treść sprawia, iż czas dzieli się na okresy. Stosunek zaś czasu wybiega na mocy własnego prawa wewnętrznego poza „początek“ i „koniec“, i kiedy nasze myśli nie mogą podać żadnej treści, a zatem żadnego podziału na okresy poza punktami oparcia, któreśmy dotąd rozważali jako stałe, to w każdym razie kończymy na pytaniu, zagadnieniu, jak przy szeregach przyczyn i oznaczeniach miejsca. Najkonsekwentniej byłoby tu dać czasowi zostać stworzonym na „początku“, a zniszczonym — na „końcu“; ale doprowadziłoby to tylko od tego, że zagadnienie o znaczeniu czasu dla wieczności zwikłałoby się tem bardziej.

Kres — o ile się tyczy czasu — oznaczać może tylko stację przy drodze, miejsce spoczynku, gdzie zbiera się energję do nowego rozwoju. W takich punktach może się zdawać, że czas ustał. Cel osiągnięty ukazuje się w tak przemożnej świetności i do tego stopnia zaprząta całą świadomość, że myśl o przeszłości lub przyszłości nie może się ujawnić. Taka chwilowa koncentracja, zbliżająca się do ekstazy, będzie jednak zastąpiona przez nowe procesy, zgodnie z prawem stosunku czasowego — o ile zresztą nie przejdzie w odrętwienie wskutek powtórzenia i nawyku.

Łatwo zrozumieć, że świadomość religijna znajduje w stosunku czasowym pewną niedoskonałość. Nieszczęście rozwoju czasowego tkwi zawsze w mniejszym lub większym stopniu w tem, że jeden okres życia okazuje się środkiem tylko dla drugiego. Środek i cel są rozdzielane, a życie dzieli się między prace bez rozkoszy i rozkosze bez pracy. Czas bywa przeważnie wypełniony czemś, co osiąga wartość t y l k o i d o p i e r o przez swe skutki. Wszelki postęp w sztuce wychowania, w etyce i socjologji zmierza do tego, by usunąć ten dualizm, najgorszy ze wszyst-

kich dualizmów. Jak żadnego pojedyńczego człowieka nie należy czynić środkiem tylko dla innych ludzi, tak w życiu człowieka oddzielne chwile nie powinny być tylko środkami dla innych chwil, a przeszłość i teraźniejszość — środkami dla przyszłości. Unika się tego, skoro praca i rozwój same otrzymują wartość bezpośrednią, a przez to mogą się stać same celami lub częściami jakiegoś celu. Wówczas dziecko nie jest tylko stającym się człowiekiem; wiek dziecięcy staje się samoistnym okresem życia ze swemi specjalnemi zadaniami i swoją osobliwą wartością. W ten sposób należy pojmować każdy okres życia, każdą część przepływu czasu. Wówczas możliwe się staje pośród czasu żyć w wieczności, nie pogrążając się w mistyczną kontemplację. Odpada przez to strona zewnętrzna różnic czasowych. „Wieczność“ wydaje się wówczas nie dalszym ciągem czasu lub odległym czasem, lecz wyraża ciągłość wartości w ciągu zmiany czasów. Wówczas staje się możliwe spojrzeć oko w oko bezkresowi i nieskończoności czasu, nie doznając zawrotu i nie odnosząc wrażenia bezspoczynku i bezcelowości. Równie jak przy wyjaśnieniu przyczynowem (9, 10) i jak wobec świata przestrzeni (12), tak i co do stosunku czasowego jedynie możliwe rozwiązanie trudności leży w kierunku ujęcia bardziej wewnętrznego: główne znaczenie ostatecznie nadać należy prawu wewnętrznemu i wartościowej treści, nie zaś różnicom zewnętrznym. A tu istnieje coś, co może utrzymać się niezawiśle od ograniczonych ram, do których skłonna jest przylegać świadomość religijna w swych formach mitycznych i dogmatycznych.

B. POJĘCIA GRANICZNE NASZEGO MYŚLENIA

> Zapomocą filozofji spekulatywnej nietyle osiągamy odpowiedzi na pytania, stawiane przez powszechny rozum ludzki, ile przychodzimy do poznania, że te właśnie pytania muszą odpaść, jako oparte na pojęciach, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość.
>
> Paweł Möller

16. Ostatniem założeniem dla naukowego zrozumienia bytu jest — jak usiłowałem wykazać — zasada jedności, będąca podstawą wszelkiego związku w czasie, w rozciągłości przestrzennej i szeregach przyczynowych. Otóż, czy myślenie może dać bliższe określenie, jakąś zamykającą formę pojęciową tej zasady jedności?

To pytanie jest tem ważniejsze, ponieważ, gdyśmy wspominali zasadę jedności, otwierała nam się możliwość zjednoczenia religijnego ujęcia z naukowem. Rozpatrzenie tego pytania dzielę na rozważanie bardziej formalne i bardziej realne. Rozważanie realne odsuwam do najbliższego rozdziału (C), a tu odrazu przystępuję do rozważań formalnych, to zn. stawiam pytanie: jakie własności musiałaby posiadać myśl, gdyby miała stanowić zupełne i objektywne zakończenie naszego poznania? Podobna myśl musiałaby być oczywiście tego rodzaju, aby wskutek swej natury nie prowadziła poza siebie samą, by nie zawierała żadnych nowych zagadnień i postulatów. Musiałaby to być myśl, która na mocy własnego prawa naszego myślenia zaokrąglałaby poznanie w ten sposób, żeby nie można było stawiać żadnych nowych pytań. Proces intelektualny musiałby być tak zakończony, aby rozpoczęcie go na nowo było niemożliwością.

Wszyscy jesteśmy zmuszeni dawać zakończenie naszemu poznaniu. Są punkty, poza które faktycznte dalej pójść nie możemy. Ale to zamknięcie może wypływać z okoliczności czysto przypadkowych. Jedni nużą się prędzej niż drudzy, albo nie posiadają tylu potrzeb intelektualnych, co inni. Zamknięcie przeto bywa różne dla różnych osobników, różnych epok i różnych lu-

dów. Ograniczoność czasu i przestrzeni może przeszkodzić poznaniu zdobyć wystarczający materjał. Nie chodzi mi tutaj o tego rodzaju zakończenie, przeciwnie, pytam o zamknięcie, które polega nie na warunkach specjalnych, indywidualnych lub historycznych, lecz na prawach samego myślenia.

Lecz zanim przystąpię do zbadania, czy zasada jedności, na którą wskazywały badania poprzednie, nadaje się do stworzenia objektywnego zakończenia, należałoby pierwej zważyć możliwość, czy liczne elementy bytu, nie zaś zasada jedności, nie byłyby tem zakończeniem, w którem myśl mogłaby i powinna znaleźć spoczynek. Możnaby wskazać na atomy przyrodnicze, co do których przyjmuje się, że trwają niezmienne w ciągu wszelkich ruchów i zmian, i sądzić, że w nich posiadamy zakończenie wszelkiego poznania.

Jak dotąd, nie ustalono ani jednego pojęcia atomu, któreby nie przypisywało atomom pewnych własności, cechujących wszelkie ciało zmysłowe. Wyobrażamy sobie atomy jako rozciągłe, to znaczy, że składają się one z części, tylko że te części nie dają się oddzielić zapomocą znanych nam sił przyrody. Nawet gdybyśmy wyobrazili sobie tę rozciągłość jak najdrobniejszą (proponowano miljonową lub dziesięciomiljonową część milimetra), wystarczyłoby to, aby z atomu uczynić cały maleńki świat, o którego stosunki wewnętrzne wolno pytać. Jego budowa może być bardzo złożona, a według mniemania niektórych badaczów, wewnątrz niego przepływają prądy elektryczne. Otwiera się więc tutaj perspektywa nowych zagadek, do których traktowania i rozwiązywania nasze dzisiejsze pojęcia przyrodnicze, być może, nie wystarczają. Zamknięcie przesuwa się tedy dalej. — Do tegoż wyniku dochodzimy, jeśli spytamy, czy atom jest bezwzględnie sprężysty. Atomy absolutnej twardości przeczyłyby prawu zachowania energji, albowiem przy ich zderzeniu ginęłaby energja. Przez zderzenia ciał ruch, który przepada, przemienia się w ruch cząstek ciał — naprzykład, gdy przez tarcie wywiązuje się ciepło. Twardość bezwzględna zaś wyłączałaby ruchy cząsteczek. Przeto owe cząsteczki należy sobie wyobrażać,

jako przesuwalne i ruchome — a w takim razie atom jest znów całym maleńkim światem, systemem słonecznym, i powstaje cała armja nowych pytań i zagadnień. — Wreszcie i siły, które się przypisuje atomom, wskazują na to, że użyczają one tymczasowego tylko zakończenia. Pojęcie atomu wytworzyło się z potrzeby zlokalizowania źródła zmian energetycznych. Prawa zjawisk fizycznych i chemicznych podają pewne warunki konieczne, które mają walor dla elementów różnorodnych, i tym elementom przypisujemy potem własności lub „siły", które musimy przypuścić, aby ich wzajemne oddziaływanie uczynić zrozumiałem. O materji i jej elementach wiadomo nam cośkolwiek tylko z sił, przez nie manifestowanych. Dlatego ze stanowiska teorjopoznawczego „siła" jest pojęciem bardziej fundamentalnem, niż „materja". Materja jest to to coś nieznanego, które określa się bliżej przez siły i własności, przypisywane jej dzięki sposobowi, w jaki wchodzi ona z innemi materjałami w stosunek oddziaływania. Już Platon mówił, że pojęcie „materji" jest wytworem „fałszywego myślenia"; prawdopodobnie miał na myśli, że o materji zaczyna się mówić wtedy, gdy już nie można znaleźć żadnej rzeczywistej treści myślowej. Że materję znamy tylko z jej sił, najłatwiej sprawdzić to można na atomach chemicznych, które są cząstkami wagowemi: „mieć" ciężar — znaczy ważyć, rozwijać siłę spadku. Materję znamy więc tylko przez siłę. Lecz siła jest pojęciem stosunku: wyprowadzamy ją ze związku w oddziaływaniu wzajemnem, i przypuszcza ona opór, który bywa pokonywany (albo jest do pokonania). To też oddzielny atom określa się stale na podstawie jego stosunku do innych atomów. I tu natrafiamy w ostatecznej analizie na związek, na całość prafenomenu, a przezeń powracamy do zasady jedności.

Jakkolwiek wielkie różnorodności i jakkolwiek wielką rozmaitość może zawierać byt, to przecież zawsze — wobec stosunku wzajemnego oddziaływania różnorodnych i licznych elementów — zakłada się jakąś więź, wspólną podstawę, jedność, która umożliwia związek.

17. Przystępuję tedy do zbadania zasady jedności. Przez nią

tylko, nie przez rozmaite elementy, da się osiągnąć zamknięcie, o ile wogóle da się ono osiągnąć.

Zasada jedności jest, jak widzieliśmy, koniecznem założeniem dla zrozumienia bytu. A ponieważ należy przyjąć, iż zrozumiałość bytu (jakkolwiek ograniczona) musi być w związku z samą naturą bytu, mamy przeto prawo mówić o sile lub mocy, która sprawia, że wszystko, co jest, i wszystko , co się dzieje, istnieje w związku wewnętrznym, utrzymuje się razem przez stosunek ciągłości. Jeśli określimy Boga jako zasadę zrozumiałości bytu, a więc znów jako zasadę jedności bytu, to zarysowuje się tu możliwość pojęcia Boga, dającego się harmonijnie połączyć z poznaniem naukowem. W wyobrażeniach Boga w religjach ludów — w każdym razie na ich stopniach wyższych — da się znaleźć to określenie jako element, występujący silniej lub słabiej. Należy tylko mieć na uwadze, że przy kształtowaniu pojęć religijnych współdziałają zupełnie inne interesy, niż czysto teoretyczne i intelektualne. Religijny punkt widzenia ogarnia w swem pojęciu Boga najwyższą znaną wartość. Interesy etyczne i estetyczne, a ponadto i przedewszystkiem zachwyt, wzbudzony w przebiegu walki życiowej, lub zależność, którą się czuje, doprowadzają wyobrażenia do wewnętrznej koncentracji, która wybucha w okrzyku: Boże!—Zagadnienie religijne powstaje dopiero przez podział pracy duchowej, dzięki któremu interes intelektualny wyłącza się z innych interesów i dąży do zaspokojenia przez tworzenie specjalnych dróg i form myślenia. Nic też dziwnego, że pojęciowe formacje naukowe i religijne nie odpowiadają sobie wzajemnie. Język filozofji i język religji niezawsze mają się do siebie tak, iżby można było dokładnie przełożyć daną myśl z jednego języka na drugi, lub dla pojęcia, utworzonego w jednej dziedzinie, znaleźć w drugiej pojęcie zupełnie równorzędne.

Nietylko przed świadomością filozoficzną, lecz i przed religijną staje wielkie zagadnienie stosunku jedności do wielości. Lecz gdy myśl filozoficzna pozostaje przy wspomnianym nieraz prafenomenie i jedności, jako koniecznem założeniu dla prawidłowego związku różnych elementów, — świadomość religijna

w swych formach mitycznych i dogmatycznych objawia skłonność wprowadzania jedności i wielości w zewnętrzny stosunek kontrastu, jakgdyby one były dwiema różnemi istnościami lub mocami. Tworzy więc dwa różnorodne pojęcia zamykające i zwie je: Bóg i Świat; świat wyobraża się, jako jedność, o ile wielość zostanie skupiona w całość. Względem tej formacji pojęciowej myśl filozoficzna zajmuje taką postawę, że znajduje w obu pojęciach tę samą trudność, dlatego też nie może na nie patrzeć inaczej, jak na zdwojenie problematu; a nawet dostrzega ponadto trzecie zagadnienie: o wzajemnem zachowaniu się obu istności lub mocy. Gdyby tak było — a spróbuję to zaraz wykazać — miałoby to poważne znaczenie dla dyskusji religijnej. Z tego bowiem wynika, iż nie mamy prawa przypuszczać, że ponieważ myśliciel odrzuca religijne pojęcie Boga, to wierzy tylko w to, co w języku religijnym zwie się „światem". Pojęcie „świat" zawiera podobne trudności filozoficzne, co i pojęcie „Bóg", skoro ma być bezwzględnie zamykającem. I często bywa tak, że myśliciele, których się uważa za ateistów, odrzucali raczej tułające się pojęcie „świata", niż Boga. Dotyczy to filozofów, jak Spinoza i Fichte[25]). Oczywiście, fanatyzm polemiczny poprawić się nie da, choćby mu po stokroć wykazywano ten fakt.

Jeśli bierzemy Boga i świat, jako różne istoty lub moce, to muszą się one wzajemnie ograniczać. Jedna ustaje, gdzie zaczyna się druga. Zegarmistrz i zegar, przezeń sporządzony — to dwie różne rzeczy; najpospolitszy sposób rozumienia stawia Boga i świat w podobnym stosunku zewnętrznym. Ale w takim razie Bóg nie może być istotą nieskończoną. „Świat" ze swemi prawami i siłami stawia szranki bóstwu. Właściwie w ten sposób zjawia się ujęcie politeistyczne: „świat" — jako różny od „Boga" — staje się właściwie sam Bogiem, to też mimowolnie występuje pewne uosobienie świata, nawet w intuicjach, które z wielką pompą proklamują się za monoteistyczne.

Pojęcie „świat" nie jest, jak już zaznaczono, uprawnionym wytworem pojęciowym. Jeśli to pojęcie ma oznaczać całokształt, uregulowaną prawami całość, to jest ono ideałem, do którego zdą-

ża badanie. lecz którego nigdy nie zdoła zaspokoić w sposób zupełny, ze względu na niewyczerpalność doświadczenia. Nasze doświadczenie usiłuje wysylabizować, co jest rzeczywistością. Cechą, z której pomocą można rozróżnić subjektywne tylko wyobrażenie od objektywnej rzeczywistości, jest związek prawidłowy, który da się wykazać pomiędzy zjawiskami. Lecz z jednej strony powstają nieustannie nowe zjawiska, jako składniki doświadczenia, a z drugiej okazuje się, że pomiędzy już danemi zjawiskami zachodzą związki daleko bardziej zawiłe i tajemnicze, niż moglibyśmy zgóry przypuszczać. Przeto nigdy ostatecznie nie przeprowadzimy naszego sprawdzianu rzeczywistości, i dlatego pojęcie „rzeczywistości" jest pojęciem ideału[26]). Strona religijna nie ma zwykle dość cierpliwości, by zadowolić się postępem pracy, która stawia ten ideał badaniom, i posuwa się, wykrywając coraz głębszy związek między coraz większą liczbą zjawisk. Przerywa się pracę i uważa się dzieło za ukończone. Dlatego pojęcie „świat" jest wyrazem półmyśli. Na najniższym stopniu rozwoju religijnego pojęcie to jeszcze nie istnieje[27]). Wyobrażenie o kosmosie, o uporządkowanej zbiorowości rzeczy istniejących, każe przypuszczać pewien dość wysoki poziom myślenia. Wskutek przedwczesnego zamknięcia utworzyło się pseudo-pojęcie całości absolutnej, a z chwilą gdy zostało ono wprowadzone do języka religijnego, figuruje w nim, jakgdyby było pojęciem dobrem i bez zarzutu.

Ale zgódźmy się na chwilę z tym wytworem pojęciowym. Powstaje zaraz pytanie, jak mają się do siebie te dwie istoty lub moce. Wszędzie, gdzie zachodzi stosunek przyczynowy, należy przypuszczać — jak widzieliśmy poprzednio — związek między członami. Gdyby nie istniało coś, co je wprowadza w związek ze sobą, to stosunek przyczynowy byłby niezrozumiały. Musi to rozciągać się również i na stosunek przyczynowy między Bogiem a światem. Ale w takim razie więź, zasada jedności, która umożliwia ich stosunek, byłaby sama właściwem bóstwem, lub, jeśli kto woli, świat właściwy składałby się z „Boga"+„świata", z całości, którą tworzą razem. Popadamy znów w szereg nie do

zamknięcia — znak to, że byliśmy blisko ostatniej myśli, którą możemy utworzyć w rzeczywistości, i żeśmy ją minęli. Tą ostatnią ważną myślą jest zasada jedności, zasada prawidłowości bytu. Jeśli na nią nie zważać, mści się ona, sprawiając, że, ilekroć nam się zdaje, że postąpiliśmy krok naprzód, staje ona, jak ów chochlik psotny, przed nami na nowo. Wszystkie pojęcia graniczne mają w sobie coś przekornego, co ujawnia się szczególnie wtedy, gdy usiłujemy nić myślenia w zewnętrzny sposób zadzierzgnąć w węzeł, zamiast pozostać przy związku wewnętrznym, który sprawia, że nić jest nicią. Tylko w tym razie, gdyby dano nam ze strony teologicznej zupełnie inną teorję poznania, niż ta, którą się musimy kierować obecnie, mógłby, być może, odpaść ów przekorny charakter naszych pojęć granicznych. Teraz prześladuje on nas aż do najwyższych spekulacyj teologicznych i metafizycznych. Już Platon (w dialogu „Parmenides") spostrzegł w tej przekorności trudność, która wyrasta przed jego nauką o ideach: gdyby ideje tkwiły w podstawie przedmiotów zmysłowych, to musiałoby powstać nowe pytanie o zachowaniu się idei względem przedmiotów; ów związek musiałby mieć także swoją ideę i t. d. U Spinozy i Lotzego występuje to zagadnienie przy stosunku substancji do istot oddzielnych (modi). Nie mogę się tego dopatrzeć , aby teologja przez swą naukę o „Bogu" i „świecie" miała nas wydobyć z tej trudności zasadniczej, która ze stanowiska teorjopoznawczego jest dowodem pośrednim, że znajdujemy się przy pojęciu granicznem. W zasadzie jedności posiadamy myśl dla nas zamykająca, a zarazem taką, która w nie dających się zamknąć szeregach i szeregach szeregów żąda zastosowania ciągle odnowa. Robi z siebie głupca, kto szuka zamknięcia jako ogniwa szeregu, zamiast szukać go w samej zasadzie tworzenia szeregu.

Lecz z zasady jedności, ostatniej niepochodnej dla nas podstawy wszelkiego zrozumienia, nie możemy wyprowadzić wielości zjawisk (przedmiotów i wydarzeń). Jedność jest i pozostaje jednością, a wielość jest nam dana zawsze tylko empirycznie i nie da się wyprowadzić dedukcyjnie. Nasze badanie usiłuje zreduko-

wać do minimum wielorakie różnorodności, dane w doświadczeniu, tak iż zasada jedności dochodzi do znaczenia przez wykazanie w doświadczeniu identyczności, racjonalności i przyczynowości. Stopniowa redukcja tego rodzaju jest możliwa, jak wykazuje historja nauki doświadczalnej, ale dedukcja nie jest możliwa. Próby wysnucia wielości z jedności, czynione przez filozofów spekulatywnych (Plotyna, Böhme'go, Schellinga), nie udały się i można je scharakteryzować raczej jako fantazjowanie mitologiczne, niż jako filozoficzne myślenie. Jaśniej widział pod tym względem Spinoza, gdy uznawał, że zjawiska oddzielne (modi) są znane tylko z doświadczenia i że tylko przez analizę doświadczenia wróciliśmy znów do jedności. Myśl teologiczna, która przedsięwzięła tworzenie pojęć podwójnych, stawiając Boga i świat, jako różne istoty, stara się przecież usunąć tę podwójność, czyniąc świat zrodzonym przez Boga; — ale w rzeczywistości odrzuca nam tylko zpowrotem zagadnienie filozoficzne o jedności i wielości, i to w powiększonych rozmiarach. Jak jest logicznie niemożliwe wyprowadzić wielość z jedności, bo we wniosku zawsze znajdzie się coś, czego nie było w przesłankach, tak jest niewożliwe logicznie pomyśleć sobie świat zrodzonym przez Boga. I żądło zaostrza się przez to, że Bóstwo wyobrażamy sobie doskonałem i niezmiennem: jakże niedoskonałość może wyniknąć z doskonałości, a zmienność z niezmienności? Biorąc rzecz logicznie, trudność jest zupełnie taż sama, czy przyjmiemy ze św. Augustynem, że niedoskonale i zmienne powstało przez akt woli, czy z Plotynem, że powstało przez wypływ (emanację)[28]. (Z punktu widzenia etycznego jest ona z pewnością większa przy pierwszym poglądzie). Ani nauka o stworzeniu, ani o emanacji nie usuwa trudności, która tkwi w tem, że nasze pojęcie przyczyny jest pojęciem wielości warunków, tak iż „przyczyna" równie nie może być jednością bezwzględną, jak z jedynej przesłanki nie da się wyciągnąć wniosek. Jeżeli dogmat o stworzeniu ma zawierać wytłumaczenie pochodzenia „świata", to przez „wytłumaczenie" rozumieć trzeba coś innego, niż przez nie rozumie myśl naukowa. Że przestało się myśleć, to jeszcze nie znaczy, że się zaczyna rozumieć.

18. Niepodobieństwo objektywnego zakończenia poznania wynika, jak widzieliśmy, z niewyczerpalności doświadczenia, która nie dopuszcza zupełnej weryfikacji pierwszych podstaw poznania. Zagadnienie Hume'a o powszechnem znaczeniu przyczynowości nie będzie mogło być rozwiązane. Nawet Kant był w tym kierunku jeszcze zbyt dogmatyczny, gdy sądził, że zdoła udowodnić tę powszechną ważność. Skoro nieustannie wynurzają się nowe doświadczenia, niepodobna wykluczyć ewentualności, że ostatnia podstawa tych doświadczeń (to, co Kant nazywał „rzeczą w sobie") nie działa w sposób stały, lecz sama jest pojęta w stawaniu się i rozwoju, ulega zmianom, choćby nawet te zmiany mogły być poddane znów prawom, które leżą głębiej, niż którekolwiek z praw, wykrytych dotąd jako rządzące w zjawiskach doświadczenia. Dochodzimy tu do idei praw naturalnych wyższego rzędu, jak pierwej napotkaliśmy możliwość atomów wyższego rzędu. W swoim czasie Kant zadowalał się postulatem „rzeczy w sobie", jako podstawą dla materjału naszego poznania; przyjmował bez wahania, że ta podstawa działa po wszystkie czasy i w ten sam sposób[29]). Ale dla takiej supozycji niepodobna przeprowadzić dowodów, przeto przypuszczenia podstawowe filozofji muszą być jeszcze bardziej hipotetyczne, niż sądził Kant. Prawo przykładania form naszego poznania (np. pojęcia przyczynowości) do danego materjału empirycznego nie da się, biorąc ściśle, uzasadnić raz na zawsze, lecz należy je stale stwierdzać przez próby.

Kantowskie założenie dogmatyczne o niezmienności „rzeczy w sobie" działa jeszcze u Herberta Spencera, gdy on, wykazawszy powszechną ważność pojęcia rozwoju dla wszystkich dziedzin doświadczenia, stanowczo zwalcza jego ważność dla „niepoznawalnego", które na zasadzie jego nauki tkwi na dnie wszelkich zjawisk. Także i F. C. Sibbern, skądinąd zapalony filozof rozwoju, przyjmował, że rozwijają się tylko istoty skończone, lecz nie bóstwo. Lub jak on się wyraża: Królestwo Boże rozwija się, Bóg — nie[30]). Ale w sposób tak zewnętrzny granica między niepoznawalnem a poznawalnem, między niezmiennem a zmien-

nem przeprowadzić się nie da. Stare scholastyczno-dogmatyczne pojęcie graniczne, które przeciwstawia niezmienność bóstwa zmienności „świata", wywiera jeszcze bezwątpienia swój wpływ na filozofów nowożytnych. Niepodobna pomyśleć absolutnie niezmiennej podstawy dla bezustannej zmiany. I tu też ciągnie z nami ów chochlik przekorny, skoro tylko podejmiemy próbę zamknięcia w sposób objektywny.

Bądź co bądź nie można wyłączać możliwości, że niemożność zamknięcia doświadczenia i poznania może być w związku z tem, że istnienie nie jest nigdy gotowe, lecz znajduje się w nieprzerwanym rozwoju. Zapominamy łatwo, że doświadczenie i poznanie same należą do istnienia. Jeśli mówimy o poznaniu istnienia, znaczy to właściwie, że całość bytu ma być wyrażona przez jego pojedyńczą część lub oddzielną stronę. Dopóki to zadanie nie jest rozwiązane, również i byt, jako całość, nie jest gotów. I odwrotnie, kiedy sam byt nie gotów, to nasze poznanie nie może być gotowe. Nadto: aby poznać stosunek między tą częścią lub stroną bytu, którą nazywamy poznaniem, a pozostałym bytem lub bytem jako całością, byłoby wymagalne nowe poznanie — i tak samo w dalszym ciągu. Zagadnienie i z tej strony również narzuca się ciągle odnowa. Już indyjscy filozofowie Wedanty (autorowie Upaniszadów) i nowopolatonicy zdawali sobie z tego sprawę. Zupełne zamknięcie poznania kazałoby przypuszczać zniesienie różnicy między poznaniem a bytem, między podmiotem a przedmiotem; — a ta właśnie różnica jest warunkiem poznania.

Jest to wogóle prawo zasadnicze dla wszelkich naszych pojęć, że wyrażają one stosunki, i że każde pojęcie zakłada stosunek do innych pojęć[31]). To jest swoiste prawo wewnętrzne wszelkiego przebiegu myślenia. Z tego prawa, które można nazwać prawem stosunku, wynika, iż o „czemś", nie pozostającem w stosunku z żadnem innem „czemś", nie da się utworzyć pojęcie. Wszelki przebieg myśli polega na tem, aby wykazać podobieństwo lub różnicę, znaleźć rację lub następstwo, wyprowadzić przyczynę lub skutek. Ale podobieństwo i różnica, racja i następstwo, przyczyna i skutek znajdują zastosowanie tam tylko, gdzie różne

człony mogą być wprowadzone w stosunek wzajemny.

Rzecz lub istotę poznajemy tylko z jej własności, własności zaś oznaczają różnorodne sposoby, jakiemi rzecz lub istota wchodzi w stosunek z innemi rzeczami lub istotami. Przypisujemy rzeczom lub istotom siłę, jeśli posiadają zdolność pokonywania oporu. Pojęcie siły jednak zakłada nietylko stosunek istoty do napotkango oporu, lecz zarazem coś, co jest w stanie wywołać siłę, o ile samo nie działa w sposób, właśnie wywołujący opór. Jeśli przypisujemy istocie życie lub osobowość, to w myśli dodajemy do niej świat zewnętrzny, z którym znajduje się ona w oddziaływaniu wzajemnem i który przedstawia zarówno motywy do rozwinięcia siły, jak i opór, który siła pokonać może. W ten sposób, poszukując jakiegokolwiek pojęcia jakiegokolwiek rodzaju, znajdziemy, iż myślenie polega na tem, by zestawiać i porównywać jedno z drugiem, więc ustosunkowywać jedno do drugiego. Prawo to jest tak powszechnie ważne, że ciężar dowodu spaść musi na tego, ktoby chciał twierdzić, że istnieją od niego wyjątki. I to prawo czyni w ostatniej instancji niepodobieństwem objektywne zamknięcie naszego poznania.

Wszelki wytwór pojęciowy jest ograniczeniem, które bywa usunięte, gdy myśl zastanawia się nad związkiem szerszym, z którego wydobyła to, co jest zebrane w pojęciu, — i bez którego treść pojęcia nie da się oznaczyć. Właśnie prawo stosunku daje świadectwo jedności myślenia przez to, że różne człony jakiegoś stosunku są zespolone w jedno pojęcie. Ale składa ono zarazem świadectwo stałego ograniczenia myślenia, albowiem poza członami, zebranemi w jedno pojęcie, zakłada się stale jeszcze inne człony, których bliższe określenie staje się nowem zadaniem. Na tem polega szlachectwo naszego myślenia, że może ono ujrzeć własną granicę i — na mocy własnego prawa — słyszeć zawsze na granicy: excelsior! Wszelkie pojęcie Boga, jak powiedział Fichte, jest pojęciem bóżka. Ale to właśnie boska iskra ludzkiego myślenia, że względem wszelkich pobożnych prób sformułowania boskości powziąć może przekonanie, że są one bałwochwalstwem.

C. MYŚL I OBRAZ

A twego ducha najognistszy wzlot
Już zadowala obraz, symbol, zwrot.

Goethe

19. Nie przestajemy tworzyć sobie wyobrażeń, — nawet gdyśmy doszli do granicy wszelkiego poznania, tak iż nie można już tworzyć pojęć jasnych i bez sprzeczności wewnętrznej. Szczególnie potrzeba religijna skłaniać będzie ciągle do podobnego tworzenia wyobrażeń. Przy bliższem badaniu okaże się, że powstanie wszelkich wyobrażeń tego rodzaju zawdzięczać należy analogji.

Wyraz analogja znaczy właściwie to samo, co proporcja, tylko że, używając obu tych wyrazów, zwykliśmy je rozróżniać w ten sposób, iż proporcja podaje równość stosunków ilościową (np. $1/2 = 2/4 = 3/6$ i t. d.), gdy tymczasem analogja oznacza jakościową równość stosunków (np. barwa czerwona ma się do pomarańczowej, jak pomarańczowa do żółtej). Zapomocą proporcji odkrywać możemy wielkości nieznane, skoro tylko wiemy, że są one członami proporcji, której inne człony są nam znane. Natomiast analogja użycza naszemu poznaniu środka bardzo niedoskonałego. Nie może ona dać nam pozytywnego poznania członów nieznanych, lecz służy przeważnie do tego, by wyrazić stosunek między członami, znanemi już pierwej. Ze stosunku pojęciowego staje się ona dalej łatwo zestawieniem poetyckiem i wogóle porusza się na granicy między myśleniem a fantazją.

W dziele swem p. t. „Dzieje filozofji nowożytnej“ próbowałem wykazać, że ci filozofowie, którzy nie przyznają słuszności sposobowi, w jaki filozofja krytyczna przepro-

wadza granice poznania, zawsze — z większą lub mniejszą dozą wyraźnej świadomości — operują analogjami w swych próbach rozwiązania zagadki bytu. Są one jedynem narzędziem, które pozostaje, kiedy doświadczenie odmawia swych usług. W tych wypadkach ujmuje się byt w jego całości lub ostatnią podstawę bytu w analogji z pewnemi elementami, zjawiskami lub stosunkami w zakresie doświadczenia. Charakter różnych systemów, różnych metafizycznych poglądów na świat polega w istocie na tem, które elementy, zjawiska lub stosunki czyni się podstawą analogizowania[32]).

Pod tym względem interesuje nas głównie przeciwieństwo dwóch filozoficznych prób myśli — przeciwieństwo metafizycznego idealizmu względem materjalizmu.

Idealizm metafizyczny da się uzasadnić na dwu nieco różnych, mimo to nie wyłączających się wzajemnie drogach. — Okazało się już, że — o ile byt ma być zrozumiały — musimy założyć zasadę jedności, coś, „co wnętrznie trzyma razem świat". Jeśli teraz spytamy, czem jest owo coś, jeśli pragniemy bliższego określenia, to zamo naprasza się, by skorzystać z analogji z tą jednością, którą psychologja znajduje w świadomości ludzkiej. Podobnie jak okazuje się, że różne stany i elementy mojej świadomości znajdują się w związku wewnętrznym i przeto należą do tego samego „ja", możnaby sobie pomyśleć stany i elementy bytu jako połączone w jakiemś wszechogarniającem „ja". Zarówno w bycie, jak w świadomości jednostkowej, mamy przed sobą stosunek jedności do wielości, i być może, moglibyśmy sobie wytłumaczyć związek kosmologiczny, gdybyśmy wyobrazili go sobie w analogji do związku psychicznego. Tą drogą poszli spekulatywni następcy Kanta w Niemczech (Fichte, Schelling, Hegel), wkraczano na nią i później w poszukiwaniu rozwiązania. Druga droga znajduje punkt wyjścia w fakcie, iż jeśli się mamy wogóle przekonać o tem, że inne istoty posiadają świadomość, to przypuszczenie takie daje się uzasadnić tylko na drodze analogji. Wnioskujemy: jak wyrażenia, ruchy i działania mają się do naszych stanów wewnętrznych, psy-

chicznych, tak mają się wyrażenia, ruchy i działania innych istot do ich podobnych stanów. Przecież zupełnie bezpośrednio nie możemy obserwować stanów wewnętrznych innych ludzi. Czy jednak nie mamy prawa rozciągnąć dalej tego wniosku analogicznego? Dlaczegóż zatrzymywać się przy zwierzętach? Skoro w bycie materjalnym ujawniła się tak wielka ciągłość odnośnie do jego elementów i praw, dlaczegóżby nie przyjąć, że i psychiczna strona bytu jest ciągła, jakkolwiek poza naszem własnem życiem świadomości nie bywa ona przedmiotem obserwacji bezpośredniej? A ponieważ jasno zdać sobie możemy sprawę z tego tylko, co znaczy być istotą psychiczną, gdy tymczasem materjalność — przeciwnie — jest dla nas zawsze tylko objektem, nigdy nie bywa czemś bezpośrednio jednem z naszym własnym podmiotem, — osiągnęlibyśmy najzrozumialsze wyjaśnienie zagadki bytu, gdybyśmy pojęli psychiczność jako najwewnętrzniejszą naturę bytu, a materjalność jako zewnętrzną formę zmysłową tego życia wewnętrznego. Według tego wykładu widzielibyśmy, czem jest „rzecz w sobie"; nie występowałaby już ona, jako jakiś X, lecz jako coś, co w swej istocie jest pokrewne temu, co znamy bezpośrednio w naszem własnem wnętrzu. Tej drogi trzymał się swego czasu Leibniz z wielką jasnością i wyraźną świadomością; w nowszych czasach wkroczyli na nią Schopenhauer, Beneke, Fechner i Lotze. Po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej wystąpiła ta myśl w filozofji Wedanty (w Upaniszadach), która na pytanie, czem jest „brahma", zasada bytu, daje odpowiedź: jest to „atman", to jest dusza w twem wnętrzu, to jesteś ty sam!

Również i materjalizm musi, jeśli chce być teorją zamykającą, opierać się na analogji, tylko że używa on analogji z zewnętrznem doświadczeniem zmysłowem, nie zaś z wewnętrznemi stanami życia duszy. Materjalizm czyni naukę przyrodniczą o materji i jej własnościach nauką o najwewnętrzniejszej istocie bytu. Część doświadczenia czyni się i tutaj całością lub jej składnikiem podstawowym.

20. Gdyby trzeba było wybierać między temi dwiema możli-

wościami, to dla mnie wybór nie przedstawiałby trudności. Wszelkie doświadczenie — zarówno tak zwane zewnętrzne, jak i tak zwane wewnętrzne — jest działalnością duchową, a materjalność jest nam dana zawsze jako przedmiot oglądu i myślenia, nie zaś jako identyczna z naszemi własnemi stanami. Wszelkie doświadczenie (tego rodzaju, o jakim tutaj mowa) składa się z czuć i wyobrażeń w powiązaniu wzajemnem, i za jego pomocą uczymy się poznawać wszelkie inne zjawiska. Jedność wewnętrzna, która zwiera wszystkie nasze elementy świadomości i która tkwi na dnie naszego pojęcia jaźni, staje się dla nas — na mocy mimowolnej analogji — obrazem wszelkiej innej jedności i wszelkiego innego związku, jaki odkrywamy. Idealizm tedy w swoim wykładzie bytu bierze swój punkt wyjścia z tego, co pod względem teorjopoznawczym jest najbardziej podstawowe w naszem poznaniu. Ale pozostaje zawsze jeszcze pytanie, czy ma się prawo stosować tę analogję — czy jej zastosowanie da się uzasadnić w sposób wystarczający. Tu jest dla mnie zupełnie jasne, że idealizm jako pogląd na świat może być wiarą uprawnioną, która w żadnym punkcie nie będzie popadać w sprzeczność z naukowemi założeniami, metodami lub wynikami, lecz która nie może być przedmiotem nieodpartego dowodzenia, ani też da się w szczegółach bliżej rozwinąć naukowo.

O ile względnie łatwo wykazać uprawnienie wniosku analogicznego, dopóki się go stosuje do istot, które, jak ludzie i zwierzęta, stoją blisko nas, o tyle weryfikacja utrudnia się, im bardziej rozciągamy analogję na formy bytu bardzo różne od naszej własnej, a szczególnie, jeśli ją rozciągamy na zasadę jedności całego bytu nieskończonego. Pojęcia pozytywnego o bycie duchowym wytworzyć sobie w tym kierunku nie możemy. Na mocy prawa ciągłości musimy wprawdzie przyjąć, że życie duchowe nie występuje jako coś zupełnie nowego, ale wynika z elementów, które mają się do niego, jak rodzaje niższe form materjalnych do wyższych[33]); lecz dalsze i bardziej określone rozwinięcie tej hipotezy jest niemożliwe.

Gdyby wniosek analogiczny idealizmu metafizycznego miał

być nieodparty, to trzebaby uczynić wybór ściślejszy między dwiema możliwościami — że najwewnętrzniejsza istota bytu jest psychiczna, bądź że jest materjalna. Ale podział istności na psychiczność i materjalność jest czysto empiryczny. Niepodobna przytoczyć dowodu, iżby byt nie mógł występować pod żadną inną formą poza temi dwiema, tak żeby stosunek między temi formami był „albo — albo" (co w logice nazywamy stosunkiem kontradyktoryjnym). Być może, wielka trudność zdobycia zadowalającej hipotezy o stosunku psychiczności do materjalności pozostaje w związku z tem, że bytu nie wyczerpuje się przez te dwie formy; że przeciwnie, istnieje wiele — by nie powiedzieć ze Spinozą: nieskończenie wiele — innych form bytu. Mogłoby być i tak, że stosunek dwu znanych nam form bytu wtedy dopiero byłby zrozumiały, gdybyśmy znali jeszcze inne formy bytu. W każdym razie nie posiadamy wszystkich danych do rozwiązania tego zagadnienia. Wyobraźmy sobie, że znamy dwie tylko barwy. Bylibyśmy wówczas skłonni wierzyć, że wszystkie wogóle istniejące barwy muszą być jedną z tych dwu. Przecież wiemy, że światło może się przełamywać więcej, niż dwoma sposobami — a jednak fizyka, fizjologja i psychologja barw są tak niezmiernie bogate w zagadnienia! — Światło bytu z pewnością łamać się może większą ilością sposobów, niż wyobrażali sobie systematycy metafizyczni. Ta wiara (i ta analogja) jest conajmniej równie uzasadniona, jak owa, na której opiera się idealistyczny pagląd na świat.

Jeśli dowodowej siły analogij nie bierze się nazbyt ściśle, popada się dość łatwo w spekulatywność. Lecz w takim razie zastępuje się pojęcia przez obrazy, filozofję — przez poezję. Ze stanowiska teorji poznania jest rzeczą wielkiej wagi, aby ściśle rozróżniać pojęcie i obraz. Obraz może posiadać wielką wartość; ale jeśli nie występuje jako przykład lub postrzegalny znak pojęcia, to wartość, jaką mieć może polega na jego stosunku do zupełnie innych stron naszej natury, niż poznawcza.

Już przyrodoznawstwo używa symbolów i obrazów.

Jeśli nowożytne badania przyrodnicze zdążają do wytłumaczenia wszystkich zjawisk materjalnych jako zjawisk ruchowych, dzieje się to dlatego, że ruchy są zjawiskami najprostszemi i najoczywistszemi i że, ujmując wszystkie zjawiska w analogji z niemi, otrzymujemy najjaśniejszy i najkonsekwentniejszy pogląd na przyrodę. Uprawnienie tej analogji może być udowodnione tem, że zmiany materjalne w poszczególnych wypadkach z ich pomocą dają się przepowiadać i obliczać. Okazało się w zakresie coraz większym, że zmiany w przyrodzie materjalnej zachodzą tak, jakgdyby nie były one niczem więcej, niż ruchami cząstek naterjalnych. W biologji pojęcie „analogja" oznacza szczególne podobieństwo, które da się znaleźć między organami różnorodnych istot żyjących, gdy te organy (np. ręka ludzka i dziób papugi) spełniają funkcje podobne, choćby anatomicznie zestawić się nie dały. Analogja daje tu bodziec do doniosłych porównań; jeden człon stosunku analogicznego oświetla drugi, i myśl doznaje przez to podniety do nowych pytań i badań.

W psychologji analogja gra również wielką rolę, co widać już z tego, że wszelkie zwroty dla stanów i działań psychicznych pierwotnie były używane dla zjawisk materjalnych. Stosunki psychiczne unaoczniamy sobie zapomocą stosunków materjalnych. Mowa nie tworzyła zupełnie nowych słów (np. nowych przyimków), aby wyrazić zjawiska psychiczne — w wytwarzaniu terminologji działała analogja. Psychologja może w każdej chwili, równie jak nauka przyrody, stwierdzać swe analogje w doświadczeniu, albowiem samoobserwacja wykazuje nam to, co wyrażają symbole. Jeśli np. rozmyślanie, poprzedzające postanowienie, zwie się „rozważaniem", to samoobserwacja mówi nam, dlaczego ten obraz, wzięty z ważenia, jest odpowiedni: zmiana motywów, ich zwyciężanie i cofanie się przywodzi nam na pamięć, jak szale wagi wznoszą się i opadają, zależnie od położonego na nie ciężaru. I dalej: jeśli mówimy, że motywy zwyciężają lub ustępują, zdajemy sobie sprawę, jakie zdarzenia oznaczać mają te wyrażenia obrazowe.

Wreszcie analogja ma wielką doniołość w teorji poznania. Między identycznością, racjonalnością i przyczynowością zachodzi analogja (5). Racjonalność, stosunek między racją a następstwem (przesłankami a wnioskiem), tworzy analogję z prostym stosunkiem tożsamości, jak występuje on w odpoznaniu. Nazwano to „paradoksem wniosku logicznego", iż musi zachodzić tożsamość racji i następstwa, a że jednak przez przejście od racji do następstwa powinniśmy otrzymać coś nowego. Dlatego proces wnioskowania przez postępowanie czysto logiczne starano się zredukować, w miarę możności, do konstatowania tożsamości, więc do aktu odpoznania. Przyczynowość znów staramy się ująć w analogji z racjonalnością, stosunek przyczynowy w analogji ze stosunkiem między racją a następstwem. Stosunek między zdarzeniami usiłujemy ujmować, jako stosunek między racją a następstwem, tak abyśmy mogli z danego zdarzenia wnioskować wstecz (o jego przyczynie) i naprzód (o jego skutku). I ta analogja — analogja myślenia logicznego z bytem realnym — jest wielce owocna. Ona sprawia, że wogóle rzucamy pytania i stawiamy zagadnienia, zamiast obserwować tylko i opisywać. Czy ta analogja jest rzeczywiście uprawniona i w jakim zakresie — to najważniejsze pytanie w zagadnieniu poznawczem. Gdyby ta analogja miała walor zupełny, byt byłby zupełnie zrozumiały, t. zn. procesy bytu dawałyby się ujmować tak, jakgdyby ulegały tym samym prawom, co myślenie ludzkie.

Różną od symboliki przyrodoznawczej, która oświetla złożone zjawisko materjalne przez zjawisko materjalne prostsze — i od symboliki psychologicznej, która oświetla zjawisko psychiczne przez naoczne zjawisko materjalne — i od symboliki teorjopoznawczej, która oświetla związki między zdarzeniami przez stosunki myślenia, jest symbolika metafizyczna, która pragnie oświetlić byt w jego całości lub w jego istocie najgłębszej przez obrazy, dobyte z jednej oddzielnej części lub jednej oddzielnej strony bytu, jak ona występuje w naszem doświadczeniu. Ani całość, ani najgłębsza istota bytu nie jest dana w naszem doświadczeniu. — Symbolika religijna różni się (ze sta-

nowiska teorjopoznawczego) od metafizycznej tem tylko, że jej obrazy są konkretniejsze, barwniejsze i bardziej nastrojowe.

21. Bardzo niechętnie zrzeka się świadomość ludzka oglądu bezpośredniego (jak występuje on w formie spostrzegania zmysłowego, wspomnienia i wyobraźni), aby wkroczyć na drogę analizy i tworzyć pojęcia, które bodajże nie mogą zastąpić zupełnie tego, cośmy posiadali w oglądzie[34]). Ale ostatecznie dochodzimy do tego, że objekty świadomości religijnej — gdy ta świadomość doszła do wyższego stopnia rozwoju — nie dają się już ująć zapomocą oglądu bezpośredniego. Mimowolnie wytwarzane obrazy muszą być zmieniane i poprawiane ciągle odnowa, i ostatecznie okazują się niewystarczające do oddania wiecznej, nieskończonej i wzniosłej istoty objektów religijnych. Świadomość religijna waży się tu między dwiema tendencjami. Z jednej strony waha się ona używać o swoim nieskończonym objekcie wyrażeń zmysłowych i ludzkich; z drugiej nie śmie obdzierać bezpośredniego uczucia z wyrażeń żywych i porywających, w których ono wyładowuje się mimowoli. U genjusza religijnego, jak św. Augustyn, który był zarazem myślicielem i książęciem Kościoła, można studjować obie tendencje w walce z sobą. Dla niego (jak później dla Schleiermachera) wyrażenie „miłosierdzie", użyte o Bogu, ma znaczenie tylko obrazowe, gdyż przypuszcza cierpienie z powodu cierpienia innnych. Lecz aby nie stwardniały „dusze ludzi nieuczonych" (animae indoctorum), sądził przecież św. Augustyn, że może się posługiwać niem — jako więc pewnego rodzaju antropomorfizmem pedagogicznym. Ci tylko, dodaje, którzy łączą religję i badanie (religio et studium), mogą obejść się bez wyrażeń obrazowych[35]). — Jakże daleko rozciąga się obrazowość? Czy istnieje właściwie jakiekolwiek wyrażenie dla objektu religji, któreby nie było obrazowe? — Jeśli rozejrzymy się w historji religji, znajdziemy zwłaszcza dwa ciekawe procesy rozwoju, które zdążają do wyłączenia wszelkiej obrazowości i dochodzą do szczytu w odrzuceniu wszelkich wyrażeń określonych, ponieważ te są wzięte z ograniczonych dzie-

dzin doświadczenia i dlatego czynią skończonem to, co mają określać.

Pierwszy proces zachodzi w indyjskich Upaniszadach. Indyjscy filozofowie Wedanty doszli do przekonania, że żadne pojęcie ani obraz nie może wyrazić istoty bóstwa — ani atman, ani brahma (19). Stawiają poto tylko swój idealizm metafizyczny, aby ostatecznie znów go cofnąć. Bóstwo jest „bez końca, bez wieku, bez brzegu, ani zewnątrz ani wewnątrz". Najlepiej określa się je w sposób negatywny (neti, neti): nie jest ono ani „to", ani „tamto"! I milczenie jest najlepszą odpowiedzią, gdy pytają, czem ono jest. Gdyby mogło być przez nas ujrzane, nie byłoby tem, czem jest. Ono jest nie do pomyślenia, a jednak myśl myśli przez nie! Żadna dwoistość, żadne przeciwieństwo nie ma względem niego znaczenia; dlatego nie da się ono poznać. Ani spojrzenie, ani słowo, ani myśl nie może przedrzeć się do niego, choć ono działa zarówno przez spojrzenie, jak przez słowo i myśl. Nie jest ono ani istniejące, ani nieistniejące; nie jest ani poznawalne, ani niepoznawalne. Da się wyrazić tylko symbolicznie. I aby oddalić wszelkie wyobrażenia zmysłowe, które łatwo mogą być wprowadzone przez symbole o określonem znaczeniu, filozofowie Wedanty zastosowali, jako wyraz dla tego, co najwyższe, zgłoskę „Om", która oznacza „tak", nie prowadzi jednak wyobrażenia w żadnym zdecydowanym kierunku[36]).

Drugi proces rozwojowy zachodzi w neoplatoniźmie i z niego (za pośrednictwem t. zw. Djonizego Areopagity) przedostaje się do chrześcijańskiej mistyki średniowiecza. Jakkolwiek nowsze badania wykazały, że przeciwieństwo między scholastyką a mistyką nie jest tak zupełne, jak przyjmowano dawniej, istnieje jednak punkt, w którym te dwa kierunki średniowieczne stanowczo się rozchodzą — jest to właśnie pytanie, czy istnieją analogje, które można słusznie zastosować, aby móc pomyśleć Boga. Scholastycy bronili uprawnienia analogji, mistycy odrzucali ją. Wprawdzie św. Tomasz z Akwinu uczy, że o Bogu niepodobna użyć wyrażenia w tem samem znaczeniu (univoce), w jakiem używa się go o istotach stworzonych; że

są jednak wyrażenia, które o Bogu dadzą się użyć nietylko jako gra słów (pure aequivoce). Podług niego istnieje pewien rodzaj analogji, który leży pomiędzy synonimiką a homonimiką, a polegający na związku przyczynowym, np. gdy środek leczniczy nazywamy zdrowym, równie jak o człowieku przez niego wyleczonym mówimy, że staje się zdrowy. Stosunek analogiczny tego rodzaju zachodzi między Stwórcą a istotami stworzonemi. Niema jednak stosunku podobieństwa, któryby dawał prawo sprowadzać Stwórcę i stworzenie do tego samego pojęcia rodzajowego. Nie, wszelkie określenie — nawet też pojęcie „istoty" — jest używane w różnym sensie o Stwórcy i o stworzeniu: Bóg stoi poza wszelkiem pojęciem rodzajowem (extra omne genus). — Naturalnie poznanie, które ma być w ten sposób możliwe, nie może być bardzo jasne, i niełatwo przychodzi utworzyć sobie o niem wyobrażenie. Gdyż analogja jest (jakkolwiekby ją ograniczyć) stosunkiem podobieństwa, a przy wszelkiem porównywaniu musi być mowa o pojęciach rodzajowych i gatunkowych: zestawienie zapomocą analogji jest w rzeczywistości tworzeniem pojęcia rodzajowego. Kiedy Tomasz z Akwinu jako przykład analogji, stosowanej teologicznie, podaje analogję, opartą na związku przyczynowym, to trzeba tu zauważyć, że związek przyczynowy rozumiemy tem mniej, im bardziej przyczyna rożni się od skutku, a nawet jest różną pod względem rodzaju! Gdzie związek przyczynowy nie jest czysto zewnętrzny i narzucony czysto faktycznie, tam istnieje ciągłość, więc podobieństwo przyczyny do skutku, które daje prawo sprowadzać oboje do jednego pojęcia rodzajowego. Podobny związek znajdziemy przy bliższem badaniu również między lekarstwem a stanem, wywołanym przez nie w organiźmie.—Dlatego twierdzenie scholastyczne o uprawnieniu analogji przechodzi w konsekwencji w mistyczne zaprzeczenie tego uprawnienia. Już Hugo de St. Victor nauczał, że Bóg lepiej daje się pomyśleć przez wyrażenia zaprzeczne, niż pozytywne. Poźniej Suso nazwał Boga „bezimienną nicością", — „jakiemś Niczem tych wszystkich rzeczy, które można pomyśleć i wysłowić" (choć „sam w sobie jest On przenajistotniejszem

Czemś"). Autor zaś Niemieckiej teologji naucza, że gdyby najwyższe i jedyne dobro (t. j. Bóg) było czemś, tem lub owem, co rozumieją stworzenia, to nie byłoby wszystkością, nie byłoby jedyne i przeto nie byłoby doskonałe; dlatego ma być nazwane Nic, przez co się rozumie, że nie jest ono niczem z tego, co mogą pojąć, poznać, pomyśleć lub nazwać stworzenia[37]). Mistyka była ruchem uczuciowym, który zmierzał do rozbudzenia wzruszeń, i zarazem ruchem intelektualnym w kierunku od obrazu do myśli i od myśli aż do granicy myślenia. Wzniecając w ciągu żywych wzruszeń uczuciowych stany, w których nie mogły się tworzyć określone wyobrażenia, przygotowywała się ona do tego, by rozwinąć ostrą krytykę przy każdej próbie wyrażenia tego, co najwyższe, w formie pojęcia. Mistyka spotyka się tu z filozofją krytyczną, która twierdzi, że wobec tego, co nie występuje w ograniczonej formie doświadczenia, nasze wyobrażenia są niewystarczające. Już w starożytności spotykamy to pokrewieństwo krytycyzmu z mistyką, gdyż między Karneadesem i Plotynem istnieje pewne podobieństwo w teorjopoznawczej filozofji religji.

22. Lecz ani scholastyka, ani teologja protestancka nie chcą przyznać racji mistyce i krytycyzmowi, że wszelkie wyobrażenia religijne są figuralne, są przenośnią. W pewnej mierze jest to też pytanie na śmierć i życie. Pojęcie Objawienia (w najściślejszem znaczeniu) odpadłoby, gdyby nie odpadła w pewnych punktach różnica między obrazem a rzeczywistością. Inaczej powstałoby ostatecznie znowu stare zagadnienie o stosunku poznania do rzeczy w sobie, a zupełne zamknięcie i uspokojenie byłoby niepodobieństwem. — Będzie tedy konieczne zbadanie najważniejszych wyobrażeń, użytych do budowy pojęcia Boga. Okaże się powszechnie ważne dla wyobrażeń obrazowych, jak już okazało się dla pojęć, że wyrażają one stosunki i kładą w założeniu stosunki, i stąd wyrazić nie mogą zamknięcia zupełnego.

Kiedy mówimy o Bogu jako panu lub królu, przypuszczać należy stosunek do sług lub poddanych, którzy są od niego różni i pozostają z nim w związku zewnętrznym. Dlatego Newton powiedział o wyrazie „Bóg", że jest wyrazem względnym, który wyraża

stosunek do sług (deus est vox relativa et ad servos refertur). Lecz w sposób tak zewnętrzny, jak stosunek między panem a sługami, da się wyobrazić stosunek między Bogiem a ludźmi tylko w pojmowaniu dziecinnem. Mamy obraz; ale czemże ten obraz zastąpić? I jak można wyrazić myśl, leżącą w głębi, skoro ów stosunek, związek, który wyraża się tak istotnie w obrazie, odpadnie, a w każdym razie postrada tę samoistność członków, która czyni, że ograniczają się one wzajemnie, — Być może, dałoby się wraz z Tomaszem z Akwinu spróbować rozróżnienia scholastycznego. Sławny scholastyk sądzi, że wolno mu w swej teologji używać pojęcia „pan", choć wyraża ono stosunek (relatio dominii): ten stosunek jest tylko realnym stosunkiem stworzenia do Boga, nie zaś stosunkiem Boga do stworzenia. Stworzenie więc znajduje się w związku z Bogiem, lecz nie Bóg ze stworzeniem. Aby to wyjaśnić, posługuje się św. Tomasz obrazem: Bóg nie zmienia się przez to, iż stworzenie (po akcie stworzenia) wchodzi z nim w stosunek, równie jak filar nie zmienia się przez to, że obok niego leży zwierzę[38]). Ale to porównanie nic nie pomaga. Dla filaru nie jest przecie zupełnie obojętne, czy zwierzę leży koło niego; badając dokładniej, stwierdzimy, że zmieniają się przecież nieco warunki światła, powietrza i ciepła, tak iż filar otrzymuje z obu stron warunki nieco różne. Stosunek nie może być bezwzględnie jednostronny. I religijna właśnie świadomość nie zgodzi się na to, aby dla Boga miało być obojętne, czy stworzenia istnieją, czy nie. Pomyślmy zamiast martwego słupa żywą matkę: czy jej wątłe dziecko leży po lewej, czy po prawej stronie, napewno po niej łatwo będzie zauważyć.

Zapewne obok symbolu pana najposoplitszy jest symbol ojca. Ten symbol ma swoją historję. W politeiźmie przenoszono mimowolnie stosunki rodzinne w świat bogów. Bogowie mieli ojca i matkę, a najwyższego boga lud zwał ojcem, choć na stanowisku religij natury nie miało to tak głębokiego znaczenia, jak na stopniu wyższym. W politeiźmie nie wahano się wyciągać wszelkich konsekwencyj z mimowolnie użytego obrazu i wyobrażano sobie stosunek ojcostwa z jego różnych stron. Inaczej w religjach

monoteistycznych. Używa się nadal wyrazu „ojciec“, ale odrzuca konsekwencję, pomijając stosunek macierzyński oraz inne związki. Pomija się np. to, że ojciec ludzki bywa przez pewien tylko czas opiekunem dziecka i właśnie do tego dąży i dążyć powinien, by dziecko stało się możliwie samodzielne, tak iżby nie potrzebowało opieki ojcowskiej.

Symbole pana i ojca używane są często obok siebie, tak iż w zastosowaniu specjalnem łatwo mogą sobie przeczyć. Kiedy np. ortodoksyjna nauka o pojednaniu żąda krwawej ofiary do ułagodzenia gniewu Bożego, może to uchodzić za stosunek surowego wschodniego pana do jego posłusznych sług, ale nie odpowiada stosunkowi ojca do własnych dzieci. Naturalnie, z obrazów, wziętych z dziedzin niezmiernie różnych, nie można wznieść konsekwentnej budowy myślowej. Właśnie konsekwentne zastosowanie oddzielnego obrazu prowadzi niebawem do niestworzonych rzeczy. Te niezestrojenia były często podnoszone z zuchwałą drwiną przez krytykę przeciwteologiczną. Nawet temu, kto nie może zasmakować w podobnej drwinie, trudno nie uznać ich względnej słuszności. Ołowianka dogmatyczna, którą obciążono symbole religijne, ściągnęła je w sferę, w której może je dotknąć krytyka i szyderstwo. —

W miarę jak rozwija się refleksja, przechodzimy od określeń bardziej oglądowych i konkretnych do bardziej abstrakcyjnych. Takiem określeniem bardziej abstrakcyjnem jest „osobowość“. Charakterystyka bliżej określona ustępuje mniej określonej, która jednak również jest wzięta ze stosunków ludzkich.

Z psychologicznego punktu widzenia określenie tego, co zawiera w sobie pojęcie osobowości, sprowadza się zawsze do dwóch rysów głównych[39]). — Osobowość (ja), jak ją znamy, cechuje po pierwsze jej jedność. Wszystkie elementy jej istoty ulegają zebraniu i powiązaniu z większą lub mniejszą energją i w sposób bardziej wewnętrzny, niż bywają związane elementy materji według praw przyrody zewnętrznej. Elementy, powiązane w jedność osobowości, nie są wytwarzane przez nią bezwzględnie; tu jest ona zależna w mniejszym lub większym stopniu od warun-

ków życia. Mogą w niej wynurzać się bez jej życzenia, choć nie bez jej własnego świadomego lub mimowolnego współdziałania, nowe elementy — wówczas chodzi o to, o ile i w jaki sposób zostaną one wprowadzone w związek z elementami, już opracowanemi w jedność. — Po drugie, w treści każdej osobowości znajdą się elementy, które zajmują miejsce więcej centralne i posiadają charakter bardziej stały, niż inne. Takiemi centralnemi i stałemi elementami są panujące cele i interesy, które określają rodzaj i kierunek woli. To jest strona realna osobowości, która warunkuje głównie właściwości specjalne oddzielnego indywidum. — Rozważane ze strony formalnej, jak i realnej, życie osobowe, o ile je znamy, przedstawia wzajemny stosunek aktywności i bierności. Aktywność objawia się w opracowaniu treści, przyjętej z przeważającą biernością. W ciągu tego opracowania elementy obwodowe i zmienne zostają mniej lub więcej energicznie opanowane przez to, co w oddzielnej osobowości (i w ciągu oddzielnego okresu życia) jest centralne i stałe. Znamy osobowość tylko jako dążącą i walczącą, jako utrzymującą samą siebie wbrew oporowi i trudnościom, które wyrastają częścią z braku lub nadmiaru treści, częścią zaś — z wewnętrznej walki elementów między sobą. Osobowość, któraby całokształt swej treści rodziła absolutnie „z siebie samej"—któraby nie dążyła do celów, jeszcze nie osiągniętych,— któraby nie miała do pokonania rzeczywistego oporu — nie byłaby tem, co rozumiemy przez osobowość, jeśli pozostajemy na gruncie doświadczenia psychologicznego.

Spór, czy bóstwo (jak się je ujmuje z wyższych religijnych punktów widzenia) nazwać można istotą osobową, — spór, który często nosi nazwę sporu teizmu z panteizmem, — polega na tem, że po jednej stronie idealizuje się i rozszerza pojęcie osobowości, przez co dochodzi się zpowrotem do już roztrząsanego (10) wyobrażenia „przyczyny samego siebie"; gdy tymczasem z drugiej strony odmawia się prawa zwać osobowością jakąś istotę, jeśli ona sama stwarza własne elementy i dlatego nie zna rzeczywistego oporu, tak iż nie może walczyć, dążyć, spodziewać się.

Życie osobowe jest najwyższą formą bytu, jaką nam daje

doświadczenie. Jedność zaś, którą ostatecznie zawsze przypisać musimy bytowi wobec jego ciągłości i prawidłowości, przywodzi nam na pamięć jedność naszej świadomości — formalną stronę osobowości. Niemniej jednak jest to tylko analogja, która w najistotniejszym punkcie nie wystarcza, jeśli korzystamy z naszego wyobrażenia o ograniczonem „ja", oddzielnym członie wielkiego porządku świata, aby wyrazić zasadę nie dającą się zamknąć, zasadę, która pojawia się właśnie dzięki faktowi, iż istnieje porządek świata. I analogję tę tem trudniej utrzymać, im większa istnieje skłonność do wyobrażania sobie bóstwa, jako doskonałego, „absolutnego", to zn. jako gotowego i zamkniętego, tak iż (jak mówi Andrzej Sunesen w swym scholastycznym poemacie dydaktycznym) nie może ono osiągnąć przyrostu (natura dei, cui nil accrescere posset). Przez dogmatyczne absolutyzowanie i silne podkreślanie niezmienności coraz to trudniej utrzymać analogję z pojęciem osobowości — i dochodzimy do sprzeczności uchwytnych.

Wprawdzie teiści filozoficzni jak C. H. Weisse i H. Lotze twierdzą, że tylko istota nieograniczona może posiadać osobowość gdy tymczasem istota ograniczona, więc zależna, nie zasługuje właściwie na tę nazwę. Tylko więc istota bezwzględnie aktywna mogłaby być osobowością. Ale ci myśliciele właśnie przez to przyznają, że wyraz „osobowość" bierze się w dwóch zupełnie różnych znaczeniach (mówiąc słowami św. Tomasza—pure aequivoce), kiedy go stosują do Boga i kiedy go używają w zastosowaniu do człowieka. A wtedy są oni, biorąc ściśle, zgodni ze Spinozą i Kantem, którzy dochodzą do wniosku, że po usunięciu wszystkiego, co się odnosi tylko do skończonej istoty, z naszych podstawowych pojęć psychologicznych pozostaje jeno nagi wyraz. Nie dlatego, że „osobowość" jest określeniem za wysokiem, lecz że jest za niskiem, t. zw. panteizm zwalcza osobowość bóstwa. Bóstwo musi być więcej, niż osobowością, skoro ma być zasadą jedności całkowitego bytu. Jak już widzieliśmy (20), nie mamy prawa przyjmować, iż posiadamy dostateczne dane do określenia, co powinno się zawierać w podstawie wszystkich rzeczy

i co wskutek tego nie da się scharakteryzować przez żadną poszczególną formę bytu z pośród danych nam w doświadczeniu. Schleiermacher pisze do gorliwego teisty Jacobiego: „Ponieważ Pan nie chce przebóstwić natury, przebóstwia Pan świadomość. Ale, mój drogi, w moich oczach jedno jest ostatecznie równie dobre, jak drugie... Trudno, nie możemy wydobyć się z przeciwieństwa między idealnością a realnością, czy jakkolwiek inaczej zechce je Pan określić... Czyż osoba nie musi być dla Pana koniecznie skończonością, jeśli ją Pan chce ożywić?"[40]). Różnica między ujęciem teistycznem a panteistycznem nie opiera się w poszczególnym wypadku jedynie na argumentach teorjopoznawczych. Mimowolnie wplatają się inne motywy, i różnica polega po większej części na intensywności, z jaką działa w różnych jednostkach potrzeba kształtowania obrazów naocznych, szczególnie w dziedzinach granicznych. Z tej strony poruszymy ten punkt później, w psychologicznej części filozofji religji. — Co się zaś tyczy wyrażenia „panteizm", to należy zauważyć, że bywa ono używane w bardzo różny sposób. Według terminologji, która ma za sobą autorytet Edwarda Zellera, panteizm oznacza pogląd na świat, który przyjmuje stosunek wewnętrzny (imanentny) między Bogiem a światem—czy ujmujemy Boga osobowo, czy też nie. Zgodnie z tem możnaby nazwać stanowisko Lotze'go równie panteistycznem, jak Spinozy. Według innej terminologji (do której ja się przyłączam) pojęcie to ma zakres ciaśniejszy, gdyż światopogląd imanentny w tym tylko razie otrzymuje nazwę panteistycznego, jeśli on zasadzie jedności bytu nie przypisuje osobowości (chyba w zwrotach poetyckich). —

Stosowanie wyrażeń jeszcze bardziej abstrakcyjnych jak: siła, życie, substancja (istota) nic nie pomoże; i one oznaczają, jak już widzieliśmy (18), stosunki i zakładają przeto coś, z czem zachodzi stosunek. Również wyrażenia tego rodzaju, jeśli mają być zastosowane tak, jak życzy sobie świadomość religijna w swych formach mitycznych i dogmatycznych, ulec muszą takiej zmianie, że nie zostaje z nich nic prócz wyrazu. —

Okazuje się więc niezaprzeczalnie, że w decydującym punk-

cie wszystkie analogje są nieprzydatne. Stoimy na granicy myślenia, i nic dziwnego, że pojęć rzeczywistych tworzyć już nie można i że obrazy mogą zaspokoić tylko poszczególny nastrój ducha, ale nie pozwalają na konsekwentne zastosowanie. Tę niepoznawalność podkreśla silnie tak zwany angostycyzm. Lecz mieliśmy już sposobność widzieć (18), że ten kierunek skłania się ku mniemaniu, iż „niepoznawalne" jest zupełnie różne od wszystkiego, co występuje w doświadczeniu, — i oto żadne z praw empirycznych nie może mieć znaczenia dla tego, co przecież uważa się za zasadę bytu. Ten pogląd dualistyczny nie da się uzasadnić. Jakkolwiek nasze skończone punkty widzenia i formy myślenia nie mogą nam podać określenia — cóż dopiero wyczerpującego sformułowania — owej zasady, muszą jednak znajdować się z nią w związku wewnętrznym, — i nie wolno nam oświadczać, że są bez znaczenia. Nasze myślenie, nasze poznanie należy do bytu, w nim powstało i samo jest jednym z tych faktów, które należy wziąć pod uwagę, zanim przerwiemy nasze badanie natury bytu. Ideje, do których rozwinięcia prowadzi nas doświadczenie, są — prawdopodobnie — w porównaniu z tym wielkim związkiem, do którego należymy jako pojedyńcze ogniwa, bardzo podrzędne i pochodne, — niemniej przeto nie tracą one swego znaczenia. Nie potrafimy tylko wskazać, jaki stopień i jaki rodzaj metamorfozy przejśćby musiały nasze punkty widzenia, aby zostać przyjęte do najwyższego, jaki pomyśleć możemy, najwięcej ogarniającego związku. Posługując się poetyckim językiem religji, powiem: nasze poznanie najwyższe musi ulec głęboko sięgającej przemianie, jeśli ma być przyjęte z zachowaniem swej wartości do poznania bożego, jako jego część; naturalnie — bliższe określenie stosunku pomiędzy tą częścią a całością jest dla nas równie niemożliwe, jak okazało się bliższe określenie całości.

Wyrażenie „agnostycyzm" utworzył w swoim czasie Huxley, abyśmy mieli nazwę kończącą się, jak wszystkie przyzwoite wyrażenia dla poglądów, na „-izm". Gdybym miał wynaleźć podobną nazwę dla zapatrywania, które pragnę tu uzasadnić, nazwałbym je najchętniej monizmem krytycznym.

23. Ażeby pojęcia, analogje i obrazy dawały się użyć do wyrażenia, czem jest objekt religji na wyższych stopniach rozwoju, muszą one ulec idealizacji i sublimacji, która uczuciu religijnemu łatwo wydaje się zimna i obca. Świadomość religijna ma istotnie skłonność do wyobrażenia sobie swego objektu, jako możliwie najwznioślejszego, do wyniesienia go wysoko ponad wszelkie stosunki skończone. Ale jeśli ulega tej tylko tendencji, to działa przeciwko sobie samej, albowiem żywy, serdeczny stosunek do swego objektu staje się niepodobieństwem. Wiele ludów posiada wiarę w nieskończonego ducha, jako najwyższego Boga, ale zwraca się chętniej w swej pobożnej zadumie i swej niedoli do istot boskich, które są bliższe naturze ludzkiej i stosunkom ludzkim. Tak referuje ktoś o Indjanach południowo-amerykańskich: „Rozum Indjanina potrafi powziąć wyobrażenie o duchu wszechmądrym i wszechmogącym, najwyższym kierowniku świata; ale niezawsze wznosi się do tej istoty, która wydaje mu się tak wielka, daleka i niepojęta. Gdy grozi mu niebezpieczeństwo, gdy nadzieja w nim zamiera i przemaga go smutek, zwraca się on chętnie do istoty podrzędnej, która stoi bliżej jego możności pojmowania. Posiada swego ducha opiekuńczego, na którego pomoc i kierownictwo liczy. Cała przyroda jest dla niego pełna tajemniczych działań. Obserwuje otaczającą go przyrodę, jak astrolog gwiazdy.“ A o Indusach informuje inny obserwator: „Nieraz pytałem: Gdzie jest świątynia najwyższego Boga? A odpowiedź, którą dawano, najwyraźniej dziwiąc się wielce tak nieoczekiwanemu pytaniu, była stale: Świątynia najwyższego Boga? Cóż to ma znaczyć? Takiej świątyni niema, bo on jej mieć nie może. On jest bez nazwy, nieujęty, i nie możemy do niego się modlić. Potrzeba nam objektu widomego, w którymby nasz duch mógł znaleźć spoczynek“[41]). W chrześcijaństwie spotykamy te same obie tendencje. W Kościele katolickim wierzy się w cały ustopniowany szereg istot, do których zwracać się można, by zaspokoić swą potrzebę skończonego, ograniczonego objektu modlitwy i nabożeństwa, skoro człon najwyższy w szeregu zdaje się komu zbyt daleki i zbyt wzniosły. Od Boga idzie szereg przez Chrystusa i Madonnę wdół—aż do spe-

cjalnego świętego, który jest czynny w wypadku specjalnego rodzaju lub zajmuje się szczególnie oddzielną osobą. W Kościele protestanckim postawiono tej tendencji granice, ale jej nie usunięto. Powiedział przecież raz pewien kaznodzieja kopenhaski w mowie żałobnej, że Bóg nie może nam pomóc w naszem wielkiem zmartwieniu, „bo jest tak nieskończenie daleko"; dlatego musimy polegać na Chrystusie.

Jak świadomość religijna waha się między literalnym a obrazowym wykładem użytych przez siebie wyrażeń, tak waha się też między tendencją uczynienia swego objektu wzniosłym i nieskończonym a tendencją ściągnięcia go w świat skończony, jako współwalczącego i współcierpiącego. Często najsilniejsze uczucie, najgorętsza pobożność zwraca się do Boga walczącego i cierpiącego, nie do wiecznego i doskonałego. Jeśli dotrzymuje się równocześnie obu tendencyj w ich formach skrajnych, wówczas występuje paradoks religijny: Bóg jest niezmienny i zmienny,wieczny i stający się, zwycięski i udręczony, szczęśliwy i cierpiący! Często duchy zdecydowanie religijne nagromadzają z upodobaniem podobne przeciwieństwa, wyostrzając skrajnie kontrasty bądź w ekstatycznym podziwie dla wielkości, bądź w natrząsaniu się nad myślą, która napróżno je pojąć usiłuje. Przeciwieństwem zasadniczem, do którego tu sprowadza się wszystko, jest, jak wykażemy niżej, przeciwieństwo niezmienności i zmienności. Typowa różność obu największych religij ludów polega na ich zachowaniu się względem tego przeciwieństwa. A przeciwieństwo to ujawnia się nawet w jednej i tej samej religji. Nawet kto wierzy w Boga, „w którym niema zmiany ani następstwa światła i ciemności", może jednak dojść do wniosku, że Bóg jest „istotą najzmienniejszą"[42]).

Ów paradoks występuje najaw nietylko dzięki specjalnym dogmatom, np. dzięki dogmatowi Bogoczłowieka — jak zaznaczył S. Kierkegaard w swoich „Okruchach filozoficznych". Paradoks tkwi już w każdym antropomorfiźmie, w każdym obrazie, który ma być więcej, niż obrazem. Twierdzenie, że jakiś obraz może wystarczać, jest twierdzeniem,

że nieograniczone jest ograniczone, nieskończone — skończone. Łatwo przeoczamy paradoksalność wskutek siły przyzwyczajenia, gdy z ufnością dozwalamy swej wyobraźni przystosować się do zakresu obrazów, któreśmy wytworzyli lub w które wżyliśmy się siłą tradycji. Lecz skoro tylko silniej wzbierze fala uczuć lub wyżej wzleci myśl — forma ograniczona pęka, a jeśli mimo to ma ona być utrzymana lub raczej chcemy ją mimo to utrzymać, to zbliżamy się do credo quia absurdum.

24. I pod tym więc względem „zarówno — jak i" okazało się właściwością świadomości religijnej. Gdzie zaś owo „zarówno — jak i" zaostrza się w paradoks, tam oczywiście zainteresowanie, które doprowadziło do rozwoju wyobrażeń religijnych w ich formie istotnej, nie mogło być zainteresowaniem czysto intelektualnem, samą tylko potrzebą zrozumienia. Dla wszelkiego stanowiska religijnego — szczególnie dla wielkich religij ludów — poznanie nie jest bądź co bądź bez znaczenia. Religja w ciągu swej epoki klasycznej bywa wszystkiem dla człowieka i zaspokaja także jego popęd poznawczy. Lecz tu popęd poznawczy jest podporządkowany popędowi życia, potrzebie rozwoju i zachowania życia. „Szukam Ciebie, aby żyć mogła moja dusza", mówi św. Augustyn do swego Boga. Tem tylko da się wytłumaczyć, że rozwijamy i zachowujemy wyobrażenia, które idą wbrew interesowi intelektualnemu, dążącemu do myśli jasnych, wolnych od sprzeczności. Dochodzimy do zrozumienia, że podstawy religji szukać należy w innych stronach życia duchowego, niż w czystem życiu myśli.

Religja nie da się zrobić ani skonstruować. Wyrasta z życia, wypływa z podstawowego nastroju człowieka w przebiegu walki życiowej, z jego woli, aby bądź co bądź utrzymać wagę niezaprzeczoną i powszechną wartości najwyższej, którą poznał w swych przeżyciach. W sposób naturalny narzuca się tu hipoteza, że religja jest w istocie swej wiarą w zachowanie wartości, kiedy okazało się, że jej istotą nie może być stwarzanie takiego zrozumienia lub takiego wytłumaczenia bytu, jakiego wymaga interes intelektualny. Zagadek, których nauka rozwiązać nie mo-

że, religja również nie rozwiązuje. Okazało się przecież, że nie może podać wyjaśnienia zjazwisk specjalnych (rozdz. A) — że jej wyobrażenia są nieprzydatne do zamknięcia myśli naukowej (rozdz. B) — i że tę wyobrażenia mają charakter obrazu, nie pojęcia (rozdz. C). Jeśli wyobrażenia religijne mają mieć jakieś znaczenie, to może ono tkwić w tem tylko, że są wyrazami symbolicznemi nastroju, dążności i pragnień ludzkich w ciągu walki życiowej. Mają więc znaczenie i pochodzenie wtórne, nie pierwotne. Filozofja religji zwalcza tutaj dogmatykę w podobny sposób, jak historja sztuki zwalcza mitologję sztuki. Tem, co skłania artystę do uformowania postaci, jest — jak twierdzi historyk sztuki[43])—żywa radość z postaci, które ukazuje mu życie; chce on je utworzyć na nowo, być może — w formie idealniejszej. Jakie zaś miano nada on postaci, utworzonej przez siebie — to pytanie podrzędne, które często rozstrzyga się dopiero o wiele później.

Oczywiście, interes intelektualny, skoro się już raz rozwinął, nie może przestać wpływać na interes religijny. Jeśli religja jest w istocie wiarą w zachowanie wartości, to wierze tej stale potrzeba wyobrażeń, aby mogła zdać sobie sprawę, co ma na myśli; te wyobrażenia — być może zwolna, lecz bezustannie — będą opracowywane i doprowadzane do większej konsekwencji i zgodności z temi wyobrażeniami, które człowiek wytworzy na innych drogach i pod wpływem innych motywów. Wobec tego zachodzi pytanie, jak właściwie mają się do siebie te dwa zainteresowania. Interes intelektualny nakłania do pojmowania bytu, jako wielkiego, nieprzejrzanego układu grup i szeregów przyczynowych; interes religijny zaś skłania do ujęcia bytu, jako ogniska rozwoju i zachowania wartości. Czy te dwa stanowiska dadzą się połączyć? Jak się ma wartość do przyczynowości, — zagadka życia do zagadki świata? — Może zagadnienie to jest nierozwiązalne, a gdybyśmy je rozwiązali, znaleźlibyśmy kamień filozoficzny. Jednak, jak się zdaje, teorjopoznawcza filozofja religji pomogła ujrzeć jaśniej, gdzie tkwi zagadnienie. Zapewne — teorja poznania może oświetlić zagadnienie religijne przeważnie na drodze pośredniej tylko, negatywnej, ale i na tę drogę wkroczyć należy,

jeśli mamy wyjaśnić sprawę zupełnie. Przystępujemy teraz do bezpośredniego badania istoty religji — z pomocą psychologji. Chodzi o to, w jakiej mierze wspomniana kilkakrotnie hipoteza o religji jako wierze w zachowanie wartości może zyskać wystarczające uzasadnienie i potwierdzenie.

III.

PSYCHOLOGICZNA FILOZOFJA RELIGJI

25. Właściwie już w poprzednim rozdziale zrobiliśmy użytek z psychologji, gdyż pomiędzy teorją poznania a psychologją zachodzi ciągłe oddziaływanie wzajemne. Teorja poznania bada formy i pierwiastki naszego poznania ze względu na pytanie, czy dadzą się one zużytkować do zrozumienia bytu, gdy tymczasem psychologja bada je ze względu na ich faktyczne właściwości oraz ich faktyczne powstawanie, niezależnie zaś od tego, czy są przydatne i obowiązujące lub nie. Otóż w związku z wyobrażeniami religijnemi okazało się, że ich doniosłość nie może polegać na tem, by uczyniły dla nas byt zrozumiałym (w znaczeniu, w jakiem nasze zainteresowania umysłowe ujmuje wyraz „rozumienie"). Wobec tego pozostaje nam jedynie badanie psychologiczne. Może nas ono przypuszczalnie doprowadzać do tego, że zobaczymy, jakie znaczenie pozytywne istotnie przypada wyobrażeniom religijnym.

Psychologja religji jest częścią psychologji ogólnej, specjalną jej gałęzią i pozostaje z nią w stosunku wzajemnym. — Dla psychologji ogólnej jest ona środkiem dzięki temu, że w swej odrębnej dziedzinie gromadzi i opracowuje materjał nadzwyczaj interesujący pod względem psychologicznym. W dziedzinie religji ludzie zdobyli niektóre ze swych najgłębszych, najintensywniejszych doświadczeń psychicznych. W religji (o ile jest prawdziwa i płynie z głębi) wszystkie pierwiastki życia duchowego współdziałają z taką energją i zgodnością, jak w żadnej chyba innej dziedzinie. Dlatego też badanie religijnego życia duchowego ma tak wielką

doniosłość dla psychologji wogóle. Nietylko historja religji, ale również — i w stopniu wyższym jeszcze — indywidualne życie religijne przykuwa do siebie uwagę psychologa. W historji religji nie dostrzegamy tak łatwo sił psychicznych w ich działaniu pierwiastkowem. Zajmuje się ona przeważnie wielkiemi typami, owemi formami religji, które są wspólne wielkim grupom ludzkim. Dobre życiorysy, a zwłaszcza autobiografje osobistości religijnych są dla psychologa bardziej pouczające, niż najuczeńsze dzieła o wielkich religjach ludów. To też „Wyznania" św. Augustyna oraz autobjografje Suso'a i św. Teresy — że wymienimy kilka pojedyńczych przykładów — należą do najważniejszego materjału psychologji religji. Także i historja religijności indywidualnej należy oczywiście do historji religji; lecz ta zajmowała się dotychczas przeważnie badaniem wielkich typów. — Psychologja religji nietylko jednak dostarcza materjału psychologji ogólnej, ale posługuje się też w swej specjalnej dziedzinie jej punktami widzenia i prawami. Usiłuje zrozumieć w sposób czysto psychologiczny zjawiska życia religijnego. Tutaj psychologja ogólna jest środkiem dla psychologji religji. Przedewszystkiem też z tej właśnie strony rozważać musimy psychologję religji tutaj, gdzie występuje ona jako część filozofji religji. O ile przedmiot na to pozwala, stosuje ona ogólne metody psychologiczne i wychodzi z tych samych założeń, co psychologja ogólna[44]).

A. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE I WIARA RELIGIJNA

Co kocham, kiedy Ciebie kocham?
Św. Augustyn

a) Doświadczenie religijne

26. Wyrazem „doświadczenie" posiłkujemy się tutaj w znaczeniu przeżywania, znajdowania stanów, w przeciwieństwie do opracowywania ich zapomocą myślenia. Idzie nam przedewszyst-

kiem o wyjaśnienie sobie, co i jak wiele zaliczyć należy do doświadczenia religijnego oraz jakiemu ograniczeniu doświadczenie to podlega, zgodnie ze swą naturą. W dalszym ciągu staram się scharakteryzować doświadczenie religijne z punktu widzenia czysto psychologicznego.

27. Doświadczenie w znaczeniu przeżywania nie daje się zamknąć, dopóki trwa życie. Może ono nastręczać szereg pojedyńczych stanów, ale żadnej zamkniętej całości, niema zaś twierdzenia ogólnego, któreby mogło uchodzić jako zupełnie stwierdzony wynik doświadczenia. Całości i ogólnienia pochodzą bądź z myślowego opracowania tego, co zostało doświadczone, bądź też z mimowolnego uwydatnienia pojedyńczego doświadczenia lub poszczególnego rodzaju doświadczenia, jako takiego, które jest decydujące i o wszystkiem stanowi. Przed powstaniem świadomej refleksji to mimowolne uwydatnienie będzie właśnie podstawą tego, co wystąpi jako wynik doświadczenia religijnego. Tkwi to w naturze uczucia, że, wzbudzone przez pojedyńcze wydarzenie, stara się rozszerzyć po całem życiu świadomości i nadać swe zabarwienie wszelkim innym jego elementom, niezależnie od tego, czy elementy te pozostają w łączności z owem wydarzeniem, czy też nie. Wskutek tego rodzaju r o z l e w n o ś c i u c z u c i a (tak nazwałem to zjawisko w swej „Psychologji") mogą stany zewnętrzne, nie mające same przez się nic z sobą wspólnego, otrzymać wspólne piętno, a z szeregu przeżyć wewnętrznych może powstać całość, jakkolwiek szereg ten sam w sobie nie osiągnął rzeczywistego zamknięcia. Względem różnych jednostek i zależnie od różnych okoliczności przeżycia, które w ten sposób decydują o nastroju całego życia wewnętrznego, będą mogły być najbardziej różnego rodzaju. Jakkolwiek nieunikniona i doniosła byłaby ta rozlewność uczucia, zawiera ona przecież pewne źródła błędów, na które należy zwrócić uwagę, jeżeli chcemy wziąć w rachubę to, czego istotnie dokonały doświadczenie i przeżycie. — Podobna rozlewność uczucia jest, oczywiście, sama również przeżyciem; jest jednak czemś pochodnem w porównaniu z owemi przeżyciami, których wynik ma być ustalony.

W sporze np. pomiędzy optymizmem a pesymizmem okaże się, że poszczególne przeżycia, uważane za typowe, są decydujące dla bronionego poglądu. Niezależnie od powoływania się z obu stron na obserwację i myślenie, osiągnięty wynik zależy nietyle od logicznego uogólnienia lub indukcji, ile raczej od rozlewności uczucia. Dążenie zmierza do tego, by zachować w całej świeżości leżące u podstaw przeżycia i dać im się utrzymać w centrum świadomości, skierować na nie uwagę; reszta nastąpi wówczas sama przez się.

Jeżeli wiara w zachowanie wartości jest rdzeniem wszelkiej religji, w takim razie żadna religja nie da się zbudować na bezpośredniem przeżyciu. Poznajemy bezpośrednio oddzielne, określone wartości tak tylko, jak one występują zgodnie z naszą naturą ludzką i osobniczą oraz w naszych szczególnych warunkach życiowych: żadne doświadczenie nie może nas pouczyć bezpośrednio o ich zachowaniu, równie jak — i o tem, że to, co ma dla nas najwyższą wartość, jest też ośrodkiem całego bytu. To, czegośmy doświadczyli i cośmy przeżyli, może być m o t y w e m do uwierzenia w zachowanie wartości, nie może jednak być właśnie t r e ś c i ą tej wiary. Życie osobiste—szczególnie to, które ujawnia się w wielkich przełomach, gdy się rozpoczynają nowe kierunki życiowe, a tworzą się nowe formy życia — jest dla nas najwyższą znaną nam wartością. Doświadczenia przeto, jakie są wówczas naszym udziałem, zużytkowujemy mimowoli, aby oświetlić niemi cały nasz byt; wydaje się nam, jakoby przez podobne przełomy byt objawiał ukryte siły swoje. Działa tutaj rozlewność uczucia. Jeżeli zechcemy przełożyć ją na formę myśli, otrzymamy wniosek analogiczny — i analogję, leżącą poza granicą, na której myślenie przechodzi w poezję (19 — 20).

28. We wszelkiem doświadczeniu odróżniać należy to, co jest dane bezpośrednio, od tego, co ma tamto wytłumaczyć i wyrazić. Te trzy momenty — właściwy stan, jego przyczyna i jego wyraz — mogą do siebie przylegać tak blisko, że dadzą się wyodrębnić dopiero po bliższym i dokładniejszym namyśle. Stosunek

jest tutaj podobny do tego, jaki zachodzi pomiędzy odkryciem, dowodzeniem w sprawie rzeczy odkrytej oraz jej sformułowaniem. Również trzy te momenty mogą się zbliżać do siebie, jakkolwiek rozdzielenie ich może budzić wielkie zainteresowanie.

Przy powoływaniu się na własne doświadczenie można narazie opierać się na samym tylko przeżytym stanie. Tego, że stan ów miał określoną przyczynę, nie przeżywa się w sposób tak bezpośredni, jak sam stan. Wtedy właśnie, gdy coś poruszyło głęboko nasze życie duchowe i wywołało w niem silne działania, tak nas one zaprzątają — bo też są właśnie przeżyciem bezpośredniem —, że staje się dla nas niepodobieństwem wytworzenie sobie wyraźnego i dokładnego przedstawienia o przyczynie tego stanu. Rzeczywista przyczyna składa się zawsze z mnóstwa warunków i daje się wykazać jedynie zapomocą badania krytycznego. Opiera się zawsze na złudzeniu mniemanie, że doświadczamy bezpośrednio „przyczyny jako przyczyny". Nie można zaobserwować bezpośrednio, że mamy przed sobą stosunek przyczynowy; bezpośrednia obserwacja pokazuje nam zawsze li tylko, że jedno następuje po drugiem, nie zaś — z drugiego. Obecność stosunku przyczynowego wykazuje się dopiero przez dowiedzenie, że tylko wtedy, gdy to określone zdarzenie zachodzi uprzednio, ten określony stan niechybnie następuje wślad za niem. Lecz ani owo „tylko", ani owo „niechybnie" nie daje się poznać całkiem bezpośrednio; muszą one być stwierdzone przez porównanie albo przez próby. W wypadkach wątpliwych uciekamy się też do porównań i prób, a zwłaszcza w wypadkach wątpliwych występuje powoływanie się na „doświadczenie".

Nie zaczynamy od wątpliwości ani w dziedzinie doświadczenia wewnętrznego, ani też — zewnętrznego. Każdy wyłaniający się pierwiastek świadomości początkowo jest brany mimowoli jako autentyczny, jako wyraz rzeczywistości. Zjawia się on, rzec można, z pewną jakością istnościową, która doznaje wstąśnienia dopiero, gdy sprzeczne pierwiastki zjawiają się również ze swą jakością istnienia. O ile taka walka przychodzi do skutku, nie rodzi

się żadna wątpliwość, a wówczas nie potrzeba kryterjum rzeczywistości lub autentyczności, ważności. O ile jednak walka zachodzi, powstaje pytanie, który też pośród tych pierwiastków posiada cechy prawdziwej realności, to zaś daje się rozstrzygnąć tylko dzięki temu, że się znajduje związek niechybny między jednym pierwiastkiem a innemi, których autentyczność była stwierdzona poprzednio. Czynimy tak, kiedy coś w naszem otoczeniu budzi w nas wątpliwość. Różnicę pomiędzy halucynacją a zdarzeniem rzeczywistem poznaje się przez to, że to zdarzenie, nie zaś halucynację włączyć można jako ogniwo wielkiego nieprzerwanego szeregu przyczynowego, który wiąże się z pierwiastkami o ważności niewątpliwej. W im ściślejszym związku występuje jakiś sen, tem bardziej wydaje się nam rzeczywistością, im zaś zdarzenie rzeczywiste jest bardziej izolowane w naszem doświadczeniu, tem łatwiej uważać je możemy za sen[45]). To, co w ten sposób stosuje się do doświadczenia zewnętrznego, stosuje się też i do wewnętrznego. I tutaj również niepodobna doświadczyć bezpośrednio stosunku przyczynowego. W każdem sięgającem głębiej rozważaniu, dotyczącem znaczenia doświadczenia religijnego, okaże się bądź co bądź rzeczą celową, jeśli nie konieczną, podawanie bezpośredniego przeżycia przy możliwie największem abstrahowaniu od przypuszczalnej przyczyny. Ściśle bezpośrednie przeżycie nie może być samo jakiemś złudzeniem. Iluzoryczność powstaje właśnie tylko przez błędne wyjaśnienie przyczynowe, brane za obserwację bezpośrednią. Później będziemy mieli sposobność wyłuszczyć, jak wogóle zachodzi wyjaśnienie przyczynowe.

Wobec silnie poruszającego nas stanu lub silnie podniecającego przeżycia nie występuje właśnie przedewszystkiem potrzeba znalezienia ich przyczyny, lecz raczej potrzeba wyładowania się w ruchach ekspresyjnych, okrzykach, słowach albo czynach. Człowiek szuka wtedy myśli lub obrazów, któreby zdołały uczynić zadość tej potrzebie i zwrócić ją w określonym kierunku. Przejawia się tutaj potrzeba reakcji — a mianowicie reakcji w trwodze lub wdzięczności, w miłości lub gniewie i nienawiści, zależnie od okoliczności.

Sposób tej reakcji wyznaczają wcześniejsze przeżycia i tradycja, pod których wpływem człowiek pozostaje. Jedynie tylko u natur szczególnie samoistnych następuje tutaj pewne nowotwórstwo. Takie właśnie natury stają się prorokami lub założycielami religij.

To, co czyni zadość potrzebie wyrazu i reakcji, dzięki pewnemu naturalnemu przesunięciu łatwo schodzi się z tem, co zadowala potrzebę wyjaśnienia przyczynowego z chwilą, gdy ona się stawi. Podczas stanów zdecydowanie religijnych pęd poznawczy nie budzi się samodzielnie, a tem samem nie występuje też krytycznie; potrzeba wyrazu i reakcji, idąca ręka w rękę z potrzebą symbolizowania, stanowczo ma przewagę i stanie się przeto decydująca dla treści przedstawienia religijnego.

Jeżeli doświadczenie bezpośrednie nie może nam dać żadnej wskazówki co do przyczyny przeżycia, tem mniej jeszcze zdoła ono udzielić nam pewnego wyjaśnienia, czy dane przeżycie zawdzięczać należy przyczynie „naturalnej", czy „nadnaturalnej". W dokładnych opisach stanów religijnych często też wyraźnie występuje najaw, że wnioskuje się o przyczynie nadnaturalnej dlatego tylko, ponieważ niesposób znaleźć przyczyny naturalnej, i mniemamy, żeśmy sami nie brali w tem udziału. Tak oto mówi św. Teresa: „Czuję, że dusza moja jest rozpłomieniona gorącą miłością dla Boga; miłość ta była widocznie nadnaturalna, albowiem nie wiedziałam, dzięki czemu tak we mnie zapłonęła, a ja sama niczem się do niej nie przyczyniłam". Rysem jest, wciąż odnowa pojawiającym się u mistyków i pietystów, że im bardziej powstrzymują (lub też sądzą, że powstrzymują) własne swoje myślenie i chcenie, tem bardziej przypisują boskie pochodzenie temu, co przeżyli w głębi duszy[46]). Leży tutaj u podstaw ten sam pogląd dualistyczny, co i w pojęciu cudu wogóle. Cuda psychiczne stoją niewątpliwie w jednym szeregu z cudami fizycznemi, jakoklwiek wiara w pierwsze zdoła się zachować dłużej, niż wiara w te drugie.

29. Wyobrażenia religijne mogą pozostawać w rozmaitym

stosunku do przeżycia bezpośredniego. Zdarzyć się może, że przeżycie rozwija się jako szereg stanów i że dopiero później poszukuje się wyobrażenia, które tłumaczy to przeżycie (t. zn. wyjaśnia je lub wyraża, albo jedno i drugie równocześnie). Wyobrażenie takie może utworzyć się pierworodnie pod wrażeniem nadzwyczajnych przeżyć i w osobowościach oryginalnych, twórczych. Zazwyczaj ma ono swe źródło w kręgu przekazanych wyobrażeń, które wprawdzie przedtem posiadano już i znano, lecz na które nie zwracano szczególnej uwagi. Istnieją przykłady, jak to pewni ludzie dopiero przez porównanie swych przeżyć z wypowiedziami godnych zaufania wierzących uświadamiali sobie, że byli się „nawrócili" lub „odrodzili"[47]). Zauważoną zmianę tłumaczy się zapomocą tradycji, z której teraz dopiero robi się użytek praktyczny i którą się przemienia z martwego skarbu w żywy. Bardzo jednak często dzieje się tak, że właśnie przekazane wyobrażenia wywołują przeżycia. Dla większości ludzi doświadczenie religijne polega na próbach przeżywania w swej duszy stanów, opisanych i wymaganych przez wyobrażenia przekazane. Wyobrażenia są zatem zgóry zupełnie gotowe i należy je tylko zamienić na przeżycia. Większość ludzi zdobywa swe doświadczenia religijne w związkach wyznaniowych, mających bardziej lub mniej rozwiniętą teologję. Przez to kładzie się zgóry tamę zakresowi doświadczeń. Przeżycia, nie mogące znaleźć swego wyrazu lub wytłumaczenia w przekazanym kręgu wyobrażeń religijnych, wydają się niepewne lub niebezpieczne, albo nawet zgubne. Ten charakter konfesyjny, tak częsty w doświadczeniach religijnych, występuje wyraźnie i częstokroć z zupełną świadomością — w opisach teologicznych.

Starszy pietyzm — w przeciwieństwie do zwalczanej przez siebie ortodoksji — przywiązywał wielką wagę do doświadczeń wewnętrznych. Ponieważ jednak Kościół protestancki uznał Biblję za normę najwyższą, pietyści kościelni oświadczyli wyraźnie, że doświadczenie wewnętrzne musi być podporządkowane nauce biblijnej. W godnem uwagi dziele p. t. „Theologia experimentalis" (1715) Gottfried Arnold nauczał, że do-

świadczenie religijne jest podrzędne względem Pisma Świętego i nie oznacza obok niego żadnej szczególnej zasady. Znaczenie doświadczenia upatrywał on w tem, że jest ono wprawianiem się w nauki Pisma. Doświadczenie przeto nie jest racją, lecz następstwem i owocem, należy je zaś „oceniać według słowa Bożego". Z cechującą go jasnością Arnold wyprowadza z tego wniosek, że doświadczenie musi zajmować w religji inne miejsce, niż w nauce: w religji następuje ono za wiarą, w nauce poprzedza wiarę. Natomiast nowsi teologowie podjęli próbę paralelizowania doświadczenia religijnego z naukowem, nie dostrzegając niebezpiecznych dla nich samych konsekwencyj, do których to musi prowadzić. Są oni w każdym razie zmuszeni przyznać, że jednostka nie może na drodze doświadczenia poznać wszystkiego, w co ma wierzyć według nauki swego kościoła. A jakie znaczenie ma dla jednostki „doświadczenie wspólne związku kościelnego", i czy można je słusznie nazywać wspólnem doświadczeniem, jeżeli niewszyscy je zdobywają lub zdobywać mogą? Poza tem nauka Kościoła zawiera niejedno, np. stworzenie świata, sąd ostateczny, czego nikt nigdy nie mógł doświadczyć.

Ograniczenie konfesyjne uczyniło jednostronnem i niezupełnem doświadczenie religijne i wszelkie wogóle doświadczenie wewnętrzne. Pominęło ono całkowicie pewne strony życia wewnętrznego, które miały słuszne prawo wchodzić w rachubę. I co jest najważniejsze pod względem religijno-filozoficznym: uczyniło czemś psychologicznie niewytłumaczalnem, jak od samego początku powstały wyobrażenia religijne. Doświadczenie religijne musi przecież mieć możność prowadzić do tworzenia nowych wyobrażeń albo w każdym razie — do oceniania innych wyobrażeń jako tradycyjnie usankcjonowanych. W dziedzinie życia wewnętrznego dokonywanie odkryć musi być w równym stopniu możliwe, jak w dziedzinie życia zewnętrznego. Warunki życia wewnętrznego zmieniają się niemniej, niż w życiu wewnętrznem; wynika to już stąd, że pomiędzy życiem wewnętrznem a zewnętrznem zachodzi nieustanne oddziaływanie wzajemne. Nie można wychodzić z założenia dogmatyczne-

go, że wszelkie istotne doświadczenia psychiczne już zostały dokonane, tak iż wszystkie przyszłe pokolenia miałyby tylko wprawić się w formy i myśli, któreby były ustalone w pewnym określonym okresie. Nigdy nie można będzie złożyć dowodu, że świat ducha znalazł swe zamknięcie.

30. Wartość życiowa jakiegoś wyobrażenia ujawnia się zarówno przez to, że doświadczenie skłania nas do utworzenia z niego wyrazu przeżycia lub do wybrania go za taki wyraz, jak również przez to, że uparte trzymanie się tego wyobrażenia i zagłębienie się w nie pomaga nam nie tracić odwagi w walce życiowej, dochować wierności temu, co znamy najlepszego, oraz stawiać sobie zadania, które zaprowadzą nas dalej w osobistym naszym rozwoju. Czy zatem jakieś wyobrażenie występuje jako przyczyna, czy jako skutek doświadczenia, musi ono być poddane próbie doświadczenia. O tem jednak dobrze pamiętać należy, że zupełny dowód empiryczny wartości życiowej jakiegoś wyobrażenia istnieje wówczas tylko, gdy nadarzyła się sposobność wypróbowania, czy te same doświadczenia nie dałyby się wyrazić inaczej, albo czy te same lub równie wartościowe doświadczenia nie dałyby się uzyskać przez próbę życia w jakichś innych wyobrażeniach, niż właśnie to określone. Musi być podjęta nietylko próba, lecz i próba przeciwna — a do tego życie bardzo rzadko daje sposobność jednostce. W zasadzie jednostka jest ograniczona do tego, by się dowiedzieć, że pewne wyobrażenia w pewnych okolicznościach pomogły jej albo też nie pomogły. Nie będzie miała możności dowieść, że inne wyobrażenia, aniżeli owe, które jej pomogły, nie zdołałyby jej pomóc. Bezpośrednie przeżycie nie może jej w każdym razie nic o tem powiedzieć. Podobnież nie może jej powiedzieć nic o tem, czy to, co jej nie pomogło, nie mogłoby innym ludziom — albo jej samej — pomóc w innych okolicznościach. Doświadczenie zachowa tutaj zawsze piętno osobiście-indywidualne, a „wspólne doświadczenie" jest w większym lub mniejszym stopniu iluzją, jako że różne jednostki w rzeczy samej wykładają i stosują „to, co wspólne" zawsze na swój sposób. Jeśli przeto już przejście od do-

świadczenia indywidualnego do konfesyjnego budzi wątpliwości, to większe jeszcze budzić się muszą, gdy doświadczenie konfesyjne rości sobie prawo do tego, aby być dostępne dla wszystkich ludzi, o ile oni tylko „chcą" je przyjąć. Tutaj znów się zakłada to, że są znane wszelkie możliwości, co znaczy tutaj: wszelkie stosunki i warunki osobiste.

31. Dotychczas (26—30) badaliśmy doświadczenie religijne jako doświadczenie, a więc zgodnie z warunkami i właściwościami, które ono ma wspólnie z innem doświadczeniem. Rozważymy obecnie, co jest osobliwie właściwe doświadczeniu religijnemu i różni je od innego doświadczenia psychicznego.

W istocie rzeczy doświadczenie religijne jest uczuciem religijnem. Bezpośrednim jego przedmiotem jest wewnętrzny stan ducha podczas przebiegu zdarzeń wewnętrznych i zewnętrznych. Istnieją jednak inne jeszcze doświadczenia uczuciowe, niż religijne. Przy opisie natury uczucia religijnego idzie o to, by wskazać na jego podobieństwo albo różnicę w stosunku do uczuć, najbliżej z niem spokrewnionych.

Wszelkie uczucie, t. zn. wszelka przyjemność i nieprzyjemność, jakiegokolwiek byłaby rodzaju, wyraża w a r t o ś ć, jaką ma dla nas jakieś wydarzenie w świecie wewnętrznym lub zewnętrznym. I naodwrót: wartość ma to, co jest przedmiotem bezpośredniego zadośćuczynienia albo może stać się środkiem do niego. (Por. 3) Pojęcia „cel" i „środek" zakładają zgóry pojęcie „wartości", wartość zaś zakłada znów pewien podmiot, zdolny do odczuwania przyjemności i nieprzyjemności. Gdy nadajemy wartość rzeczom i stanom, wówczas ta własność, jak wszelkie własności, oznacza określony stosunek do pewnego podmiotu, tutaj do takiego, który potrafi odczuć przyjemność i nieprzyjemność. Ta właściwość w porównaniu z innemi, posiadanemi przez rzeczy i stany, jest pochodna, co bowiem czyni wartościowemi te rzeczy i stany, tem właśnie własności owe być muszą. Wartość tedy jest własnością drugiej potęgi.

Różne gatunki wartości odpowiadają różnym gatunkom uczucia. Jedna grupa wartości wiąże się z samopotwierdzeniem od

jego form najelementarniejszych aż do najidealniejszych. Inna grupa wartości zostaje w związku z poświęceniem się istotom, stosunkom i zadaniom, wychodzącym poza obręb warunków izolowanego samopotwierdzenia; należą tutaj uczucia etyczne, estetyczne oraz intelektualne. Możliwość trzeciej grupy wartości, mianowicie religijnych, opiera się na tem, że obie pierwsze grupy wartości — samopotwierdzenia i poświęcenia — mają być uzyskane i utrzymane w bycie takim właśnie, jakim go znamy. Dlatego też byt przedstawia się człowiekowi jako pole walki, gdzie rozstrzyga się los wartości. Wystawiony jest wielki dramat, w którym człowiek jest zarówno aktorem, jak widzem. Gdyby był tylko aktorem, wówczas cała jego energja i zainteresowanie byłyby zaprzątnięte przez miejsce, które on sam ma wypełnić w dramacie, i nie zostałoby mu ani czasu, ani siły, ani zainteresowania na to, by przebiegowi dramatu w jego całokształcie pozwolić głębiej na siebie oddziałać. Gdyby był tylko widzem, wówczas jego nastrój podczas akcji dramatu byłby czysto intelektualny lub estetyczny. Skoro jednak jest i tym i owym, będzie sam posiadał wartości, które wchodzą w grę w walce, i poza jego uczestnictwem w niej oddziała na niego również i wpłynie na jego nastrój obraz, jaki on sobie wytworzy z przebiegu dramatu. Całą swą istotą wewnętrzną i ze względu na najwyższe znane sobie wartości będzie się czuł wciągnięty do tego stopnia w cały wielki tryb i kolej rzeczy, że zależnie od losu, jaki spotkał wartości, powstanie w nim żywe uczucie przyjemności lub nieprzyjemności. Uczucie to w swej formie najbezpośredniejszej wyładowuje się w przejawach nadziei i trwogi, podziwu i odrazy, radości i smutku. Tego rodzaju przejawy są we wszelkich dziedzinach najprostszemi, jakie istnieją, ocenami wartości. To uczucie, wyznaczone przez los wartości w walce o byt, jest uczuciem religijnem. Jest ono więc wyznaczone przez zachowanie się wartości względem rzeczywistości. Ten stosunek — jak się ukazuje człowiekowi — określa wartość, jaką człowiek nadaje bytowi. Sądy religijne są przeto wtórnemi ocenami wartości, są one pochodne

w porównaniu z pierwotnemi ocenami wartości, wyrażającemi obie pierwsze grupy.

Uczucia religijne — mimo swego charakteru pochodnego — mogą być doznawane równie bezpośrednio i niemniej energicznie, niż pierwotne. Mogą nawet być wartościami centralnemi dla człowieka, ponieważ stosunek wartości do rzeczywistości jest najsilniejszym stosunkiem napięcia, w jakim się człowiek znajduje, a który może zaprzątnąć skutkiem tego całą jego energję; idzie przecież ostatecznie o śmierć lub życie dla wszystkiego, co się okazało posiadającem wartość dla człowieka. Pojęcie wartości występuje w zagadnieniu religijnem w drugiej potędze, wprawdzie jako pochodne, przecież w tym samym sensie, w jakim koncentracja jest pochodna w stosunku do sił, skoncentrowanych w jednym i tym samym punkcie. Podczas okresów klasycznych religji, okresu początkowego i organizacyjnego, tego rodzaju koncentracja wszelkich zainteresowań i sił w jednym punkcie jest rysem najbardziej charakterystycznym.

A podobnie, jak uczucie religijne — niezależnie od swego charakteru pochodnego w porównaniu z innemi uczuciami — może być równie jak one bezpośrednie i energiczne, tak może również występować w stosunku do nich samodzielnie, oddziaływać na nie. Nie zachowuje się względem nich bynajmniej tylko biernie. Zachodzi tutaj bezustanny wpływ wzajemny, stopień zaś samodzielności może z obu stron być nadzwyczaj różny. Obie pierwsze grupy będą mogły występować z większą samodzielnością dopiero na bardziej rozwiniętych szczeblach kultury, gdzie duchowy podział pracy został uskuteczniony. Jakeśmy widzieli powyżej, zagadnienie religijne zjawia się właśnie wówczas dopiero, gdy wartości specjalne osiągają wyższy stopień samodzielności w stosunku do swej koncentracji wszelkich wartości, która jest osobliwością religji i która swe wytłumaczenie psychologiczne znajduje w tem, że w religji rzeczą właściwie rozstrzygającą jest stosunek zasadniczy pomiędzy wartością a rzeczywistością.

Nie należy oczywiście mieszać psychologicznego opisu i analizy jakiegoś uczucia z własną rzeczywistością samego tego uczu-

cia. Abyśmy mogli opisywać i analizować, potrzeba nam rusztowania z pojęć i punktów widzenia, których rzeczywisty stan uczuciowy może nie znać wcale. Ten występuje z piętnem pewnej zamkniętej całości lub może tak występować; wzrasta on w ten sam sposób, jak się tworzy instynkt: pod wpływem oddziaływań i przeżyć, które człowiek niezawsze może sobie wyświetlić, a które dopiero badanie porównawcze pozwala sobie uświadomić.

Uczucie, którego możliwość i charakter ogólny właśnieśmy opisali, stanowi najistotniejszą właściwość wszelkich religij i wszelkich stanowisk religijnych. W porównaniu z niem wszelkie wyobrażenia są podporządkowane i względne.

Możnaby temu zarzucić, iż w wielkich historycznych formach religji jest przecież rysem istotnym, że istoty osobowe, od których człowiek czuje się zależny, są pomyślane jako panujące w bycie, i że pojęcie religji ma przeto jako swe założenie mit, dogmat i kult. — Jak zechcemy zdefinjować pojęcie religji — jest to ostatecznie sprawa dowolna. Jak we wszelkich definicjach podstawowych, rozstrzygają tutaj względy celowości. Otóż nie jest rzeczą celową zdefinjować pojęcie tak, że się przez to odcina doniosłe pytania i zagadnienia. Zagadnienie religijne bezsprzecznie zostaje bardzo uproszczone, jeśli się jedynie tam chce mówić o religji, gdzie dadzą się wykazać mity, dogmaty i kulty. I kiedy mit, dogmat i kult mają zawsze znaczenie religijne dlatego tylko, że ożywia je uczucie takie, jak opisane powyżej, to przecież okazuje się możliwość, aby ten ożywczy pierwiastek religji mógł także istnieć i działać, nie wyrażając się w micie, dogmacie lub kulcie. Jest wówczas rzeczą naturalną nadawać mu główną wagę, a szerszym zakresem pojęcia religji staje się przeto— naturalny. Kwestja ta nie ma, zresztą, wielkiego znaczenia, ponieważ spór o to przechodzi łatwo w spór o słowa. Jeżeli wolimy unikać raczej wyrazu „religja“, niż używać go w szerszem znaczeniu, możnaby — jak zaproponowałem w swej „Psychologji“ — nazwać uczucie, wyznaczone przez stosunek pomiędzy wartością a rzeczywistością, k o s m i c z n e m u c z u c i e m ż y c i o w e m.

Jak bowiem organiczne uczucie życiowe bezpośrednio odpowiada przebiegowi życia w naszym organiźmie i jest przezeń wyznaczone, a tem samem zyskuje różny charakter zależnie od tego, czy życie organiczne jest w nas hamowane, czy wspierane — podobnież w opisanem uczuciu dany nam jest symptomat, wskazujący, jak się dzieje z życiem (o ile je znamy i wiążemy z niem nasze dobro i zło) w świecie jako całości (o ile możemy sobie wytworzyć obraz jego). Jeżeli nie chcemy brać wyrazu „religja" w szerszem znaczeniu, możemy nazwać religję (w znaczeniu ciaśniejszem) szczególnym rodzajem kosmicznego uczucia życiowego. — Używanie wyrazu „religja" w szerszem znaczeniu byłoby wówczas tylko niewłaściwe, gdyby ten sposób mówienia został użyty w celu niegodnego przystosowania się do istniejących form religijnych. Krytyka istniejących form religji staje się jednak właśnie ostrzejsza, kiedy dowieść można, że one właśnie w pewien sposób popadają w zatarg z istotą religji i wskutek tego wskazują ponad siebie. Poza tem dla tych, co pragną wejść w kompromis, zawsze będą stały otworem drogi wyjścia, i nie mamy powodu zrzekać się terminologji, celowej pod względem naukowym — dlatego, że można jej nadużywać w celach nienaukowych.

W swem bystrem i głębokiem dziele p. t. „De l'irreligion de l'avenir" (1887) Guyau używa wyrazu „religja" w znaczeniu ciaśniejszem, przyczem nie uznaje religji, w której brak mitu, dogmatu i kultu. Ale jednak odróżnia „irreligion" (nie-religję) od „antireligion" (przeciwieństwa religji), a dążeniem jego jest wykazać, że „nie-religja przyszłości będzie mogła zachować pierwiastek najczystszy, zawarty w uczuciu religijnem". Zachodzi jednak, jak mi się zdaje, pytanie, czy „pierwiastek najczystszy uczucia religijnego" nie jest właśnie istotną religijnością. J. Royce, amerykański filozof religji, który stoi na innem stanowisku niż Guyau, powiada w interesującej rozprawie, napisanej o tym młodym, tak wcześnie zmarłym filozofie francuskim: „Gdyby poglądy Guyau były memi własnemi, uznałbym je bez wahania za religijne, ponieważ dostrzegałbym w nich — po-

dobnie jak on sam — racjonalnie uformowaną doskonałość tego, czego szukał religijny instynkt ludzkości"[48]). — Znajdujemy się tutaj w sferze subtelnych odcieni. Ja ze swej strony nie miałbym tak wielkich wątpliwości, jak Guyau, jeśli chodzi o zastosowanie szerszego znaczenia pojęcia „religja", — nie byłbym wszelako aż tak pewien swej sprawy, jak Royce.

32. Powyższą próbę opisu uczucia religijnego potwierdza w części to, że pozwala ona uwydatnić wyraźnie różnicę pomiędzy uczuciem religijnem a innemi uczuciami, w części zaś to, że można na jej podstawie z łatwością wyjaśnić rozmaite formy, jakie przybrać może uczucie religijne.

Im bardziej zaprząta człowieka zadanie samopotwierdzenia, albo im bardziej on zagłębia się w sprawy intelektualne, estetycznie i etyczne, tem bardziej cofa się pierwiastek właściwie religijny, jeśli nawet nie znika całkowicie. Byt jest wówczas oporem, który ma być przezwyciężony, albo przedmiotem, który się pojmuje lub ogląda, albo podstawą zadań dla woli. — Wyjaśnia tutaj niejedno zwłaszcza różnica pomiędzy intelektualnym a religijnym stosunkiem do bytu. Byt nastręcza poznaniu nieprzejrzane bogactwo i niezmierzoną różnorodność; zawiera on o wiele więcej, niż ludzie będą mogli kiedykolwiek sprowadzić do punktu widzenia tego, co zwą wartościami. Realizuje on formy i szczeble, wybiegające daleko poza to, często zaś stające wprost w przeciwieństwie do tego, czego wymagaćby mogło cokolwiek, uważane za wartość ze stanowiska ludzkiego. Ten przelewający się nadmiar jest pod względem intelektualnym pewnem dobrem, gdyż obraz świata, nad którym pracuje nasze poznanie, staje się dzięki niemu tem rozleglejszy i ponieważ budzi się tem silniejsze dążenie do zrozumienia poszczególnej formy lub poszczególnego szczebla w ich odrębności oraz ich określonym związku z całością. Natomiast zainteresowanie religijne zmierza do tego, aby to całe bogactwo form i szczebli ujrzeć jako wyrazy urzeczywistnienia wielkich wartości w bycie. Wielka rozmaitość zawiera dla zainteresowania religijnego niebezpieczeństwo i pokusę, ponieważ realność wartości nie daje się tak łatwo wykazać, jak wów-

czas, gdy treść bytu jest mniej wybujała. Niezmierzony świat wydaje się zbyt wielki dla wartości ludzkich. Może tutaj przeto nastąpić zderzenie pomiędzy interesem intelektualnym, który tropi bezustanku nowe różnice oraz szuka nowego związku i cieszy się nadmiarem, a interesem religijnym, który, aby móc ustalić punkt widzenia wartości, ma naturalną tendencję do ograniczania bytu (co stało się punktem doniosłym w teorjopoznawczej filozofji religji). To przeciwieństwo występuje wyraźnie, gdy porównać z sobą dwie takie postaci, jak Pascal i Spinoza. Co jednego przejmuje zgrozą — nieskończoność natury —, to raduje i zachwyca drugiego. A przecież Spinoza był na swój sposób naturą religijną. Interes intelektualny może bowiem mimowoli pociągnąć za sobą szacunek dla bytu. Kiedy byt w całej swej pełni okazuje się jednak zrozumiały, to z punktu widzenia intelektualnego jest on przecież ogniskiem dla wartości. Napawa nas wielką radością poznania, która silnie działa szczególnie wtedy, gdy sami siebie uważamy za osobliwe ogniwo wielkiego związku. Powstaje naówczas miłość intelektualna, w której Spinoza dostrzegał to, co najwyższe — ciche, natchnione oglądanie, w którem dlań wszystkie rzeczy otrzymały wkońcu formę harmonijnego obrazu całości. — Łatwo będzie rozwinąć w analogji z tem stosunek uczucia religijnego do owych uczuć, które zachowują się względem niego podobnie, jak uczucie intelektualne. Stosunek religijny charakteryzuje wszędzie pewna dążność do obstawania przy zachowaniu wartości w bycie: niezależnie od tego, jaką wartość człowiek ceniłby najwyżej oraz jakkolwiekby pojmował byt. Ażeby uczucie religijne stało się dlań możliwe, musi być założone, że doświadczył on życia, prawdy, piękna i dobra. Życie religijne nabiera mocy, gdy te wartości zostaną porównane z faktyczną rzeczywistością. Stąd staje się widoczne przeciwieństwo, a zarazem i związek pomiędzy uczuciem religijnem a innemi uczuciami. Zważyć przytem należy, że doświadczenia, rozdzielone przeze mnie jako dwa różne akty — doświadczenie życia, prawdy, piękna i dobra oraz doświadczenie stosunku tych wartości do faktycznej rzeczywistości — nie mu-

szą występować w różnych chwilach, lecz mogą być skupione w jednym akcie, tak iż człowiek sam nie uświadamia sobie różnicy. (Por. 31.) Tę różnicę uwydatniamy w opisie psychologicznym; w samem życiu niema potrzeby tego czynić. Spór religijny otrzymuje silny bodziec dzięki temu właśnie, że na stanowisku klasycznie religijnem nie istnieje poza religją żadne życie wartościowe, żadna prawda, żadne piękno i żadne dobro; religja w swej formie skoncentrowanej przejęła w siebie wszelkie pierwiastki wartościowe, które skutkiem tego nie mogą wystąpić w swej samodzielnej swoistości. Jak zaznaczano powyżej wielokrotnie, dzieje się to dopiero wówczas, gdy przez rozpoczynający się podział pracy w dziedzinie duchowej zostaje postawione zagadnienie religijne.

Różnice stanowisk religijnych mogą poczęści opierać się na różnych wartościach które się zakłada jako doznane, poczęści — na różnem pojmowaniu bytu, które jest wzięte za podstawę, poczęści — na różnym stopniu energji, stosowanej do porównania wartości z rzeczywistością, ażeby stosunek ich uczynić przedmiotem wnikliwego doświadczenia. Te trzy źródła różnic wypływają wszystkie z podanego opisu religji jako uczucia, wyznaczonego przez stosunek wartości do rzeczywistości. Wszelka wyczerpująca charakterystyka jakiejś danej religji albo stanowiska religijnego będzie miała za podstawę te trzy punkty widzenia. Zarówno w wywodach dotychczasowych, jak i w dalszym ciągu znaleźć można przykłady doniosłości tych punktów widzenia.

33. Gdyby pogląd na świat pokazał nam bezpośrednio urzeczywistnienie najwyższej wartości, lub gdyby nam choć ujawnił wyraźnie byt jako pewne ognisko wartości, nie powstałoby żadne szczególne uczucie religijne. Nastąpiłaby bezpośrednia harmonja pomiędzy wyjaśnieniem bytu a jego oceną: to, co dałoby się udowodnić jako działająca przyczyna w świecie, byłoby przez to zarazem udowodnione jako środek do urzeczywistnienia pewnej wartości. Posługując się wyrażeniem z dziedziny ekonomji politycznej, powiemy, że nie byłoby korzyści krańcowej. Nato-

miast teraz — gdy związek wartości z faktyczną rzeczywistością jest tak wielkiem zagadnieniem — potrzeba szczególnego natężenia, aby utrzymać przekonanie o zachowaniu wartości.

Szczególne uczucie religijne nie powstałoby również, gdyby zdolność człowieka do działania w imię wartości (w sobie samym i w bycie) była bezgraniczna. Uczucie religijne zakłada pewne dążenie do stwierdzenia wartości w nas i poza nami — dążenie, które natrafia na opór. Człowiek czuje się zależny i podzielony właśnie w dziedzinie najwewnętrzniejszej i najgorętszej. Uczucie zależności powstaje właściwie dopiero, gdy istnieje dążenie do posunięcia się naprzód. Spętane zwierzę będzie się czuło zależne wówczas tylko, kiedy pragnie dostać się dalej, niż na to pozwala długość łańcucha. Jeżeli uczucie zależności jest czemś innem i czemś więcej, niż znużeniem, które może pochodzić z przytępienia, zakłada ono, iż doszło się aż do granicy woli. Lew w klatce, pędzący wzdłuż kraty tam i zpowrotem, osiągnął granicę i czuje swą zależność; gdyby się zachowywał spokojnie w głębi klatki, nie czułby zgoła zależności i uważałby byt za prostszy i bardziej harmonijny. Ażeby powstać mógł stosunek religijny, nie wystarcza jednak dojść do granicy woli. Właśnie na granicy i pomimo granicy musi być utrzymane życzenie zachowania wartości. Utworzyć się muszą wyobrażenia o jakimś świecie wartości, którego realności nie zrzekamy się już dlatego, że myślenie ludzkie i ludzka możność znalazły swe granice. Musi powstać przeczucie, że zasada świata wartości ostatecznie stanowi jedność z zasadą związku przyczynowego bytu — że to samo, co pozwala nam znajdować wartości w bycie, czyni również ten byt zrozumiałym dla nas.

W słynnem sprowadzeniu — przez Schleiermachera — religji do uczucia zależności nie jest podkreślone dostatecznie, że ta zależność jest uwarunkowana przez aktywność i że występuje ona na granicy tej aktywności. Nie jest również dość zaakcentowane, że zależność odczuć się daje w zmaganiu się o te wartości, które człowiekowi wydają się najwyższe.

Rola, jaką świadomość grzechu odgrywa w wielu religjach,

jest przykładem charakteru religijnego uczucia zależności. W świadomości grzechu człowiek czuje dysproporcję pomiędzy ideałem woli, do którego uznania doprowadziła go jego ocena, a rzeczywistością swej woli. Bądź to gnuśność i osłabienie, bądź rozbicie duchowe lub roztargnienie, bądź wreszcie koncentracja jednostronna lub niecierpliwa — czynią jego rzeczywistość wewnętrzną tak różną od ideału. W świadomości zbawienia albo pojednania wznosi się wówczas, częstokroć nagle, przekonanie, że wbrew wszystkiemu wartość trwa dalej, a mianowicie trwa dalej we własnem wnętrzu człowieka i że tutaj zwycięży. Ten wewnętrzny dramat psychiczny ukazuje się w najwyższych religjach ludów, w buddyzmie i chrystjanizmie, jako właściwy dramat światowy, którego rozwinięciu w duszach służą ostatecznie wszystkie wielkie procesy kosmiczne.

b) Wiara religijna

34. Doświadczenie religijne, jak wszelkie inne doświadczenia, przybiera również kształt bardziej lub mniej określonych wyobrażeń, których treść opiera się na osiągniętym przez człowieka szczeblu rozwoju i wiedzy. Harmonijny albo dysharmonijny stosunek wartości do rzeczywistości znajduje najbezpośredniejszy wyraz w jakimś wykrzyku. Kiedy człowiek rozporządza większym kręgiem wyobrażeń, mimowoli zestawi on i porówna uczucie, które obudził w nim stosunek między wartością a rzeczywistością, z innemi uczuciami i doświadczeniami, a w ten sposób — zależnie od podobieństwa (zwłaszcza analogji) lub kontrastu z temi innemi doświadczeniami — uzyskać się dadzą dla doświadczenia religijnego bliższe wyrazy i oznaki. Tak oto są używane w języku religijnym do oznaczenia przeciwieństw, doznanych w dziedzinie religji, takie wyrażenia, jak życie i śmierć, zdrowie i choroba, światło i ciemność, prawda i kłamstwo, piękność i brzydota, sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Wyrażenia te są zapożyczone z dziedzin obu pierwszych grup wartości — dziedzin zachowania życia, prawdy, piękna i dobra.

Religijne życie uczuciowe, jak wszelkie życie uczucia, waha

się między przyjemnością a nieprzyjemnością, gwałtownością a osłabieniem, między ciepłem i szczerością a powierzchownością. Ponieważ jednak w każdej istocie o znamionach osobowych tkwi bardziej lub mniej stanowcze dążenie do jedności i związku, przeto wbrew tym wahaniom istnieć muszą pewne główne wyobrażenia, do których dusza ciągle znów powraca, a w których widzi wyrażoną istotną treść swych doświadczeń. W chwilach smutku i słabości usiłuje zachować to, czego doznała i o czem myślała w chwilach pogody i mocy. Pomimo wahań i poprzez nie dąży do zachowania ciągłości. Wiara religijna wyraża nietylko poszczególne przejawy uczucia religijnego, lecz także i szczególne dążenie do utrzymania stosunku pomiędzy wartością a rzeczywistością — stosunku, który uznawać każą człowiekowi najsilniej działające doświadczenia.

W pojęciu wiary tkwi przekonanie o pewnej ciągłości, o trwaniu poza horyzont, wskazany przez doświadczenie, i poprzez przerwy i skoki, nastręczone przez doświadczenie. Wierzymy w człowieka, kiedy trwamy w przekonaniu, że poprzez wszelkie zmiany pozostanie on samemu sobie równy, chociaż życie jego nie leży przed nami jako zakończone albo zupełnie znane. Wierzymy w samych siebie, jeśli ufamy, że nie porzucimy niewiernie tego, co w nas jest najlepsze, lecz że decydujące postanowienia swoje utrzymamy wbrew wszelkim przeszkodom. Podobnież wiara religijna jest przekonaniem o trwałości, niezawodności, nieprzerwanym związku w podstawowym stosunku wartości do rzeczywistości, niezależnie do tego, jak wielkiej zmianie podlegają stany rzeczywistości, a tem samem — empiryczne występowanie wartości. Wiara jest pokrewna wierności i zakłada w przedmiocie wiary również wierność. Wiara jest podmiotową ciągłością przekonania i woli, zmierzającą do utrzymania objektywnej ciągłości bytu. Przedmiotem wiary jest zachowanie wartości — ale właśnie istnienie wiary świadczy o zachowaniu wartości w poszczególnej jednostce.

Wiara — w swych formach najprostszych i najzdrowszych — powstaje mimowolnie. Nie wyłącza to jednak tego, że jest ona

sprawą woli — o ile (jak to uczyniłem w swej ‚Psychologji") ten wyraz „wola" bierzemy w znaczeniu szerszem. Potrzeba nato rozwinięcia aktywności, jeżeli jakiś wyraz lub wyjaśnienie — wobec wahań różnych stanów, wobec niezakończonego i często sprzecznego charakteru doświadczeń — ma posiadać nieprzerwaną ważność. W swych formach najprostszych aktywność ta może występować jako instynktowne zaufanie lub niezachwiane oczekiwanie. Dopiero kiedy przeciwieństwo między wartością a rzeczywistością przybiera formy ostrzejsze i jaskrawsze, wiara przejawia się jako żądza, życzenie, zamysł albo postanowienie, przyczem koncentracja wszystkich sił duszy wokoło myśli przewodniej i zbawczej następuje z większą świadomością tego, o co chodzi. Nadto w wierze przeżywa się jako coś teraźniejszego to, co może da się zrealizować dopiero w czasach późniejszych, podobnie jak już w chwili postanowienia uważamy siebie za czynnych, jakkolwiek do wykonania czynności droga może jeszcze być daleka. Wskutek tego uprzedzania faktów zaciera się różnica między środkiem a celem; czas przygotowania i oczekiwania już nie jest li tylko środkiem na przyszłe czasy, albowiem owoce pracy przeżywa się właśnie w czasie pracy, gdyż sama praca jest najwyższą nagrodą. W języku religji wyraża się to w ten sposób, że się żyje życiem wiecznem wpośrodku czasu, nie zaś dopiero po długich okresach.

Zachodzi tedy bliskie pokrewieństwo między wiarą a wolą. Przy opisywaniu wszelkiego przejawu woli, wykraczającego poza czysty instynkt, zasadniczym punktem będzie ustalenie wyobrażenia o jakimś celu, który osiągnąć należy, niezależnie od tego, czy cel ten ma znów być środkiem do dalszego celu, czy też nie[49]). Ta okoliczność — zatrzymanie wyobrażenia w większej lub mniejszej odległości i wobec większego lub mniejszego oporu — sprawia, że pojęcia wiary i woli zbiegają się z sobą, tak iż mogą nawet być nazwane znakami jednego i tego samego zjawiska psychicznego. Jeśli ma być wskazana różnica, stwierdzić można, że wiara oznacza przedewszystkiem spoczywanie, oddanie się — zawarte w koncentracji dokoła jedynego jakiegoś

wyobrażenia. Można mówić o „woli wiary", jako że przejawić się może określone dążenie do osiągnięcia takiej koncentracji. Można też, odwrotnie, mówić o wierze w wolę, ponieważ ufne oddanie się dążeniu woli oraz przeświadczenie o jej energji mogą być niezbędnym warunkiem do tego, aby spełnić pracę woli.

35. Znaczne odrębności natury wiary religijnej — równie jak odrębności natury uczucia religijnego (32) — są uwarunkowane przez różnice wartości i motywów oceny, przez różnice poznania rzeczywistości oraz przez różnice energji, z jaką wartość i rzeczywistość zestawia się i porównywa z sobą. Te różnice nie mają wszystkie równie wielkiego znaczenia. Łatwo będzie dostrzec, że ostatnio wymieniona odrębność jest najważniejsza.

Motyw oceny, decydujący o tem, co człowiekowi wydaje się wartościowe, zmieniać się może zarówno pod względem rodzaju jak i zakresu — zależnie od danej jednostki, danego narodu i czasu. Motywem takim może być nadzieja lub obawa; może on być egoistyczny, a w każdym razie indywidualny, albo współczujący; może być prosty lub złożony, a jeśli jest złożony, może mieć różne zabarwienie w zależności od różnego stosunku elementów współdziałających. Różnica pomiędzy egoizmem, indywidualizmem i sympatją będzie również decydująca ze względu na zakres: ów krąg wartości, który zachować należy, może albo być związany z jednostką przy większej lub mniejszej świadomej izolacji, albo też z grupami ludzi i dążeń, wewnątrz których własne zachowanie i własna dążność jednostki występują tylko jako człon poszczególny.

Pogląd na świat nabiera znaczenia dla wiary religijnej przez to, że wskazuje drogi, na których wartości dają się rozwinąć i zachować. Stanowi całą widownię, gdzie właśnie wystawiają wielki dramat, w którym rozstrzyga się los wartości, a scena w rozmaity sposób wpływa na rodzaj i przebieg widowiska.

Właściwy jednak moment religijny zjawia się dopiero — o ile powyższy opis jest słuszny — przez zestawienie oceny z pojmowaniem świata. Dlatego najważniejsza grupa różnic, pośród wywierających wpływ na wiarę religijną,musi być ta, która po-

wstaje wskutek różnej szczerości i energji, z jaką wartość i rzeczywistość zestawiamy z sobą w świadomości. Można je nazwać różnicami syntezy religijnej. Oczywiście, wszystkie trzy momenty działają zawsze razem; lecz ostatni jest najbardziej centralny. W dalszym ciągu uwydatnię niektóre z najtypowszych odmienności, które zależą przeważnie od zmian w ostatnio wymienionym stosunku.

36. Charakterystycznym i bardzo częstym typem wiary religijnej jest tem, o którym stanowi potrzeba spokoju. Głównie niepokój i rozdwojenie sprowadzają w przebiegu życia stan znużenia i słabości. Ulegamy wpływom z tak wielu stron, i z trudem nam przychodzi zebranie myśli; jesteśmy pociągani w tak różnych kierunkach i wysilamy się niemało, by skupić wolę wkoło jednego celu; budzi się tyle różnych i zmiennych uczuć, że wewnętrznej harmonji ducha zagraża niebezpieczeństwo rozkładu. Z powodu uczucia dysproporcji względem naszego ideału czujemy wewnętrzną niedolę, zewnętrzną zaś czujemy w bólu, w swej kruchości i zależności od elementarnych potrzeb życia.

W Upaniszadach jest powiedziane: „Jaźń (atman), bezgrzeszną, zbawioną od starości, śmierci, cierpienia, głodu i pragnienia — której chęci są słuszne, a wyrok właściwy — ją trzeba zbadać, trzeba się starać ją poznać. Kto znalazł i poznał tę jaźń, ten osiąga wszystkie światy i życzenia". A w innem miejscu: „Ratuj mnie, bo czuję się w tym trybie świata, jak żaba w wyschłej studni!" — Jezus z Nazaretu mówi: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy jesteście utrudzeni i obciążeni, a ja was ochłodzę... Uczcie się ode mnie, a znajdziecie spokój dla dusz swoich". — „Niespokojne jest nasze serce", mówi św. Augustyn do swego Boga, „aż znajdzie spokój w Tobie!" — W namiętnej formie występuje ta potrzeba spokoju u takich natur, jak św. Teresa, Pascal i Sören Kierkegaard. Wprawdzie i u Augustyna znajdujemy potężny patos; w nim jednak dostrzega się zawsze platonika i księcia Kościoła obok silnie wytężonego poszukiwacza: połączenie właśnie wszystkich tych elementów czyni z niego postać tak jedyną w dziejach życia

religijnego. Św. Teresa czuje potrzebę połączenia się z Bogiem tak przemożnie, że tylko śmierć może ją zadowolić: „Nie wiedziałem, gdziebym indziej szukać miała tego życia, jak w śmierci. Nic nie mogło odpowiadać moim życzeniom; w każdej chwili serce pęknąć mi chciało, i czułam się tak, jakby wyrwano mi duszę". „Spragniona jestem życia, a żyję umierając! Umieram tem, że umrzeć nie mogę! Ryba, którą wyciągnięto z wody, widzi przecież koniec swej męczarni; jakaż jednak śmierć da się porównać z życiem, w którem ja marnieję?" Również w wypadku Kierkegaarda szło o to, by się wyzwolić od walki życiowej; wyrażają to słowa, które chciał mieć jako napis na kamieniu grobowym: „Jeszcze krótki czas, a znajdę to — zniknie wtedy cała ta walka". Wierzący znajduje się tutaj w życiu jakby w obcym żywiole; zachodzi jakaś niezgodność pomiędzy światem wewnętrznym a zewnętrznym, między życiem a jego warunkami. U Kierkegaarda pojawia sę też obraz ryby na lądzie; jest charakterystyczne dla tego typu, że ten sam obraz występuje u starego Indusa w „Upaniszadach", u mniszki hiszpańskiej w. 16-go i u północnego myśliciela w. 19-go. Ten rys rozjaśnia psychologję religji. Cel człowieka jest nieskończony, ale człowiek musi przewędrować swe życie w świecie skończoności, a stąd wynika, że istnienie jego przybiera charakter kurczowy. Przeciwieństwo to jest podkreślone silniej jeszcze u Kierkegaarda i już u Pascala, niż u św. Teresy. W niej budzi ono tęsknotę i dążenie serdeczne; „wolę" jej napełnia całkowicie przedmiot najwyższy, a tylko pamięć jej i wyobraźnia pracują, by wyłożyć jej przeżycia. Zarówno jednak u Pascala, jak u Kierkegaarda wola właśnie wytęża się wciąż odnowa, ażeby oni — wbrew ostrej dysproporcji pomiędzy prawdziwem życiem a rzeczywistemi stosunkami życiowemi—mogli się niejako utrzymać na nogach, a zwłaszcza — ażeby myśl trzymała się przedmiotu wiary i nie uległa zwątpieniu. Wskutek tego rysu obie te postacie należą też do jednego z typów, które później omówimy [50]).

37. W przeciwieństwie do tego typu, odznaczającego się tem, że u jego podstaw tkwi dysharmonja i wywołuje potrzebę, stoi

typ, którego osobliwością jest wewnętrzna potrzeba samorozwinięcia i oddania, wiodąca ponad wszelkie przeciwieństwa i ograniczenia, prawie bez zwrócenia na nie uwagi. Uczucie religijne nie staje się tutaj właściwie specjalnym rodzajem uczucia, lecz wzniesieniem i rozszerzeniem uczucia, którem już uprzednio ogarnęło się wartość. Uczucie religijne powstaje tutaj dzięki dalszemu rozwinięciu popędu samozachowawczego. Tutaj powstaje przeciwieństwo pomiędzy samopotwierdzeniem a oddaniem, gdyż oddanie tworzy się przez to, że człowiek rozporządza znacznie większą siłą i uczuciem, niż mogą zużyć jego własne interesy czysto indywidualne. Przepełniającą serce radością i zachwytem ogarnia on wówczas życie innych ludzi, a wkońcu cały byt. Religja płynie tutaj z siły do życia i z radości życia. I tutaj również szuka ona spokoju, lecz nie spokoju po bólu i rozdwojeniu, ale spokoju po takiem dążeniu, którego nie zdoła zadowolić jakiś przedmiot ograniczony. Szczęśliwy, jak powiada już Arystoteles, chce widzieć życie wkoło siebie, życie, w którem może brać udział i je dźwigać.

W ciekawy sposób typ ten występuje w nowszych czasach u Campanelli, Józ. Butlera i Rousseau'a. Szczególnie charakterystyczne jest oświadczenie Butlera (w kazaniu „O miłości ku Bogu" : „Jak nie możemy oddalić się od tej ziemi lub nie potrafimy zmienić na niej całego swego dzieła, podobnie nie możemy również zmienić rzeczywistej swej natury. Dlatego nie można wymagać od nas żadnego innego ćwiczenia duchowego, jak tylko ćwiczenia zdolności, których jesteśmy świadomi. Religja nie wymaga nowych uczuć, lecz tylko kierowania uczuciami, które już posiadamy, jakkolwiek są one ograniczone do przedmiotów, które nie czynią zadość ich naturze". — Ten typ stanowi podstawę u Goethego (w wyznaniu wiary Fausta i w „Elegji marienbadzkiej") oraz Scheiermachera (w „Mowach o religji"). W sposób, przypominający Ewangelję św. Jana, typ ten występuje u Fr. D. Maurice'a, teologa angielskiego, dla którego piekło polegało na oddzieleniu od Boga, a który — w przeciwień-

stwie do tych, co „wszelką teologję konstruują z grzechu“ — powiada w jednym ze swych listów: „Jakże tęsknię do tego, by powiedzieć sobie samemu oraz wszystkim ludziom, że piekło, którego mamy unikać, jest nieznajomością doskonałego dobra i odłączeniem od niego, i że niebo, którego szukać winniśmy, jest jego poznaniem i udziałem w niem“[51]).

38. Trzeci typ charakteryzuje rola, jaką odgrywa element intelektualny i estetyczny. Naturom kontemplatywnym zależy na tem, by zdobyć p o g l ą d c a ł k o w i t y, w którym stosunek wartości do rzeczywistości znajdzie swe oświetlenie. Przeważa tutaj bądź to myślowa potrzeba zrozumienia, bądź też potrzeba fantazji, spragnionej naocznych obrazów. Nauka o ideach P l a t o n a czyniła w stosunku do niego zadość obu potrzebom i jego duchowi użyczała spokoju przy rozważaniu idei wiecznych jako prawdziwej realności, w porównaniu z którą świat zmysłowy, zmieniający się bezustanku, wydawał się ostatecznie iluzją. Pewna tendencja w tym kierunku przejawia się już w „Upaniszadach“. Z platonizmu przeszedł ten typ do teologji chrześcijańskiej, gdzie wyczuć go można u św. Augustyna, u mistyków średniowiecza i (coprawda w słabszych formach) u nowszych teologów spekulatywnych, jak np. u Martensena. Zdecydowanym przedstawicielem tego typu jest S p i n o z a. (Por. 32.) Jakkolwiek jego myślenie, dopóki porusza się na gruncie empirycznym, ma charakter wyraźnie realistyczny, to przecież najwyższa doskonałość tkwiła dlań w oglądaniu rzeczy „w świetle wieczności“, oglądaniu, które wprawdzie dawało się osiągnąć jedynie dzięki poważnej pracy myśli, które jednak było raczej czemś artystycznem niż naukowem. Zdobycie takiego oglądu wydawało się Spinozie najwyższem dobrem, czemś jedynem, zdolnem dać trwałe i głębokie zadowolenie. W oglądaniu tem najprawdziwsze życie było związane z najpoważniejszem rozmyślaniem o bycie, a obudzona przez nie radość poznawcza światłem swem opromieniała cały obraz świata i zaćmiewała rysy dysharmonijne, które wytworzyło w nim pozostawanie na stanowisku skończonem i ograniczonem. Każde uczucie i wszelkie doświadczenie

przyłożyć się może do tego najwyższego stanu duchowego, a dostęp do tego dobra stoi otworem przed każdym dążącym. Walka, którą dobra skończone mogą wywołać wśród ludzi, odpada tutaj, radość zaś z dobra rośnie w miarę, jak ludzie potrafią brać w niem udział.

Wielu pośród przedstawicieli tego typu mniemało, że dostrzega w idei najwyższej lub w oglądzie intelektualnym, który był dla nich czemś najwyższem, wynik najwyższej wiedzy. Polegało to na złudzeniu, opierającem się na niezupełnem zbadaniu warunków i granic poznania. Jeżeli umysły te kończą na filozofji, nie jest to filozofja jako nauka, tylko filozofja jako sztuka[52]). A jednak jest właśnie też wielką zasługą tego typu, że przemawiał on za doniosłością myślenia dla życia, tam nawet, gdzie myślenie porusza się na własnej swej granicy. Sztuka myślenia jest wielce doniosła dla sztuki życia, i doprowadziłoby to do duchowego barbarzyństwa, gdyby temu typowi zabrakło przedstawicieli.

39. Kiedy dopiero co opisana forma wiary religijnej zbliża się do ujęcia spekulatywnego lub artystycznego, wchodzimy głębiej w dziedzinę woli, gdy wiara występuje jako pełne ufności ryzyko. Luter i Zwingli silnie uwydatnili radosną ufność (fiducia) jako istotę wiary, częstokroć w ostrem przeciwieństwie do nauki scholastyków, że wiara i wiedza różnią się między sobą tylko pod względem stopnia. Tę myśl Luter wyraził energicznie zwłaszcza w „wielkim katechiźmie", tak iż służy mu ona nawet za podstawę definicji Boga: „Bogiem nazywa się to, po czem spodziewać się trzeba wszystkiego dobrego i do czego się uciekać we wszelkiej niedoli; że więc mieć Boga to nic innego, jak ufać mu z całego serca i wierzyć, jak już nieraz mówiłem, że tylko ufność i wiara serca tworzy oboje, Boga i bożka. Jeżeli wiara i ufność są słuszne, to i Bóg twój jest właściwy, a znowu, kiedy ufność jest fałszywa i niesłuszna, to i Bóg nie jest prawdziwy"[53]). W tej krzepkiej ufności, która wprawdzie ma w założeniu uczucie dysharmonji i niedoli (co nam przypomina typ pierwszy, zob. 36), która jednak zmierza do tego, że ta niedola da się pokonać, co więcej, już jest pokonana — tkwi

podstawowa myśl Lutra, główna myśl nowej religji, którą założył, nie wiedząc o tem. Jeżeli musi ciągle na nowo być wykonywany ruch od dysharmonji do harmonji — jak w typie pierwszym — wówczas nie zostaje ani czasu, ani sił, aby brać udział w interesach i dziełach życia ludzkiego. Radosna wiara, że — co do rzeczy istotnych — jesteśmy w warunkach dobrych i pewnych, czyni natomiast możliwem bardziej pozytywne ustosunkowanie się do rzeczywistego życia ludzkiego i branie udziału z całego serca w rozwoju kultury. W drobnem swem piśmie „O wolności człowieka-chrześcijanina" zaznaczył Luter, że chrześcijanin, który uczynił z siebie parobka wszystkich ludzi, dzięki temu właśnie osiąga prawo panowania nad wszelkiemi rzeczami. Wolność i wielka siła płyną z radosnej ufności w podwalinę życia. Tę ufność zdobyło się przez walkę (albo zakłada się, że zdobyto ją przez walkę); w tym względzie ten czwarty typ przypomina pierwszy i jest przeciwieństwem drugiego (37) i trzeciego (38), które przeważnie charakteryzuje bezpośrednie rozwinięcie sił psychicznych.

40. Doniosła różnica w naturze wiary religijnej jest uwarunkowana tem, z jaką wagą i pełnią występuje r e z y g n a c j a. W drugim typie (37) cofa się ona prawie zupełnie; w pozostałych typach ma większe lub mniejsze znaczenie. Idzie jednak nietylko o stopień, ale również o naturę rezygnacji. Uczucie rezygnacji powstawać może na bardzo różnych drogach i mieć różne zabarwienia, w zależności od różnych stosunków, możliwych pomiędzy jego częściami składowemi lub jego motywami. Może mieć charakter żałości i tęsknoty, albo chłodu i rozgoryczenia, albo humoru, albo też intelektualnego zadowolenia wskutek zrozumienia ograniczoności ludzkiej, a tem samem zrozumienia łączności człowieka z wielkim związkiem bytu. Może też pochodzić ze zmęczenia wierzganiem przeciw ościeniowi, kiedy to uczucie przytępia się przez to, że życzenie coraz to znów okazuje się nieosiągalne. Skoro jednak budzi się świadomość, że świat wartości rozciąga się o wiele dalej, niż sięgnąć zdołają nasze myśli i życzenia, wówczas rezygnacja przybiera formę pozytywną[54]).

Wartość może się utrzymać, jeśli nawet nie utrzymuje się to, co człowiek nazywa wartością i co jest zmuszony tak nazywać! Nasza możność oceniania ma swoje granice, równie jak nasze zrozumienie dróg, na których wartość daje się urzeczywistnić i może się utrzymać.

Najszczersza forma występuje tam, gdzie wola potwierdza siebie — bez przytępienia i bez zmęczenia — właśnie na swej granicy, pragnąc żywo, aby najwyższej wartości przypadło też jej prawo. Najgłębsze słowa religijne, jakie wypowiedziano kiedykolwiek, to modlitwa Chrystusa: „Nie moja , lecz Twoja wola niech się stanie!" Jest tutaj zrzeczenie się woli; lecz właśnie to zrzeczenie się jest pozytywnem pragnieniem, lub tylko negatywną stroną pragnienia pozytywnego.

41. Inną jest rzeczą, że nasza możność oceny i nasze zrozumienie mają granice, inną zaś — że mielibyśmy nadawać wartość pozytywną czemuś, coby się wręcz sprzeciwiało jedynej przydatnej dla nas skali oceny. Jeśli to ma być charakterystyczne dla najwyższej wiary religijnej, wówczas wiara powstać może tylko przez akt nawskroś dowolny, przybierający formę mniej lub więcej kurczową. Czepiamy się postulatu, który wydaje się jedyną deską ratunku i otrzymuje piętno paradoksu. (Por. 23 — 24.) Robi się skok w sam środek absurdu. Dowolne i namiętne postulowanie zajmuje miejsce radosnego oddania i przewidywania. Właśnie stopień, w jakim to, w co się ma uwierzyć, stoi w sprzeczności z ludzką oceną i ludzkiem zrozumieniem, staje się teraz miarą wysokości stanowiska[55]).

Napięcie i walka mogą się wydarzyć we wszelkim rozwoju i mogą być przejawami zdrowia i siły życia, w takich zwłaszcza okresach, w których nowa treść ma być przyjęta i nowe zadania mają być rozwiązane. Nie należy jednak szukać skali w takich stanach konfliktu; te mierzyć trzeba wedle ich znaczenia dla postępującego naprzód rozwoju całego życia, nie zaś odwrotnie—mierzyć rozwój życia według konfliktów, które on sprowadza. Kurczowe takie postulowanie może być ostatnią latoroślą wiary religij-

nej — symptomem, że rozwój religijny nie da się już kontynuować na podstawie tych samych, co przedtem, założeń. Postulaty Kanta złożyły świadectwo, że czasy „teologji naturalnej“ minęły, paradoksy zaś Pascala i Kierkegaarda zaświadczyły, że dogmatyka kościelna trwała w nieprzejednanej waśni z całą podstawą duchowego życia ludzkości.

Gdyby scharakteryzowane tutaj stanowisko było stanowiskiem właściwie religijnem, wówczas hipoteza, że religja jest w swej istocie wiarą w zachowanie wartości, byłaby nieważna, zgodnie bowiem z tem stanowiskiem nie istniałby zgoła żaden związek pomiędzy wartościami ludzkiemi a wartościami „boskiemi“, w któreby wierzyć należało.

42. Trzeba jeszcze zwrócić szczególną uwagę na jeden typ (pośród wielu możliwych, poza omówionemi dotychczas). Charakteryzuje go to, że — tak samo jak typ rezygnacyjny (40) i typ kurczowy (41) — zrzeka się on własnej skali, skądinąd jednak najbardziej się zbliża do radosnego ryzyka (39). Wyznacza go oparcie się na wzorze, na autorytecie; wiara jest tutaj oddźwiękiem, refleksem, coprawda oddźwiękiem, możliwym wskutek szczerego poddania się wzorowi. Wiara tedy nie opiera się tutaj na bezpośredniem i samodzielnem doświadczeniu, lecz na zaufaniu do doświadczenia innych ludzi. Nie wyłącza się całkowicie własnego doświadczenia: trzeba przecież doświadczyć, że można prowadzić życie, mając za podstawę zaufanie do wzoru, że się zdoła znaleźć światło, pozwalając światłu tego wzoru kierować nami. — W obrębie stosunku do wzoru, który przecież jest również stosunkiem wiary, mogą znów wystąpić najaw nadzwyczaj różne typy, a pośród nich wszystkie opisane powyżej.

Niema chyba człowieka, którego pogląd na życie — czy będzie on miał charakter wiary religijnej, czy też nie — opierałby się wyłącznie na doświadczeniach, zdobytych na własną rękę. Wszyscy jesteśmy zależni od wzorów i tradycyj, a w szczególności zależą też od nich doświadczenia, które zdobędziemy, oraz sposób, w jaki przyjmiemy te doświadczenia w swem życiu.

Gdzie jednak przywiązujemy decydującą wagę do pewnego zbioru i pewnej formy wyobrażeń religijnych, jako do jedynej obowiązującej treści wiary, tam zależność od wzoru i autorytetu staje się bezwzględna i okazuje się ostatecznie jedyną cnotą.

Kiedy Kościół drogą spekulacji teologicznej wypracował szereg nauk, które musiały znacznie przewyższać pojętność większości ludzi, był on jednak dość humanitarny, by oświadczyć, że w naukach najbardziej spekulatywnych (np. w nauce o Trójcy św.) nie jest rzeczą konieczną wierzyć na własną rękę, że natomiast wystarcza tutaj „w coś wierzyć, ponieważ wierzymy, że Kościół w to wierzy". W tem powolnem i chętnem zadowalaniu się wiarą Kościoła znajdowano pewną zasługę, jako że płynie ono z „miłości, która wierzy we wszystko". Inocenty III i późniejsi papieże uznawali taką „wiarę nierozwiniętą" (f i d e s i m p l i c i t a), w celu niedopuszczenia do tego, by laicy wskutek niewinnych pomyłek w osobliwościach teologicznych nie popadali w kacerstwo. Ten to rodzaj wiary otrzymał nazwę wiary „węglarskiej" — według opowiadania (podanego w sposób nieco odmienny przez Lutra i Erazma z Roterdamu) o pewnym węglarzu, który na pytanie, w co on wierzy, miał jeno odpowiedź: „W co wierzy Kościół święty!" — przyczem nie umiał powiedzieć, w co też wierzy Kościół święty[56]).

W swej gorliwości protestanckiej oświadczył Luter, że kto nie posiada innej wiary, niż ten węglarz, dostanie się do piekła. Wszelako kościół protestancki — równie, jak któryś inny kościół — nie może się obejść bez wiary „węglarskiej". Jeśli odróżnia on doświadczenia poszczególnego wierzącego od „wspólnego doświadczenia związku kościelnego", i jeśli się ma wierzyć we wszystko, co z natury rzeczy nie może być przedmiotem osobistego doświadczenia (zob. 29 i 30), w takim razie uznawanie wiary pośredniej (fides implicita) jest nieuniknione. Przynosi to zaszczyt protestantyzmowi, że bronił tak energicznie obowiązku jednostki zdobywania własnych doświadczeń i wyprowadzenia własnych wniosków: przywlókł on jednak ze starego Kościoła tak wiele — np. naukę o Trójcy św., właśnie tę

naukę, która skłoniła kościół średniowieczny do stworzenia pojęcia „fides implicita“ —, że złudzeniem jest wierzyć, iż można obejść się bez tego pojęcia. — Poza tem pojęcie to ma wielkie swoje znaczenie humanitarne i pedagogiczne. Wszyscy ludzie zaczynają swój rozwój od dziecięcego oparcia się na autorytetach i wzorach. Pierwsze ich przejawy wolności polegają na tem, że doświadczenia skłaniają ich do tego, by wybrali inne wzory, niż pierwotny, o ile przez bieg życia nie zostaną utwierdzeni w swem oparciu się na tym wzorze. Doświadczenie doprowadzić może do wzrastającego górowania wyników samodzielnego doświadczenia, i u ludzi całkiem wyjątkowych — bohaterów w świecie ducha — samoczynność twórcza sięga pod względem głębi i zakresu tak daleko, że sami oni są wzorami rodzaju ludzkiego.

Duch protestantyzmu wymaga tego, aby dostęp do wolnego badania doświadczenia, jego podstawy i jego wyników zawsze stał otworem. Tradycje i wzory należy badać zapomocą krytyki historycznej. Psychologja musi sprawdzić, czy „doświadczenia“ są naturalne i bezpośrednie; logika ma zbadać związek wewnętrzny przypuszczeń; etyka ma rozważyć prawdziwość wartości. O ile to roztrząsanie zostaje odcięte, kończy się w barbarzyństwie albo w kurczowych próbach utrzymania absurdu. Świadomość religijna ma skłonność do wleczenia z sobą rzeczy przekazanych, nie mających ani religijnego, ani intelektualnego, ani etycznego znaczenia, wartości martwych, których żaden człowiek nie może już rzeczywiście doświadczyć, których jednak nie ma się odwagi odrzucić — z obawy, że w swym upadku mogłyby więcej jeszcze za sobą pociągnąć. Jak powiada Rudolf Eucken: zatrzymuje się niemożliwość, by nie stracić tego, co niezbędne. Dochodzi się wówczas konsekwentnie do opisanego powyżej (41) „kurczowego“ poglądu, który właśnie odznacza się spojeniem niemożliwości z koniecznością, wywołanem przez bezkrytyczne trwanie przy tradycji — ślepą wiarę „węglarską“ w najgorszem znaczeniu tego wyrazu.

43. Dotychczas (36 - 42) rozpatrywaliśmy typy bardziej indywidualne. Przechodzę obecnie do wielkich odrębności, które

znalazły wyraz w najwyższych religjach ludów. Typy te rozwijały się pod wpływem wzajemnego działania starszych tradycyj religijnych, charakterów rasowych oraz doświadczeń, ciągnących się przez całe stulecia. Występują tutaj szczególnie dwa główne typy o głębokiem i trwałem znaczeniu dla rozwoju duchowego.

Jeden z głównych typów charakteryzuje potrzeba wzniesienia się ponad walkę o byt, wyzwolenia od zmienności i przeciwieństwa, do wszelkiej „dwoistości" i różnorodności. Różnorodności towarzyszy cierpienie, zmiana i niepokój, a cierpienie i niepokój sprawiają to, że stawiamy sobie jako cel osiągnięcie lepszego stanu — ten zaś osiągamy poto tylko, by ulec jeszcze przykrzejszemu rozczarowaniu! Całe to rozczarowanie ma ulec zahamowaniu i zniesieniu. Spokój istnieje tylko w tem, co wieczne i niezmienne! Ponieważ jednak wszystkie wyobrażenia pochodzą z nacechowanego różnością i niestałego świata doświadczenia, przeto żaden wyraz nie zdoła scharakteryzować pozytywnie upragnionego stanu wiecznego i niezmiennego. A ponieważ wszelka zmiana i ruch jest złudzeniem, i pragnienie to — gdy ów stan został osiągnięty — wydaje się wkońcu również złudzeniem. Pragnie się tego, by się uwolnić od wszelkiego pragnienia i dążenia.

Ten typ przypomina poczęści pierwszy (36), poczęści trzeci (38) z typów indywidualnych. Religijność indyjska, zwłaszcza w swej postaci ostatecznej w buddyjskiej nauce o nirwanie, jest przykładem, charakteryzującym go najlepiej. Nirwana nie jest czystą nicością. Jest ona formą istnienia, do której nie przypada żadna z własności, nastręczanych przez zmieniające się ciągle doświadczenie, i która przeto w porównaniu ze stanami, znanemi nam z doświadczenia, wydaje się niczem. Jest to wyzwolenie się od wszelkiej potrzeby i cierpienia, od nienawiści i namiętności, od narodzin i śmierci. Osiąga się ją przez najwyższy stopień koncentracji myślenia i chcenia, do jakiego człowiek jest zdolny[57]). — W neoplatonizmie oraz mistyce średniowiecznej znajdujemy podobne rysy. — We wszel-

kiej religijności przeciwieństwo tego, co niezmienne, do tego, co zmienne, gra rolę istotną; w tym jednak typie jest ono czemś nawskroś decydującem.

Przy drugim głównym typie idzie również o wyzwolenie się od walki; lecz przeciwieństwa nie występują tutaj jako równoważne, gdyż człowiek przyłącza się do jednej z walczących mocy, tak iż osiąga się wyzwolenie przez zwycięstwo tej mocy, a nietylko dzięki temu, że człowiek wznosi się ponad sferę, w której wogóle może być mowa o waśni. Życie jest walką sił dobrych i złych. Ta walka powinna i musi być prowadzona do końca; jest ona realna pozytywnie, i wszystko zależy od tego, do której strony człowiek przyłączył się w czasie trwania walki. — Nauka Zaratustry i chrystjanizm są wielkimi przedstawicielami tego typu, którego znaczenie opiera się na decydującej wadze, jaką się przywiązuje do rozwoju historycznego oraz dążności etycznej. Czas i życie w czasie zyskują tutaj charakter niewątpliwej realności. (Por. 14.)

Istnieje, rzecz prosta, wiele form pośrednich między obu typami głównemi oraz wiele ich kombinacyj, choćby z tego powodu, że jeden główny typ wpływa dziejowo na drugi. Typ indyjsko-grecki oddziałał zapomocą neoplatonizmu na typ chrześcijański, zetknięcie się zaś i wpływ wzajemny obu typów dostrzec można u św. Augustyna, którego myśl wywarła tak silny wpływ na całokształt rozwoju europejskiego. Przeciwieństwo pomiędzy tem, co niezmienne, a tem, co zmienne, ma skłonność do wkraczania na miejsce przeciwieństwa dobra i zła. Twierdzenia, wypowiedzianego przez pewną osobistość religijną w obrębie chrześcijaństwa, że Bóg jest istotą najzmienniejszą, nie mógłby wyrzec żaden Indus ani Grek, ani chyba nawet św. Augustyn.

Obadwa główne typy mają ten rys wspólny, że się doświadcza przeciwieństwa między czasami, w których cel (czy będzie nim wyzwolenie od walki, czy zwycięstwo w walce) występuje jako osiągnięty lub choćby pewny i obecny, a innemi czasami, w których panuje mrok, tępota i beznadziejność. Wskutek zaś działania kontrastowego stany te uwydatnią się

nawzajem; kto znał podniosłe i wspaniałe stany, kiedy czuje się jedność swoją z tem, co najwyższe, dla tego stany ponurości i znękania są podwójnie bolesne i rozpaczliwe, gdy naodwrót tamte wskutek przeciwieństwa do tych ostatnich zyskują blask podwójny. Tutaj jest nieodzowna wiara (jako wierność, zob. 34), aby przywrócić ciągłość życia osobowego. Chwile pogodne łatwo wydawać się mogą iluzjami w chwilach ponurych. Idzie wówczas o to, aby utrzymać związek właściwy, w niezachwianem przekonaniu, że i czasy mroczne mogą nas oczyścić i pokrzepić, i że nawet w czasach, gdy trzeba się obejść bez wszelkiej pociechy, nie wygasła wszelka wartość. — To, że te wahania muszą być silniejsze i częstsze w drugim głównym typie, niż w pierwszym, jest skutkiem ich obustronnych właściwości. W drugim typie, w którym stosunek czasowy otrzymuje znaczenie decydujące, zachodzić będzie o wiele większa różnica pomiędzy różnemi chwilami, a może nawet okaże się potrzeba doznania i przeżycia stanów ostatecznych, chwiania się między przeciwnemi nastrojami, ażeby świadomość zwycięstwa stała się tem wspanialsza. Ta potrzeba przejawi się szczególnie w kulcie.

44. Pojęciu wiary odpowiada pojęcie Boga. Z punktu widzenia czysto teoretycznego (gnozeologiczno-metafizycznego) pojęcie Boga może oznaczać jedynie zasadę ciągłości, zatem zrozumiałości bytu. Ze stanowiska religijnego Bóg — jako przedmiot wiary — oznacza zasadę zachowania wartości poprzez wszelkie wahania i walki — rzecby można: zasadę wierności w bycie. Gdyby zagadnienie religijne dało się rozwiązać całkowicie, zlanie się tych dwu zasad byłoby sprawdzalne. (Por. 11 i 24 .) Ich analogja jest wyraźna; stąd jednak jest jeszcze daleki krok do ich tożsamości, i wielkie to pytanie, czy krok ten może być tak uczyniony, by doprowadził do pojęcia, wolnego od sprzeczności. Inna sposobność pozwoli nam powrócić do tej kwestji.

Doświadczenie religijne nazwać można przeżywaniem Boga, jako że prowadzi ono do wiary w zachowanie wartości pomimo wszystkich rzeczy i poprzez wszystkie rzeczy. Kto chce przeżyć Boga, musi wyćwiczyć oko do znajdowania pod twardą łupiną

rzeczywistości cennego jądra, równie jak musi też wyćwiczyć swą duszę w cierpliwej nadziei, że jądro takie da się zawsze znaleźć. Kto chce pracować dla „Królestwa Bożego", trudzić się musi, by wartość znaleźć, wytworzyć i utrzymać. „Czujesz Go, gdy serce twoje bije ze świętej rozkoszy; słyszysz Go w swej piersi jako głos wieczny".

To, cośmy powyżej (31) zaznaczyli o wyrazie „religja", stosuje się do prawa posługiwania się w ten sposób wyrazem „Bóg". Psychologicznie — pokrewieństwo jest częstokroć z różnych punktów widzenia większe, niżby się mogło wydawać, biorąc rzecz czysto dogmatycznie.

Co się tyczy hipotezy o istocie religji jako wierze w zachowanie wartości, to badanie w rozdziale psychologji religji, który tutaj zamykamy, naogół ją potwierdziło, jako że roztrząsanie natury doświadczenia religijnego i natury wiary religijnej stanowczo nas skłoniło do uznania jej prawdopodobieństwa. Doświadczenie religijne zyskuje swą odrębność przez to, że jest doświadczeniem, dotyczącem stosunku między wartością a rzeczywistością, wiara zaś religijna przybiera cechę odrębności dzięki temu, że nietylko sama jest stałym, ciągłym kierunkiem umysłu, ale też utrzymuje ciągłość wartości poprzez wszelkie zmiany w bycie. W późniejszym rozdziale (D) powrócimy jednak do wiary w zachowanie wartości, by zbadać, jak dalece dadzą się do niej sprowadzić najznaczniejsze formy religji pozytywnej.

B. ROZWÓJ WYOBRAŻEŃ RELIGIJNYCH

Nader różne były symbole religijne — stosownie do tego, jak ludzie stali na tym albo innym szczeblu kultury i umieli gorzej czy lepiej ucieleśniać Boskość.

Carlyle

a) Religja jako popęd

45. Filozofja religji nie ma powodu ani możności dochodzenia historycznych początków religji. Jej zadaniem jest rozważyć zagadnienie religijne, jak ono się nam przedstawia dzisiaj, w obecnych naszych stosunkach kulturalnych. W tym celu posługuje się ona między innemi także historją religji; obchodzi ją jednak więcej pytanie, czy pomimo zmiennych form religijnych da się stwierdzić czynna bezustannie podstawa religji, niż — źródło historyczne religji. A gdyby się nawet zdołało wykazać początek historyczny wszelkiej religji, bodajże nie miałoby to jednak znaczenia dla filozofji religji. Pierwsze początki jakiejś istoty niezawsze pouczyć nas mogą co do właściwej jej natury, albowiem zachodzące w czasie rozwoju przeobrażenia i przesunięcia mogą wytworzyć własności, na samym początku niedostrzegalne. Właściwa natura danej istoty polega na prawie jej rozwoju od form początkowych do późniejszych.

Pierwszy początek religji w rodzaju ludzkim zostanie też prawdopodobnie dla historji religji na zawsze zagadnieniem nierozwiązanem. Nawet najniżej stojący dzicy, jakich znamy, odbyli długi rozwój. Mniemanie, że którakolwiek z istniejących obecnie religij jest religją pierwotną — to tylko rozcięcie węzła. A w każdym razie ta prareligja, gdyby się nawet dała odnaleźć, nie byłaby koniecznie „właściwą“ religją, — tak iż np. wszelka religja miałaby „właściwie“ być fetyszyzmem, gdyby zostało dowiedzione, że

rozwój religijny rodzaju ludzkiego zaczął się od fetyszyzmu. Jest to wniosek podobny do tego, że zgodnie z darwinizmem człowiek jest „właściwie“ małpą. Tego rodzaju wnioski są wyprowadzane zarówno ze stanowisk teologicznych, jak i antyteologicznych, lecz opierają się one na zupełnem niezrozumieniu natury wszelkiego rozwoju. Teolodzy przeważnie sądzili, że muszą przypuścić jakieś praobjawienie, udzielone pierwszym ludziom, religję doskonałą, od której potem odpadli; to zaś praobjawienie konstruowano sobie następnie według własnej religji, mającej być jego restytucją. Otóż teorja fetyszyzmu odznacza się już większą naturalnością. Z tych dwojga bowiem łatwiej przecież zrozumieć, że większa doskonałość potrafi się rozwinąć z czegoś mniej doskomałego, niż — żeby coś niedoskonałego miało wyniknąć z doskonałości. Jeżeli mianowicie doskonałość zawiera w sobie możliwość lub zaród niedoskonałości, w takim razie nie jest doskonała (co się też przyznaje, gdy mowa o Bogu, nie zgadzając się natomiast, gdy mowa o ludziach), a tymczasem niedoskonałość zdoła się rozwinąć — przez uzupełnienie lub przekształcenie — w kierunku do doskonałości. Historja nie ujawnia nam pierwszego początku religji, lecz zato szereg rozmaitych, niższych lub wyższych, form religji, szereg nie postępujący naprzód równomiernie, lecz chwiejący się tu i tam, jakkolwiek poprzez wszystkie wahania zmiarkować się daje ogólny kierunek rozwoju, zwłaszcza w zastosowaniu do wyobrażeń religijnych, tej najprzystępniejszej strony religji.

Opierając się na danym powyżej opisie zjawisk religijnych, musimy oczekiwać, że religja rozwija się wszędzie na podłożu pewnego pojmowania rzeczywistości. Człowiek nie może doznać uczucia religijnego, o ile nie potrafi uporządkować w pewnym stopniu swych obserwacyj, dotyczących świata. O uczuciu religijnem stanowi przecież doświadczenie stosunku między wartością a rzeczywistością, to też ono zgóry zakłada, że znana jest pewna rzeczywistość. Przy badaniu rozwoju wyobrażeń religijnych postąpię w ten sposób, że zacznę od najprostszych form wyobrażenia religijnego i posuwać się będę do coraz bardziej zło-

żonych, usiłując wszędzie wytłumaczyć sobie zapomocą praw czysto psychologicznych przejście od jednego szczebla do drugiego.

46. Pojmowanie świata, które znajdujemy u ludzi, stojących na najniższym, znanym nam, szczeblu rozwoju, nazywa się zwykle (wraz z Tylor'em)[58] animizmem. Animizm jest pewnem pojmowaniem świata, nie religją samą przez się. Jest on jednak interesujący dla filozofji religji, stanowi bowiem najelementarniejszy pogląd na świat, najprostszy krąg wyobrażeń, jaki religja przyjęła w swą służbę. Osobliwość jego polega na tem, że zdarzenia — zwłaszcza zdarzenia uderzające — są tłumaczone wdaniem się dusz, istot osobowych. Powstanie jego pochodzi przeważnie z wpływu obrazów sennych: dziki zdobywa we śnie doświadczenia, które wydają mu się chyba równie autentyczne, jak doświadczenia w życiu na jawie, a w tych doświadczeniach sennych występuje on sam oraz inne istoty — ludzie i zwierzęta, żywi i umarli — w sposób wolniejszy i bardziej niezależny od przestrzeni, czasu i warunków materjalnych, niż można było uważać za możliwe według doświadczeń życia w stanie czuwania. Świat snów, występujący tutaj jako coś niewątpliwie realnego, zużytkowuje się potem konsekwentnie, by wyjaśnić i uzupełnić świat życia na jawie. Świadomość zajmuje się osobliwie duchami zmarłych; istoty te wpływały za życia swego mniej lub bardziej głęboko na wydarzenia; naturalne przeto wydaje się mniemanie, że i teraz można odczuć ich działalność i pracę, ponieważ ze snu wiadomo, że one nietylko ciągle jeszcze istnieją, lecz nawet — w doskonalszych warunkach. Mimowolna skłonność do uosabiania, do pojmowania rzeczy na podobieństwo nas samych, a stąd do tłumaczenia sobie procesów natury jako osobistych postępków — musiała znaleźć oparcie w tych wyobrażeniach, chociażby same one miały nie być wystarczające do uzasadnienia animizmu.

Animizm zjawia się u wszystkich ludów ziemskich na pewnym, niskim szczeblu ich rozwoju. Jest on najelementarniejszą filozofją człowieka. A nawet w najwyższych, najbardziej rozwi-

niętych religjach, zasobnych w idealne wyobrażenia Boga, ścisłe i nieuprzedzone badanie napotyka wiele śladów tego kręgu wyobrażeń.

W animiźmie — według Tiele'go[59]) — można rozróżnić fetyszyzm i spirytyzm. Fetyszyzm zadowala się poszczególnemi przedmiotami, o których się przypuszcza, że duch jakiś osiadł w nich na krótszy lub dłuższy okres czasu. W spirytyzmie duchy nie są związane z określonemi przedmiotami, lecz mogą — częścią wedle własnego upodobania, częścią zaś pod wpływem oddziaływania magicznego — zmieniać swą formę objawienia. Fetyszyzm różni się zatem od spirytyzmu szczególną wagą, jaką przykłada do pojedyńczych określonych przedmiotów, jako medjów czynności psychicznej.

47. Najprostszy akt psychiczny, który tu wchodzi w rachubę, to wybór fetysza. Musi to być oddzielny określony przedmiot, szczególny powód, skłaniający człowieka do uwierzenia w siłę, która troszczy się o to, czy spotka go lub nie coś dlań wartościowego. Podobny proces wyboru zawiera najprostszą, jaką pomyśleć możemy, religijną formację wyobrażeniową. Wybór ten jest nawskroś żywiołowy i mimowolny, równie żywiołowy i mimowolny, jak wykrzyk, będący najprostszą formą sądów oceniających. Wybrany przedmiot musi pozostawać w jakiejś łączności z tem, co silnie zaprząta duszę. Budzi on może wspomnienia dawniejszych zdarzeń, przy których był obecny lub w których brał udział. Albo też okazuje pewne, częstokroć bardzo dalekie podobieństwo do przedmiotów, które kiedyś pomogły w biedzie. Albo też jest najprościej pierwszym lepszym przedmiotem, który człowiek dostrzega w swym stanie natężonego oczekiwania. Pzykuwa on uwagę i mimowoli kojarzy go się z tem, co się ma stać — z możliwością osiągnięcia wytkniętego celu. Zarówno nadzieja, jak i obawa mogą skłonić do tego wyboru; początkowo jest to prawdopodobnie przeważnie nadzieja, jako że człowiek ma naturę sangwiniczną. Nie uzasadnia to mniemania, że sama już bojaźń powołuje bogów do życia. Wprawdzie jest, jak się zdaje, regułą, że raczej złe niż dobre istoty są przedmiotem

uwielbienia; mogą one jednak być wielbione w nadziei, że zdoła się usposobić je przychylnie.

W podobnych zjawiskach religja występuje jako popęd. Najpierw zjawiają się wyobrażenia (różne od wrażeń) jako elementy popędu (wedle zwyczaju, odróżniającego w mowie popęd od zwykłego instynktu). Popęd zawiera wyobrażenie czegoś, co może uczynić zadość potrzebie lub wogóle sprawić przyjemność, i wyobrażenie ma więc tutaj znaczenie bezpośrednio praktyczne. Wyobrażenie człowieka spragnionego o wodzie jest nawskroś praktyczne — wyraża cel dążenia, a utwierdza je potrzeba lub oczekiwanie. Dlatego też spragniony ma inne wyobrażenie o wodzie, niż teoretyk-chemik albo malarz. Wyobrażenia religijne są takie właśnie tylko wskutek tego związku potrzeby z oczekiwaniem, a więc jako elementy popędu. Jedno i to samo wyobrażenie może przeto ze stanowiska religijnego oraz ze stanowiska teoretyczno-psychologicznego lub historyczno-krytycznego mieć całkiem różny wygląd, i można zrozumieć znaczenie wyobrażeń religijnych wówczas tylko, gdy mamy na uwadze związek z popędem, będący właściwą ich glebą. Fetyszyzm zwłaszcza da się zrozumieć w ten tylko sposób. Kiedy młodzieniec indjański ma sobie wybrać „medycynę“ (jak on nazywa fetysza albo talizman), udaje się w miejsce samotne i zachowuje post; pierwsze zwierzę, na które się natknie, gdy opuści swą pustelnię, staje się jego „medycyną“. Murzyn pewnego ranka opuszcza chatę, by udać się na ekspedycję, i dostrzega kamień, lśniący się w świetle słonecznem; mimowoli zabiera go z sobą i liczy na jego pomoc. W podobnych wypadkach wyobrażenie religijne tworzy się lub wybiera przez pewien rodzaj improwizacji.

Pomiędzy różnemi improwizacjami religijnemi nie musi koniecznie zachodzić związek, jakkolwiek wpływ przyzwyczajenia i tradycji niebawem da się we znaki. Fetysz jest narazie tylko chwilową siedzibą ducha. Jest on tem, co Hermann Usener trafnie nazwał bogiem chwilowym: „Poszczególne zjawisko zostaje ubóstwione w zupełnej bezpośredniości, przyczem najbardziej choćby ograniczone pojęcie rodzajowe

nie wywiera żadnego wpływu: ta jedna rzecz, którą widzisz przed sobą, samo to i nic więcej — jest bogiem". Usener przytacza jako przykłady obyczaj dawnych Prusów i Litwinów, uważających pierwszy lub ostatni snop w polu za siedlisko jakiegoś boga, którego trzeba było uczcić, by mieć dobre żniwo, oraz — równiankę dziurawca, splataną na Litwie przez młode dziewczęta i zatykaną na żerdzi przy wejściu do domu, a której pobożnie cześć składano. Zarówno snop, jak równianka były pierwotnie fetyszami. U Greków znajdujemy coś podobnego, np. kiedy Eschilos przedstawia bohatera, przysięgającego na swój miecz[60]).

Skłonność do tworzenia tego rodzaju bogów chwilowych wciąż jeszcze dostrzec się daje w mimowolnem uosabianiu i symbolizowaniu, które wystąpić może wówczas, gdy pozostajemy względem rzeczy świata zewnętrznego w stosunku żywym i pełnym zainteresowania. Za dobrą wróżbę udania się rozpoczętego przedsięwzięcia można np. wziąć to, czy się uda rozpalić ogień w piecu: chwilowe oczekiwanie, powstałe w czasie pracy z przekornem drzewem opałowem, rozszerza się zapomocą ekspansji uczucia na większe przedsięwzięcie, którem świadomość zajęta jest bez przerwy. Wyobrażenie o szczęśliwie rozpalonym ogniu, niby jakiś genjusz pomocny i dodający otuchy, towarzyszy tej ekspansji. Jeśli zwrócimy uwagę na podobne, wcale nie tak rzadko wydarzające się, chwilowe mitologizowanie, to mamy w tem wskazówkę do zrozumienia najelementarniejszego tworzenia się wyobrażeń religijnych. Tylko że na poziomie animizmu staje się gwiazdą przewodnią to, co dla nas jest tylko przelotnym meteorem na widnokręgu świadomości.

48. Bogowie chwilowi dają się tylko w przybliżeniu stwierdzić historycznie. Albowiem człowiek, oczywiście, przy tej samej sposobności powraca do tegoż samego wyobrażenia o bogu, i ono nie powstaje na nowo w każdym poszczególnym wypadku, np. przy każdem nowem żniwie. Bogowie występują wówczas stopniowo, każdy zosobną, z pewnemi stałemi własnościami oraz władzą w pewnych określonych zakresach. Wskutek stałej takiej własności i określonego zakresu oddzielny bóg zyskuje moc-

niejszą formę w świadomości. Podobnie jak rozwój potrzebny jest nato, by się wznieść ponad pojedyńczą chwilę, tak potrzeba też rozwoju do wzniesienia się ponad poszczególny specjalny sposób przejawu oraz ponad poszczególny specjalny zakres. Lecz jest to przecież pewien postęp, gdy stałość własności i zakresu prowadzi poza chwilowość najprostszych wyobrażeń o bogu. Dlatego też bogowie specjalni („departemental gods" A. Lang'a, „Sondergötter" Usenera) stanowią pewien krok naprzód w porównaniu z bogami chwilowymi. Myślenie jednak nie wznosi się jeszcze ponad różnorodność i różnice, tylko dla każdej swoistej dziedziny przyjmuje jakąś zasadę, jakąś moc władczą. Pewien wódz nowozelandzki powiedział do Europejczyka: „Czy Europejczycy mają tylko kogoś jedynego, który tworzy wszystkie rzeczy? Ale przecież istnieje jakiś jeden, co jest cieślą, drugi, co jest kowalem, trzeci, co buduje okręty. I tak też było na początku. Jeden tworzył to, drugi — owo. Tane stworzył drzewa, Ru — góry, Tangaroa — ryby i t. d."

Usener udowodnił to stadjum rozwoju wyobrażeń religijnych szczególnie w dawniejszej religji rzymskiej, tej, jaka była przed wpływem greckim. W księgach liturgicznych (tak zwanych „indigitamenta") kapłanów rzymskich były wykazy o specjalnych bogach, których zdawiendawna wzywano zawsze w specjalnych okolicznościach i w ich specjalnym charakterze (dii proprii, dii certi). „Dla wszystkich czynności i stanów, które mogły mieć znaczenie dla ówczesnego człowieka, tworzono odrębnych bogów i nazywano dobitnemi słowami; nietylko zaś czynności i stany zostały ubóstwione w ten sposób jako całości, ale również wszystkie jakkolwiek bądź odznaczające się ich działy, akty, momenty." Tak więc przy uprawie roli wzywano nietylko ziemię (Tellus) i boginię płodności (Ceres), lecz także dwanaście specjalnych bóstw: jedno — przy pierwszem zajęciu się ugorem, drugie—przy drugiej orce, trzecie — przy ostatniem równaniu brózd, czwarte — przy sianiu, piąte — przy worywaniu zasiewu i t.d. i t.d.— U Litwinów i Greków można też wykazać takich specjalnych bogów, ograniczonych do jakiejś pojedyńczej własności i bardzo

ciasnej dziedziny, a — dodać można — znajdujemy je u ludów, żyjących w stanie natury, na całej ziemi[61]).

Tacy bogowie specjalni — podobnie jak bogowie chwilowi — odpowiadają pewnej potrzebie świadomości religijnej posiadania wpobliżu jakiejś potęgi, zajmującej się wyłącznie niesieniem niezbędnej pomocy. Starożytni bogowie specjalni przechodzą pod zmienionemi nazwami częstokroć do nowych religij. Święci chrześcijańscy występują nieraz, wyposażeni w cechy i funkcje, wskazujące na to, że są spadkobiercami bogów specjalnych; często się zdarza, że święty jest przedmiotem czci w tem samem miejscu, gdzie w starożytności wzywano odpowiedniego boga specjalnego. Święci mają własny departament, tak samo jak ich poprzednicy, i jak owi, zaspokajają potrzebę bóstw fachowych. Jest to wzięte wprost z życia, gdy w jednym z wierszy włoskich L. Bödtchera młoda Rzymianka na pytanie, czy boi się trzęsienia ziemi, odpowiada: „Domek nasz uchroni pewnie nam Madonna łaski pełna; a gdy bliższa będzie groza, wnet Emidjusz nam pomoże". Św. Emidjusz jest właśnie specjalnym obrońcą przed trzęsieniem ziemi.—Usener daje ciekawy przykład ciągłości w rozwoju wyobrażeń religijnych — w obrazie matki z dzieciątkiem. Początkowo czczono ją jako specjalną boginię pod nazwą Kurotrofos („opiekunka") — bez imienia własnego. Później ta nazwa (Kurotrofos) staje się przydomkiem różnych bogiń (Leto, Demeter), a ich kult prześliznął się do średniowiecznego uwielbienia Madonny z dziecięciem. Ta ciągłość świadczy o tem, że właśnie owa postać boska, która reprezentowała miłość macierzyńską, wywoływała szczególną potrzebę uwielbienia.

Zdaniem niektórych badaczów, należy uważać najstarszego boga narodu żydowskiego za boga specjalnego. „Jahwizm dawnych czasów... był potęgą, wrogą kulturze. Jahwe występuje wobec nas przedewszystkiem jako niszczyciel: jako bóg nawałnicy w naturze, jako bóg wojny w życiu narodu, jako bóg, któremu po odniesionem zwycięstwie poświęca się przez klątwę świętą wszystko, co żywe, w śmierci". Dopiero przez oddziaływanie wzajemne z wyobrażeniami o bogu innych ludów żydowskie

wyobrażenie o bogu miało uzyskać swoje znaczenie powszechne i przyjąć w siebie elementy, które zdołały uczynić Jehowę bóstwem narodu kulturalnego[62]).

b) Politeizm i monoteizm

49. Popędowe uosabianie, charakterystyczne dla świadomości religijnej w jej formie najelementarniejszej, nie wytwarza jeszcze wyobrażeń o istotach osobowych we właściwem znaczeniu. Istota osobowa ma wiele różnych własności równocześnie; w łącznej więzi, która je jednoczy, życie jej się rozwija, równie jak w więzi, jednoczącej różne chwile. Tworzenie wyobrażeń o takich istotach wymaga rozwoju duchowego, którego nie można jeszcze osiągnąć na szczeblach najbardziej dziecięcych. Wyobrażenia dzieci i dzikich cechuje to, że ujmują pojedyńczą stronę albo własność przedmiotu i rozpoznają go według niej; stąd pochodzą owe barokowe zestawienia i liczne zmiany, o których świadczy zarówno mowa dziecka, jak i dzikiego[63]). Musi być nabyta zdolność wzniesienia się ponad to, co chwilowe i specjalne, oraz zdolność łączenia w całość poszczególnych doświadczeń, albowiem istoty osobowej nie wyczerpuje poszczególna sytuacja lub własność. Zdolność tworzenia typowych wyobrażeń indywidualnych musi być rozwinięta. Typowem wyobrażeniem indywidualnem jest takie, które da się zastosować do istoty indywidualnej w najrozmaitszych stanach, w jakich ona występuje. Potrzeba wielkiej sztuki do tworzenia takich wyobrażeń, jeśli mają one dotyczyć istot o bardziej złożonej naturze, znajdujących się przytem w nieustannym rozwoju, a zupełne doprowadzenie do końca tego rodzaju wyobrażeń jest często niemożliwe. Nasze wyobrażenia o istotach osobowych otrzymują zazwyczaj zaokrąglenie artystyczne, nie dające się w zupełności uzasadnić przez obserwację, i nasze poznanie swoistości jakiejś istoty osobowej jest raczej wiarą, aniżeli wiedzą[64]).

Jak przejście od pojedyńczych obserwacyj i wyobrażeń do ty-

powych wyobrażeń indywidualnych jest pod względem psychologicznym jednem z najdonioślejszych przejść w życiu wyobrażeniowem, tak przejście od bogów chwilowych i specjalnych do bogów właściwie osobowych jest jednem z najważniejszych przejść w historji religji. Oznacza ono przejście od animizmu do politeizmu. Rozróżnia się teraz dokładniej istoty boskie od zjawisk natury, z któremi są złączone. Same postaci bogów otrzymują treść bogatszą i głębszą, i teraz dopiero może być mowa o właściwej wierze, ponieważ zachodzi oto pomiędzy przedmiotem a jego objawieniem stosunek dystansu, który nie mógł istnieć na bardziej elementarnych szczeblach rozwoju. Mamy tutaj do czynienia z jednym z rzadkich postępów w historji religji, które wychodzą na dobre nauce, a zarazem i wierze. Wskutek wyraźniejszego oddzielenia bogów od poszczególnych zjawisk natury, te łatwiej stać się mogą przedmiotem objektywnej obserwacji i badania. Jeżeli nauka ma cokolwiek do zawdzięczenia religji, pochodzi to zapewne przedewszystkiem z owego przejścia od fetyszyzmu do politeizmu, nie zaś, jak mniemano, z przejścia od politeizmu do monoteizmu. Nadewszystko jednak przejście owo przydało się wierze religijnej, ponieważ postaci bogów mogły teraz stać się głębsze i bogatsze i dały się związać w sposób głębszy z życiem uczuciowem, skoro poszczególne zjawiska natury nie były już uważane za przejawy, które im odpowiadają bezpośrednio. Człowiek zaczął teraz żyć w jakimś świecie niewidzialnym.

Znaczenie tej epoki w dziejach religji uwydatnił już Auguste Comte w sposób silny i trafny. W czasach najnowszych Hermann Usener podkreślił je silnie na podstawie ciekawych badań historycznych i językowych. Jeżeli ten świetny historyk religji zarzuca filozofom religji, że każą oni rozwojowi religijnemu zaczynać się od politeizmu, to już przykład Comte'a wskazuje, że ten zarzut jest niesłuszny. Nie bardziej zaś uzasadniona jest uwaga, że filozofowie „traktują jako oczywisty i konieczny proces ducha ludzkiego — tworzenie pojęć i łączenie tego, co poszczególne, w gatunek i rodzaj". Zagadnienie tworzenia po-

jęć występuje już przecie u Platona i Arystotelesa, a w filozofji nowożytnej było ono wciąż odnowa roztrząsane, poczynając od Johna Locke'a. Jeżeli się w psychologji rozróżnia przedstawienia poszczególne (które odpowiadają oddzielnemu rysowi, pojedyńczej własności), konkretne przedstawienia indywidualne (odpowiadające złożonej obserwacji, grupie własności), typowe przedstawienia indywidualne (odpowiadające szeregowi rozmaitych, złożonych obserwacyj tego samego zjawiska) i przedstawienia wspólne (pojęcia gatunkowe i rodzajowe), (odpowiadające szeregowi obserwacyj zjawisk pokrewnych) — to dane są przez to dostateczne ramy, w których może się też znaleźć miejsce dla zjawisk religijno-historycznych, podkreślonych przez Usenera. Przejście od jednego rodzaju przedstawień do drugiego, rzecz prosta, nie odbywa się bez przeszkód i zawsze wymaga pomyślnych warunków wewnętrznych i zewnętrznych.

Usener wykazał zwłaszcza, że bogowie otrzymują imiona własne dopiero na pewnym szczeblu rozwoju, a mianowicie: w czasie powstania wielobóstwa. Bogowie specjalni są nazywani tylko przymiotnikowo — według jedynej własności, z jaką występują. Jako przykład — poza wspomnianą powyżej (48) „Kurotrofos" — przytacza się też Apollina, którego imię ma właściwie oznaczać „odwracający zło", który jednak później łączy w swej osobie boga śpiewu, boga światła, oczyściciela, pojednawcę i boga leczącego.

Usener nadaje wielkie znaczenie tworzeniu imion własnych dla bogów, uważając je za warunek przejścia od bogów chwilowych i specjalnych do bogów osobowych. Jednakże tutaj, jak wszędzie, zachodzi nieustanny stosunek wzajemny między wyobrażeniem a słowem. Imię własne staje się dopiero zrozumiałe, gdy więcej własności i stanów skupić się może w jedynem wyobrażeniu. Słowo służy za pomoc i oparcie, by zatrzymać i rozwinąć wynik, uzyskany w życiu wyobrażeniowem, nie może jednak być przyczyną wyłączną. Usener wypowiada się też nieco chwiejnie, a właściwie uznaje on stosunek wzajemny pomiędzy tworzeniem przedstawień (wyobrażeń) a tworzeniem wyrazów.

Od samego tylko słowa nie może się zaczynać doniosły okres w dziejach religji. Słowo nie może być początkiem ani na początku[65]).

Początek wielobóstwa, oczywiście, nie da się wykazać w sposób ściśle historyczny. Skoro już bogowie chwilowi i specjalni przypuszczać każą tendencję i zdolność „uosabiającą" i skoro — zwłaszcza wskutek przyzwyczajenia i tradycji — bogowie chwilowi i specjalni w czystym stanie nie dadzą się chyba udowodnić, — wynika już stąd, że istnieje wiele ogniw przejściowych między szczeblami, które tutaj w teorji ostro sobie wzajem przeciwstawiamy. W dalszym ciągu okaże się, że to samo dotyczy stosunku pomiędzy politeizmem a monoteizmem.

50. Ani rozwój przedstawień, ani tworzenie słów samo przez się nie tłumaczy wyczerpująco przejścia do politeizmu. Bierze w tem zawsze udział jakiś wpływ, pochodzący z życia uczuciowego. Historycy religji podnoszą z naciskiem wpływ konserwatywny, powściągający kultu, a tem samem — życia uczuciowego, uczucie bowiem ma w kulcie swą bezpośrednią ostoję. Kult jakiegoś boga specjalnego, zorganizowany w jakiejś okolicy albo u jakiegoś ludu, stanie na przeszkodzie tworzeniu i uznawaniu bardziej złożonych przedstawień o bogu. Wpływ, wywierany przez kult na życie wyobrażeń religijnych, zaznacza się w sposób uderzający właśnie w wyrazie „bóg", jeżeli rozważymy owe etymologje tego słowa, które pod względem językoznawczym są najbardziej prawdopodobne, wtedy bowiem słowo to znaczy właściwie: „ten, któremu się składa ofiarę" albo „ten, którego się wzywa"[66]). Związek przedstawienia o bogu z kultem pociąga za sobą to, że ogólna zmiana tego przedstawienia wpłynąć musi na zmianę kultu, w tym zaś względzie — wedle doświadczeń wszystkich czasów — zorganizowany kult stawia silny, a częstokroć zacięty opór. Stare wyobrażenia zachowują się dłużej, gdy są związane ze staremi zwyczajami, stare zwyczaje zaś często zachowują się dłużej, niż odpowiednie wyobrażenia. W pewnym zelandzkim kościołku wiejskim jeszcze w wieku 19-ym panował zwyczaj oddawania pokło-

nu, gdy się przechodziło obok pewnego miejsca w ścianie kościelnej, nikt jednak nie wiedział, czemu tak czyniono, aż po zdrapaniu tynku okazał się na ścianie obraz Madonny: ten zwyczaj więc przetrwał katolicyzm o trzy stulecia; był on częścią dawnego kultu, który się zachował. Tutaj wchodziło w grę samo tylko przyzwyczajenie. Lecz wogóle życie uczuciowe powoli jeno opuszcza raz wyżłobione łożysko. Przystosowało się ono do przekazanych wyobrażeń, i przeżyć trzeba okres przejściowy pełen niepokoju i dysharmonji, zanim da się uskutecznić akomodacja do nowych wyobrażeń. Podczas takiego okresu przejściowego obie tendencje życia uczuciowego, tendencja do pozostania w starem łożysku i tendencja do ekspansji (Por. 27 i 47) wiodą z sobą uporczywą walkę. Albo raczej: tendencja dawnych uczuć do rozszerzenia się na całą świadomość i do nadania jej swego zabarwienia walczy z takąż tendencją nowych uczuć; oto bowiem uczucia, związane z tradycją, mają również dążność do ekspansji i będą zawsze usiłowały zabarwić i przekształcić nowe uczucia, których nie potrafią całkiem wyrugować; — w razie potrzeby dawne wyobrażenia ulegają przekształceniu stosownie do nowych, o ile tylko dadzą się w ten sposób zachować.

Wszelako powściągający i hamujący wpływ uczucia na życie wyobrażeń to tylko jedna strona sprawy. Nowe doświadczenia mogą oddziaływać tak dobitnie, że następuje zmiana wyobrażeń przez wybór, idealizowanie i kombinowanie. — Usener, który przecież skądinąd przywiązuje głównie wagę do rozwoju słów i wyobrażeń, zaznacza również, że rozmaici bogowie specjalni nie mogą być równie wartościowi dla świadomości: „Bóg światła niebieskiego, użyczającego błogosławieństwa i życia, bóg opiekuńczy domu i spokoju domowego, zbawiciel, obrońca od zła mają, każdy zosobna, bez porównania donioślejsze znaczenie, niż bóg, który sprzyja bronowaniu lub wyplenianiu chwastów, albo niż tępiciel komarów". Bogowie specjalni, budzący uczucia najsilniejsze i najbardziej długotrwałe, zdobędą władzę większą, aniżeli inni. — Zajmą specjalne miejsce jako

przedmioty szczególnej uwagi; unikać się będzie porównań z innemi bóstwami, i wogóle świadomość nie zatrzyma się przy tem, co mogłoby je ukazać jako ograniczone. Zachodzi dzięki temu mimowolna idealizacja. — Z wyborem oraz idealizacją łączy się w sposób naturalny pewna kombinacja, dzięki temu że wszelkie wartościowe własności i działania, nastręczające choćby tylko podobieństwo lub styczność z pierwotnym atrybutem jakiegoś boga, stosuje się do tego właśnie boga. Skoro już uchodzi za sprawcę czegoś szczególnie wartościowego, to mimowoli przypisuje mu się i nową wartość doznaną. — Te współdziałające procesy wyboru, idealizacji i kombinacji zachodzą przy powstawaniu każdego wielkiego boga. Wyobrażenia i słowa są czemś wtórnem w porównaniu z przeżyciami uczuciowemi.

Historja bogów światła jest ciekawym przykładem tego rozwoju. Wielka doniosłość światła dla wszystkiego, co żyje, dzięki temu że przyczynia się do krzepszego i zdrowszego przebiegu procesu życia i umożliwia działalność i bezpieczeństwo, oraz jego znaczenie idealne jako symbolu prawdy i sprawiedliwości — pociągają za sobą przejścia wyobrażeniowe najrozmaitszego rodzaju, które jednak coraz to znów opierają się na bezpośrednich doświadczeniach, dotyczących wartości światła oraz sił, które ono symbolizuje.

W szczególności będą przedmiotem tych różnych procesów owi bogowie, którzy występują jako opiekunowie wspólnych dóbr — jako opiekunowie rodziny, szczepu lub narodu. Kiedy człowiek doświadczy w łączności z innymi ludźmi lub wewnątrz własnej duszy przeciwieństwa dobra i zła, i kiedy przeciwieństwo to zajmie w jego świadomości miejsce dominujące, wówczas przeniesie on te wyobrażenia w formie idealizującej na swych bogów. Personifikacja idealizująca zyska wielkie znaczenie etyczne przez to, że stworzy dla życia ludzkiego świetlane wzory boskie. Dzięki temu następuje przejście od religji natury do etycznej, przejście, które słusznie nazwano najdonioślejszem w całej historji religji, które jednak odbywa się według tych samych praw, co wszelkie inne przejścia. Podobnie jak ludzie

nie uwierzyliby w boga grzmotów, gdyby nie doświadczyli potęgi gromu, tak też nie uwierzyliby w dobrych bogów, gdyby nie byli doznali dobra jako czegoś realnego w życiu. To wyobrażenie o bogach, jako nosicielach wartości moralnych bytu, już zgóry zakłada, że człowiek sam poznał te wartości. (Por. 31.)

Poza wpływem hamującym, wyborczym, idealizującym i kombinacyjnym, jaki uczucie zdoła wywrzeć na rozwój wyobrażeń, należy jeszcze zwrócić szczególną uwagę na znaczenie działań kontrastowych w dziedzinie uczucia. (Por. 43.) Kontrast dwu nastrojów oddziała na wyobrażenia, w których oba te nastroje — każdy zosobna — znajdują wyraz, albo które je motywują. Jeżeli np. utworzyło się wyobrażenie idealne, to — wskutek przeciwieństwa między wyobrażoną doskonałością a własnem ograniczeniem człowieka — ideał bardziej się jeszcze spotęguje, i naodwrót: to ograniczenie będzie wyobrażane jako tem jaskrawsze, im jaśniejszy jest nastrój, który wywołało wyobrażenie ideału. Okoliczność ta jest przeto ważna nietylko dla rozwoju postaci bogów, ale też dla rozwoju świadomości grzechu, odgrywającej tak wybitną rolę w wielu religjach. (Por. 33.)

51. Poza kręgiem właściwych wyobrażeń o bogach wiara w wędrówkę dusz jest dobrym przykładem wyborczego i przekształcającego wpływu uczuć. Wyobrażenie, że dusze przechodzą po śmierci w inne ciała, początkowo nie powstało chyba z motywów religijnych. Pozostaje ono w związku ze zwykłym animizmem i tworzyło się u różnych ludów dookoła ziemi na bardzo wszesnym szczeblu ich rozwoju. Jest bardzo częste u ludów wschodnio-azjatyckich; znaleźć je można u mieszkańców Gwinei i u Zulusów; spotykamy je również u Grenlandczyków i u plemion północno-amerykańskich.

Otóż okazuje się, że miało ono wielkie znaczenie w religji indyjskiej po okresie wedyckim. W „Upaniszadach“ jest ono bardzo ważne, gdy tymczasem nie znaleziono go we wcześniejszej religji Indusów, występującej w poematach Wedy. Mniemano przeto, iż nauka o wędrówce dusz powstała wskutek tego,

że myślenie religijne usiłowało wyjaśnić sobie wielką nierówność, napotykaną wśród ludzi już co do pierwotnych dyspozycyj i stosunków pod względem etycznym. To, co nie dało się wytłumaczyć jako skutek postępowania człowieka w tem życiu — tak sądzono— dawni myśliciele Wedanty chcieli wyjaśnić jako wynik jego postępowania we wcześniejszych okresach istnienia. W podobny sposób mieli też pitagorejczycy dojść do mitycznego wyobrażenia o wędrówce dusz. Według tego poglądu, którego zwolennikiem jest Deussen[67]), potrzeba zbawienia poczęści stworzyła u Indusów wyobrażenie o wędrówce dusz, ażeby wytłumaczyć nierówność warunków wewnętrznych i zewnętrznych, poczęści zaś rozwinęła wyobrażenie o pogrążeniu się w Brahmie (jak później pojęcie nirwany), tak iż obadwa te wyobrażenia miałyby powstać niezależnie od siebie.

Ta opinja doskonałego znawcy filozofji indyjskiej z pewnością wynika stąd, że przeocza on ciągłe oddziaływanie animizmu, które odczuć się daje nawet we wzniosłej nauce Wedanty. Jedną z głównych myśli, właściwych animizmowi, dostrzec można w tem, że „Upaniszady“ podkreślają ważne znaczenie stanów sennych. „We śnie“, według nich, „duch zrzuca z siebie wszystko, co należy do ciała, i lata wgórę i wdół, stwarzając dla siebie, niczem bóg, różne postaci“. Co więcej, nie brak nawet naiwnej konsekwencji animistycznej teorji snów, że nie należy śpiących budzić za szybko, ponieważ „niepodobna uleczyć człowieka, póki duch jego nie znalazł drogi powrotnej“[68]). — Skoro tedy nawet nauka Wedanty zawiera ślady wyobrażeń bardzo elementarnych, pokrewnych wyobrażeniom o wędrówce dusz, to może najsłuszniejszem wytłumaczeniem wielkiej doniosłości, jaką nauka o wędrówce dusz zyskuje od pewnej chwili, będzie to, że nauki owej nie stworzono odrazu zapomocą sztucznej spekulacji, lecz że powstała ona dzięki temu, iż starsze wyobrażenia (pochodzące może od podbitych ludów), którym dotąd nie nadawano zgoła znaczenia religijnego, teraz — wskutek pewnej zmiany w życiu uczucia religijnego — przyjęto do koła właściwych wyobrażeń religijnych i wyłożo-

no jako wyrazy doświadczenia religijnego. Pod przemożnem wrażeniem cierpień i niepokoju w krzątaninie życia można było wytłumaczyć sobie nieszczęsne warunki życiowe jedynie jako skutek wcześniejszych etapów istnienia, o których zaświadczyła wiara ludu; poza tem spoglądano na świat tak posępnem okiem, że nawet śmierć nie przynosiła spokoju, o ile się nie miało pewności, że nie mogłoby nastąpić po niej nowe życie w formie skończonej. Tak oto Ryszard Garbe (w dziele swem o filozofji „samkhya") wiąże znaczenie, jakie otrzymała teraz dawna nauka o wędrówce dusz, z pewną osobliwą zmianą w całem uczuciu życiowem starożytnych Indusów. „W dawnych czasach wedyckich panował w Indjach radosny pogląd na świat, w którym nie dostrzegamy żadnych zarodków późniejszego wyobrażenia, co owładnęło i pognębiło myślenie całego narodu; życia nie odczuwano jeszcze jako brzemienia, lecz jako największe dobro, a wiecznego trwania po śmierci spodziewano się jako nagrody za życie pobożne. Nagle — bez widocznych dla naszego wzroku szczebli pośrednich — miejsce tej niewinnej radości życia zajęło przekonanie, że byt jednostki to — pełna udręki wędrówka od śmierci do śmierci"[69]). Jeżeli to wyjaśnienie jest słuszne, w takim razie mamy tutaj klasyczny przykład tego, jak zmiana uczucia wpływa na wyobrażenia przez wybór, idealizowanie i potęgowanie. Zarazem występuje tutaj wyraźnie działanie kontrastowe: w przeciwieństwie bowiem do nieustannego procesu życiowego, którego nawet śmierć nie przerywa, procesu, pełnego niepokoju i strachu, musiało teraz stać się celem całkowite zniesienie istnienia czasowego i skończonego. Nauka o pojednaniu, zawarta w wedantyzmie i buddyzmie, rozwija się w wyraźnym stosunku kontrastowym do nauki o wędrówce dusz.

Uderzającą analogję do tego przebiegu rozwojowego nastręcza rozwój religji greckiej w okresie między Homerem a Platonem. I tutaj również — pod wpływem nowego a ponurego poglądu na świat — wiarę w wędrówkę dusz włączono do kręgu wyobrażeń religijnych i zrobiono z niej odpowiedni użytek, nieznana

zaś Homerowi troska o los dusz w innym świecie stała się panująca w szerokich kołach[70]). — Wyobrażenie o osobistej nieśmiertelności początkowo bodajże nie miało wogóle znaczenia religijnego; pochodzi ono z kręgu wyobrażeń, z którego wyszedł animizm, a później dopiero — poczęści pod wpływem zmienionego uczucia życiowego, poczęści pod wpływem idei etycznych — dostarczyło motywów do rozwoju wyobrażeń religijnych.

Rozjaśniającym odpowiednikiem pod względem znaczenia, jakiego nauka o wędrówce dusz nabrała dla Indusów i Greków, jest pojawienie się tej nauki u Egipcjan. Przypuszczali oni wprawdzie, że dusza może po śmierci wchodzić w rozmaite stworzenia; lecz tej wędrówki dusz nie łączono bynajmniej z wyobrażeniami etycznemi[71]). Nie umiano tutaj zużytkować motywu, który dał tak wielkie wyniki w religji indyjskiej i greckiej.

52. Powracam teraz do politeizmu. Rozwój jego przedstawia kłąb procesów psychicznych i historycznych, do których oświetlenia historja religji nie udziela nam dostatecznego materjału, a których analiza psychologiczna, chociażby nawet była doskonalsza niż jest obecnie, nigdy chyba nie potrafi rozwikłać. To, co da się wyszperać, świadczy jednakże, że w dziedzinie religijnej nie panują inne prawa psychologiczne i logiczne, niż w pozostałych dziedzinach życia duchowego.

Mogłoby się to wydawać niedorzecznością psychologiczną politeizmu, że człowiek czuje się tutaj zależny od kilku różnych istot boskich. Jedna z nich, zda się, musi drugiej stać w drodze; myśl o jednej, rzekłbyś, musi wyrugować myśl o drugiej. Już religja popędu ze swymi bogami chwilowymi i specjalnymi mogłaby wywołać to zdumienie. — Rozwiązanie zagadki tkwi w tem, że człowiek jest w chwilach przeżycia i wzruszenia tak całkowicie zaprzątnięty tem, co się obecnie nasuwa jego wyobraźni, że nie odbywa się w nim zestawianie i porównywanie, co więcej — może nawet niema wspomnienia o innych bogach. Wogóle w życiu

psychicznem zachodzi przecież rytmiczna zmiana bezpośredniego odurzenia i refleksji. W chwilach rozmyślania możemy zestawiać i porównywać ze sobą wyobrażenia, które wysunęły się w chwilach silnych i głębokich nastrojów. Mogą się wtedy ujawnić sprzeczności, które muszą być usunięte, i staramy się je usunąć, o ile nowe przeżycia nie zaprzątają nas w tym stopniu, że zapominamy o trudnościach i zagadnieniach rozmyślania. Dotyczy to wszystkich szczebli rozwoju religijnego oraz wszelkich stanowisk religijnych. Podczas tej zmiany rytmicznej jedna fala może jednak uzyskać wpływ na drugą. Otóż jeżeli rozmyślanie wykrywa istotne trudności, wówczas przeżycia będą mogły powoli zmienić swój charakter, jak i naodwrót — rozmyślanie zmienia się wskutek doświadczeń w chwilach odurzenia. Zawsze istnieć będzie mimowolna tendencja do tego, by wytworzyć harmonję między wyobrażeniami, które wskutek różnych przeżyć występują jako wyrazy przedmiotu uczucia. W dziedzinie politeizmu rozwiązanie tkwić tu będzie w wyobrażeniu o jakimś rodzie bogów albo świecie bogów, w którym każdy poszczególny bóg zajmuje określone miejsce. Będzie tem łatwiej znaleźć tutaj rozwiązanie, że są do rozporządzenia bliskie analogje ze stosunków ludzkich. Zarówno rodzina, jak państwo może złożyć próby harmonijnego współdziałania istot osobowych, i w niemałej mierze dzięki tym analogjom rozwój etyczno-socjalny uzyskuje wpływ na wyobrażenia o bogach. Zapomocą tych analogij przedstawia się również stosunek między bogami a ludźmi, np. kiedy się boga nazywa ojcem i panem ludzi i wyobraża sobie świat jako wielkie państwo, wspólne dla bogów i ludzi.

Proces wyobrażeń religijnych nie przebiega nigdzie pod wyłącznym wpływem własnych doświadczeń danego ludu. Wyobrażenia innych plemion nabierają też znaczenia dzięki stosunkom pokojowym albo wskutek podboju. Rozmaite światy bogów stykają się z sobą, gdy się stykają ludy, — a pewien historyk religji wystąpił nawet z twierdzeniem, że religja nie rozwijała się nigdy,

chyba tylko wówczas, gdy różne religje zetknęły się z sobą[72]). Bieg rozwoju wyobrażeń religijnych staje się przez to jeszcze bardziej zagmatwany i mętny. Możliwość kombinacyj i asymilacyj, działań kontrastowych i ekspansyj potęguje się w stopniu nieograniczonym. Nastręcza się tutaj szereg zagadnień dla przyszłej historji i psychologji religji.

53. Wyobrażenie o świecie bogów, o państwie boskiem, jest stacją na drodze od politeizmu do monoteizmu. Jeżeli w przejściu od politeizmu do monoteizmu dostrzegano całkiem szczególne trudności, pochodzi to stąd, że rozważano rzecz nazbyt zewnętrznie. Już w politeizmie częstokroć przejawia się potrzeba koncentracji praktycznej i teoretycznej, potrzeba, której pełną konsekwencją jest monoteizm. Te same zaś prawa psychologiczne, które prowadzą od religji popędu do politeizmu, prowadzą od politeizmu do monoteizmu — o ile tylko poza spekulacją dogmatyczną (a nawet tutaj!) istnieje prawdziwy monoteizm w najściślejszem znaczeniu tego wyrazu.

Przejście do monoteizmu nastąpić może w dwóch formach, które jednak poprzez wiele odcieni przechodzą w siebie nawzajem. — Po pierwsze, poszczególny bóg może w świecie bogów stać się panującym, tak iż zostaje wyniesiony wysoko ponad wszystkich innych i ponad bogów innych ludów, aż wkońcu jest jedynym bogiem. Wynikiem tego będzie też zazwyczaj oczyszczenie i pogłębienie wyobrażenia o bogu, lub odwrotnie — oczyszczenie i pogłębienie wyobrażenia o bogu prowadzi w kierunku monoteistycznym. — Po drugie, może rozwinąć się wyobrażenie o bóstwie, nie opierające się specjalnie na pojedyńczej, pogłębionej i wzbogaconej, postaci boskiej, ale mające za podstawę boskość wszystkich bogów — a mianowicie to, co bogów czyni dopiero bogami i co u różnych bogów jest reprezentowane w sposób rozmaity.

W owym pierwszym kierunku odbywa się rozwój u Asyryjczyków, Babilończyków, Egipcjan oraz Izraelitów. Profetyzm żydowski przedstawia proces rozwoju monoteistycznego, najdo-

kładniej znany, najlepiej przeprowadzony i najwybitniejszy pod względem historycznym.

Rozwój monoteizmu żydowskiego w zupełności odpowiada rozwojowi Jehowy z boga specjalnego i narodowego w boga uniwersalnego. Źródłem tego rozwoju jest przemożny wpływ, jaki wypadki historyczne wywierały na dusze proroków. Prorok stoi pośrodku swego ludu i jego tradycyj; lecz w przeciwieństwie do ludu oraz jego duchownych i świeckich kierowników — naród, rozważany według swej istoty idealnej i ze względu na ciągłość swego istnienia ponad przemijające okoliczności czasowe, jest dla niego przedmiotem troski i zgryzoty. Z ekstatycznem przejęciem się wielkiemi wydarzeniami światowemi łączy on zdolność bronienia w potężnych obrazach, wysnutych z historji, idealnego poglądu na swój naród i jego znaczenie. Rozróżnić się daje rozważanie przeważnie historyczne oraz rozważanie przeważnie etyczne — jako podstawa rozwoju monoteizmu Żydów; obadwa jednak mają ten rys wspólny, że właśnie dążenie do utrzymania w nowych warunkach przekazanych wyobrażeń religijnych prowadzi do ich wyższego, idealniejszego rozwoju: przez to jedynie, że Jahwe z narodowego stał się bogiem wszechświatowym, mógł on uniknąć podzielenia losu swego narodu w upadku jego samodzielności, i tylko występując jako orędownik wyższych idei etycznych, niż te, z jakiemi łączono dotąd wyobrażenie o nim, tylko dzięki pogłębieniu jego istoty — możliwa się stała przewaga, pozostająca w tak ostrej sprzeczności z losem ludu, którego był niegdyś bogiem narodowym.

Rozważanie historyczne ukazuje się najpierw u Ozeasza i Amosa (ok. 760 przed Chr.). Nauczali oni, że Asyryjczycy nie zwyciężyli dzięki własnym swym bogom, lecz dlatego, że Jahwe chciał zapomocą ich wojsk ukarać swój nieposłuszny naród. Wielki nieznany prorok, nazywany zwykle Izajaszem II-im (ok. 540 przed Chr.), idzie o krok dalej: oto naród izraelski cierpi nietylko z powodu własnych win, ale poto, by się oczyścił i mógł przynieść wszystkim narodom pokój i zbawie-

nie. Przeczuwającemu wzrokowi proroka ukazuje się obraz jakiejś postaci, która poprzez skrajną pośledniość i poniżenie uzyskuje i przynosi to, co jest najwyższe, albowiem w serdeczności i współczuciu tkwi większa wartość, niż w potężnem rozwielmożnieniu się zwycięskich narodów, które zawładnęły światem. Rozważanie historyczne i etyczne przepływają tu w siebie nawzajem. U Jeremjasza (ok. 620 przed Chr.) jest wyłożone zwłaszcza rozważanie etyczne, które jednak zna już Amos. Jako Bóg sprawiedliwości Jahwe musi panować wszędzie tam, gdzie sprawiedliwość ma lub winna mieć znaczenie — musi on tedy być Bogiem całego świata, nie zamkniętym w granicach narodowych. A ponieważ prawdziwy stosunek do Jehowy jest wewnętrznym stosunkiem serca, przeto formy zewnętrzne oraz ich różnice stają się wkońcu bez znaczenia. Nadejdzie czas, kiedy każdy będzie miał przykazanie w swem sercu, i teraz już prorok sławi wierność innych narodów względem swych bogów w przeciwieństwie do niewierności Izraela w stosunku do Jehowy. Zarówno powszechność idei etycznych, jak i wymagana przez nie szczerość i serdeczność prowadzi poza ograniczenie narodowe.

Jezus z Nazaretu nie ustalił nowego pojęcia o Bogu w porównaniu z rozwijającem się u wielkich proroków. Lecz osobowością swoją dał rękojmię, że nadszedł czas, którego prorocy wypatrywali w swych pełnych przeczuć wizjach i rozmyślaniach — czas, kiedy mógł nabrać mocy głęboki i wiecznotrwały stosunek do Boga. Głębokie poruszenie, jakie obraz osobowości Jezusa wywołał w duszach ludzkich, poruszenie, które wszelkie zewnętrzne stosunki i różnice pozbawiło ich wartości, dało monoteizmowi możność stania się na większą jeszcze skalę religją narodów. Jedynym Bogiem prawdziwym był taki Bóg, jak ten, o którym człowiek jak Jezus mógł złożyć świadectwo i którego mógł być wysłannikiem.

W innym kierunku odbywa się rozwój u Indusów i Greków. — U Indusów nie osiąga samowładztwa pojedyńczy bóg, lecz cofają się oni do tej siły, która wszystkich bogów czyni tem, czem są: do głębokiej dążności i potrzeby, znajdującej dla siebie

ujście w modlitwie i ofierze. Przez nadzwyczaj osobliwy przebieg myślenia to, co skłania człowieka do składania czci bogom, staje się samo prawdziwą mocą boską. Brahma oznacza magicznie tworzące słowo modlitwy, lecz później ma znaczenie zasady samego bytu, przyczem wyobrażenie przechodzi z ruchu na jego cel, z modlitwy — na jej przedmiot. Jeżeli zapytać dokładnie (jak sami bogowie zapytują w „Upaniszadach"), czem też Brahma jest właściwie, nie można dać innej odpowiedzi prócz tej tylko, że stanowi jedność z „atmanem", duszą, którą człowiek zna z własnego życia wewnętrznego. Mamy tutaj (ok. 800 przed Chr.) przed sobą, jakeśmy widzieli powyżej (19), pierwszą próbę idealizmu metafizycznego. Bogowie religji ludu znajdują się pod Brahmą jako jego formy objawione. Taki stosunek podporządkowania uznano dopiero po stanowczej walce. Ten kierunek monoteistyczny wystąpił narazie jako „nauka tajemna" (to oznacza wyraz „upaniszad"), a według przypuszczenia Deussena, początkowo rozwijali go myśliciele, pochodzący z kasty wojowników, gdy tymczasem brahmani (kapłani) trzymali się przez długi czas literalnego sensu przekazanego rytuału i niechętnie przeszli do alegoryzacji, która umożliwiła pejdnanie nowej nauki ze starym kultem. — U Greków tendencja monoteistyczna występuje zwłaszcza u filozofów. Xenofanes (ok. 500 przed Chr.) zwalcza politeizm bądź to przez porównanie bogów greckich z bogami innych narodów, bądź też zapomocą krytyki antropomorfizmu. Jego zdaniem, każdy lud tworzy swych bogów według własnej postaci: bogowie murzynów są czarni, bogowie Traków mają jasne włosy, a gdyby woły miały bogów, wyobrażałyby ich sobie pod postacią wołów. W gorliwości swej przeciw wszelkim wyobrażeniom ograniczającym i znieważającym Xenofanes wznosi się aż do myśli o zasadzie jedności, nie mogącej być przedmiotem wyobrażania oglądowego. Poddaje jednak również politeistyczną wiarę ludową krytyce etycznej, i z tej zwłaszcza strony Platon kontynuuje poźniej jego dzieło.

W Indjach dążenia myślicieli do jedności prześcignęła odczuwana przez lud potrzeba wielostronnej reprezentacji bosko-

ści, a w Grecji wyniki myślenia podobnież nie zdołały stać się treścią religji ludu. Było to możliwe tam tylko, gdzie — jak w profetyzmie żydowskim i w jego zamknięciu przez Jezusa z Nazaretu — myśli doszły do rozwoju dzięki własnemu doświadczeniu, dzięki własnym losom narodu i zostały wplecione w wizerunek owej osobowości, która jest objawieniem najwyższej miłości i oddania i dlatego sama stała się symbolem wartości myśli, w imię której walczyła.

Psychologja religji — tak tutaj, jak i w wielu innych punktach — nie może posunąć się dalej, niż do wykazania punktów widzenia, mogących wyjaśnić przejście od politeizmu do monoteizmu. Ale też niema tutaj jakiegoś szczególnego misterjum psychologicznego, jak niekiedy utrzymywano w sposób nieco retoryczny. Niemniej przeto pozostać może dość zagadek zarówno psychologicznych, jak i historycznych.

Ale kiedy dokonało się przejście od politeizmu do monoteizmu? Kiedy mamy do czynienia z czystym monoteizmem, i czy jest on wogóle możliwy? Jeżeli sobie wyobrażamy bóstwo jako występujące w kilku „osobach" i jeśli stanowi ono przeciwieństwo „świata", będącego jego granicą i przeszkodą — to czy właściwie da się wtedy powiedzieć, że pojęcie boga jest czysto monoteistyczne? Jeżeli „świat", owo coś innego, istniejącego poza bogiem, jest prawdziwą realnością, nie zaś niczem, w takim razie ma siłę, która w porównaniu z siłą boską nie jest znikoma, i o tyle jest sam bogiem wewnątrz swych granic, równie jak „bóg" — w obrębie swoich. Tak samo rzecz się ma, gdy przyjmiemy „wolną" wolę (w metafizycznem, nie zaś psychologicznem albo etycznem znaczeniu tego słowa) albo gdy się wierzy w djabła. A ponieważ podobne do tych supozycje znaleźć można we wszystkich religjach ludów, niema powodu, by przywiązywać — jak to się często zdarza — tak wielką wagę do przeciwieństwa między politeizmem a monoteizmem. Podobnie jak w politeizmie istnieją tendencje monoteistyczne, tak w monoteizmie — politeistyczne.

Najenergiczniejsze próby przeprowadzenia monoteizmu po-

dejmowali filozofowie: myśliciele Wedanty, eleaci i Spinoza. Lecz te właśnie próby myślowe pokazały jasno, że zagadnienie, dotyczące stosunku jedności bytu do jego różnorodności, nie da się przez to rozwiązać, że jedno z dwu ogniw stosunku uczynimy jedynem. Bez czarodziejstwa nigdy nie będzie można wydostać najaw drugiego ogniwa. To, czy poznanie „odrodzone", o którem prawili niektórzy teologowie, byłoby tutaj w pomyślniejszej pozycji, niż poznanie naturalne, okaże się dopiero, jeżeli kiedyś będzie napisana logika tego „wyższego" poznania, co nie nastąpiło jeszcze dotychczas. — Ale bliższe roztrząsanie tej sprawy zaprowadziłoby nas zpowrotem do teorjopoznawczej filozofji religji.

54. Obie tendencje, występujące bardziej lub mniej wyraźnie i w różnym stosunku wzajemnym w każdym religijnym kręgu wyobrażeń — tak politeistycznym, jak i monoteistycznym — wskazują na dwa dążenia natury uczucia religijnego, o których napomknęliśmy już przy sposobności (23).

Z jednej strony ujawnia się potrzeba skupiania się i koncentrowania, bezwzględnego oddania, potrzeba tej świadomości, że się ma podstawę i oparcie w jakiejś potędze, wyższej nad wszelką waśń i opór i nad wszelką zmianę. Ta potrzeba dochodzi do rozwoju w mistyce i monoteizmie; zbiega się ona z intelektualną potrzebą zamknięcia w jakiejś bezwzględnej zasadzie jedności.

W świadomości religijnej przejawia się jednak zarazem, z większą lub mniejszą energją i przeplatając się rytmicznie z pierwszą— potrzeba posiadania wśród boju przy boku swym towarzysza broni, towarzysza, który z własnego doświadczenia wie, co to znaczy cierpieć i napotkać opór. Ta potrzeba przeciwdziałać będzie przeprowadzeniu monoteizmu, a znajdzie pomoc w wielu innych motywach. Zbudzi się potrzeba naocznego wyobrażania, potrzeba obrazów, która skłoni do tworzenia ograniczonych wyobrażeń boskości — albo raczej: wyobrażeń o bóstwie jako czemś ograniczonem —, gdyż tylko temu, co ograniczone, nadać można kształt obrazu. Jest to tak zwana „antynomja uczucia

religijnego", że nieskończoność i wzniosłość jednakże wyobrażamy sobie w formie ograniczonej. Potrzeba obrazów może się stać tak silna, że zamienia się w lęk przed nieskończonością, a przez to staje w wyraźnej sprzeczności z potrzebą pierwszą.

Znamy już powód (52), dla którego niezawsze się dostrzega tę sprzeczność. Świadomość religijna zostaje ogarnięta przez pojedyńczy nastrój i pozwala mu rozwinąć się i przejawić jak najpełniej i najwyraźniej. Dopiero kiedy wspomnienie, zestawienie i porównanie stają się możliwe, dostrzegamy przeciwieństwo lub sprzeczność rozmaitych wyobrażeń. Na gruncie monoteizmu powodzi się doświadczeniu religijnemu nieinaczej, niż na gruncie religji popędu i politeizmu. Najlepszą — a częstokroć jedyną — bronią wiary religijnej przeciw wszelkiego rodzaju krytyce jest wymaganie, aby jakiekolwiek zestawianie i porównywanie pozostało zdaleka. Wciąż zpowrotem do całkowitych i pełnych nastrojów, do chwil wzruszenia religijnego! Kto np. — jak tego wymagano — czyta Biblję „klęcząc", ten uniknie wszelkich trudności krytyki. Przejmuje go tylko poszczególna relacja, poszczególna treść — a i stąd bierze on mimowoli to tylko, co może zużytkować. Nie będzie badał, czy różne relacje o zmartwychwstaniu Jezusa zgadzają się z sobą i t. d. Zagadnienie, jak można uzgodnić wszechmoc Boga z „wolną" wolą człowieka, rzecz prosta, odpada, jeśli w chwili, gdy myślimy o jednej z tych dwu rzeczy, nie myślimy wcale o drugiej. Kiedy — jak to próbowali uczynić Rasmus Nielsen i Henry Mansel — ściśle rozróżniano religję i teologję, możliwość tego rozróżnienia tkwiła w wymienionem przeciwieństwie takich stanów, w których zapomina się o wielkich różnicach, w stosunku do takich, w których się je zestawia i z sobą porównywa. Przeciwieństwo to nie da się jednak przeprowadzić bez ascezy intelektualnej. Bądź co bądź są ludzie, co nie klęczą, tylko stoją wyprostowani i swobodnie rozejrzeć się chcą po świecie, a którzy nie wierzą, że na tem ucierpi to, co znają najwyższego. Orjentalizm pragnąłby nas zmusić do klęczenia; my jednak, jako spadkobiercy Greków, żywimy niezachwiane przekonanie, że

w najważniejszych sprawach życia jest możliwa postawa wyprostowana.

We wspomnianem przeciwieństwie rozmaitych stanów może jednak kiełkować zaród konfliktów tragicznych. Zestawianie wyobrażeń, wyrażających przeciwne dążenia w ich skrajnej formie, prowadzi u natur rozwiniętych intelektualnie, a mimo to pełnych namiętności — do upartego, kurczowego trzymania się paradoksu. Wystąpuje to w formie łagodniejszej i w sposób raczej nieświadomy w tem, co nazywam wstydliwością religijną. Albowiem wstydliwość religijna pochodzi nietylko z naturalnej obawy ujawnienia swych przeżyć wewnętrznych, ale również z pewnego nieokreślonego wyczucia, że każdy obraz i każde słowo, zapomocą którego pragnie się wyrazić to, co najwyższe, zawsze potrafi dać tylko coś skończonego i ograniczonego, a przeto nietylko prowokuje krytykę innych ludzi, co jest rzeczą najmniej ważną, lecz w samej jednostce budzi wątpliwość co do wagi i wartości tego, co dotąd zdawało się jej czemś najwyższem. Zakończenie w tym punkcie ostatniego obrachunku sprawia wielu naturom dotkliwy ból duchowy, zwłaszcza jeżeli pietyzm względem form przekazanych przyczynia się do tego, że się je pozbawia łatwego skądinąd zestawiania i porównywania.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę i te również okoliczności, zrozumiemy nieodzowność krytyki, a zarazem — jej wpływ powolny. Może czeka nas tutaj walka wieczna. Ale walka ta musi być toczona, a — choćby się miała nigdy nie skończyć — nie w każdym czasie walczy się na tym samym gruncie i tą samą bronią. Wieczność tej walki nie wyłącza przecież postępu. Walka wojowników Odyna — „Einherjów" — pozostawała zawsze ta sama, lecz walka, o której tu jest mowa, nigdy nie jest ta sama; dlatego stoi ona wyżej od walki w Walhali. To, że walka ciągle się powtarza, pochodzi stąd, że przemiana życia wyobrażeniowego następuje prędzej, niż zmiana życia uczuciowego; krytyka czysto teoretyczna wyobrażeń religijnych nie może przeto dotrzeć do samego dna zagadnienia; punktem rozstrzygającym jest wartościowanie uczuć, będących podstawą wyobrażeń religij-

nych, a które po każdym zamachu krytycznym potrafią zrodzić nowe latorośle na pniu tych wyobrażeń. Pomiędzy różnemi biegunami życia duchowego zachodzi nieustanny stosunek wahania się i działania wzajemnego. — Wartościowanie uczucia religijnego należy do etycznej filozofji religji.

55. Pewien postęp jest już zawarty w poważnem i konsekwentnem uznawaniu tego nieustannego działania wzajemnego, które czyni niemożliwem rozwiązanie ostateczne. Spróbujmy w obrachunku religijnym wziąć również pod uwagę to doświadczenie. Wyobrażenie o jakiemś gotowem bóstwie staje się wówczas niepodobieństwem. Jeżeli natomiast świadomość religijna może pogodzić się z wyobrażeniem bóstwa, które nie jest ani gotowe, ani zakończone, lecz ciągle w trakcie stawania się i rozwoju — podobnie jak sama świadomość religijna, tylko na większą skalę —, w takim razie powstanie możliwość religji nadziei, która przyjmuje, że stawia się ciągle nowe zadania, że jednak zjawiają się też nowe możliwości spełnienia tych zadań. Każdy stan wydaje się wtedy tylko tymczasowy, co najwyżej niby stacją w drodze — w drodze bytu na wielką, w drodze jednostki na drobną miarę; a wówczas nie znajdziemy w tem nic niespodzianego lub gorszącego, że „chochlik też zmienia miejsce", gdy stare zagadnienia występują w nowej postaci. Nowe mieszkanie, do którego „chochlik" wprowadza się razem z nami, może przecież łatwo okazać się lepszem mieszkaniem, a czemuż „chochlik" miałby być istotą, budzącą obawę? Wyraża on pewne prawo naszego myślenia (por. 18), może też — prawo bytu. Jeżeli niezmienność boska polega na tem lub w tem się przejawia, że wszelka zmiana zachodzi podług określonych praw i że właśnie prawo rozwoju jest zasadniczem prawem bytu, w takim razie odpada sprzeczność pomiędzy niezmiennością a zmiennością. Niezmienne jest wówczas właśnie prawo przemiany, a jeśli nawet poszczególne prawo ulega zmianie, dzieje się to zawsze na mocy jakiegoś wyższego prawa. Na niewiele tylko szczebli myślenie nasze zdoła się wspiąć po drabinie, której możliwość ujawnia się tutaj; lecz ta możność wspinania się wystarcza, by wywołać

nadzieję ostateczną, wiarę w zachowanie wartości, niezłomne trzymanie się wielkiego „excelsior!", które jest najszlachetniejszym pierwiastkiem wszystkich wyższych religij — tylko że formy dogmatyczne tak często przeszkadzają pełnemu jego rozwinięciu. Gdyby zamknięcie, które uzyskać możemy, było więcej, niż ostateczną nadzieją, niż zamknięciem podmiotowem, wówczas nie istniałoby ustawiczne „excelsior!". Skoro jednak ani nasze doświadczenie, ani myśl nasza nie prowadzi do zamknięcia objektywnego, powodem mogłoby przecież być to, że sam byt nie zamyka, nie kończy się nigdy. To byłoby najdokładniejszem wytłumaczeniem, dlaczego nie wystarcza żaden dogmat i żaden obraz.

Jeśli kto powie, że ta myśl (którą należy porównać z poprzedniemi wynurzeniami, patrz 10, 15, 22, 31, 44) prowadzi ponad to, co słusznie może być nazwane religją — nie będę się o to spierał, tylko zrzeknę się tego słowa, zwłaszcza, jeżeli mi za nie dadzą jakieś inne. Jesteśmy ludźmi wolnymi i nie będziemy z siebie robili niewolników słowa.

c) Doświadczenie religijne a tradycja

56. Forma i treść wiary religijnej nigdy nie dadzą się zrozumieć jedynie z doświadczenia religijnego jednostki. Poucza nas o tem już powyższe badanie: rozwój od religji popędowej poprzez politeizm do monoteizmu odbywa się w ciągu długich okresów czasu i wielu generacyj, a każda jednostka stoi pośród tego rozwoju w pewnym punkcie, wyznaczonym przez przeszłość i wyznaczającym przyszłość. Chociażby ona zdobyła najgłębsze i najsamodzielniejsze doświadczenia, dotyczące stosunku wartości do rzeczywistości, to przecież sposób, w jaki wyraża i wyjaśnia te swoje doświadczenia, zależeć będzie od koła wyobrażeń, jakiem rozporządza, a zatem będzie w większym lub mniejszym stopniu wyznaczony przez tradycję — niezależnie od tego, czy sama jednostka dostrzeże to, czy nie. Wyobrażenia mogą mimowoli być splecione z tem, co ona przeżywa i czuje, tak iż treść ich wydawać się może bezpośrednio przeżyta. Jedynie bliższe

badanie uwydatni różnicę między pierwiastkami, danemi bezpośrednio, a temi, które są z niemi splecione.

W celu bliższego wyświetlenia tego stosunku, przytoczę szereg przykładów historycznych.

57. Już u ludów natury wyraźnie występuje stosunek pomiędzy przeżyciami jednostki (szczególnie podczas stanów ekstatycznych) a przekazaną tradycją. W każdem plemieniu syberyjskiem młody człowiek, pragnący zostać szamanem, żyje w samotności, błąka się w nocy po górach i lasach i dostrzega tutaj zjawiska, w których objawiają mu się bogowie plemienia oraz duchy przodków. Teraz widzi na własne oczy, co mu dotąd było znane jedynie ze słyszenia. To samo dzieje się z szamanem, kiedy pod wpływem silnego wirowania stracił świadomość: w czasie stanu ekstatycznego, wywołanego w ten sposób, widzi on przed sobą to, co dawniej znane mu było tylko z podania.

Otóż to, co się stosuje do najniższych stopni ekstazy i wizji, w zasadzie dotyczy również stopni wyższych. Wizje, których doznaje człowiek egzaltowany i natchniony, są w poszczególnym wypadku wyznaczone przez wyobrażenia, których przedtem doświadczył. Można nawet wywołać halucynację pewnego rodzaju, rozkazując jednostce, wprawionej w stan hipnotyczny, zobaczyć w jakiejś późniejszej chwili określony przedmiot, albo drażniąc ją zapomocą pewnych wrażeń zmysłowych (barw, tonów, smaków i t. d.). Charcot i Pierre Janet umieli w ten sposób określać wizje swych pacjentów. Do tego przyłącza się jeszcze ta okoliczność, że halucynacje, leżące u podstawy wizyj, są często bardzo nieokreślone i żywiołowe, tak iż zyskują dopiero określoność i znaczenie, gdy łączą się z wyobrażeniami i gdy się je wyjaśnia dzięki wyobrażeniom, które dana jednostka mimowoli czerpie z własnego wspomnienia. Doznaje ona np. halucynacyj punktów świetlnych lub jakiegoś połysku i mimowoli tworzy z tego jakąś białą postać, która wkońcu może nawet odzywa się do niej. Przykładem tego rodzaju przejścia wizji od czegoś nieokreślonego do czegoś określonego i artykułowanego jest wizja dziewczyny wiejskiej Bernadette, która stała się powodem

kultu Madonny z Lourdes. Cecha ta występuje jeszcze wyraźniej w jednej z wizyj Swedenborga. Pewnego ranka pogrążył się on w dociekaniu religijnem, a gdy podniósł oczy, zobaczył nad sobą w niebie promieniejące światło; gdy patrzył na nie stężałym wzrokiem, przesunęło się na stronę; niebo otwarło się dla niego, a pośród wielu innych cudowności zobaczył aniołów, rozmawiających z sobą; rozpłomieniony żywem pragnieniem dowiedzenia się, co oni mówią, zaznał przyzwolenia, tak iż z początku słyszał tylko dźwięk (sonus), wyrażający miłość niebiańską, następnie zaś mowę ukształtowaną (loquela), pełną mądrości niebiańskiej. Tak więc zarówno ze względu na halucynacje słuchowe, jak i wzrokowe — w przebiegu rozwijania się wizji zachodzi postępująca naprzód artykulacja. I chociaż aniołowie mówili o rzeczach niewysłowionych, z których większość nie daje się wyrazić przez mowę ludzką, to jednak udało się Swedenborgowi zrozumieć cokolwiek dzięki wcześniejszym wizjom: aniołowie rozwijali rodzaj teologji unitarystycznej. Teolog ortodoksyjny słyszałby z zupełną pewnością aniołów, wygłaszających inne poglądy dogmatyczne. — Czysto żywiołowe halucynacje są o wiele częstsze, niż się sądzi zazwyczaj; stają się one jednak właściwemi wizjami w szczególnych tylko okolicznościach, przy silnem podnieceniu i napięciu świadomości oraz pod wpływem przemożnych, uczuciowo zabarwionych wyobrażeń. Wartość tego rodzaju wizyj może być nadzwyczaj różna, jakkolwiek ich wyjaśnienie psychologiczne jest w istocie rzeczy to samo. Halucynacja nazywa się wizją wtedy tylko, gdy posiada pewną wartość; pod względem jednak psychologicznym nie można wskazać żadnej różnicy zasadniczej. Wszelkie wizje otrzymują swe piętno przez charakter, wspomnienia i poziom kulturalny osobistości wizjonerskiej. Jako luźny przykład tego, jak wyobrażenia, które przedtem silnie poruszały świadomość, potrafią wpłynąć na halucynację żywiołową i nadać jej znaczenie, przytaczam (poza wspomnianą już wizją Swedenborga) wizję Wincentego de Paul (a Paulo), którą miał, gdy zmarła jego pobożna przyjaciółka, pani de Chantal: widział, jak błyszcząca kula wzniosła się i połączyła

wysoko wgórze z inną świecącą kulą, poczem obie razem zostały przyjęte do jeszcze bardziej promieniejącej błyszczącej kuli, a głos wewnętrzny powiedział mu wtedy, że to jest dusza pobożnej kobiety, która wraz z duszą wcześniej zmarłego Franciszka de Sales (Salezego) jednoczy się z Bogiem![73]) — Dlatego też idzie głównie o to, jakie wyobrażenia przed wizją są górujące, a jeśli wyobrażenia te są uformowane i zorganizowane, będą mogły zarówno tłumaczyć, jak i łagodzić silne wzruszenia wizjonerskie i ekstatyczne w dziedzinie religijnej. Zjawisko to coraz to znów się powtarza w dziejach życia religijnego.

Kiedy ekstatyczny kult Dionizosa torował sobie drogę z Tracji do Grecji, udało się wyroczni w Delfach zorganizować rozhukany ten ruch dzięki temu, że sprzęgła go z istniejącym już kultem Apollina. Gdy dawniej jednostki w szale bakchicznym nie znały żadnego niemal innego prawidła prócz popędów marzycielskiego uczucia, poddano je teraz wpływowi jasno ukształtowanego i harmonijnego koła obrazów. Wogóle wyrocznia delficka czyli innemi słowy: kapłaństwo delfickie występowało jako pewnego rodzaju autorytet, wykładający i porządkujący prądy życia religijnego. Platon nazywa „boga w Delfach" przekazanym od przodków wykładaczem. Ponieważ wszystkie państwa greckie zwracały się do wyroczni z zapytaniami w sprawie porządku kultu, więc też tradycja delficka uzyskała znaczny wpływ na rozwój religji greckiej[74]).

58. W dziejach religji żydowskiej doniosłem wydarzeniem jest znalezienie księgi ustaw (Deuteronomium) w świątyni za panowania króla Jozji (ok. 620 przed Chr.). Przeprowadzona do końca organizacja wystąpiła przeciw wolnym kierunkom indywidualnym w dziedzinie życia kultu i profetyzmu. Zamknięte w sobie kapłaństwo stało się obecnie miarodajne dla życia religijnego, gdy tymczasem dawniej pan domu, ojciec spełniał obrządki religijne dla siebie i dla swoich. Zaostrzyło się przeciwieństwo między klerem a ludem; kapłaństwo zastąpiło niebawem profetyzm. Judaizm otrzymał księgę kanoniczną, skodyfikowany

wyraz tradycji; stał się religją książkową, a w tym względzie naśladowały go później chrześcijaństwo i mahometanizm[75]).

59. W powstaniu chrześcijaństwa brały udział tradycje religijne narodu i epoki, wśród których wystąpił założyciel chrześcijaństwa. Nie jest nam dane znać życie duchowe Jezusa z Nazaretu przed jego jawnem wystąpieniem. Lecz jakkolwiek się rozwijało jego życie uczuciowe, zużytkował on do jego wyjaśnienia i ukształtowania przekazane tradycje swego narodu. W kazaniu na górze przedstawił swą naukę etyczną jako pogłębienie i uduchowienie prawa mojżeszowego. W idei o Mesjaszu znalazł on wyraz dla swego dzieła i stanowiska w dziejach. W oczekiwaniach chiljastycznych, w przeniesionych do judaizmu może z parsyzmu nadziejach przyszłego państwa doskonałości znalazł on formy i obrazy dla wielkiej nadziei, którą wpoił w rodzaj ludzki. Tak więc największa nawet osobowość religijna, jaką zna historja, rozwinęła się we wzajemnym stosunku z tradycją i tak też działała. Nie wyłącza to samodzielności, gdyż to, co stare, staje się nowe, jeśli zostanie podjęte i zastosowane przez głębokiego i oryginalnego genjusza.

Podobne do położenia Jezusa, kiedy miał ukształtować swe ideje religijne, było położenie jego uczniów, gdy mieli wyjaśnić i wyrazić wrażenie i wpływ, jakie wywarły na nich osobowość, życie i śmierć Mistrza. Ujmowali go albo (w ścisłym związku z jego własnym wykładem) jako oczekiwanego Mesjasza (trzy pierwsze Ewangelje), albo jako logos, słowo wieczne (Ewangelja Jana), albo jako ofiarę pojednawczą (św. Paweł), albo jako duchowego najwyższego kapłana (List do Żydów). Oto są różne drogi, na których usiłowali wyjaśnić, czem był dla nich Mistrz.

60. Otrzymany na podstawie listów apostolskich obraz pierwszej gminy chrześcijańskiej nie ukazuje nam mocnej organizacji. Zachwyt i ekstaza budziły się z całą siłą i swobodą. Ażeby się jednak rozwinęło życie gminy, nie wystarczało poddawanie się ze strony jednostek wewnętrznym przeżyciom, które wskutek silnego podniecenia uniemożliwiały nadawanie formy określonym

myślom i słowom, wskutek czego wybuchy stały się niezrozumiałe dla innych ludzi. „Mówienie językami“ polegało na wybuchach nieartykułowanych, a tem samem niezrozumiałych. „Duch“ pracował tak potężnie, że „sens“ nie mógł dojść do słowa. Św. Paweł napomina przeto Koryntjan, by podczas swych zgromadzeń takie stany ekstatyczne ograniczyli do wypadków, któreby wykładający mógł zbadać i wyjaśnić, ażeby przeżycia w czasie podobnych stanów mogły też przydać się innym. Rozdział 14-ty Listu pierwszego do Koryntjan pozwala przyjrzeć się tym stosunkom (zob. również 2 Kor., V, 13). Wykładający potrafił prawdopodobnie do tego stopnia wżyć się w stan „mówiącego językami“, że mógł znaleźć myśli i słowa, dzięki którym dało się wyrazić to, co zachodziło w duszy podczas tego stanu. Bezpośrednia sympatja, kierowane pewnym taktem analogizowanie stanowiło założenie wykładu, jak wszędzie, gdzie z min i ruchów innych ludzi należy wywnioskować, co się wewnątrz nich dzieje. Zarazem jednak poczęści pisma starotestamentowe, poczęści zaś nauka apostolska niewątpliwie dostarczały norm do wykładu. Zawarte jest to, być może, w żądaniu, postawionem w liście do Rzymian (XII, 7), żeby dar proroczy był przystosowany „według wiary“, jeżeli „wiara“ oznacza tutaj treść wiary. W ten sposób wewnętrzne przeżycia jednostki wcześnie już poddano normom tradycjonalnym.

Później — wraz z rozwojem organizacji Kościoła — kładziono coraz bardziej tamę prądowi natchnienia indywidualnego. W czasach apostolskich ograniczenie to motywowano względem na zbudowanie innych ludzi. Ale teraz szło tylko o to, by zachować zgodność z tradycją, wyłączyć zaś karcerstwo. Wolne kierunki indywidualne odparto jako niebezpieczne — o ile same nie zanikały z osłabienia. Najpierw — rzecz całkiem naturalna — zdolność doznawania wizyj i mówienia językami odpadła u laików, później — u mnichów i kapłanów. Zaczęto porównywać i mieć wątpliwości. Nie polegano już na bezpośrednich inspiracjach, tylko badano je według norm, coraz bardziej precyzowanych. W tak zwanych Listach pasterskich (do Ty-

moteusza i Tytusa) nakazuje się już „zdrową naukę“ w przeciwieństwie do błędów kacerskich. Historja Kościoła pokazuje, jak organizacja i ustalanie dogmatów postępują naprzód w ciągu stuleci. Ekspansję zastępują organizacja i artykulacja. Ustanowienie kanonu (zbiór pism nowotestamentowych) było momentem najważniejszym na tej drodze rozwoju. Kościół tutaj w pewnym punkcie rozwoju swego zatwierdził raz na zawsze, które książki należy uważać za istotnych świadków prawdziwej nauki.

Odtąd można było jedynie przez autorytety kościelne rozstrzygać, czy dany religijny wytwór wyobrażeń jest obowiązujący, gdy tymczasem objawienie zachodziło dotąd nieustannie w duszy jadnostek. Kościół stał się teraz opiekunem darów łaski. Działo się tutaj podobnie jak z cudami (8): tylko Kościół ma rozstrzygać, czy coś jest cudem, i tak samo Kościół ma również decydować, czy coś jest prawdą religijną. Nawet co do sposobu życia religijnego Kościół wymaga, by przestrzegano jego tradycyj: kiedy Franciszek z Assyżu pragnął odnowić życie apostolskie (na podstawie rozdziału 10-go Ewangelji według Mateusza), Kościół postawił na swojem, że założono zakon na wzór starszych zakonów (exempla antiquorum). Kościół sprzeciwił się tutaj, jak to czynił tak często, wznowieniu rzeczy pierwiastkowej, o ile ona nie zgadzała się z powstałemi tymczasem tradycjami.

Kościół katolicki utrzymuje wszelako, że mogą się tworzyć nowe dogmaty. Jeżeli potrzeba religijna doprowadziła do utworzenia pewnych wyobrażeń, wówczas zwierzchnik Kościoła może uznać treść takich wyobrażeń za naukę Kościoła. Nowy dogmat okazuje się wtedy autentycznym wyrazem czegoś, w co Kościół właściwie zawsze wierzył, co jednak dopiero teraz uświadomił sobie w zupełności. Zanim proklamowano dogmat o niepokalanem poczęciu Marji Panny, papież Pius IX rozesłał okólnik, by się dowiedzieć, czy gminy życzą sobie tego dogmatu, a wynik tego pisma był taki, że później w kościele św. Piotra można było umieścić napis, oznajmiający, że dzięki obwieszczeniu tego dogmatu papież spełnił życzenie ogółu świata katolic-

kiego (totius orbis catholici desideria explevit)[76]). Autorzy katoliccy uważają niekiedy całe to ustalanie dogmatów kościelnych — również ogłoszonych w w. 19-tym — za dalsze rozwinięcie tego, co Jezus Chrystus omówił z uczniami w ciągu dni czterdziestu między Zmartwychwstaniem a Wniebowstąpieniem[77]). — Historja wspomnianego dogmatu jest ciekawym przyczynkiem do psychologji religji ze względu na wyraźny sposób, w jaki występuje tutaj stosunek potrzeby uczuciowej (desideria) do wyobrażenia. Czuło się potrzebę pojednawcy między wyniesionym do boskości Jezusem a ludzkością (por. 23 i 54). Prócz tego zaś odczuwano potrzebę ujrzenia pierwiastka kobiecości — a zwłaszcza miłości macierzyńskiej — jako reprezentowanego w religijnym kręgu wyobrażeń. (Por. wyobrażenie o „Kurotrofos" — 48.)

Podobnie jednak, jak w każdym innym procesie psychicznym, i tutaj również współdziałają wielorakie czynniki. Żaden dogmat nie daje się wytłumaczyć wyłącznie tylko bezpośrednią potrzebą religijną. W szczególności wewnętrzne i zewnętrzne stosunki Kościoła odgrywają istotną rolę. Kościół czuje się związany swemi tradycjami (tak, jak on je sam rozumie), niezależnie od tego, czy się do nich stosuje naoślep z przyzwyczajenia, czy też stara się tworzyć przez analogję do już utworzonych wyobrażeń albo w celu ich uzupełnienia — szereg nowych wyobrażeń. Zwalcza on jakąś „błędną naukę" i dlatego dąży do sformułowania, któreby ją odrzuciło w sposób możliwie najostrzejszy. Albo też usiłuje połączyć i pogodzić z sobą kierunki sporne zapomocą roztropnego kompromisu, częstokroć też przez zręczną nieokreśloność lub dwuznaczność. Albo też dąży do stworzenia wyobrażeń, któreby mogły odpowiadać jego kultowi w tej postaci, w jakiej się już oto rozwinął. H a r n a c k uważa w swej „Historji dogmatów", że jedenaście rozmaitych czynników — więc poza właściwą potrzebą religijną jeszcze dziesięć innych — brało udział w ciągu pierwszych stuleci w rozwoju dogmatów kościelnych (stanowiących treść obecnej dogmatyki ortodoksyjnej)[78]).

61. To, co występuje w ten sposób w historji organizacji reli-

gijnej, okazuje się jeszcze wyraźniej w życiu religijnem poszczególnej osobistości, gdy ona ma możność i czuje potrzebę przedstawienia swego rozwoju wewnętrznego. Wielki przykład tego mamy w „Confessiones“ św. Augustyna. Gdy św. Augustyn układał to dzieło, stał on na mocnym gruncie tradycji kościelnej. Wedle własnych jego słów, wierzył on w Ewangelję tylko dlatego, że Kościół ją przekazał. Daje się jednak dostrzec w nim centralny proces religijny — uczucie, spragnione wyrazu w jakiejś treści wyobrażeniowej. Szczególnie księga dziesiąta „Wyznań“ jest charakterystyczna pod tym względem. Św. Augustyn usiłuje tutaj uświadomić sobie, co jest przedmiotem najgłębszej jego potrzeby. „Co kocham, kiedy Ciebie kocham?“ zapytuje on swego Boga. Przebiega długi szereg istot i form, które nastręcza doświadczenie; ale żadna z nich nie zadowala dążności jego uczucia. Tylko wewnątrz siebie, we własnym duchu znajduje on przydatną analogję. W głębokiem rozumowaniu, nadzwyczaj ciekawem dla historji zasadniczych pojęć psychologicznych, wykazuje on, że przypomnienie jest swoistą cechą życia duchowego. Bóg musi być istotą, czynną na podobieństwo siły, działającej w naszem przypominaniu. A działa On przecież także w najtajniejszej głębi naszej duszy — znacznie głębiej we mnie, niż tam, gdzie leży znana mnie samemu największa głębina! Wewnątrz człowieka zamieszkuje prawda. Ale mimo to (i tu odbywa się przejście od rozważania psychologicznego do kościelnego) Bóg jest nietylko czemś, działającem w ten sposób w głębi duszy; jest on nadewszystko sam przedmiotem przypomnienia — przypomnienia o zwiastowaniu kościelnem (ministerium praedicationis), dzięki któremu tylko właściwie go znamy![79]).

Głębokie, osobiste doświadczenie, energiczna myśl i bezwzględna wiara w autorytet nie zawarły w żadnym innym człowieku tak ścisłego i charakterystycznego przymierza, jak u tego największego ojca Kościoła. Lecz i u niego występuje wyraźnie przeciwieństwo między zagłębieniem się we własne „ja“ a zależnością od tradycji zewnętrznej. Nie wychodź z samego siebie — woła on — albowiem prawda mieszka w twem wnętrzu!

A przecież mniema, że wszystko zawdzięcza tradycji Kościoła! Tak jakby ona też nie pochodziła z zewnątrz! Silna zależność od przekazanej tradycji nie zdoła jednak zataić tego, że zachodzi właściwy sferze religijnej zasadniczy stosunek psychiczny między uczuciem a wyobrażeniem. Ten stosunek zasadniczy występuje wyraźnie zwłaszcza w wypowiedzi, przytoczonej powyżej jako motto do rozdziału pierwszego psychologji religji: szuka się orzeczenia, któreby mogło posłużyć do określenia tego, co się przejawia w uczuciu. Gdyby zwątpienie w czasie walk duchowych jego młodości nie skłoniło go do uchwycenia się autorytetu Kościoła i gdyby później, jako orędownik Kościoła, nie odczuwał tak silnej potrzeby utrzymania tego autorytetu przeciw czynnikom „rozkładowym" — poruszenia jego życia wewnętrznego mogłyby go doprowadzić do wolniejszych i bardziej uniwersalnych wyników. Przyłączyło się do tego i to jeszcze, że żył on w czasach, kiedy — według własnych jego słów — świat się zestarzał (senuisse jam mundum); w takich czasach nie na wiele się zda śmiałość do wolnego i samodzielnego kształtowania życia wewnętrznego.

Pewną analogję z rozumowaniem w księdze dziesiątej „Wyznań" św. Augustyna nastręcza bieg myśli w „Upaniszadach". Podobnie jak Augustyn pyta: co kocham, kiedy Ciebie kocham? — tak też zapytują Upaniszady: czem jest Brahma? A odpowiedź brzmi: Brahma to atman (oddech, duch, dusza)! (Por. 19.) A więc zasada, mieszcząca w sobie cały byt, która (jako że Brahma oznacza właściwie siłę modlitwy, zob. 53) sama jest projekcją potrzeby uczucia, znajduje (przynajmniej narazie, zob. 21) najwłaściwszy swój wyraz w wyobrażeniach, zapożyczonych z samego życia duszy[80]). Starożytni myśliciele indyjscy przejawiają wobec tradycji większą swobodę, niż św. Augustyn; dlatego też proces psychiczny występuje u nich z większą wyrazistością.

62. U mistyków średniowiecza znajdujemy interesujące przykłady działania wzajemnego pomiędzy uczuciem, tworzeniem wyobrażeń i tradycją.

Wedle często u mistyków spotykanej terminologji, podaje się „wolę“ albo miłość jako przeciwieństwo przypomnienia i rozsądku. (Por. 36.) Wszystkie te władze są uśpione w czasie najwyższych stanów ducha, przyczem wolę przemaga nadmiar błogości; wszelkie cierpienie jest zapomniane, i niepodobna szukać przyczyn tego stanu ani porównywać go z innemi stanami. Nawet wizja nie jest możliwa podczas chwil najwyższych, ekstatycznych. A w czasie trwania takiego stanu człowiek nie może też udzielać się innym ludziom. „Wola“ trwa dłużej w tym stanie, niż przypomnienie i rozsądek, z chwilą zaś gdy te mogą działać, jest możliwe tworzenie wyobrażeń i udzielanie się innym. Wówczas mistyk może kazać zanotować to, czego doświadczył wedle swego mniemania. Mistycy jednak kładą bardzo silny nacisk na odmienność tego, co rzeczywiście zostało przeżyte, od myśli i słów, w których znalazło swój wyraz. — „Daje się to odczuć, ale nie — wyrazić“, powiada Hugo z St. Victor, a stosując obrazy z „Pieśni nad pieśniami“ mówi on: „Twój ukochany przychodzi niewidzialny; przychodzi ukryty; przychodzi niepojęty; przychodzi, by cię objąć, nie zaś — być widzianym przez ciebie!“ — Angela di Foligno zdaje sprawę z pewnej wizji w sposób następujący: „Co widziałam? Samego Boga! Więcej nie mogę o tem powiedzieć. Była to pełnia, wewnętrzne przepełniające światło, któremu nie wystarczają ani słowa, ani porównania. To była najwyższa piękność, zamykająca wszystkie usta, a która zawiera najwyższe dobro!“ Gdy odczytywała to, co z jej przeżyć zapisano pod jej dyktando, częstokroć nie mogła tego odpoznać[81]).

Jakkolwiek mistycy silnie podkreślają różnicę między przeżyciem a opisem, utrzymują przecież z niemniejszym naciskiem, że przeżycia ich zgadzają się z nauką Biblji i Kościoła. Pozostaje to zagadką psychologiczną, jak mogli oni przekonać się o zgodności między treścią swych przeżyć z nauką Kościoła, skoro przeżycie tak bardzo się różniło od opisu; albowiem porównanie z nauką Kościoła może przecież nastąpić tylko zapomocą opisu. To też okazuje się dość jasno, że zgodność z nauką

Kościoła jest najwyraźniej pożądana, nie zaś stwierdzona. Przy wyjaśnianiu i opisywaniu przeżyć baczono na to starannie, żeby nic nie włączyć takiego, coby się sprzeciwiało nauce Biblji i Kościoła. Istnieją o tem wyraźne oświadczenia ze strony największych mistyków średniowiecznych. Tak więc Suso mówi o samym sobie: „Przy opracowywaniu swego głównego dzieła (Książki o wiecznej mądrości) nie był w takim stanie, jak ktoś czynnie dyktujący, lecz jak ktoś, przemożony przez boskość (divina patiens). Kiedy to, co mu zostało poddane, otrzymało formę pisemną, przychodził znów do siebie (ad se revertens) i badał starannie (diligenter rimatus est), czy niema tam nic takiego, coby odbiegało od twierdzeń świętych ojców.“ Wychodzi tu dokładnie najaw różnica pomiędzy przemożeniem, zastanowieniem się nad sobą i trwożliwem uleganiem autorytetowi. A to zastanowienie się nie działa tutaj, jak u św. Augustyna, w kierunku znajdowania drogą namysłu wyrażeń dla przeżyć, tylko używa go się przeważnie w celu zachowania zgodności z nauką Kościoła. — U mistyków kobiecych posłuszeństwo względem autorytetu Kościoła występuje jeszcze wyraźniej, niż u męskich. Przecież apostoł Paweł zakazał kobietom mówienia w gminie i zalecił im zwracać się z zapytaniami w sprawach religijnych do mężczyzn. A ponieważ nie miały wykształcenia scholastycznego męskich mistyków, musiały się na każdym kroku czuć niepewnie. Jakkolwiek były przekonane, że ich najwyższe przeżycia są pochodzenia boskiego, to jednak uznawały we wszystkiem autorytet Kościoła jako decydujący. Wizje i przeżycia Angeli di Foligno zostały spisane przez pewnego mnicha, który oświadczył, że nie dodał nic od siebie, ale zato „opuścił wiele rzeczy, zbyt podniosłych, aby jego mizerny umysł mógł je pojąć“; książka ta była następnie wielokrotnie badana przez uczonych mnichów. Święta Teresa opowiada, jak to ona, aby uniknąć błędów, wypytuje wszystkich, którzy mogli ją pouczyć, i mówi, że tak mocno trzyma się swego credo, iż jej wiara nie zachwiałaby się w najdrobniejszym bodaj punkcie, nauczanym przez Kościół, chociażby

jej nawet przypadły w udziale wszelkie możliwe objawienia, ba, chociażby widziała otwarte niebiosa! A gdyby na jedną chwilę przyszła jej do głowy myśl, że to, co sama słyszała, mogłoby przecież być równie prawdziwe, jak to, co słyszeli Ojcowie — byłaby przekonana, że djabeł ją kusi! Decyzję co do tego, czy jej książka jest w zgodzie z nauką Kościoła, złożyła ona w ręce pewnego uczonego i pobożnego dominikanina[82]).

Zachodzi tutaj wpływ wzajemny. Podobnie bowiem jak się wyjaśnia i bada zapomocą tradycji własne przeżycia, tak też wywołuje się je częstokroć przez wniknięcie w przekazane wyobrażenia. Wówczas to lektura wprawia w ruch dociekanie i przeżywanie mistyczne. Zarówno też Hugo, jak Teresa zaznaczają doniosłość lektury. Przypominamy sobie tutaj, jak to osoby na obrazach religijnych van Eycka i Memlinga często są w tym stopniu zatopione w swych książkach, że zapominają o wszystkiem naokoło siebie[83]).

A przecież mistycy mieli także czysto podmiotowe kryterjum autentyczności swych przeżyć: spokój i ciszę, które powstawały w głębi ich duszy. Dopóki potrzeba podlegania Biblji i Kościołowi była silna i żywa, dopóty spokój i cisza wewnętrzna dawały się chyba osiągnąć jedynie przez to, że uzgadniano swoje wyobrażenia z nauką przekazaną. Mimo to jednak istniała możliwość, ażeby bezpośrednie zaufanie do doświadczeń życia wewnętrznego oraz aktywność intelektualna podczas pracy nadawania im formy myśli stały się tak silne, że podporządkowanie się tradycji było już niepodobieństwem i że stare wory skórzane pękały od młodego wina. W ten sposób można utorować drogę wielkim konfliktom religijnym, a na drogę tę wstępowali wszyscy założyciele religij i reformatorzy, przeważnie po rzetelnej próbie znalezienia spokoju w starych formach. Okazuje się wówczas, że dla bóstwa trzeba stworzyć nową żywą szatę.

63. Również i u reformatorów daje się odczuć proces psychiczny, w którym bezpośrednie doświadczenia życia osobistego zbiegają się z tradycjami kościelnemi i ulegają przez nie ukształtowaniu i ograniczeniu.

Co się tyczy Lutra, widzieliśmy już (39), jak on — w sposób, przypominający tok myśli św. Augustyna (61) — szuka wyrazu dla uczuć, które w nim wzbierają. Do bliższego jednak rozwoju swego pojęcia o Bogu Luter dochodzi dopiero przez to, że przejmuje poprostu stare nauki kościelne. Zachował on scholastyczną naukę o Trójcy, tak jak dotąd istniała, gdy tymczasem wycisnął osobiste swe piętno na wyobrażeniach religijnych, które pozostawały w bezpośrednim związku z jego osobistemi przeżyciami, np. na uniewinnieniu przez wiarę i komunji świętej w formie bardzo zbliżonej do pojmowania katolickiego. To, że Luter w ten sposób przyjął jeszcze coś innego poza tem, co odpowiadało osobistemu przeżyciu, było połowicznością, którą tłumaczy jego wiara w Kościół, która jednak stała się zgubna dla dalszego rozwoju protestantyzmu. Zasadę jasną, dającą się przeprowadzić konsekwentnie, uzyskuje protestantyzm jedynie wówczas, gdy opiera się na wolnem sumieniu i doświadczeniach osobistych, zdobywanych przez jednostki ze względu na stosunek między wartością a rzeczywistością.

Jaśniej jeszcze niż u Lutra występuje podłoże psychologiczne poglądów religijnych u Zwingli'ego. Kiedy Luter przerywa swój samodzielny szereg myślowy, po tem jak zdefinjował Boga jako przedmiot najwyższej ufności, Zwingli idzie o krok dalej i dociera przez to do swej absolutnej nauki o predestynacji. Zwingli podkreśla silniej, niż Luter, bezwzględną pewność wiary, jaką jednostka mieć może przez uzyskanie zbawienia, tej zaś podmiotowej, lecz niewzruszonej pewności odpowiada wiara w wybór boski. A jeśli ten wybór ma osiągnąć swój cel, to musi pochodzić od potęgi, która każdy opór doprowadza do ustąpienia, od potęgi absolutnej, nieskończenie wzniosłej. Jakkolwiek Zwingli w przeprowadzeniu tego rozumowania pozostaje pod wpływem swych studjów filozoficznych (Platona i stoików), to przecież doświadczenie osobiste jest bodźcem, który dodaje rozmachu przebiegowi jego myślenia. Jedynie takie doświadczenie, jak zdobyte przez Zwingliego, mogło wdrożyć tego rodzaju bieg myśli[84]).

W obrębie protestantyzmu były podejmowane próby sprowadzenia religji — w sposób jeszcze wyraźniejszy, niż to uczynili reformatorzy — do własnego doświadczenia duszy, tak iżby wszelka religja była kultem serca. Rousseau i Schleiermacher są najwybitniejszymi przedstawicielami tej dążności. Lecz w próbie nadawania swym przeżyciom kształtu myśli i słów i oni również korzystać mogą tylko z wyobrażeń, branych z atmosfery duchowej, w której żyją, są zaś skłonni do uważania tych wyobrażeń za równie bezpośrednio dane, jak i same przeżycia. Rousseau „czuł prawdy religji naturalnej" bezpośrednio, a chociaż Schleiermacher postępował z większym zmysłem psychologicznym i z większą rozwagą krytyczną, przecież i u niego też znajdujemy łatwo zrozumiałe pomieszanie wyrazu uczucia z jego przyczyną.

Doświadczenie osobiste stoi po większej części bezpośrednio i naiwnie wobec przekazanych wyobrażeń i form, w których potrzeba religijna dawniejszych czasów znajdowała wyraz, i mniema, że bierze je za takie, jakie one są. Tylko bliższe rozważanie wykrywa nieustanne przesunięcia, jakie tutaj zachodzą. Już samo to, że położony jest nacisk na innych, niż przedtem, pierwiastkach życia wyobrażeniowego, powoduje pewien odcień. Dzieje się tutaj podobnie jak w historji sztuki, gdy młodsza generacja artystów przyjmuje pewien typ obrazów. O stosunku starszych malarzy włoskich do przekazanego bizantyńskiego typu Madonny zaznacza Juljusz Lange, że nie ustosunkowali się do niego rewolucyjnie, że go jednak stopniowo poprowadzili w całkiem innym i przeciwnym kierunku: „Zaczęli oni włączać do głównych rysów przekazanej martwej maski swe poglądy osobiste na piękność powabną, która powinnaby znamionować Matkę Boską. Tak np. Guido ze Sieny. Tutaj mamy jeszcze niemal okrągły kontur ciemienia, wyciągnięty owal oblicza... Ale jak świeże, jak żywe i miłe jest spojrzenie tej Madonny!"[85]) W historji religji przesunięcia nie dają się wykazać tak poglądowo. Następują one poczęści przez to, że owym elementom tradycyjnym, do których nawiązuje zwłaszcza uczucie, każe się wy-

stępować na pierwszy plan, poczęści przez to, że się pewne elementy mimo woli przeinacza, że się je pojmuje poetycko, symbolicznie lub racjonalistycznie, albo też całkowicie opuszcza, nie zdając sobie narazie sprawy z tego, że się wskutek tego odbiega od pierwotnego sensu tradycji. Przyniosło to wielką ulgę św. Augustynowi, gdy usłyszał w swej młodości, że użyte w Biblji cielesne wyrażenia o Bogu możnaby rozumieć obrazowo, nie czysto literalnie, a później zastosował on śmiało w większym zakresie wyjaśnienie alegoryczne, kiedy w nauce kościelnej znajdował coś, w czem nie mógł się w żaden inny sposób doszukać wartości religijnej. To, że duch Boży podczas tworzenia unosił się nad wodami, oznacza według Augustyna, że człowiek wznosi się nad cielesność przez dar ducha, którym jest miłość dla Boga; to, że „Bóg stworzył (zarówno) niebo (jak i) ziemię", ma dla niego to znaczenie symboliczne, że w Kościele istnieje zarówno rozumienie bardziej duchowe (serena intelligentia veritatis), jak i bardziej literalne (fides simplex parvulorum). Mistycy kontynuowali jeszcze tę drogę, znosząc—jak trafnie powiedziano—wszelką granicę pomiędzy samymi sobą a treścią Pisma i uważając wszystko, co ono podaje, za wiecznie teraźniejsze. Mistrz Eckhart np. wykłada w jednem z kazań wyobrażenie o wskrzeszeniu syna wdowy z Nain w ten sposób: wdowa — to dusza, martwy syn zaś — to rozum. Podobnym trybem idzie w mniejszym albo większym stopniu budujący wykład religijny po wszystkie czasy, kierując się dążeniem do tego, ażeby w relacjach o rzeczach, zaszłych przed tysiącami lat, znaleźć bezpośredni pokarm dla duchowego życia w teraźniejszości. Nadaje się wówczas dawnym wypowiedziom sens podwójny, nie uświadamiając sobie zazwyczaj, w jakim stosunku do siebie pozostają te obadwa sensy. Jeszcze u filozofów religji wieku 19-go — u mężów takich, jak Schleiermacher, Hegel i Coleridge — spotykamy się z przekonaniem, że zamiana treści tradycji kościelnej na formy, zgodne z ich własnem życiem uczuciowem i myślowem, nie zmienia pierwotnego sensu tej treści. Nawet Sören Kierkegaard, który przecież chciał właśnie uwolnić treść dogmatyczną od spekula-

tywnych ulotnień, musi jednakże odeprzeć objektywną treść dogmatów; w każdym razie przyswaja on sobie to tylko, czego potrzeba jego namiętnie napiętemu życiu uczuciowemu, a przytem w takim jedynie (częstokroć przeinaczanym) sensie, w którym może je zużytkować[86]).

Tam, gdzie tego rodzaju przystosowanie się już nie jest możliwe, rozbija się stare formy, a jeśli życie religijne ma ciągnąć się dalej, muszą być stworzone nowe formy. Stoimy wówczas — jak już zaznaczyłem—wobec przełomu, który pozwoli powstać czemuś nowemu. Otóż zachodzi pytanie, jak psychologja religji ustosukowuje się do takich przełomów i owych osobowości proroczych, w których tworzy się coś nowego.

Zanim jednak zagłębię się w to zagadnienie, należy jeszcze podjąć rozważanie ogólne, dotyczące stosunku uczucia do wyobrażenia w dziedzinie religijnej.

64. Sądy religijne — podobnie jak estetyczne i etyczne — różnią się od innych tem, że pierwiastek uczuciowy, którego nie brak całkowicie przy żadnem tworzeniu sądów, występuje szczególnie wyraźnie przy ich powstawaniu. Sądy religijne są ocenami wartości. Według hipotezy, będącej dla mnie podstawą, wyrażają one doświadczenia człowieka o stosunku wartości do rzeczywistości (31), który to stosunek sam otrzymać może swą wartość bezpośrednią, W formie najprostszej sądy religijne występują jako wykrzyknienia, w których wyładowuje się wewnętrzny stan zdumienia, miłości, nadziei lub trwogi. W formie bardziej artykułowanej sądy religijne występują wówczas, gdy świadomość szuka jasności co do tego, c z e g o właściwie doznaje, — co podziwia, kocha, czego się spodziewa lub obawia. (Por. 61.) Co też oznacza to przedziwne wydarzenie? — tak np. zapytujemy. Kto jest ten człowiek, co tak silnie zaważył na naszem życiu? (Por. 57—60). Teraz sądy tworzą się z większą świadomością. Wszelki sąd jest połączeniem pojęć, powstającem dzięki temu, że uwaga zaczyna od przedstawienia, danego w formie bardziej nieokreślonej, i poszukuje bliższego jego określenia. Przedstawienie, będące punktem wyjścia, staje się podmiotem sądu i znajduje

bliższe swe określenie dzięki przedstawieniu wniosku, które staje się orzeczeniem sądu. Proces psychiczny przy tworzeniu sądu zachodzi dzięki przejściu od pierwszego z tych przedstawień do drugiego.

Przy ocenach wartości przedstawienie początkowe trwa w większym mroku, niż w innych sądach, gdyż pierwiastek uczuciowy tak silnie tutaj przeważa. Co więcej, jeżeli leżące u podstawy uczucie jest nowe i żywiołowe, albo też jeżeli z innych przyczyn budzi się z szczególną siłą, może zbraknąć jakiegokolwiek pierwiastka poznawczego. Wszelkie silne wzruszenie charakteryzuje przecież to, że wyobrażenia coraz bardziej znikają ze świadomości. Przytoczyliśmy już poprzednio wypadki, w których wszelka artykulacja i analiza, a tem samem wszelkie tworzenie sądów było niemożliwe; przykładem tego było „mówienie językami" za czasów pierwszych chrześcijan oraz ekstaza mistyczna. Ponieważ tworzenie sądu jest możliwe wtedy tylko, gdy istnieje wyobrażenie punktu wyjścia, jakkolwiekby ono było niejasne, to przyjąć można, że takie sądy religijne, które wyrażają, co się przeżywało w czasie silnego wzruszenia, tworzą się dopiero w chwilach późniejszych, gdy wzruszenie jest załagodzone, tak iż człowiek „znów przychodzi do siebie" i potrafi we wspomnieniu scharakteryzować przeżycie, zestawiając je z innemi przeżyciami i zastanawiając się nad jego znaczeniem dla życia osobistego.

Jeżeli wielkie osobowości religijne nazywały B o g i e m przedmiot najwyższej swej ufności i miłości, daje się to zrozumieć, gdy przez Boga pojmujemy zasadę zachowania wartości w świecie rzeczywistym. To, co jest nosicielem wszystkich wartości, co łączy je w sobie i występuje jako prapoczątek i skończoność wszelkich wartości, musi być przedmiotem najgłębszego uczucia. Orzekają zaś o tem wybuchające mimowoli i żywiołowo sądy religijne: „Czego tu doświadczam, jest tylko pojedyńczym przejawem, pojedyńczem świadectwem potęgi, unoszącej wszelką wartość w świecie rzeczywistości. A więc tej właśnie potęgi tutaj doznaję!" Pojęcie Boga jest podstawowem orzeczeniem wszelkich sądów religijnych, orzeczeniem, którego szuka myśl religijna,

wychodząc od doświadczeń, zdobytych ze względu na stosunek między wartością a rzeczywistością. Zamknięcie myślenia religijnego byłoby zupełnem wyznaczeniem tego zasadniczego orzeczenia, tak iż stosunek między wartością a rzeczywistością stałby się nawskroś jasny i przejrzysty. Nastąpiłoby to zwłaszcza wtedy, gdyby zasada zachowania wartości i zasada prawomocnego związku bytu mogły być połączone w zasadę jedyną. Tego rodzaju zamknięcie jest z pewnością niemożliwe w formie, zadowalającej myślenie naukowe. Zagadnienie religijne trwać jednak będzie, dopóki będzie psychologicznie możliwe dążenie do utrzymania religijnego pojęcia orzeczenia, a więc — stawianie pytań religijnych.

Historja religji i filozofji wskazuje, że wyraźniejszy rozwój religijnego pojęcia orzeczenia (albo — posługując się wyrażeniem Kanta — kategorji religijnej) odbywa się przeważnie zapomocą obrazów i form przekazanych. Tam tylko, gdzie jednostka posiada zdolność i odwagę do kształtowania obrazów i dociekania w sposób samodzielny, rozwój wchodzi na całkiem nowe tory, a dzieje się to głównie tam, gdzie następuje wogóle przełom w rozwoju religijnym.

Bardzo jednak ważne pod względem psychologicznym jest obstawanie przy tem, że pojęcie orzeczenia albo kategorja nie jest rzeczą pierwszą, tem, co jest dane pierwiastkowo, lecz właśnie tem, co stanowi cel dążeń. Poszukuje się takiego określenia kategorji religijnej („Boga"), aby było zrozumiałe, co to znaczy, że poszczególne przeżycie sprowadza się do niej, że się widzi w niem pojedyńczy przykład jej autentyczności albo — stosując personifikację poetycką — czyn Boga. W pierwotnych sądach religijnych „Bóg" jest orzeczeniem, nie zaś podmiotem. Pojęcie Boga, kategorja religijna, podlega tej samej regule, co wszelkie inne pojęcia i kategorje: nasze pojęcia oddają nam usługi jako orzeczenia, zanim dadzą się zastosować jako podmioty. Najprostsze sądy to — sądy orzeczeniowe. Zarówno jednak podczas tworzenia sądów, jak i przy dokładnem formułowaniu gotowego sądu zachodzi między podmiotem a orzeczeniem tego rodzaju

stosunek wzajemny, że nietylko podmiot podlega określeniu przez otrzymane orzeczenie, ale także orzeczenie zostaje określone przez sprowadzenie do tego podmiotu. Weźmy przykład, którego użyłem już w innem miejscu[87]): kiedy się dowiaduję, że „amphioxus" jest kręgowcem, dowiaduję się nietylko czegoś o amphioxusie, ale również czegoś o pojęciu kręgowca, np. że do składników jego treści nie należy też posiadanie mózgu. Tak samo kategorja religijna (pojęcie Boga) otrzymuje bliższe określenie przez swe zastosowania, co przecież znaczyć ma — przez rozmaite powody, skłaniające do postawienia tego pojęcia. Czy ono jednak będzie kiedyś gotowe, tak iż stanie się rzeczą możliwą operowanie niem jak pojęciem jasnem i wyraźnem? Oto jest wielkie pytanie.

Dogmatyka ortodoksyjna i spekulatywna mniemały, że orzeczenia religijne są w ich rękach kluczem nietylko do zrozumienia istoty religji, ale też do zrozumienia całości bytu, i próbowali skonstruować „wyższą" naukę zapomocą tych wyobrażeń niezakończonych i nie dających się zakończyć. Ale w innych też kołach nie poznano się na naturze orzeczeń religijnych. Szkoła religijno-historyczna, która przez pewien czas dzierżyła władzę w religijnoznawstwie, mniemała, że — badając czysto etymologicznie nazwy religijne, szczególnie imiona bogów — posiada wystarczającą metodę do poznania istoty religji. Etymologja miałaby więc być właściwą filozofją religji. Otóż na tej drodze można również uzyskać ciekawe wyjaśnienia. Tak więc jest rzeczą interesującą, iż właśnie słowo „Bóg" zdaje się wskazywać, że religijne pra-orzeczenie utworzyło się pod wpływem czynności kultowej i oznacza tego, kogo ta czynność dotyczy. (Por. 50.) Wszelako ten przykład świadczy właśnie o niedostateczności metody; gdyż pra-orzeczeniem religijnem posługujemy się w istocie daleko poza poszczególną okazją, nastręczającą się przy czynności kultowej. W każdym razie należy znacznie rozszerzyć pojęcie kultu, aby stało się zrozumiałe, co zawiera wymieniony wyraz. Rozwój religijny jest o wiele bardziej złożony, różnorodny i sięga głębiej,

aniżeli czysto językowy, a stosunek stanów wewnętrznych do ujmujących je wyrażeń, jest w dziedzinie religijnej bardziej jeszcze skomplikowany, niż wogóle stosunek zjawisk psychicznych do ich wyrazu językowego. To też okazało się, że pomiędzy wyobrażeniami o Bogu, które różne narody wyrażają słowami o zgoła różnych pierwiastkach, da się udowodnić pokrewieństwo wewnętrzne i zewnętrzne, gdy naodwrót imiona boskie, które się było skłonnym zestawiać czysto językowo, oznaczają bogów zupełnie rozmaitych[88]). Znak językowy jest tylko podporą, zdobywaną w pewnym punkcie rozwoju religijnego, która jednak następnie łączyć się daje z wyobrażeniami bardzo odległemi od szczebla rozwoju, zajmowanego przez życie wyobrażeń religijnych podczas tworzenia wyrazu. Dopóki istnieje pewna religja, ciągle powstają coraz to inne procesy, szukające tymczasowego zamknięcia w religijnem pojęciu orzeczenia, wskutek czego też to pojęcie określać się daje w sposób coraz to inny.

Czy nie istnieje tutaj coś, czego duch ludzki po wszystkie czasy pragnął szukać mniej lub bardziej gorąco i energicznie, czego jednak nie znalazł nigdy albo czemu nie zdołał nigdy nadać wyrazu lub formy? Czy nie kryje się tu jakaś zagadka, jakaś tajemnica, nad którą duch ludzki ciągle rozmyśla, a która — zależnie od zmian w doświadczeniu i od różnic osobowości — wciąż staje przed nami w sposób coraz to inny?

d) Zamknięcie naukowe psychologji religji

65. W rozważaniach powyższych doszliśmy do punktu, w którym metoda psychologiczna jest wystawiona na próbę decydującą. Dopóki powstawanie uczucia religijnego i wyobrażenia, w których ono znajduje wyraz, są jasno i wyraźnie wyznaczone przez stosunki historyczne, metoda psychologiczna działa tak dobrze, jak wogóle działać może metoda naukowa w dziedzinie nauk humanistycznych. Wszelako tam, gdzie powstaje coś jakościowo nowego — gdzie zachodzi zasadnicze po-

głębienie lub rozszerzenie uczucia, albo gdzie ono występuje z zupełnie nowym odcieniem — i gdzie z nowych idei kształtujemy wyrazy uczucia: czy podobna w tych wypadkach dać wyczerpujące wyjaśnienie psychologiczne? — Pytanie to nasuwa się zwłaszcza wtedy, gdy stajemy wobec wspomnianych już poprzednio przełomów, gdzie bezustanne oddziaływanie wzajemne doświadczenia osobistego i tradycji, jak się zdaje, nie udziela dostatecznych wyjaśnień. Osobowości prorocze, zdobywające szereg nowych doświadczeń i wytwarzające nowe symbole, według wszelkiego pozoru nie dają się wytłumaczyć przez zastosowanie metody psychologicznej, która w pewnej mierze jest czynna, dopóki się utrzymuje ów stosunek wzajemny. Tego rodzaju osobowości, rzekłbyś, oddalają się w kierunku stycznej, zamiast obracać się w zamkniętej krzywej wkoło danego ośrodka; prowadzą nas one do całkiem nowych okolic świata duchowego.

Ten punkt jest tem ciekawszy, że ów kierunek najnowszej teologji, który najbardziej się zbliża do rozważania naukowego, kładzie wielki nacisk na to, że wszelkie objawienie zachodzi w duszy osobowości proroczych i polega na żywości i bezpośredniości, z jaką występuje ich doświadczenie religijne, a która pozwoliła im znajdować myśli i symbole, zdolne do szerzenia wśród szerokich kół jasności i pokoju. Kiedy starsza teologja przedstawiała wiarę i przedmiot wiary w sposób dość powierzchowny jako przeciwieństwa, spotykamy teraz tendencję do tego, by największy cud, właściwe objawienie dostrzegać właśnie w powstawaniu wiary w duszy ludzkiej albo w każdym razie podkreślać, że i to powstawanie wiary należy też do objawienia. Związano tutaj teologję tak ściśle z psychologją, jak zresztą nigdy jeszcze od czasów Schleiermachera. Ale tem natarczywiej narzuca się wobec tego pytanie, czy jest możliwe naukowe zamknięcie psychologji religji.

Zanim sam spróbuję określić stosunek psychologji do wskazanego zagadnienia, rozpatrzę stanowisko wcześniejszych psychologów religji względem tego punktu.

66. W dziele swem p. t. „Esquise d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire" Auguste Sabatier usiłuje zająć stanowisko — jak już sam tytuł zapowiada — czysto naukowe. Pragnie zastosować ogólne metody psychologiczne i historyczne, a jego punkt widzenia, równie jak wyniki, do których doszedł, są przeto pod wieloma względami pokrewne zasadniczym myślom, wyłożonym powyżej. Dogmat nie jest dla niego nigdy czemś pierwotnem i podstawowem w religji. Powstaje on w niej stosunkowo późno. Prorocy stale poprzedzają rabinów. Dogmaty, jak wszelkie zwyczaje i formy kościelne, są — w porównaniu z uczuciem religijnem — pochodne, zadaniem zaś psychologji religji jest wskazać, jaki jest przebieg tego pochodzenia. Tak więc przedewszystkiem pojęcie Boga jest symbolem, w którym znalazło wyraz uczucie religijne.

Przeprowadzając metodę psychologiczno-historyczną, Sabatier utrzymuje, że gdy idzie o zrozumienie danego poszczególnego zjazwiska, nic nie wyjaśnia odwołanie się do interwencji Boga. „Ponieważ Bóg", powiada on „jest ostateczną przyczyną wszystkich rzeczy, przeto nie jest on wyjaśnieniem naukowem żadnej rzeczy". Jest to ta sama myśl, która już przy uzasadnieniu nauki nowoczesnej była decydująca dla jej stosunku do pojęcia o Bogu (zob. 5). Ta myśl jest równie uprawniona i konieczna w psychologji, jak w fizyce.

Wszelako Sabatier, gdy znajdzie się w kłopocie, zastosowuje w psychologji religji wyjaśnienie teologiczne. — Podług jego nauki Bóg stwarza uczucie religijne, wprawiające następnie w ruch życie wyobrażeniowe, a dzięki temu wydające na świat symbole i dogmaty. „Bóg", mówi on, wstępuje w związek i styczność (en commerce et en contact) z jakąś duszą ludzką i daje jej zdobyć pewne doświadczenie religijne, z którego następnie dzięki refleksji powstaje dogmat. Tem, co stanowi objawienie i ma być normą dla tego życia, jest twórcze i owocne doznanie religijne, które zaszło najpierw w duszach proroków, Zbawiciela i apostołów." Z tego wynika dla mnie jedno, że ten francuski filozof religji wadzi się z własną zasadą naukową: tłumaczy on

przecież tutaj specjalne zjawisko psychiczne przez odwołanie się do Boga, jakkolwiek — według jego własnego wyraźnego oświadczenia — odwołanie się takie nie wyjaśnia żadnego specjalnego zjawiska. A jeśli samo pojęcie o Bogu jest wyobrażeniem symbolicznem, utworzonem na podstawie doznań życia uczuciowego, w takim razie osiągnięte zapomocą tego pojęcia „wyjaśnienie" uczucia religijnego może być tylko wyjaśnieniem symbolicznem, a luka w psychologji religji (jeżeli jest luka) nie zostaje w rzeczy samej zapełniona. Wszelki dogmat zgóry zakłada jakieś uczucie religijne, a przeto żaden dogmat nie może być użyty do wyjaśnienia tego uczucia[89]).

Jeżeli kto przyjmuje, że w szeregu zjawisk psychicznych (i odpowiednich fizjologicznych) jest luka, dająca się zapełnić jedynie przez zastosowanie pojęć teologicznych, jest on obowiązany podać wyraźnie, gdzie jest ta luka. Gdzie się znajduje punkt, w którym ma nastąpić interwencja nadnaturalna? Okazuje się przecież względem wszelkiego przebiegu psychicznego, im lepiej go poznajemy, że posiada on taką spoistość i opiera się na takim zespole elementów, iż równie trudno jest znaleźć lukę, gdzie mogłoby się dokonać nowe działanie, jak prześledzić wszystkie przejścia i rozwikłać poszczególne nici. Przypuszczenie o przerwie w ciągłości nie pociąga za sobą mniejszych trudności, niż przypuszczenie ciągłości zupełnej. W zasadzie ci, co wygłaszają twierdzenie o przerwie w ciągłości, nie stawiają sprawy dość wyraźnie. Rzadko tylko urządza się tak energiczny pościg za punktem, gdzie mogłaby leżeć przerwa, jak to Sören Kierkegaard uczynił w swem „Pojęciu trwogi", usiłując odnaleźć ów punkt życia woli, w którym dałoby się umieścić „wolność", albo jak to czynili starsi teologowie katoliccy, kiedy — całkiem konsekwentnie, ale trochę niesmacznie — dokładnie roztrząsali, czy akt nadnaturalny, co spowodował bezgrzeszność Marji Panny, został włączony podczas jej poczęcia czy dopiero w jakimś punkcie rozwoju embrjonalnego, następnie zaś — w której chwili. Podobne badanie jest także obowiązkiem, ciążącym na takiem stanowisku, jakie zajął

Sabatier oraz inni nowocześni filozofowie religji z kół teologicznych. Badanie takie nie było dotąd podejmowane, a bezwątpienie okazałoby się ono beznadziejne; jest jednakże konieczne, jeśi chodzi o zaznaczone stanowisko.

Teologiczna filozofja religji wikła się w podobnem kole teorjopoznawczem, jak materjalizm. Pojęcie materji tworzy się przez myślenie na podstawie wrażeń zmysłowych, poczem materalizm w sposób dogmatyczny posługuje się tem pojęciem, by wytłumaczyć powstanie zarówno wrażeń zmysłowych, jak i myślenia. Podobnie jak wrażenie zmysłowe i zasady logiczne stanowią założenia, na których opiera się nasze teoretyczne pojmowanie bytu i których zatem to pojmowanie nie może znów uzasadnić, tak też uczucie religijne jest pod względem religijno-psychologicznym założeniem, nie dającem się znów „wyjaśnić" przez wyobrażenia, do których wytwarzania ono samo prowadzi. — Pochodzi to może z tej analogji pomiędzy teologją a materjalizmem, że dwa te kierunki lepiej się rozumieją wzajemnie, niż rozumieją one filozofję krytyczną.

67. Już pół stulecia przed ukazaniem się dzieła Sabatier'a utrzymywał Ludwik Feuerbach, że metoda psychologiczna w dziedzinie religijnej w zupełności wystarcza — że religja jest jedynie wytworem psychologicznym — że wszelka teologja jest psychologją. Psychologiczna filozofja religji ma niezmiernie wiele do zawdzięczenia Feuerbachowi, a jego doskonałe analizy i charakterystyki pod wieloma względami są jeszcze dotąd nieprzewyższone. Co się tyczy metody oraz krytycznego ograniczenia wyników, nasuwają się jednak dość liczne wątpliwości[90]).

Feuerbach lubi krótkie i dobitne formuły, co pozostaje w związku z tem, że w nim psycholog często musi ustępować agitatorowi. Gdy znajdzie w psychologji religji jakiś czynnik istotny, skłonny on jest do uczynienia zeń czegoś jedynego. Tak np. gdy życzeniu każe występować jako zasadzie teogonicznej, przyczem ono wytwarza wyobrażenie o Bogu „samo z siebie i tylko samo z siebie". Feuerbach nie uwzględnia tutaj

wcale splątanych okoliczności, wśród których odbywa się tworzenie wyobrażeń religijnych. Jakkolwiek wielki wpływ przypisać należy uczuciu, to przecież w dziedzinie religijnej jest ono w stosunku swym do poznania nietylko aktywne, ale też od niego zależne. Ważna strona rozwoju religijnego polega właśnie na cichym wpływie poznania na uczucie. Zachodzi tutaj — jak starałem się pokazać powyżej — nieustanny stosunek wzajemny, chociaż coprawda elementy uczuciowe mają przewagę.

Religja nie mogłaby mieć dla człowieka żadnego znaczenia praktycznego bez tego rodzaju wzajemnego stosunku. Natomiast mit i legenda mogą się stać formami, w których pojmowanie natury i pamięć o wielkich osobistościach wywiera wpływ na życie rodzaju, a w symbolicznym języku dogmatów treść najbardziej ważkich i ważnych doświadczeń życiowych może w formie zgęszczonej i skoncentrowanej wyjść na dobre pokoleniom późniejszym.

Nawet po uwzględnieniu tych zmian twierdzenie, że wszelka teologja jest psychologją, nie będzie mogło stać się przedmiotem ścisłego dowodu, tak samo jak w dziedzinie natury zewnętrznej twierdzenie, że wszelkie zjawiska materjalne pochodzą z przyczyn materjalnych. Lecz metoda psychologiczno-historyczna okazuje się mimo to jedyną, jaką możemy zastosować, jedyną, która tam, gdzie daje się zastosować w szczególe, potrafi nam dać istotne wyjaśnienie. Gdzie nie daje się zastosować, nie możemy otrzymać wyjaśnienia. To, czego nie zdołamy wytłumaczyć zapomocą tej metody, pozostaje nagim faktem, który można opisać, ale nie wytłumaczyć — przyczem, oczywiście, zważyć należy, że nie wolno przemycać „opisu“ jako wyjaśnienia. Twierdzenie, że wszystkie zjawiska religijne podlegają prawom psychologicznym, byłoby w równej mierze dogmatyzmem, jak twierdzenie, że istnieją zjawiska, które stanowczo nie dadzą się wytłumaczyć psychologicznie. Psychologja potrafi nam dać hipotezy robocze, a tych hipotez nie porzucimy, dopóki nie będą udowodnione lepsze metody pracy, — ale też nie będziemy ich mieszali z prawdami dowiedzionemi. W tym duchu

starałem się pracować przy powyższem badaniu rozwoju wyobrażeń religijnych. Według tego pojmowania rzeczy jesteśmy zmuszeni w wielu punktach do przyznania się, że stoimy wobec „nagich faktów". Dodajemy jednak: każdy „nagi fakt" (właściwie ujęty i opisany) jest zagadnieniem, dopóki nie został wprowadzony w związek ścisły i prawowity z innemi naszemi doświadczeniami.

68. Co się następnie tyczy zagadnienia nowotworów w dziedzinie religji, takich, jakie występują szczególnie u osobowości profetycznych, nie jest ono bynajmniej zagadnieniem jedynem, lecz specjalną formą pewnego zagadnienia, występującego w różnych stopniach i odcieniach we wszelkich dziedzinach doświadczenia. Im jakieś zjawisko jest bardziej indywidualne i jakościowo nowe, tem trudniej doprowadzić je do owej ciągłości z innemi zjawiskami, która jest warunkiem pojmowania naukowego. Przeciwieństwo między ciągłością a jakością lub indywidualnością stawia właśnie poznaniu zadania swoje we wszelkich dziedzinach. Zagadnienie religijne nie jest przeto zagadnieniem całkiem specjalnem, lecz przeciwnie — nastręcza ono wyraźną analogję do innych zagadnień myślenia.

Pojęcie osobowości stawia badaniu zadanie podwójne: idzie o znalezienie ciągłości w szczególnym małym świecie, który stanowi każda oddzielna osobowość (gdyż bez ciągłości wewnętrznej niema osobowości), oraz — ciągłości pomiędzy oddzielną osobowością, noszącą za sobie szczególne piętno, a resztą bytu. Jest to zadanie, podobne do tego, jakie przypada przyrodoznawstwu odnośnie do jakościowych własności sił i substancyj; tylko że pojęcie osobowości przysparza niezaprzeczenie naukom humanistycznym znacznie większych trudności, niż pojęcie jakości — przyrodoznawstwu. Ale bo też osobowość jest najwyraźniejszą, znaną nam, jakością. Nauki humanistyczne są przeto w stosunku do swych zagadnień w trudniejszem położeniu, niż przyrodoznawstwo[91]).

Zagadnienie to szczególnie się zaostrza, gdy dotyczy osobowości, w których w specjalnym sensie powstaje coś nowego —

ludzi genjalnych w najszerszem znaczeniu tego słowa — w których włada osobliwy genjusz, t. zn. w których mimowolne i nawpół nieświadome życie duchowe wydaje z siebie działania, przewyższające wszystko, co mogłyby sprawić jasna świadomość i trzeźwa praca. Osobowości prorocze należą do tego rodzaju wskutek żywości i bezpośredniości, z jaką występuje ich doświadczenie religijne. Tutaj zagadnienie życia zjawia się w szczególnej postaci. Niezależnie od tego, czy jest mowa o osobowości takiego Buddhy, Sokratesa albo Jezusa, stoimy tutaj wobec tegoż wielkiego zagadnienia.

Z faktu, że zagadnienie się zaostrza, nie wynika jeszcze, by należało je traktować według całkiem innych metod, niż stosowane przez nas zazwyczaj. W każdym razie trzebaby wówczas wymagać podania nowej metody — więcej nawet, całkiem nowej teorji poznania (por. 5-7; 53 zakończenie). Przejmowanie się zdumieniem nic nie pomoże; a poza tem zdumienie i podziw mogą chyba conajmniej być równie wielkie w tym, który w cichym wysiłku dąży do znalezienia w świecie danej osobowości możliwie wiele związku psychologicznego i historycznego, jak — w teologizującym romantyku, co mniema, że w tym punkcie przyjąć musi zgoła inną zasadę poznawczą, niż stosowana zwykle. Nie same tylko badania religijne uczą nas, że w dziedzinie nauk humanistycznych doświadczamy częściej, niż w przyrodoznawstwie, ograniczoności naszego poznania. Zawdzięczamy to ograniczenie nietylko swej niedoskonałości, ale też przedewszystkiem pełni istnienia, objawieniu wewnętrznego bogactwa bytu. Znajdujemy tutaj dla naszego badania nietylko granice, ale też materjał i zadanie. Gdy się ukaże coś nowego, świadczy to, że więcej jest ukrytych sił, niż doświadczenie pozornie wskazywało poprzednio, i nawet kiedy nie udaje się nam wcielić tej nowości w taki szereg ciągły, którego utworzenie jest ideałem naszego myślenia, świadectwo to jednak zachowuje swą wartość — przytem zaś najlepiej wówczas, gdy go się nie zaopatruje w etykietę dogmatyczną. Zobaczymy, że psychologja religji w pewnym sensie bierze tutaj pojęcie „objawie-

nia" poważniej, niż teologja ortodoksyjna, która stale miesza swe pojęcia dogmatyczne z tem, co jest bezpośrednio i rzeczywiście dane. (Por. 28-29.) Dopóki sam byt jest w trakcie stawania się (a że dzieje się tak, musimy wnioskować stąd, że ani w świecie ducha, ani w świecie natury nie znajdujemy czegoś całkowicie niezmiennego i spoczywającego), — dopóty może powstać coś nowego, co, przynajmniej narazie, stoi wobec nas jako rodzaj paradoksu. Zasadniczo nic się przez to nie zmienia w stanowisku naszego poznania względem bytu, równie jak w metodzie naszego poznania lub w zachowywaniu się naszem w obrębie życia osobistego. Bo czemuż to powinnibyśmy wszystko umieć wytłumaczyć, albo dlaczego niepodobna żyć, jeśli nie potrafimy wyjaśnić wszystkiego?

Poza tem nie trzeba zapominać, że istotna wartość przełomów i osobowości proroczych polega nietylko właśnie na nowości, lecz także na całym wpływie na życie duchowe, wywieranym przez owe nowotwory zapomocą treści, którą przyniosły z sobą. I trudno zrozumieć, czemuby wartość miała odpaść, gdyby się udało wytłumaczyć nową taką formację na podstawie rozwoju psychologicznego i historycznego. Musi tu przecież być ideałem, ażeby wartość możliwie ściśle połączyć z tem, „co świat porusza w rdzeniu". Uczucie zaś religijne, zgodnie z własną swą naturą, będzie coraz bardziej uznawało ten ideał. Taki ideał jest milczącem założeniem wszelkiej dążności do psychologicznego i historycznego zrozumienia zjawisk życia religijnego.

C. DOGMATY I SYMBOLE

Zamykasz ducha w więzieniu z słów,
Lecz on na wolność zrywa się znów.
Fr. Schiller

69. Przy roztrząsaniu rozwoju wyobrażeń religijnych szala wagi stanowczo przechyla się na stronę wybierającego, wzmacniającego lub tamującego wpływu uczucia. Świadomość religijna otrzymuje swoją treść przez nieustanny dobór jakościowy. Wszelako w procesie tym biorą też udział stosunki, zachodzące wzajemnie pomiędzy wyobrażeniami, a poza tem cecha realności, nadana uzyskanej treści wyobrażeniowej, będzie mogła być nieco odmiennego gatunku. W stosunkach tych mit różni się od legendy, one zaś — od dogmatu, który znów różni się od symbolu. Różnica pomiędzy dogmatem a symbolem jest obecnie najbardziej decydująca dla zagadnienia religijnego; lecz z punktu widzenia psychologji religji będzie też miało pewne znaczenie, gdy się rozważy ich stosunek do mitu i legendy.

Mitologja i religja nie pokrywają się z sobą. Na gruncie religijnym może się rozwinąć mitologja. Lecz religja — jeżeli jej naturę psychologiczną ujmować będziemy tak, jak to uczyniliśmy powyżej — nie musi prowadzić do tworzenia mitów. Z drugiej strony — istnieją mity, nie mające znaczenia religijnego albo też otrzymujące je później dopiero. Mit tworzy się mimowoli jako pewna forma, w której człowiek unaocznia sobie stosunki i zdarzenia w świecie, szczególnie w świecie zewnętrznym. Mit ma charakter animistyczny, jako że z pewnego zdarzenia czyni się historję, zachodzącą między istotami osobowemi. Mitologja może służyć religji; gdy budzi się uczucie religijne, kładzie ono nacisk na poszczególne składniki mitu i przekształca je wskutek tego w większym lub mniejszym stopniu.

Mitologja może również, niezależnie od wszelkiego motywu religijnego, służyć sztuce przez to, że fantazja kształtuje swoje początkowo szorstkie lub naiwne postaci i rysy — na istoty i czyny o wydatnej indywidualności i stwarza wyraźniej umotywowany związek poszczególnych opowieści.

Legenda jest bardziej zbliżona do religji, niż to się zazwyczaj dzieje z mitem. Legenda to — podanie religijne. Jej rdzeń polega na wyobrażeniu o jakiejś wyższej osobowości, która udzieliła się głęboko życiu ludzkiemu — która wznieciła zapał, posłużyła za wzór i utorowała nowe drogi. Pod wpływem wspomnienia powstaje wtedy silna ekspansja uczucia (27), a wskutek niej — potrzeba unaocznienia i wyłuszczenia. która potrafi uruchomić proces kształtowania obrazów. W poszczególnych punktach tego procesu współdziałają tradycja historyczna i tworzenie mitów — częstokroć w sposób bardzo zawikłany.

W micie panuje osobliwie potrzeba uformowania obrazów przez powiązanie możliwie wielu pojedyńczych rysów. Tworzenie mitów nosi na sobie znamię bujnego wzrastania, a szerzy się według praw kojarzenia na zasadzie styczności. W legendzie panuje raczej zainteresowanie centralne dla materjału, siła dośrodkowa, opierająca się bardziej na pogłębiającem wspomnieniu, niż na naiwnej personifikacji i opisie. Zawdzięcza ona analogizowaniu więcej, niż kombinowaniu. — W micie uosabia się rzeczy i stosunki; w legendzie punktem wyjścia jest wyobrażenie o jakiejś osobowości, która oświetla się zapomocą rysów i stosunków z innych dziedzin, przyczem oświetlenie to służy głównie do wyrażenia jej wartości[92]). — Kiedy w mistyce przeważa uczucie bezpośredniej jedności z tem, co najwyższe, to w micie i legendzie dominuje fantazja. A znów legenda pozostaje do owego poczucia jedności w ciaśniejszym stosunku, niż mit, który często wybiera drogi i kierunki, dotyczące raczej peryferji, nie zaś środka życia. Podobnie jednak jak legenda przejść może w mit (choć nie da się utrzymywać, że wszystkie mity powstały w ten sposób), tak też mit może zaciągnąć się w służbę le-

gendy w ten zwłaszcza sposób, że służy do rozwinięcia poszczególnych rysów charakteru i losu osobowości legendarnej.

W micie i w legendzie panuje bezpośrednia naoczność, a kojarzenie wyobrażeń działa mimowoli, z tem tylko ograniczeniem, które wynika z zainteresowania dla materjału, a więc w legendzie — dla poszczególnej osoby, wywołującej proces legendowy. Dogmat tak się ma do mitu i legendy, jak właściwe myślenie do oglądu i kojarzenia wyobrażeń[93]). Dogmat zgóry zakłada analizę — porównywanie, a szczególnie rozróżnianie. Zestawia się z sobą obrazy, a ich rysy poszczególne uwydatnia się i rozważa. Jeden obraz musi być uzgodniony z drugim, bądź tak, że się pokrywają z sobą, bądź też choćby tak, że dają się zjednoczyć bez sprzeczności. Ten proces myślowy ma zastosowanie przy tworzeniu właściwych bogów osobowych z bogów chwilowych i specjalnych — podczas przejścia od politeizmu do monoteizmu — oraz przy rozwoju wyobrażeń o rozmaitych właściwościach i różnych objawieniach bóstwa. Podczas tego procesu myślowego zużytkowuje się — z większą lub mniejszą świadomością — ideje i refleksje filozoficzne. Tutaj należy szukać punktów, w których pierwiastki religijne i filozoficzne zostają spojone ze sobą, nieraz tak ściśle, że późniejsze badanie krytyczne z wielkim trudem potrafi znów odosobnić poszczególne elementy. W międzyczasie świadomość religijna często wżywa się do tego stopnia w wyniki dogmatycznego procesu myślenia, że mniema, iż ma przed sobą bezpośrednie skutki doświadczenia; miesza ona uczucia, które ukształtowany dogmat (zwłaszcza w połączeniu z czynnościami kultowemi) potrafi wywołać, z owemi uczuciami, co w swoim czasie nadały bieg procesowi dogmatycznemu, i sądzi potem, że w swych określonych dogmatycznie doświadczeniach przeżywa to, co zaszło w pierwszych początkach religji.

Dogmat stanowi pewną analogję do artystycznego zastosowania i opracowania mitu i legendy. Wszelako — jakeśmy już napomknęli poprzednio (60) — przy powstawaniu dogmatu nie przeważa zainteresowanie czysto teoretyczne. Dogmat

powstaje z potrzeby trwałych wyobrażeń, różnych od zmiennych form i wielorakich przesunięć mitu i legendy. Ta zaś potrzeba zjawia się w każdej jednostce zosobna. Odzywa się ona zwłaszcza tam, gdzie powstała jakaś społeczność, która chce bronić pewnych wyobrażeń religijnych, odpierać zaś — „błędne nauki". Są wówczas potrzebne rozróżnienia, które przedtem nie były ani konieczne, ani zrozumiałe. Stawia się dylematy, które przedtem nie mogły wyjść najaw, i drogą myślenia logicznego usiłuje się rozstrzygnąć te dylematy przez interpretowanie tradycji. Jeżeli na tego rodzaju interpretację przyzwoli najwyższa zwierzchność społeczności religijnej, wtedy dogmat jest wykończony. Pojęcie dogmatu zgóry przeto zakłada pojęcie Kościoła i opiera się na osobliwej mieszaninie refleksji i autorytetu.

Dopóki dogmat pozostaje jeszcze przy życiu, da się zawsze dostrzec zainteresowanie uczuciowe, budzące się już przy powstawaniu mitów i legend, zgóry przezeń założonych. Wnioski, które się wysnuwa, kiedy dogmat jest kształtowany, wygłaszany albo też wyprowadzany z innego dogmatu, nie są bynajmniej bezinteresowne. Zawsze bierze w tem udział interes mniej lub bardziej zdecydowanie religijny, a w każdym razie kościelny. Byłoby ideałem dogmatyki, by każdy poszczególny dogmat wypływał z uczucia religijnego, aby jednak wszystkie dogmaty pozostawały z sobą w najpiękniejszej harmonji logicznej. Ideał ten postawili w wieku 19-ym Schleiermacher i Newman. Lecz jest to ideał, możliwy w tej określonej formie dopiero na podstawie wyraźniejszego rozróżnienia, które nowsza psychologja nakazała — między poznaniem a uczuciem. Historja dogmatów pokazuje nam, że myślenie ściśle logiczne i uczucie czysto religijne nie były wyłącznie decydujące. Poczęści same tylko kojarzenia wyobrażeń, poczęści zainteresowanie Kościoła dla pośrednictwa i zachowania jednakowości w nauce i kulcie rozstrzygnęły o kierunku rozwoju dogmatycznego, że pominiemy już całkowicie bardziej jeszcze „ludzkie" motywy, które tu współdziałały. Dogmat tedy jest wytworem nadzwyczaj różnorodnych elementów. (Por. 60.)

Odróżniono trafnie dogmaty pierwszego stopnia, które są możliwie bezpośrednim wyrazem doświadczenia religijnego, od dogmatów drugiego stopnia, służących w części do łączenia z sobą dogmatów pierwszego stopnia, w części zaś — do wiązania ich z zewnętrznemi stosunkami na świecie[94]). W dogmatyce chrześcijańskiej np. dogmat o Trójcy św. jest dogmatem drugiego stopnia: łączy on z sobą wyobrażenia, powstałe o Bogu, Jezusie i Duchu, władającym w gminie. — Mogłaby jeszcze być mowa o dogmatach trzeciego stopnia. Byłyby to dogmaty, poręczające prawdziwość dwu pierwszych grup. Należą do nich dogmat o Kościele i dogmaty o nieomylności papieża i Biblji. Te dogmaty trzeciego stopnia mają — łatwo dającą się wytłumaczyć psychologicznie — tendencję do rozszerzenia się kosztem obu pierwszych grup, a w każdym razie— do wysunięcia się coraz bardziej na pierwszy plan, tak iż tylko poprzez trzeci stopień zetknąć się można z obu pierwszemi.

70. Na zasadzie powyższego różnica między dogmatem a mitem i legendą polega głównie na tem, że w założeniu dogmatu tkwią refleksja i autorytet. Lecz różnica ta nie jest bezwzględna. Już w micie i legendzie nieraz daje się wyczuć refleksja, chociaż przejawia się ona w sposób raczej podporządkowany, naiwny i sporadyczny. Nie brak też całkowicie czynnika autorytetu w micie i legendzie. Wzrastają one tylko w społeczeństwie, w którem potrzeba udzielania się może znaleźć ujście i dać fantazji życie i moc do form postrzegalnych. A żyją one przekazywane z pokolenia w pokolenie, wskutek czego — poza wagą, jaką zawdzięczają swej osnowie — zyskują szczególne znamię czcigodności, skłaniające do bezpośredniego akcesu i dające największą siłę do oporu, który krytyka historyczna napotyka, gdy stara się powrócić do pierwszych początków wszystkich tych procesów psychicznych.

Z drugiej strony nie brak dogmatowi zupełnie cechy naoczności, występującej tak silnie w micie i legendzie. Potrzeba obrazów tkwi głęboko w istocie wszelkiej religji, niezależnie od tego, czy ta potrzeba sprzyja lub nie sprzyja zewnętrznemu,

artystycznemu tworzeniu obrazów. W dogmacie działa ona równocześnie z potrzebą pojęciowego ustalania i ograniczania. Każdy obraz (biorąc rzecz logicznie) wskazuje ponad siebie i (rozważany psychologicznie) ma skłonność do pociągania za sobą innych obrazów; poza tem każdy obraz przejawia pewien brak, gdy wypadnie mu wyrazić treść, nieprzejrzystą samą przez się; wszelkie porównanie chroma. To też treść legend i mitów ustala się w formie dogmatu. Że strona obrazowa wskutek tego nie ginie, o tem przekonać nas może bliższe zbadanie każdego pojęcia dogmatycznego. (Por. 22.)

Ze stanowiska filozofji religji nie możemy, wskutek tego, stwierdzić zasadniczej różnicy między mitem, legendą i dogmatem, jak każda teologja konfesyjna czynić to musi ze swego punktu widzenia. Wszelako legenda stanowić będzie w coraz większym stopniu najważniejszą z tych trzech form. Rdzeniem jej jest działanie, wywierane na duszę ludzką przez osobowość, wydatną i wzorową wskutek prawdziwości i głębi jej życia duchowego. Legenda zachowa swą wartość dla wszelkiego osobistego i poważnego sposobu życia — długo po wymarciu dogmatu i przekazaniu mitu literaturze baśniowej. Ewangelje pozostaną, chociażby nawet usunięto dogmaty, które — zgodnie z wiarą — są na nich zbudowane.

Łatwo zrozumieć, że świadomość religijna — kiedy jej wyobrażenia już się skrystalizowały w dogmaty, te zaś przez czcigodność tradycji i zdobyte doświadczenia puściły mocne korzenie — niechętnie zrzeka się tej krystalizacji. Gdy się porzuca dogmat albo uważa go tylko za symbol, przepada zupełne zamknięcie poznania, jasna określoność i trwała osłona, a stoimy wobec niepewności i przemijania. Symbol tem się różni od dogmatu, że objawia wyraźniej różnicę między pierwotnem i właściwem przeżyciem religijnem a wyobrażeniami, w których to doświadczenie znajduje wyraz. Jest to pod względem filozoficznym duża przewaga, której wprawdzie świadomość religijna zwykle nie uznaje. Możnaby bodaj twierdzić, że różnica między dogmatem a symbolem nie jest tak znaczna, jak się często mniema, i że przy-

znaje to sama świadomość religijna. Mimowoli bowiem świadomość ta przypisuje przecież prawdom dogmatycznym inny rodzaj ważności, niż prawdom naukowym oraz doświadczeniom życia codziennego. Dość często odnosi się wrażenie, że myśli t. zw. „odświętne“ należą do innej sfery, niż myśli dnia powszedniego, i dość często żyje się w prozie powszedniości, jakgdyby myśli odświętne były „tylko“ poezją. Poza tem zbadanie sposobu, w jaki wyobrażenia dogmatyczne są stosowane w praktyce religijnej, stwierdza, że zastosowanie jest zawsze symboliczne; okaże się to zwłaszcza podczas kazań, mających za treść relacje o cudach. Jakkolwiek jednak świadomość religijna — poczęści w formach bardziej prozaicznych i trywjalnych, poczęści w bardziej idealnych — potrafi zbliżyć się do uznania symbolicznego charakteru dogmatów, to przecież zadziwi się, zmartwi i zgorszy, gdy będzie wyraźnie utrzymany ten charakter symboliczny. Stały, ograniczony widnokrąg ulega zniesieniu; rozróżnienie, poczynione między samem przeżyciem a jego wyrazem, budzi wątpliwości, rozdwojenie i niepokój; pewność zanikła; to tak, jakby się miało szyć, nie zaopatrzywszy nici w supełek. Samo pojęcie objawienia, zda się, odpada: bo czy nie jest założeniem tego pojęcia, że istnieje większa lub mniejsza dziedzina, w której obraz i rzecz w sobie pokrywają się całkowicie?

To też bezprzecznie jest rzeczą bardzo wątpliwą, czy może istnieć stanowisko religijne, w którem miałyby znaczenie nie dogmaty, tylko symbole. Przez symbole zaś rozumieć wówczas należy nietylko przekazane historycznie, ale też wybrane dowolnie, dzięki którym osobiste doświadczenie, wyzwolone z granic dogmatu, zdoła wyrazić swe nowe przeżycia — nowe wory do nowego moszczu. To jest wielkie pytanie — czasami jednak i na wielkie pytania może się znaleźć odpowiedź twierdząca. Będzie ona zależała od tego, do jakiego wyniku dochodzi się ze względu na hipotezę, że istotną rzeczą we wszelkiej religji nie jest rozwiązanie zagadek, lecz wiara w zachowanie wartości.

S y m b o l powstaje przez pewnego rodzaju analogję uczuciową. Uczucie, zależne od przeżytego stosunku wartości do rze-

czywistości, szuka dla siebie wyrazu i znajduje go w wyobrażeniach, występujących jako wyrazy analogicznych doświadczeń. Szczególnie działa tutaj analogja wtórnych sądów o wartości z pierwotnemi (zob. 31). Doświadczenia religijne wyrażają się zapomocą wyobrażeń, zapożyczonych z dziedziny samozachowania i poświęcenia. W swych stosunkach praktycznych, podczas walki o najpierwsze wartości życia człowiek tworzy sobie własny krąg wyobrażeń, a doświadczenia religijne doznają ukształtowania zapomocą tego kręgu, przyczem całkiem nowe wyobrażenia nie powstają — ani też nie mogłyby powstać. Tak oto wyobrażenie o Ojcu jest symbolem, którego użyto pod wpływem doświadczeń poparcia i obrony, jakich byt może udzielić wartości ludzkiej; wyobrażenie o djable jest symbolem, zastosowanym pod wpływem doświadczeń odwrotnych. Przy wszelkiem symbolizowaniu używa się wyobrażeń ze stosunków ciaśniejszych, lecz bardziej konkretnych, do wyrażenia stosunków, które wskutek swej wzniosłości oraz idealności nie dają się uwyraźnić bezpośrednio. W symboliźmie religijnym analogja opiera się na stosunku do uczucia. Lecz określenie bezpośrednie i pozytywne nie daje się osiągnąć przez ten rodzaj analogizowania. Doprowadza on „tylko“ aż do poezji, lecz nie — do teorji objektywnej. — Słówko „tylko“ należy uważać za użyte tutaj ze stanowiska dogmatycznego. Osobiście stoję na stanowisku, na którem oznacza to właśnie coś najwyższego, że forma poetycka jest jedynie możliwa.

Jeżeli symbol jest prawdziwy, wypływa on z bezpośredniego doświadczenia i z potrzeby, przez nie wywołanej. Ściąga się go ze wszelkich dziedzin, dostępnych doświadczeniu ludzkiemu, szczególnie jednak dostarczą środków do tworzenia symboli wielkie stosunki zasadnicze natury i życia ludzkiego — światło i ciemność, siła i niemoc, życie i śmierć, duch i materja, dobro i zło. Poszczególny element bytu zostaje wyniesiony do godności cechy charakterystycznej całego bytu — jako ogarniającej go w tym stosunku, który okazuje się w nim empirycznie między wartością a rzeczywistością. Ujęcie symboliczne tak spogląda na

byt, jakgdyby istotę jego wyczerpywał już poszczgólny element, poszczególne doznanie jakiegoś harmonijnego lub dysharmonijnego stosunku wzajemnego wartości i rzeczywistości. Zachodzi tutaj pokrewieństwo między religijno-poetyckim symbolizmem i naukowem zużytkowaniem analogji, obok odmienności, którą zaznaczyłem poprzednio (20).

Potrzeba, z której płynie dowolne tworzenie symboli, budzi się w ludziach zdawiendawna. Stanowi ona podstawę animizmu i działa w mitach, legendach i dogmatach, we wszelkiej poezji baśniowej i we wszelkiej sztuce. Przez uznanie charakteru symbolicznego wszelkich wyobrażeń religijnych świadomość religijna zbliża się do ujęcia artystycznego, dla którego poszczgólne, indywidualne zjawisko jest również czemś typowem — niby łupina orzecha, ukrywająca w sobie jakąś treść świata. Ale chyba bardziej jeszcze zbliża się ona do pierwotniejszych przejawów życia religijnego w micie i legendzie. Łączy ją z niemi bezpośredni stosunek do doświadczenia i uczucia, gdy tymczasem różni się od dogmatu ze względu na jego charakter reflektujący i autorytatywny. Nie żywi takiej nieufności względem mimowolnego tworzenia wyobrażeń religijnych, jak dogmatyka. Kiedy w kształtowaniu obrazów panują jedynie bezpośredniość i prawdziwość osobista, to ujęcie symboliczne nie widzi niebezpieczeństwa w tworzeniu mitów i legend; te są naturalnemi formami ludzkiego życia duchowego na pewnych określonych szczeblach rozwoju; ba — więcej nawet — są one może owemi formami, w jakich odbywa się najintensywniejsza wytwórczość duchowa, do której człowiek jest zdolny poza dziedziną ściśle naukową. Wszelka świadoma sztuka i spekulacja żywi się treścią, która powstała początkowo w formie mitu — analizuje ją i kombinuje jej elementy, tworząc nowe formy. Dlatego też, gdyby nawet symbolizmowi religijnemu udało się pozbyć granic konfesyjnych i dogmatycznych, będzie on z pewnością zawsze czerpał w dalszym ciągu ze skarbu, zawartego w mitach i legendach. Skarb ten będzie w każdym razie zajmował miejsce swoje obok nowej produkcji symbolów, której możliwość nie da

się zaprzeczyć. To, że obecnie zdolność do tworzenia nowych symbolów jest tak słaba, da się wytłumaczyć poczęści ujarzmieniem jej przez dogmatyzm, poczęści zaś tem, że krytyka dogmatyzmu rozwinęła analizę i wątpienie kosztem beztroskiej, pozytywnej twórczości. Walka za dogmatami i przeciw nim od tak dawna już absorbuje najważniejsze siły duchowe, że potrwa, być może, długo jeszcze, zanim zdoła się rozwinąć dostateczna swoboda i siła ducha, aby nietylko w najwyższych sprawach życia zachować postawę wyprostowaną (54), ale w postawie tej spełniać też wielkie dzieło duchowe: najgłębsze i najistotniejsze doświadczenia kształtować w obrazy potężne i niezapomniane. To, co w micie i legendzie działało w sposób dziecinny, wystąpi wtedy najaw w męskiej postaci. — Taka nadzieja musi ożywiać tego, kto wierzy w zachowanie wartości i znajduje w zjawiskach religijnych wartości, które muszą być zachowane w nowych formach, gdy odpadną owe formy, w które one dotąd były przeważnie przyodziane. Wiara w zachowanie wartości obstaje przy tem, że pomimo podziału pracy w dziedzinie religijnej, powodującego powstanie zagadnienia religijnego, wartości rzeczywiste, które posiadało życie duchowe, poprzedzające podział pracy, nie pójdą na marne. Jest to wiara, podobna do tej, jaką pokładamy w przyjacielu młodości: wierzymy, że pośród rozbitych i potrzaskanych dzieł wieku męskiego nie zaprze się on istoty swych ideałów młodzieńczych, ilekolwiekby metamorfoz miały one przejść w ogniu czyścowym doświadczenia.

71. W celu bliższego wyświetlenia, jak powstają dogmaty i jak przechodzą w symbole, przytaczamy tutaj szereg przykładów tworzenia się wyobrażeń religijnych, które wprawdzie następują pod ciągłym wpływem uczucia, a jednak zależą też wyraźnie od własnych praw wyobrażeń. Przykłady te mają zwłaszcza pokazać, jak wyobrażenia, które początkowo występują w formach węższych i niższych, mogą się zmieniać, rozszerzać, dawać się przenosić i przybierać znaczenie etyczne lub kosmologiczne.

Jak wskazuje historja religji, zmiana tego rodzaju nie zacho-

dzi we wszelkich okolicznościach. Występuje tutaj charakterystyczna różnica między Rzymianami a Grekami. Rzymianie trzymali się niewzruszenie swych bogów specjalnych, tak jak je sobie wyobrażano i czczono. Byli zadowoleni, gdy tylko mieli pewny spis bogów, których można będzie wzywać, a ich fantazja religijna nie była tak żywa i twórcza, by czuła potrzebę wzniesienia się ponad krąg rzeczy przekazanych i ukształtowanych do celów kultu. Bogatszą mitologję Rzymianie otrzymali dopiero dzięki wpływowi greckiemu. U Greków fantazja religijna wzrastała bujnie. Opierała się na kulcie i kult ją regulował (por. 57). Lecz właśnie zwyczaje kultowe fantazja zużytkowuje do motywów nowych formacyj wyobrażeniowych — szczególnie, kiedy stare zwyczaje, zda się, trzeba było wyjaśnić, albo gdy właśnie zaprzestanie starych zwyczajów wymagało wyjaśnienia. W micie o Prometeuszu, który w sposób podstępny skłania Zeusa do wybrania dla siebie kości ofiarowanego zwierzęcia, gdy on sam zatrzymuje mięso, dostrzega się potrzebę wytłumaczenia, dlaczego ludzie sami spożywają najlepsze części ofiary. Cały szereg mitów Greków i Rzymian, Indusów i Żydów wyjaśnia zniesienie dawniejszych ofiar z ludzi w ten sposób, że sami bogowie wolą ofiary ze zwierząt. Oddawanie czci boskiej zwierzętom wyraża to, że natura bogów różni się od natury ludzi i dlatego musi być przedstawiona w innych postaciach, niż ludzka. A postać zwierzęca stopniowo tak się obniża, że nie jest już rzeczywistym obrazem boga, tylko przedstawia jakiegoś jego towarzysza. Znajdujemy szczątek ubóstwienia zwierząt, gdy bóg sam występuje z większą lub mniejszą ilością organów lub właściwości zwierzęcia, które, rzecz prosta, otrzymują wtedy wyjaśnienie symboliczne. Ubóstwienie światła niebieskiego i słońca motywuje się w późniejszem stadjum znaczeniem symbolicznem światła jako wyrazu czystości, prawdy i zbawienia[95]).

Ciekawy przykład — może najciekawszy w historji religji — przejścia z liturgji do kosmologji daje nam wspomniane już (53) pojmowanie Brahmy jako zasady całości bytu. Albowiem Brahma oznacza siłę magiczną modlitwy, żywego pragnie-

nia. Motywu przejścia z liturgji do kosmologji szukać należy w tej sile magicznej, przypisywanej modlitwie: kto potrafi modlić się należycie, ten zdobywa władzę nad bogami — modlitwa albo siła, objawiająca się w modlitwie, musi więc być właściwą potęgą świata! Nawet bogowie miarkują to: boją się potężnego modłoczyńcy i modlą się sami! Siła modlitwy zatem staje się bogiem wszystkich bogów. — Później (w Upaniszadach) następuje oto (por. 61) nowe przejście z kosmologji do psychologji przez to, że Brahmę identyfikuje się z duszą, którą każdy zna z samego siebie. — W obu przejściach, zarówno z liturgji do kosmologji, jak z tej do psychologji, działa potrzeba przedstawienia sobie najgłębszej podstawy świata, jako nie różniącej się od najwyższego celu wszelkich dążeń, albo poprostu jako dążenia[96]). — Kiedy wkońcu uczyniono ostatni krok w religji indyjskiej: a mianowicie uznano za niedostateczne każdy wyraz i każdą myśl, wówczas wolny symbolizm religijny leżał tak nadzwyczajnie blisko, że tylko szczególne indyjskie stosunki kulturalne tłumaczą, dlaczego się nie pojawił. W tym punkcie rozwoju kultury indyjskiej zaszło bądź zwykłe powtórzenie tego, co już raz kiedyś wystąpiło, bądź stagnacja, bądź też popadnięcie na nowo w fetyszyzm i politeizm. Niepodobna wykazać, aby koniecznie tak się miało dziać we wszelkich warunkach historycznych.

Zdaniem niektórych badaczów, idea sądu ostatecznego i przyszłego królestwa bożego, tak jak ona występuje w judaizmie po wygnaniu, da się wytłumaczyć jedynie wpływem idei perskich. Lecz jeśli nawet zgodzimy się na ten pogląd, wyczerpująco broniony w ostatnich czasach przez Erika Stave'go, trzeba przecież stwierdzić, że te przyjęte ideje otrzymują zmienioną formę i odmienny sens wskutek głębszego pojmowania zła w świecie oraz stanowiska człowieka względem niego, które już przedtem wytworzyło się w narodzie żydowskim. Dualizm perski miał niewątpliwie charakter etyczny, lecz pierwiastek etyczny był tutaj wszędzie zrośnięty z elementami bardziej zewnętrznemi. Walka ze złem stanowiła w parsyźmie częścio-

wo walkę liturgiczną albo magiczną, jako że prowadzono ją zapomocą modlitwy, ofiary i oczyszczenia, była ona też po większej części dziełem kulturalnem dzięki temu, że szkodliwość natury usuwano przez uprawę roli, hodowlę bydła i polowanie na zwierzęta drapieżne. Pierwiastek etyczny nie przejawił się jeszcze tak czysto, jak — już przed przyjęciem owych idei perskich — występował on w najlepszych pośród narodu Izraela. Dla ludzi cichych w kraju izraelskim całe to zagadnienie tkwiło istotnie w dziedzinie życia wewnętrznego, i w swem oczekiwaniu wypatrywali oni coraz bardziej zbawienia czysto duchowego[97]). Myśl o królestwie bożem stawała się coraz bardziej myślą etyczną.

Jeżeli ta myśl stopniowo tak się rozwijała, że stała się zasadniczą myślą całego poglądu na świat, a więc uzyskała znaczenie nietylko narodowe i etyczne, ale również kosmologiczne, było to możliwe tylko pod wpływem spekulacji rabinicznej i greckiej, a przy definitywnem ustaleniu dogmatów Kościoła chrześcijańskiego spekulacja grecka (poczęści może też, jak wskazał Harnack, jurysprudencja rzymska) dostarczyła rzeczywiście form pojęciowych, któremi się posługiwano. Platon i Arystoteles nie uznaliby chyba za swoje własnych pojęć — w tej postaci, w jakiej stosowali je ojcowie Kościoła i scholastycy. Potrzeby intelektualne Kościoła chrześcijańskiego były jednak w danych warunkach zaspokajane przez owo myślenie „pogańskie“ lub to, co za nie uważano. Całemu temu rozwojowi dogmatów — jakkolwiek on jest ciekawy z pewnych punktów widzenia — brak potężnej i żarliwej energji myślenia, która w Indjach prowadziła z liturgji do kosmologji, z tej do psychologji, a stąd znów aż na granicę wszelkiego myślenia. W „myśleniu chrześcijańskiem“ ujawnia się zbyt silnie, że użyte formy myśli są obce. — Nietylko jednak sam ten eklektyzm, to zewnętrzne wybieranie i dopasowywanie, którego słabe strony odsłoniła obecnie historja dogmatów — ściągają na siebie krytykę. Historja krytyczna dogmatów cofa się aż do zbadania właśnie tej idei, którą chciano rozwinąć i uzasadnić zapomocą idei antycznych:

mianowicie idei o związku koniecznym pomiędzy wiarą w osobowość historyczną Zbawiciela a pewnemi poglądami spekulatywnemi o istocie i działaniu bóstwa w czasie i wieczności. Temu związkowi przeczy nowsza teologja krytyczna, domagająca się tutaj podjęcia wielkiego dzieła redukcji, ażeby oddano pełną sprawiedliwość etyczno-religijnemu pierwiastkowi chrystjanizmu. — Powrócę jeszcze do tego punktu przy późniejszej sposobności.

Jako na ostatni przykład religijnego tworzenia wyobrażeń i jego stosunku do strony dogmatycznej, wskazać pragnę na historję tak zwanej religji „naturalnej". — T. zw. religja naturalna jest wynikiem prób redukcji, podejmowanych w różnych czasach w stosunku do religij pozytywnych, tak np. przez stoików i popularnych filozofów starożytności oraz przez tak zwanych deistów w. 16-go , 17-go i 18-go. Zachowała ona oddzielne dogmatycznie ukształtowane wyobrażenia (zwłaszcza o Bogu osobowym i nieśmiertelności indywidualnej) i uważała je za „rozumowe" albo też za doświadczenia bezpośrednie. Tam nawet, gdzie — jak u Kanta i kantystów — uczyniono ważny krok, polegający na rozważaniu symbolicznem wszelkich wyobrażeń religijnych, tendencja dogmatyczna przejawić się może w tem jeszcze, że się pewne określone symbole — a mianowicie zazwyczaj te, które oddają wyobrażenia religji „naturalnej" — uważa za jedynie uprawnione, konieczne i „słuszne"[98]). W zasadzie jednak religja „naturalna" stoi wobec tegoż samego zagadnienia, co i religje pozytywne: zagadnienia o związku idei etyczno-psychologicznych z realnością kosmiczną albo wartości z rzeczywistością. Kiedy się mówi, że pewne symbole są „słuszniejsze" niż inne, może to konsekwentnie znaczyć jedynie, że nabierają dla nas większej wartości, ponieważ opierają się na analogjach, które są nam bliższe.

Przejście od dogmatu do symbolu pozostaje w ścisłej łączności z wyraźniejszem przeprowadzeniem różnicy pomiędzy uczuciem a wyobrażeniem. Różnica ta (którą, dosyć niepewnie, znali już neoplatończycy, św. Augustyn oraz mistycy) pozostaje znów

w związku ze zróżniczkowaniem się ludzkiego życia duchowego, będącem wogóle przyczyną istnienia zagadnienia religijnego. Ocena i wyjaśnienie bytu już się teraz nie pokrywają bezpośrednio: wyjaśnienie nie wynika wprost z oceny, ani też ocena wprost z wyjaśnienia.

Tę dyferencjację warunkuje znów głównie powstanie nowożytnego naukowego poglądu na świat. Rozszerzenie aż do nieskończoności systemu świata — będące konsekwencją kopernikanizmu — musiało uczynić niemożliwością poczytywanie życia ludzkiego oraz jego ideałów za ośrodek bytu, jak to się działo dotychczas. Sprowadzone zaś przez filozofję kartezjańską, jaśniejsze pojmowanie różnicy między duchem a materją pociągnęło za sobą krytykę animizmu, na którym stale się opierała religja. Wreszcie badania filozofji krytycznej, dotyczące natury i granic poznania, stanowiły decydujący punkt zwrotny względem intelektualnych elementów religji.

A przeto tem natarczywiej staje przed nami na nowo pytanie, co też jest rdzeniem istotnym religji i w jakiej mierze zdoła on zachować swą siłę żywotną wśród nowych warunków duchowych.

D. ZASADA ZACHOWANIA WARTOŚCI

Byt wieczny jest, gdyż praw przymierze
Niezmiennie żywych skarbów strzeże,
Któremi się przystroił świat.

Goethe

72. Już w rozdziałach poprzednich wskazywano niejednokrotnie na pewną hipotezę, dotyczącą istotnej treści wszelkich mitów, legend, dogmatów i symbolów religijnych. Jako zasady religijnej, w której da się wyrazić najgłębsza tendencja wszelkiej religji, broniono twierdzenia o zachowaniu wartości. Jeżeli to ujęcie jest słuszne, w takim razie zagadnienie religijne stanowi ciekawą analogję do wszelkich innych zagadnień podstawowych. W różnych dziedzinach myśl ludzką porusza wciąż stosunek pomiędzy jednością a wielością albo między ciągłością a różnością czyli zmianą. Zagadnienie religijne — jeżeli treścią jego jest, czy można uznawać zachowanie wartości — przedstawia się jako specjalna forma wielkiej zagadki, która rozszczepia się w specjalnych dziedzinach na osobliwe formy. Zasada zachowania wartości jest również jedną z form zasady ciągłości bytu. Stanowi ona analogję do zasady przyczynowości, która przecież także — na swój sposób — stwierdza wewnętrzny związek bytu mimo wszelkich różnorodności i zmian. Tworzy ona zwłaszcza analogję z zasadą zachowania energji, która ustala związek w przyrodzie w ciągu zmiennej gry sił natury. Ta analogja z innemi twierdzeniami i zagadnieniami, oczywiście, nie wystarcza, aby udowodnić, że powyższa zasada jest istotnie pewnikiem religijnym. Sprzyja ona temu poglądowi, albowiem — wskutek tożsamości świadomości ludzkiej samej z sobą we wszelkich dziedzinach — należy się domyślać, że zagadnienia ludzkie posiadają cechy wspólne. Uzasadnienie, jakie już, być może, jest zawarte w rozważaniach poprzednich — uzasadnienie tezy, że zasada zachowania wartości jest pewnikiem religijnym — nie polega jednak wyłącznie na tem, lecz jest raczej natury specjalnie psychologicznej. Przez opis i analizę doświad-

czenia religijnego i wiary religijnej staraliśmy się pokazać, że owa zasada odpowiada potrzebie religijnej, ta bowiem zmierza właśnie do tego, aby wytrwać przy zachowaniu wartości najwyższej poza szrankami, jakie stawia doświadczenie, i wbrew wszelkim przemianom, jakie ono przynosi. Albo — jak powiedzieliśmy — wiara to wierność, a treścią wiary jest, że w bycie panuje wierność. Wierność to — zachowanie, ciągłość poprzez wszelkie zmiany. (Por. 34 i 44.) Przy tem uzasadnieniu zakłada się, że podany opis i analiza doświadczenia religijnego i wiary religijnej są słuszne. Ale choćbyśmy i to nawet przyjęli, uzasadnienie dotychczasowe byłoby jednak niezupełne. Potrzeba nam stwierdzenia objektywnego, historycznego, potrzeba dowodu, że występujące faktycznie formy religji, szczególnie wielkie religje pozytywne, jeśli idzie o ich treść istotną, winny być rozpatrywane w ten sposób, że mają u podstawy zasadę zachowania wartości jako ostatnie swe założenie. Próbę takiej historycznej weryfikacji tej zasady podejmę teraz, najpierw jednak (nawiązując do tego, co wyłożyłem w rozdziale A o doświadczeniu religijnem i wierze religijnej), muszę dać bliższe określenie samej zasady. — Jeżeli się wówczas okaże, że historja potwierdza to, co kazało nam przypuszczać rozważanie czysto psychologiczne, przejdę do zbadania, czy można wobec zasady zachowania wartości zająć stanowisko, leżące poza wszelką religją pozytywną.

a) Bliższe określenie zasady zachowania wartości i jej stosunku do doświadczenia

73. Religja przypuszczać każe w człowieku doświadczenie, że istnieje coś wartościowego. Cokolwiekby się, zresztą, sądziło o religji, trzeba jednak przyznać, że ona sama nie wytwarza wszystkich wartości od początku. Jeśli np. człowiek wierzy w życie przyszłe, pełne wszelkiego dobra albo zła, to musi on przecież wiedzieć z własnego doświadczenia, że dobro i zło istnieją; inaczej nie mógłby łączyć żadnego sensu ze swoją wiarą. A jeśli człowiek

przypisuje swoim bogom pewne doskonałe właściwości, to musiał on przecież poznać z własnego doświadczenia te właściwości oraz ich wartość. W przeciwnym razie niema związku między stanami religijnemi człowieka a jego innemi stanami, niema więc również związku w całokształcie życia ludzkiego. Treść religji zależy stale od doświadczenia człowieka, a szczególnie od tego, co on uznał za wartościowe. Jakie on znajdzie wartości, to znów zależy od panującego w nim motywu oceny. Motyw oceny może wystąpić jako potrzeba chwilowa, po której wnet następuje inna jakaś potrzeba. Albo też może on tkwić w głębokiem, nieustannem dążeniu, które odpowiada instynktowi samozachowawczemu. Może zależeć od człowieka jako oddzielnej, izolowanej istoty i przeto przybierać charakter indywidualistyczny, a nawet egoistyczny; może też wypływać stąd, że człowiek nie umie oddzielić swej sprawy, swojej doli i niedoli od wielkiego związku, w którym czuje się ogniwem rozległych grup ludzkich i uczestnikiem w wielkich interesach społeczności. Wartościami, w których zachowanie człowiek wierzy, będą te, które mu są najwyższe; mogą one jednakże być niezmiernie różnorodne w różnych przypadkach — u różnych ludzi i w różnych warunkach historycznych. Wiara Grenlandczyka w zachowanie wartości jest bardzo różna od wiary Greka, a wiara Indusa od wiary chrześcijanina. Egoista i sybaryta mogą mieć swoje niebo, równie jak ktoś przejęty pięknem albo idealista etyczny; ale ich niebiosa będą miały wygląd bardzo różny. Ściśle rzecz biorąc, te różnice nie obchodzą nas tutaj, gdzie chcemy znaleźć to, co jest wspólne wszystkim religjom — zbadać to właśnie, co skłania nas do przypisywania religji zarówno Grenlandczykowi, jak Grekowi, Indusowi, równie jak chrześcijaninowi. Coprawda przeciwieństwo między wartościami „niższemi" a „wyższemi" jest dla religji rzeczą wielkiej wagi; ono sprawia, że odróżniamy religje natury od religij etycznych, w obrębie zaś religij etycznych — formy niższe od wyższych. (Por. 32 i 35.) Nie jest ono jednak decydujące dla właściwego pewnika religijnego.

Ponieważ wszelka religja zgóry przyjmuje, że doświadczono

wartości, przeto wartości religijne muszą być same w pewnym sensie (por. 31) pochodne, mianowicie uwarunkowane zainteresowaniem dla tych wartości pierwotnych, do których poznania i stwierdzenia doprowadziło nas doświadczenie życiowe. Religja zgóry zakłada to doświadczenie specjalne, że wiele zależy od losu wartości podczas przebiegu spraw na świecie. Życie duchowe najelementarniejszego gatunku może nie znać wartości religijnych i będzie ograniczone do najprostszych form samopotwierdzenia i poświęcenia się dla innych. Zwierzę nie może (przypuszczalnie) być religijne, ponieważ nie może (prawdopodobnie) zdobyć szczególnych doświadczeń o losie swoich wartości na świecie.

Wszelako — jak już zaznaczyliśmy przy innej sposobności — stąd, że wartości religijne są pochodne w porównaniu z inemi wartościami, nie wynika, aby pomiędzy doświadczeniami, w których one występują, a owemi doświadczeniami, w których ujawniają się watrości pierwotne, musiała istnieć zawsze odległość w czasie. Często wartości pierwotne powstają zaraz na początku w formie religijnej, tak iż oba rodzaje doświadczenia zdobywa się równocześnie. Różnica pochodzi z pewnej abstrakcji lub bądź co bądź ze zróżniczkowania, które niekoniecznie wystąpić muszą. Mogę przecież doskonale nieznaną mi dotąd piękność natury ująć bezpośrednio jako świadectwo wspaniałości bytu; wartość pierwotna i wartość religijna — piękność sama przez się i byt jako umożliwiający piękno — zjawiają mi się wówczas razem. — I nawet jeśli się zarysuje różnica pomiędzy wartościami pierwotnemi a religijnemi, to jednak wartość religijna może zachować swą bezpośredniość i samoistność. Nie jest konieczne, by objekt wiary występował jako środek tylko do utrzymania w bycie wartości pierwotnych. Może on występować sam jako dobro najwyższe, jako przedmiot bezpośredniego podziwu, zachwytu, zaufania i miłości. Różnica pomiędzy religjami niższemi a wyższemi polegać będzie na tem, czy wartości religijne ukazują się tylko jako pośrednie, czy też występują jako bezpośrednie. (Por. 3.) Przejście od form niższych do wyższych może się odbywać

tutaj, jak i w innych dziedzinach, przez przesunięcie motywów i wartości. To, co z początku ma wartość tylko jako środek, może później osiągnąć wartość jako cel; co z początku ma wartość z pewnej przyczyny, może później otrzymać wartość z przyczyny zupełnie innej, a z tego, co pierwotnie przedstawia się jako cel ostateczny, mogą się rozwinąć skutki, znacznie przewyższające wartością ów cel pierwotny. Przesunięcia tego rodzaju posiadają największą wagę nietylko w dziedzinie etycznej[99]), lecz i w religijnej. Ciągłość religijnego rozwoju ludzkości im po większej części zawdzięczać należy. Przejście od najdawniejszego żydowskiego kultu Jehowy do wiary w Boga jako ojca wypływa z wielkiego procesu przesunięcia, który poparły ważne przeżycia historyczne i osobiste. Często świadomość religijna chwieje się pomiędzy wartością pośrednią a bezpośrednią: gdy św. Augustyn mówi do swego Boga: „Szukam Ciebie, a ż e b y żyła dusza moja!" — nadaje on w tej wypowiedzi przedmiotowi swej wiary wartość pośrednią tylko; kiedy natomiast w innych wypowiedziach nazywa on Boga najwyższem lub jedynem dobrem, dobrocią i prawdą samą, to przedmiot jego wiary występuje z wartością bezpośrednią. U Spinozy „miłość intelektualna ku Bogu" powstaje przez to, że pełne zrozumienie własnego „ja" i jedności z bytem całym budzi głęboką radość intelektualną i że z tą radością wiąże się wyobrażenie, że ma ona Boga (zasadę jedności bytu) za przyczynę; przy dalszem wgłębieniu się w tę myśl rzecz przedstawia się tak, że w zrozumieniu, w radości intelektualnej i w miłości intelektualnej sam Bóg jest czynnie obecny, tak iż odpada stosunek tylko pośredni. Wszelka mistyka utrzymuje — w przeciwieństwie do zewnętrznego mechanicznego i dualistycznego charakteru pospolitej religijności — charakter bezpośredni wartości religijnych. Ostatecznie zasada zachowania wartości w bycie okazuje się wartością najwyższą. Na tem polega to, że religja może oddziaływać na inne dziedziny duchowe i stawać względem nich w mniej lub bardziej zdecydowanem przeciwieństwie. Pomiędzy wartościami pierwotnemi a wtórnemi zachodzi oddziaływanie wzajemne, które czyni zagadnienie religijne szczególnie zawikłanem. Może być trudno

wyświetlić, co w poszczególnym wypadku jest pierwotne, a co pochodne. Przedewszystkiem zaś, gdy forma, w jakiej występuje zachowanie wartości, sama posiada wartość bezpośrednią, to przecież suma wartości, o których zachowaniu jest mowa, powiększa się, a właśnie zachowanie religji staje się częścią zagadnienia religijnego. Niedość jest wykazać, że przez odrzucenie religji pozytywnej wartości pierwotne nie ponoszą szkody; wraz z nią odpadają wartości bezpośrednie, dla których trzebaby wskazać równoważniki, jeśli się chce twierdzić, że religja pozytywna mogłaby bez żadnej straty zniknąć z życia duchowego ludzkości. Byłoby to stwierdzeniem waloru pewnika religijnego, gdyby takie równoważniki dały się wykazać. Ciągłość wartości byłaby zachowana, — a jeśli ona jest właściwą religijnością, „tem, co jest najczystszego w religji", to religja utrzymałaby się, nawet gdyby odpadła religja pozytywna. (Por. 31 zakończenie.) Zagadnienie religijne ukazuje się tutaj jako nieuniknione i w całej swej wielkiej doniosłości, jakkolwiekbyśmy się ustosunkowali do istniejących form religji.

74. Posiadamy wiele rzeczy wartościowych, których nie używamy bez przerwy. Stan, co czyni nas szczęśliwymi, nie musi być nieustannie obecny w całej swej sile. Mogą się zdarzyć zatamowania, które nie oznaczają zgoła, że melodja się kończy, lecz są natomiast tymczasowemi tylko stadjami wypoczynkowemi lub przygotowawczemi. Pauza jest sama ogniwem następstwa melodyjnego i wywiera w niem określone wrażenie. Pauzę taką może ocenić ten tylko, kto zachowuje ciągłość z tem, co było poprzednio, a zarazem przeeżywa to, co potem następuje. Kto przychodzi, gdy się zaczyna pauza, nie doznaje niczego; dla niego pauza jest zerem. Dla tego zaś, kto się oddali, zanim nowe tony nastąpiły po pauzie, ta jest równoznaczna z absolutnem zakończeniem. Pauzy w przebiegu zdarzeń na świecie mogą trwać bardzo długo, i ten tylko, kto potrafi powiązać je najściślej z tem, co je poprzedzało, i z tem, co po nich nastąpiło, może zrozumieć wartość pauz i stwierdzić, że są one więcej, niż przerwami. Czy w poszczególnym wypadku mamy pauzę, czy też zamknięcie absolutne, może po-

zostać pytaniem nierozstrzygniętem. Jeśli ma być stwierdzona ciągłość, stać się to może jedynie zapomocą jakiejś wiary. Może wyglądać tak, jakgdybyśmy stali wobec absolutnych strat wartości.

Jeżeli ma być zachowana ciągłość, potrzeba nam tutaj rozróżnienia pomiędzy wartościami aktualnemi a potencjalnemi. (Por. już 3.) Wiara w zachowanie wartości nie każe przypuszczać, że w bycie jest zawsze równie wiele wartości aktualnych, o ile tylko stale istnieje równie wielka możliwość powstania wartości. Gdyby jednak wszystkie wartości stały się potencjalne, byłoby to równoznaczne z tem, że nastąpił martwy stan równowagi. Możliwości stałyby się niemożliwościami. Wiara religijna w swych formach specjalnych przybierze charakter różnorodny zależnie od stosunku pomiędzy aktualną a potencjalną wartością bytu, który ona zgóry zakłada. Otrzyma ona charakter pogodny i optymistyczny, jeżeli zaufa temu, że wartości potencjalne mogą być wywołane bez oporu nazbyt przykrego, natomiast — charakter mroczny i pesymistyczny, o ile przyjmie, że byt jest czemś tak tragikomicznem, iż nadmiaru wartości potencjalnych, jaki on zawiera sam przez się, nigdy nie będzie można wywołać, albo że każdy poszczególny proces wywołania sprowadzi nieproporcjonalny ubytek wartości w innych punktach.

Do zupełnego przeprowadzenia i weryfikacji zasady zachowania wartości potrzebaby tego, aby w biegu rzeczy na świecie nic nie istniało jako sam tylko środek lub sama tylko możliwość, cóż dopiero — jako sama tylko zawada, aby natomiast to, co posiada wartość pośrednią, zawsze miało równocześnie wartość bezpośrednią i żeby wszystkie przeszkody były zarazem środkami. Nie możemy oczekiwać, by jakakolwiek religja historyczna wygłosiła tę zasadę w tak bezwzględnej formie albo też założyła ją milcząco. Jeżeli jednak da się utrzymywać, jakoby ideałem religji była ta, która ma tę myśl za podstawę, będzie w tem zawarte potwierdzenie naszej hipotezy. A skoro się okaże, że ocenę religij podejmować należy według tego ideału jako skali, skoro się okaże w dalszym ciągu, że wyraziste osobowości religijne odczuwały ja-

ko najważniejszy zarzut przeciw swej religji, że nie czyni zadość temu ideałowi — to nasza hipoteza też znajdzie potwierdzenie. Nie możemy oczekiwać, że w religjach historycznych znajdziemy więcej, niż dążenie do uczynienia zadość takiemu ideałowi. Jeśli jednak sądzi kto, że jedną z tych religij jest religja absolutna, t. zn. że jest pełnym wyrazem tego wszystkiego, co tkwi w istocie religji — w takim razie należy zbadać, czy nie dostrzega on dowodu tego swego twierdzenia w tem właśnie, że jego religja rzekomo zupełnie czyni zadość zasadzie zachowania wartości, że zasadę tę przeprowadza nietylko w sposób doskonalszy, niż jakakolwiek inna religja, ale również tak, że w treści religji niepodobna w żadnym punkcie znaleźć czegoś, coby się nie zgadzało z wymienioną zasadą albo nie było przez nią wymagane.

Jest rzeczą szczególnie interesującą widzieć, że forma idealna twierdzenia o zachowaniu wartości stanowi analogję do najwyższej zasady etycznej, a w pewnym zakresie z nią się pokrywa. Ideał etyczny — kształtujący się na podstawie sympatji uniwersalnej — występuje w idei jakiegoś królestwa ludzkości, w którem każda poszczególna osobowość ludzka istnieje zawsze jako cel, a nigdy jako sam tylko środek[100]), a więc — jako posiadająca wartość bezpośrednią, nigdy zaś wartość li tylko pośrednią lub potencjalną. Podobnie jak ten ideał etyczny występuje z większą lub mniejszą jasnością jako założenie, a w każdym razie jako tendencja w specjalnych regułach i prawach etycznych oraz na rozmaitych stopniach rozwoju, tak też owa forma idealna zasady zachowania wartości w bycie występuje z większą lub mniejszą jasnością w specjalnych formach religijnych jako założenie lub tendencja. A gdyby się później miało okazać, że ostateczny miernik wartości wszelkiej religji jest natury etycznej, wówczas ta analogja między pewnikiem religijnym a najwyższą zasadą etyczną miałaby wielką doniosłość, ponieważ mogłaby wskazać na to, że dążeniem religji jest występować jako projekcja pierwiastka etycznego.

Każda poszczególna religja będzie, rzecz prosta, przykładała całkiem szczególną wagę do formy, w jakiej pewnik religijny

przejawia się w jej nauce i kulcie. Skłonna będzie do mieszania sukni z osobą albo w każdym razie — do czynienia z sukni części osoby. Tego, że zasada zachowania wartości jest naczelną zasadą religijną, nie odpiera fakt nieuznawania przez jakąś poszczególną religję, że inne religje w swój sposób hołdują tej samej zasadzie oraz ją wyrażają. Daje się ona uformować i wyrazić wieloma różnemi sposobami — przez mity, legendy, dogmaty lub symbole nader rozmaitego gatunku. Należy jednak — pod względem filozoficznym — odróżnić samą zasadę od specjalnych sposobów jej wyrażenia. Ciężar dowodu przypada bądź co bądź temu, co twierdzi, że owa zasada da się wyrazić w jedyny tylko określony sposób. Zasada, która pośród wszelkich form religji ma wyrażać jej istotę, oczywiście musi mieć charakter abstrakcyjny. Dlatego też idzie o to, by twierdzenia religijno-filozoficznego nie mieszać z wyobrażeniami, powstającemi i nabierającemi znaczenia bezpośrednio i wyraźnie w świadomości religijnej. Świadomość religijna nie musi znać tego twierdzenia w jego formie oderwanej i może je nawet odrzucić w tej formie. Podobnież zwykła świadomość ludzka nie ma zgoła potrzeby znać praw kojarzenia wyobrażeń, a nie przemawiałoby to przeciwko temu, że te prawa tkwią u podstaw wszelkiego połączenia wyobrażeń, zachodzącego w tejże świadomości ludzkiej. Tak samo — oddychamy, nie mając często najmniejszego pojęcia o fizjologicznych prawach respiracji.

Może to posłużyć do charakterystyki poszczególnej określonej religji, że nie uznaje ona żadnej innej formy zachowania wartości prócz głoszonej przez nią samą. Filozof religji zachowuje w pamięci ten rys i zużytkowuje go przy ocenie odnośnej religji. To jednak nie zachwiewa jego przekonaniem, powziętem na różnych drogach o głównej zasadzie wszelkiej religji.

75. Z wiary w zachowanie wartości nie wynika koniecznie wiara, że cały byt w odniesieniu do swego zachowania i swych specjalnych form jest uwarunkowany przez najwyższą wartość. Ta wiara wypływa z rozmyślania o stosunku wartości do rzeczywistości, nie zaś jedynie z bezpośredniego doświadczenia o ich

faktycznym stosunku. Wartości, w których zachowanie wierzymy, mogą być dane faktycznie, choć nie docieka się narazie, czy rzeczywistość wytwarza te wartości, czy też istnieje ona ze względu na nie.

Kiedy się podejmuje próbę wysnucia rzeczywistości z wartości, zagadnienie religijne się zaostrza. Choćby się bowiem dało wykazać, że wszelkie przeszkody i wszelki opór są koniecznemi środkami rozwoju i zachowania tego, co wartościowe, przecież nasuwałoby się wciąż pytanie, dlaczego wogóle są potrzebne środki — dlaczego wartość nie istnieje i nie panuje bezpośrednio — czemu między wartością a rzeczywistością musi zachodzić różnica lub waśń i niezgoda. Świadomość religijna musiała nieustannie zwalczać tę trudność w zagadnieniu zła, a w punkcie tym, jak się okaże, trudności wzrastają także dla filozofji religji, gdy usiłuje ona udowodnić zasadę zachowania wartości jako założenie lub tendencję wszelkiej religji.

Zdawaćby się mogło, że hipoteza o zachowaniu wartości nie da się pogodzić z pesymistycznym poglądem na świat. A jeśli pesymizm jest również pewnym rodzajem religji, tedy stanowiłby on zarzut przeciwko naszej hipotezie religijno-filozoficznej.

Pesymizm przyjmuje zasadniczą niezgodność pomiędzy wartością a rzeczywistością. Ale przecież niezgodność jest też pewnym stosunkiem, i jeśli doświadczenie religijne — według danego powyżej opisu — dotyczy stosunku wartości do rzeczywistości, to pesymizm opiera się na doświadczeniu religijnem, tylko że doświadczenie to prowadzi do innej wiary, niż występująca najczęściej w dziejach religji. A jednak i u podstaw pesymizmu musi tkwić wiara w zachowanie wartości: gdyby bowiem odpadła wszelka wartość, odpadłby również, rzecz prosta, stosunek między wartością a rzeczywistością. Pesymista musi przyjąć, że w świecie istnieje coś wartościowego, lecz że otrzymujemy je wśród uporczywych walk i nieustannych cierpień, przyczem on zwraca uwagę przedewszystkiem na te walki i te cierpienia. Walka i cierpienie zakładają zgóry życie i potrzebę samoutwierdzenia. Gdyby można wyłączyć z bytu wszelkie życie, wszelką potrzebę, nie by-

łoby już zgoła mowy o pesymiźmie. W wierszu Leopardi'ego p. t. „Mrzygłód" (La Ginestra) stosunek człowieka do niemiłosiernej przyrody jest przedstawiony przez stosunek mrzygłodu do lawy, na której on rośnie. Gdy lawa spali kiedyś albo zasypie ten mrzygłód, walka będzie skończona. A jednak życie rośliny jest ową wartością, której przeciwieństwo względem surowej rzeczywistości wywołuje lub wyraża nastrój poety. A jeśli Leopardi — równie jak Schopenhauer i Buddha — pomimo silnego nacisku, jaki on kładzie na dysharmonję pomiędzy wartością a rzeczywistością, nie wskazuje drogi wyjścia, polegającej na tem, by zadać kres życiu, a więc znieść wartość w celu pozbycia się owej dysharmonji, — tkwi w tem nieodzownie wiara w możliwość, że wartość zachowa się wśród ciągłej walki i cierpienia. Nigdy jeszcze nie przedstawiono absolutnego pesymizmu — w żadnej religji i w żadnej filozofji. Buddha wskazuje na możliwość osiągnięcia nirwany, bynajmniej nie równoznacznej z zagładą, a Schopenhauer dostrzega zniesienie dysharmonji w działalności artystycznej i naukowej, w litości i ascezie religijnej[101]). We wszelkim pesymiźmie istnieje jakaś wartość, która trwa — która da się utrzymać i może nawet powiększyć. — Absolutny pesymizm stosowałby się jedynie do tych istot, które pewne religje skazują na wieczną mękę. Ta męka wieczysta nie jest jednak w żadnej religji treścią jedyną, i — jak to później zobaczymy — są podejmowane charakterystyczne próby w celu pokazania, że najwyższa wartość zachowuje się w części bytu nietylko pomimo, ale właśnie ze względu na tę wieczną mękę. Otóż te próby, które zawdzięczać należy dociekliwości natur zdecydowanie religijnych, zaświadczą o ważności historycznej naszego pewnika religijnego.

Możnaby sobie wyobrazić stanowisko pesymistyczne, wierzące w nieustanne zmniejszanie się wartości w bycie. I takie również ujęcie zależałoby od doświadczenia religijnego (patrz 31), jakkolwiek brakby mu było wiary religijnej (patrz 34). Gdybyśmy chcieli zaakcentować ciągłą tendencję do zmniejszenia wartości, możnaby tego rodzaju pesymizm nazwać religją ze znakiem ujemnym. Wyznaczałby go stale stosunek pomiędzy wartością a rze-

czywistością, i pesymizm taki nie stałby w zupełnem przeciwieństwie do religji. Zupełnem przeciwieństwem wszelkiej religji nie byłby ani pesymizm, ani optymizm, tylko — neutralizm: wszelka ocena, wykraczająca poza dziedzinę postępowania ludzkiego, odpada, i człowiek rozpatruje ciąg wielkiego przebiegu zdarzeń na świecie li tylko jako widz, będąc przeświadczony o jego nieskończonej obojętności względem wszystkiego, co ludzie nazywają wartością. Mojem zdaniem, bardzo jest trudno rozstrzygnąć, czy taki neutralizm może istnieć w rzeczywistości. I w zwykłym widzu podczas każdego wzruszenia intelektualnego lub estetycznego (nie mówiąc już o etycznem) powstanie nastrój o znamieniu religijnem: nadaje to bytowi szczególną wartość, że jego zrozumienie lub jego widok sprawia nam radość, a postęp lub cofanie się tego rodzaju wartości intelektualnych albo estetycznych mimowoli nada zabarwienie naszemu poglądowi na świat.

b) Psychologiczno-historyczne roztrząsanie zasady zachowania wartości

76. Wiarę w zachowanie wartości znajdujemy w dwóch różnych formach w religjach historycznych. Napotykamy tutaj te same główne formy, na któreśmy się już natknęli przy opisywaniu doświadczenia religijnego i wiary religijnej (43). Nie są one co do swej istoty zupełnemi przeciwieństwami, pod względem zaś historycznym oddziaływały na siebie wielokrotnie; a jednak występują jako dwa typy, tak iż specjalne formy religji, rozmaite stanowiska religijne zbliżają się do jednego z nich w sposób mniej lub bardziej zdecydowany. Ponieważ niesposób poddać rozważaniu wszystkich specjalnych form religji i stanowisk religijnych, zadowalamy się temi dwoma typami, tusząc, że życie religijne wyraziło przez nie najcharakterystyczniejsze swoje właściwości. — Zanim rozpatrzę każdy zosobna, dam krótką ich charakterystykę.

Według jednego typu najwyższa wartość jest zawsze aktualnie obecna. Ukrywa ją przed wzrokiem ludzkim pstra różnorodność

i nieustanna zmiana świata empirycznego, równie jak iluzje o realności sfery zmysłowej, w które się człowiek przez to daje usidlić. Kiedy złudzenia te znikną — co wymaga poważnego wysiłku myśli i woli — ludzie pojmują wieczną realność i swoją bezpośrednią z nią łączność. Wszelka różnorodność (przynajmniej zewnętrzna, zmysłowa) odpada; stosunek czasowy traci swe znaczenie, a wartość okazuje się tem jedynem, co zawsze jest i zawsze było, jedyną prawdziwą realnością.

Według drugiego typu wartość utrzymuje się tylko przez ciągłą walkę z siłami, dążącemi do jej zahamowania i zniesienia. Poza tem musi ona przebyć pewien rozwój, zanim ukaże się w całej pełni; — ma ona historję. Dopiero gdy historyczny bieg świata się zakończył, wartość jest wszystkiem we wszystkich ludziach. Stosunek czasu nabiera tutaj znaczenia realnego i decydującego; nie jest, jak dla typu pierwszego, złudzeniem, odpadającem po prawdziwem zrozumieniu. Powstają rzeczywiście nowe wartości, a dzieło, którego trzeba dokonać, ażeby uzyskać istniejącą wartość, jest w równym stopniu realnością, jak i cel, osiągany zapomocą tego dzieła.

77. Pierwszy typ występuje historycznie w indyjskiej nauce Wedanty, w buddyzmie, platonizmie, mistyce średniowiecznej i systemie Spinozy. Zachowanie wartości stwierdza się tutaj w ten sposób, że to, co występuje w czasie w rozproszonej różnorodności i stopniowym rozwoju, ma być w wieczności skoncentrowane w absolutną jedność. Wieczność nie leży tutaj poza czasem, lecz w czasie, i odsłania się wewnątrz człowieka, gdy dochodzi on do najgłębszego wmyślenia się w samego siebie. Ten typ musi konsekwentnie przyjąć, że pomiędzy czasem a wiecznością zachodzi stosunek równoważności; ale sam ten stosunek nie miałby historji, ponieważ wszelkie różnice czasowe tracą swe znaczenie, a dążność do uczestnictwa w wieczności nie miałaby cech realnych.

Możnaby sądzić, że ten typ nie nadaje się dla religji ludu. A przecież religja grecka, występująca za czasów Homera, da się sprowadzić głównie do tego typu, chociaż ukazuje się tutaj w for-

mie dziecinnej. Dla Greka homeryckiego wpośrodku trudów i walk stał Olimp w wieczystej jasności, nietknięty i niezmienny. Olimp jest wieczną i niezachwianą siedzibą bogów, którą ciągle opromienia jaśniejący blask, a która wznosi się wysoko ponad strefy, nawiedzane przez deszcz i burzę. Grecy widzieli w tym obrazie świetlanym wyraz wiecznie rzeczywistej wartości, a jego wspaniałość kazała im zapominać o cieniach własnego życia albo też przyjmować w smutku i rezygnacji przeciwieństwo świata olimpijskiego do ziemskiego, jako coś, co musiało już być takie, a nie inne.

Kiedy tutaj mamy przed sobą naiwne, lecz nie dające się przezwyciężyć przeciwieństwo między wiecznością a czasem, stosunek głębszy i bardziej przemyślany występuje najaw w nauce Wedanty, a zwłaszcza w nauce buddyzmu o nirwanie. Nirwany, jak już zaznaczano wielokrotnie, nie należy sobie wyobrażać jako czystej nicości. Jest ona stanem pokoju i wzniosłości, przeciwieństwem pożądliwości, nienawiści i ułudy, które się rozwijają w świecie iluzyj zmysłowych. Jest to stan, w którym świętość dochodzi do doskonałości, gdzie praca została wykonana, a „ten świat" już nie istnieje. Ażeby osiągnąć ten stan, jednostka musi wyzbyć się zwykłych stosunków ludzkich; odbywa się to w najgłębszem zachwyceniu:

„Rozumiejący się zrywają,
Dla spraw domowych wstrętu pełni:
Jak precz łabędzie mkną z bagniska,
Tak opuszczają dom i dwór.

„Gdy próg przestąpi pustej celi,
Z duszą ściszoną i spokojną,
Nadziemsko chyba mnich się czuje,
Co jasno widzi całą prawdę.

„Kiedy przenika coraz głębiej
Żywota-śmierci byt niestały,
Szczęśliwość go przejmuje błoga,
Albowiem poznał wieczność samą".[102])

Pokrewny bieg myśli ujawnia się w świecie greckim u Platona. Tylko świat idej jest prawdziwą rzeczywistością, idzie zaś o to, aby poznanie idej (istoty rzeczy i wzorów) otwarło się dla człowieka; wówczas dopiero jest on wolny od wszelkiej rozterki i niedoskonałości. Ten typ występuje w sposób charakterystyczny zwłaszcza w dialogu p. t. „Fedon". Przez platonizm wpłynął on również na rozwój chrystjanizmu, który zresztą należy przeważnie do drugiego typu. W Ewangelji św. Jana znaleźć można rysy, idące w kierunku pierwszego typu, indyjsko-greckiego; nie jest, jednak rzeczą pewną, że powstały one z niego przez oddziaływanie bezpośrednie. Natomiast oddziaływanie takie jest zarówno wyraźne, jak i pewne u św. Augustyna. U niego znaleźć można platońskie pojęcie wieczności jako czegoś niezmiennego (semper stans aeternitas), co jest w każdym czasie w równie wielkiej mierze, a w którem nic nie powstaje ani przemija. Następnie można odnaleźć to pojęcie w mistyce średniowiecznej, np. kiedy Mistrz Eckhart powiada: „Czem jest wieczność? Wieczność jest obecnem teraz, które nie wie nic o czasie. Dzień, co upłynął przed tysiącem lat, nie jest dalszy od wieczności, niż ta godzina, w której stoję tutaj, a dzień, który nadejdzie za tysiąc lat, nie jest dalszy od wieczności, niż godzina, w której teraz mówię." Należy tutaj również godło Jakóba Böhmego: „Dla kogo czas jest jak wieczność, a wieczność jako czas, ten od wszelkiej walki się wyzwolił wraz" oraz głębokie pouczenie Spinozy, żeby „rozważać rzeczy w świetle wieczności"[103]).

Jest rzeczą niewątpliwą, że te wszystkie różne stanowiska — każde na swój sposób — stwierdzają nieznikomość wszelkiej prawdziwej wartości. Trudność powstaje jednak przy bliższem rozważeniu stosunku pomiędzy „czasem" a „wiecznością". Jeżeli zasada zachowania wartości ma być ściśle utrzymana, wówczas „czas" i „wieczność" pozostawaćby musiały do siebie w stosunku równoważności, musiałyby być dwiema formami wartości, między któremi mogłaby nastąpić zamiana bez straty. Ale tak nie jest. „Czas" według wszystkich tych stanowisk za-

sadzać się ma tylko na iluzji, która musi rozpaść się w nicość, jeżeli prawdziwa wartość ma — nie powstać, lecz — się odsłonić. Dlatego też praca i rozwój w czasie — jakkolwiekby one były konieczne — nie osiągają rzeczywistego znaczenia, realności, tylko uważać je trzeba za wysiłki, które czynimy we śnie. Także i praca, jaką wkładamy w to, by rozwiać iluzję, by widzeniu sennemu dać zapaść się w nicość swoją, chcąc wżyć się w prawdziwą realność — jest iluzją. Praca może co najwyżej wydawać się jeno środkiem, o którym się zapomina, gdy dopięto celu, drabiną, którą się odpycha po dostaniu się na górę. Rozumując konsekwentnie, nie można z tych stanowisk przypisywać wartości bezpośredniej i samodzielnej — pracy i rozwojowi, a tem samem również dobrom i zadaniom, które sprowadza świat czasu.

Brak tutaj zarazem dla jednostki naturalnego motywu, aby stawiała sobie cele inne, niż osobiste wyzwolenie się od iluzji. Jeżeli jednostka w stosunku do siebie osiągnęła tę doskonałość, że zdarła zasłonę iluzji, to dlaczegoż ma ona potem przebywać w świecie iluzorycznym, gdyby nawet miała przez to dopomóc innym ludziom do osiągnięcia podobnej doskonałości, jaką sama zdobyła? Czemu łabędź ma powrócić do bagniska? — Kiedy Buddha osiągnął doskonałość pomimo wszelkich przeszkód, jakie zły duch (Mara, djabeł buddyzmu) stawiał na jego drodze, ten zażądał od niego, aby przecież w każdym razie nie pokazał innym ludziom znalezionej przez siebie drogi do doskonałości. Buddha nie posłuchał go, poczęści „ze współczucia dla istot", poczęści też dlatego tylko, że nie przynosiło to ujmy jego doskonałości, gdy udzielał się innym. Jak jednak powiedział sam Buddha i jak zostało wyrażone w poemacie buddaistycznym p. t. „Dhammapadan" (Droga prawdy), sama przez się najbliżej przecież nasuwała się konsekwencja, że kto pragnie osiągnąć to, co najwyższe, mianowicie wyzwolenie od zmartwienia i bojaźni, nie powinien kochać człowieka, ponieważ rozłączenie z ukochanymi przysparza zmartwień[104]).

Poza dualizmem czasu i wieczności ujawnia się w tych

stanowiskach inny jeszcze dualizm. Nie wszyscy mianowicie dostępują nirwany, a przeto buddyzm rozwinął całkiem naturalnie naukę o piekle, przejąwszy ją z wiary ludowej. Nie wszystkim też jest dane poznać ideje wieczne Platona albo być zdolnym, jak Spinoza, do rozpatrywania rzeczy w świetle wieczności. Starogreckie przeciwieństwo pomiędzy wiecznym, promieniejącym Olimpem (odpowiednikiem nirwany, świata idej, punktu widzenia wieczności) a ponurym światem ludzkim występuje w tej lub innej formie. Nieliczne tylko jednostki, ulubieńcy bogów, wznoszą się ponad to przeciwieństwo. Zresztą zaś zachodzi na całej linji utrata wartości.

Co się więc tyczy pierwszego typu religji, wynik tak się przedstawia, że zasada zachowania wartości jest domniemanem założeniem, że jednak przy bliższem rozwijaniu stanowisk nie przedstawia się jej z zupełną konsekwencją. Zarzut tedy, stawiany temu typowi — że zasada zachowania wartości jest przeprowadzona w sposób niedostateczny — nie jest jednak zarzutem pochodzenia obcego. Powstaje on przez zastosowanie skali, uznanej przez sam ten typ religijny. Życie ludzkie poza Olimpem i nirwaną nie jest przecież absolutnie bez wartości: Grek ma swą dziecinną radość życia, buddysta zaś musi nadawać rzeczywistą wartość conajmniej dążeniu poza czas, które zaprowadzić może do nirwany. Olimp i nirwana — jeśli ma być zachowana konsekwencja — nie mogą przeto zająć jakiegoś jedynego, uprzywilejowanego stanowiska, nie tkniętego przez wydarzenia skończonego świata. Tylko wskutek żywej i pozytywnej łączności z tym światem mogą one oznaczać najwyższą wartość. Mierzymy tu religję religją samą, zestawiając poszczególne rysy jakiegoś stanowiska religijnego z celem, który ono samo sobie wytknęło. Religję można atakować z zewnątrz, ze stanowisk, obcych najgłębszemu jej celowi, jej właściwej tendencji; tego rodzaju krytyka nie pomogłaby nam w znalezieniu pewnika religijnego, zasady, której religja nie może się zaprzeć, nie zapierając się siebie samej. Jeżeli twierdzenie o zachowaniu wartości jest twierdzeniem, którego żadna religja nie może się

zaprzeć bez zaparcia się samej siebie, to jest ono właściwą zasadą religijną.

78. Drugi typ główny odznacza się swym charakterem historycznym. Wierzy on w historję świata. W parsyźmie ten charakter religijny występuje po raz pierwszy w formie zdecydowanej. Walka dobra ze złem toczy się w całej naturze, równie jak i w życiu ludzkiem, i wzrok nasz ogarnia wielką walkę świata, po której oczekujemy doskonałości. U proroków hebrajskich napotykamy samodzielną wiarę historyczną, wyrosłą pod wpływem głębokiej potrzeby, aby krzepić w sobie nadzieję przyszłości narodu i przeświadczenie o wierności Boga narodowego niezależnie od jakichkolwiek zmian. Z pośród utrapień swych czasów dostrzegają oni ów dzień, w którym zabrzmieć mogą słowa: „Spójrz, oto jest Bóg nasz, na którym polegamy, a On nam pomoże! — Bóg, Pan nasz, jest opoką wieczną!" (Izaj.. XXV, 9. XXVI, 4). Ta sama wiara historyczna znalazła wyraz w oczekiwaniach mesjanicznych żydostwa po wygnaniu oraz w nauce chrześcijańskiej o królestwie bożem i jego rychłem przyjściu. Wiara ta wycisnęła wyraźne swe piętno na przebiegu myśli ludzkości europejskiej. Dzieło św. Augustyna o „Państwie Bożem" (civitas dei) i Bossuet'a „Discours sur l'histoire universelle" stanowią przygotowanie religijne do tego, co czasy późniejsze nazwały filozofją historji, socjologją lub historją kultury.

Stosunek czasowy otrzymuje tutaj znaczenie pozytywne, rozstrzygające. Różnica pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością nie opiera się na iluzji. Są zaś stawiane określone zadania, które spełnić się dają jedynie przez pracę i rozwój. Istnieje rzeczywiste „jeszcze nie", równie jak — „już nie". Dzięki zmianom okresów i fazom rozwoju urzeczywistnia się to, co najwyższe. Nadzwyczaj pouczające jest pod tym względem porównanie „Upaniszadów" z Nowym Testamentem. Kiedy tam nie mógł zachodzić stosunek równoważności pomiędzy czasem a wiecznością, tutaj ma istnieć jakiś stosunek równoważności między przeszłością a przyszłością: zdobywa się życie, gdy się je traci; ofiara zostanie wynagrodzona tysiąckrotnie; Jezus

przyszedł nie poto, aby rozwiązać, lecz — aby spełnić; państwo jest przygotowane od początku świata, ale jest dziedzictwem, które się obejmuje teraz dopiero. Nawet cierpienie i upadek nie świadczą przeciw zachowaniu wartości, właśnie bowiem cierpienie w służbie tego, co najwyższe, kiedy wzrok jest na nie zwrócony, świadczy o jego mocy. „Ty jesteś zwycięzcą, bo się ofiarowałeś! (victor, quia victima!)"—woła św. Augustyn do swego Zbawiciela.

W idei zaś królestwa, które przyjdzie, tkwi nietylko znaczenie historji, ale również solidarności, życia społecznego oraz możliwość bardziej pozytywnej formy miłości bliźniego, niż ta, jaką buddyzm mógł ogarnąć konsekwentnie. Doskonałość jednostki jest związana z doskonałością innych.

Ten typ ma tedy piętno bardziej realistyczne, niż ów pierwszy. Stąd zaś wynika większa możliwość realizacji zachowania wartości, ponieważ świat empiryczny i jego stosunki nie okazują się jeno żużlami, nie zawierającemi żadnego kruszcu drogocennego. Wyższość drugiego typu nad pierwszym pozostaje w związku z zupełną realizacją zasady zachowania wartości.

Jeśli jednak dowód tej zasady i tutaj też nastręcza trudności, polegają one przedewszystkiem na tem, że praca i rozwój w czasie występują wprawdzie jako realności, ale przecież tylko jako środki. Mają one jedynie wartość pośrednią, nie zaś — bezpośrednią. Są tylko przygotowaniem do tego, co ma nastąpić. A to, co ma przyjść — królestwo boże — nie przychodzi nawet jako naturalny i konieczny wynik rozwoju i pracy, lecz w sposób nadnaturalny wstawione zostaje w czas, tak iż węzeł między przeszłością a przyszłością ulega rozcięciu. Nie tworzy się jednak wewnętrzny stosunek równoważności między niemi, gdyż dzieło ludzkie w porównaniu z tym ogromem, co przyjdzie, ma znaczenie znikome, a może nawet jest przeszkodą. Praca staje się właściwie ujemna: idzie o to, by nie zagłębiać się w stosunki ludzkie, w dobra i zadania życia ludzkiego, ale — czuwać i modlić się, aby być gotowym, gdy przyjdzie spełnienie. Życie w czasie staje się życiem w oczekiwaniu, a wartość ma to tyl-

ko, co zdoła przygotować do przyszłego życia. Dzięki temu powstaje pewne podobieństwo chrześcijaństwa (t. zn. prachrześcijaństwa) do buddyzmu, gdyż może ono w praktyce doprowadzić do tego samego wyniku, jeżeli się przeczy istotnej ciągłości między przeszłością a przyszłością i jeżeli się stosunek czasowy uważa wogóle za iluzoryczny.

Wszelako dowód zasady zachowania wartości w tym typie napotyka trudności i w innych także punktach. A punkty te są szczególnie ciekawe, gdyż sama świadomość religijna zwróciła na nie uwagę i usiłowała pokonać te trudności. Jest to nadzwyczaj interesujące ze stanowiska filozofji religji, gdy widzimy, jak właśnie na mocy zasady zachowania wartości podejmuje się próbę zwalczenia tych trudności. Próbę tę podjął nie kto inny, lecz właśnie św. Augustyn, największy teolog w dziejach chrześcijaństwa.

Pierwszym punktem jest dogmat o wiecznem potępieniu. Niema potrzeby roztrząsać, czy dogmat ten da się wyprowadzić z pism nowotestamentowych[105]); dość, że ortodoksyjna nauka Kościoła, zarówno protestancka, jak i katolicka, obstaje przy tem. Niewątpliwie byłoby łatwiej złożyć dowód, że chrześcijaństwo opiera się na zasadzie zachowania wartości, gdyby się dało wykazać, że Nowy Testament naucza, iż wszyscy ludzie wkońcu dostąpią zbawienia. Lecz dla nas jest tutaj interesujące to, że właśnie dualizm zbawionych i potępionych mógł się wydawać myślącej świadomości religijnej konieczną konsekwencją zachowania wartości — oczywiście zachowania owej wartości, która dla tej świadomości była wartością najwyższą. Jakikolwiekby miał być koniec przebiegu zdarzeń na świecie, świadomość chrześcijańska obstaje przy tem, że przebieg ten przykłada się do oddania czci i uświetnienia Boga. Św. Augustyn stara się to bliżej uzasadnić. Sprawiedliwości boskiej staje się zadość przez to, że ze złymi postępuje się według tego, jak sobie zasłużyli, i że zostają umieszczeni tam, gdzie być powinni. Co więcej, św. Augustyn broni tego dualizmu nietylko jako koniecznego pod względem etycznym, lecz również — pod wzglę-

dem estetycznym. Gdy bieg świata kończy się na wiecznem potępieniu tych wielu, mogłoby się zdawać, że sprowadzi to niedoskonałość ostatecznego stanu bytu; ale, powiada św. Augustyn, to, co ze stanowiska poszczególnej części jest niedoskonałe i budzi odrazę, może ze stanowiska całości być, owszem, doskonałością, gdyż do harmonji potrzeba tylko tego, aby wszystko otrzymało właściwe miejsce, i ponieważ właśnie przeciwieństwo zbawionych i potępionych służy do powiększenia piękna całości (omnes ita ordinantur... in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat)[106]). Ów dualizm tedy, w którym tak często doszukiwano się zarzutu przeciw chrystjanizmowi, jest dla św. Augustyna właśnie świadectwem zachowania najwyższych wartości etycznych i estetycznych. W przebiegu jego myśli bezsprzecznie znajduje wyraz dążenie do utrzymania zasady o zachowaniu wartości — przeciw zarzutowi, opierającemu się na tej samej zasadzie. To, co służyło do uzasadnienia tego zarzutu, chce on przeistoczyć w twierdzenie. — W jakim stopniu pojęcia wartości, zastosowane tutaj przez św. Augustyna, są obowiązujące — to jest sprawa odrębna. Dla św. Augustyna nie ulegało wątpliwości, że błogość i cześć boska dają się pogodzić z owym dualizmem, a nawet go wymagają. Konsekwencja, którą w nowszych czasach wysnuto z przesłanek św. Augustyna, że mianowicie Bóg nie może być „błogi", jeżeli bieg świata posiada charakter, przyjęty przez św. Augustyna — kosekwencja taka nie ma z nim nic wspólnego. Podobnież nie sprawia mu trudności zagadnienie, jak niektórzy ludzie mogą zaznawać błogości, kiedy wiedzą, że nie wszyscy jej zaznają. O ile wiem, nie poruszył on tego zarzutu. Tomasz z Akwinu jednak później nań odpowiedział. Wprawdzie, powiada wielki ten scholastyk, naucza Arystoteles, że nikt nie może być szczęśliwy, nie mając wokoło siebie swych najbliższych; lecz dotyczy to jedynie życia ziemskiego; w żywocie wiecznym jednostka stoi wobec Boga, a miłość dla nieskończonego objektu przepełnia ją w tym stopniu, że nie czuje potrzeby kochania istot skończonych; tylko

miłość Boga, nie zaś miłość dla bliźnich potrzebna jest do stanu błogości, i gdyby istniała choć jedyna dusza, która dostąpiła rozkoszy bliskości Boga, zaznałaby ona błogości, nie mogąc kochać żadnego z bliźnich[107])!

W związku z podobnym biegiem myśli warto przypomnieć, że znaczenie, jakie wiara w zachowanie wartości ma w poszczególnym wypadku, zależy od tego, które wartości są znane i zgóry założone. Miłość bliźniego nie może należeć do najwyższych wartości — na stanowisku takiem, jak omówione tutaj, a przeto nie jest ona brana w rachubę, kiedy treść wiary ma być określona. Stanowi to potwierdzenie tego pojmowania istoty religji, któremu usiłuję nadać znaczenie. (Por. 73 i rozdziały wcześniejsze, do których tam odesłałem.) — Zresztą, Tomasz z Akwinu naucza, że zachodzi wielka różnica pomiędzy uczuciem, które żywić musi człowiek w tem życiu, gdzie jest jeszcze pielgrzymem (viator), a tem uczuciem, jakie ogarnie go w stanie błogości, kiedy będzie jasno rozumiał związek wszystkiego (jako comprehensor). Litość dla potępionych jest chwalebna u ludzi ziemskich, lecz uczucie takie nie może się zrodzić w błogosławionych, którzy rozumieją wyroki Boga[108]). Niestety, nie udało się ani Tomaszowi z Akwinu, ani któremukolwiek innemu teologowi dać nam „wyższej psychologji i etyki, wskazywanej tutaj, równie jak nie udało się im dać „wyższej" teorji poznania, która przy wcześniejszej sposobności okazała się niezbędna dla ich stanowiska. Nie udało się nawet pokazać, w jaki sposób pielgrzym, „viator", połączyć może istotny sens ze stanowiskiem „wyższem", na które się wskazuje, — nie można z tem w każdym razie łączyć sensu etycznego. — Ale, powtarzam, nie ma to właściwie nic wspólnego z pewnikiem religijnym w ogólnem jego znaczeniu.

Drugi punkt, w którym obstawanie przy roztrząsanem tutaj stanowisku teologicznem napotyka trudności, tkwi w dogmacie o stworzeniu. — Kiedy buddyzm nie stara się dostarczyć wytłumaczenia, jak powstał „świat", teologja chrześcijańska daje wytłumaczenie, które, jakby się mogło zdawać, zawiera przy-

puszczenie o jakiemś obniżeniu wartości. Albowiem stworzenie jest niższe niż Stwórca; jest skończone i ograniczone, i dla niego zachodzi możliwość upadku, która nie istnieje dla Stwórcy w jego wiecznej, idealnej rzeczywistości. Św. Augustyn i tutaj jednak znajduje w swem pojęciu sprawiedliwości drogę do uratowania zachowania wartości: „Któż jest tak szalony, że odważyłby się wymagać, aby dzieło było równe swemu wytwórcy, rzecz założona — swemu założycielowi?“ „Byłaby to bluźniercza zuchwałość stawiać nicość narówni z Bogiem, gdyż wymagałoby się, ażeby to, co Bóg stworzył z niczego, miało taką samą naturę, jak to, co wypłynęło z własnej istoty Boga!“[109]) Obniżenie wartości wskutek stworzenia odpada dla św. Augustyna przez to, że sprawiedliwości staje się zadość; za jej pomocą zachowuje się ciągłość. Widzimy, jak w pojmowaniu tego myśliciela religijnego wyraźnie leży u podstaw twierdzenie, które według mego domysłu jest pewnikiem religijnym. Jednakże bieg myśli św. Augustyna konsekwentnie doprowadziłby nas do podobnego wyniku, na którym zakończył buddyzm (i wogóle typ pierwszy). O bóstwie myśli się jako niezmiennem, nietkniętem przez stworzenie i grzech pierworodny, równie jak — przez przeciwieństwo błogosławionych i potępionych. Bogu nie potrzeba świata i nie zmienia się On, ponieważ świat się zmienia. Nawet dobroć Boga nie sprowadza potrzeby i zależności, wskutek tego bowiem, że jest On istotą doskonałą, której doskonałość nie może otrzymać przyrostu, dobroć Jego może również trwać, nie potrzebując innych istot. Przed tą konsekwencją nie cofa się Tomasz z Akwinu: „Bonitas eius potest esse sine aliis“[110]). Jakiem jednak prawem zostaje ona nazwana „dobrocią“ — to już inna kwestja. Tutaj miało tylko być podkreślone, że obadwa te typy religijne — niezależnie od swego nie ulegającego wątpliwości dążenia do obstawania przy zachowaniu wartości — napotykają niejedną trudność, której nie zdołały przezwyciężyć, trudność, w której okazują się niedoskonałemi wyrazami uznanego przez nie same ideału religji.

79. Wynikiem więc przeprowadzonego dotąd badania obu głów-

nych form religji jest to, że w obu wyraża się niewątpliwa tendencja do stwierdzenia zachowania wartości, tendencja, występująca zwłaszcza w próbach odparcia zarzutów, opierających się na pozornem obniżeniu wartości.

Jeśli się jednak nie udaje żadnej z obu głównych form utrzymać ściśle zasady zachowania wartości, pochodzi to nietylko stąd, że historyczne formy życia nigdy nie wyrażają w zupełności właściwej swej istoty lub swej idei, ponieważ biorą w tem udział elementy i stosunki, nie należące do rzeczy. Pochodzi to również z pewnej okoliczności, pozostającej w ścisłym związku z istotą religji, jaką ona być musi, jeżeli wiara w zachowanie wartości stanowi pewnik religijny. Jasne jest mianowicie, że wiara w zachowanie wartości wymagać musi sił oraz interesów, które przez to właśnie odrywa się od zadania, polegającego na znajdowaniu i wytwarzaniu wartości w danym świecie. Wskutek tego występuje zawsze mniej lub bardziej przeciwstawny stosunek pomiędzy religją a innemi dziedzinami duchowemi. Ponieważ sam stosunek religijny może dostarczyć motywu oceny i uzasadnić wartości, przeto można ten stosunek przeciwstawny określić także jako stosunek przeciwieństwa wartości pierwotnych i wtórnych. (Por. 31 i 73.) Występuje to całkiem szczególnie w stosunku pomiędzy religją a etyką, co zostanie bliżej wyłuszczone w etycznej filozofji religji. Ażeby jednak można było zrozumieć, czemu realizacja pewnika religijnego musi zawsze pozostać niezupełna, trzeba było już tutaj wskazać na to, że wiara w wartości łatwo może stanąć w pewnej sprzeczności z pracą, zmierzającą do odkrycia i urzeczywistnienia wartości. W obu głównych formach religji ujawnia się to w stosunku do rozwoju czasowego, który nie osiąga swego pełnego, pozytywnego, wewnętrznego waloru. Życie w czasie okazuje się wreszcie albo iluzją, albo też rzeczywistością o znaczeniu znikomem.

A z tem znów pozostaje w związku fakt, że religja skłonna jest mieć za punkt wyjścia nazbyt już ciasne pojęcie wartości albo też to, że najistotniejszą treść wartości znaleziono już raz

na zawsze, tak iż obecnie idzie tylko o to, by ją zachować, albo choćby żyć wiarą w jego zachowanie. Dopóki napływają nowe doświadczenia, mogą też przybywać nowe wartości, te zaś religja po pewnym oporze włączy do najistotniejszej treści tego, w czego zachowanie ona wierzy.

Niemożność zamknięcia doświadczenia przeszkadza i w inny jeszcze sposób przeprowadzeniu pewnika religijnego. Nadarzą się zawsze nowe doświadczenia, w których ten pewnik ma być wystawiony na próbę. Choćbyśmy nawet wyobrażali sobie kwintesencję wartości jako zamkniętą raz na zawsze, to przecież będzie ona mogła stanąć wobec zmienionych okoliczności, a wyobrażenia religijne, które zdołały wyrazić jej zachowanie podczas zmiany doświadczeń wcześniejszych, niezawsze są same przez się wystarczające, kiedy doświadczenia przybrały inny charakter. Pewnik religijny podziela tutaj los wszelkich innych pewników.

Wreszcie wywiera tutaj wielki wpływ i to również, że świadomość religijna wyraża się zapomocą wyobrażeń mniej lub bardziej konkretnych. Tylko refleksja religijno-filozoficzna stawia ową zasadę w formie, w jakiej ją tutaj roztrząsamy. W świadomości religijnej występuje ona w formach konkretnych, obrazowych, branych z analogij do stosunków mniej lub bardziej ograniczonych. Rzut oka na różnorodne wyobrażenia o bogu, na teorje inkarnacji, odkupienia oraz wyobrażenia o nieśmiertelności pokazuje, że pochodzą one z kombinacyj obrazów, zapożyczonych ze specjalnych dziedzin doświadczenia (np. stosunków rodzinnych i prawnych). Nic też dziwnego, że nie może powstać konsekwentny bieg myśli, kiedy się obrazy te wynosi ponad ich związek pierwotny, następnie zaś je kombinuje z elementami zgoła innego związku. Przy próbie wystawienia tutaj jakiejś budowli myślowej znika pierwotne poetyckie znaczenie i oddziaływanie obrazów, nie znajdując kompensaty w konsekwencji myślowej.

A więc hipoteza, że wiara w zachowanie wartości stanowi

istotę wszelkiej religji, dobrze zdała egzamin, jak należało się spodziewać.

Pośrednio hipoteza ta została przygotowana w teorjopoznawczej filozofji religji, która dowiodła, że sens religji nie może polegać na tem, aby dać naukowe poznanie bytu. Jeżeli wyobrażenia religijne mają jaką wartość, to tylko tę, że służą jako forma obrazowa i wyraz innych stron życia duchowego, niż intelektualna.

Pozytywnie hipoteza ta została uzasadniona przez zbadanie psychologiczne doświadczenia religijnego i wiary religijnej. Okazało się, że stosunek pomiędzy wartością a rzeczywistością to — owa dziedzina, w której doświadczenie religijne jest niejako u siebie w domu, w odróżnieniu od innych doświadczeń, dotyczących tylko wartości lub tylko rzeczywistości. Okazało się dalej, że wiara religijna — zgodnie ze swą naturą — stara się utrzymać stały stosunek wartości do rzeczywistości; sama ona jest wiernością i przypuszczać każe w bycie coś analogicznego do wierności. Zachodzi więc związek wewnętrzny między doświadczeniem religijnem a wiarą religijną z jednej strony i przypuszczeniem o zachowaniu wartości — z drugiej.

To czysto psychologiczne uzasadnienie zostało też, jak się zdaje, stwierdzone przez analizę obu głównych form historycznych religji.

c) Ogólne roztrząsanie filozoficzne zasady zachowania wartości

80. Jeżeli wiara w zachowanie wartości jest istotą wszelkiej religji, a przedewszystkiem wszelkiej religji pozytywnej, to bardzo nas obchodzić musi zbadanie, jak dalece wiara taka da się pogodzić ze ściśle naukowym poglądem na świat. Należy zwrócić uwagę na różnicę: czy wiara da się pogodzić z badaniem naukowem, albo czy się da może z niego wywieść. Jak usiłowałem wykazać, do wiary w zachowanie wartości prowa-

dzi nie czysta potrzeba poznania, lecz potrzeba wytworzenia harmonji pomiędzy poznaniem (zrozumieniem w sensie naukowym) i oceną, a więc między rzeczywistością i wartością. Jakkolwiek motywy poznania różnią się od motywów oceny, to jednak ich skutki mogą doskonale być zgodne z sobą. Gdybyśmy nie mogli i gdyby nam nie wolno było hołdować żadnym innym poglądom na byt, jak tym jedynie, które badanie naukowe może wymyślić i udowodnić, wówczas twierdzenie o zachowaniu wartości musiałoby odpaść. Nauka sama z siebie nie zdoła zrodzić wiary religijnej. Nauka dorabia się poglądu, że wszelkie zmiany w bycie są przekształceniami jednej formy istnienia w drugą, odbywającemi się według określonych rozmiarów. W tym kierunku badanie naukowe posuwa się naprzód; coraz lepiej poznajemy w tem, co nowe, jakąś formę starego; to, co nowe, wnioskujemy z tego, co stare; dla każdego zaś nowego zjawiska wykazujemy jakieś poprzedzające je, któremu ono odpowiada tak, jak skutek przyczynie. Wykazuje się coraz bardziej w szczegółach zarówno tożsamość, jak i racjonalność i przyczynowość. (Por. 5 i 6.) Wzrok ogarnia coraz bardziej wielką ciągłość bytu. Ale gdybyśmy nawet wyobrażali sobie ten ideał nauki jako zupełnie urzeczywistniony, nicby przez to nie było rozstrzygnięte, jeśli idzie o ciągłość wartości. Procesy bytu mogłyby być ciągłe, choć nie zachodziłaby ciągłość ze względu na ich wartość. Wartość mogłaby być rzadkim gościem, którego napotykałoby się na poszczególnych stacjach wielkiego procesu rozwoju, któryby jednak poza tem wszędzie znikł bez śladu. Jeśli się mniema, że najgłębsza istota bytu wyczerpała się przez to, iż treść empiryczna uległa ukształtowaniu według stosunków tożsamości, racjonalności i przyczynowości, w takim razie nie pozostaje miejsca dla wiary. Niepodobna jednak udowodnić tego rodzaju mniemania. Istnieje możliwość, aby wielki związek racjonalny i przyczynowy, odsłaniający się coraz bardziej nauce, był ramą lub podstawą dla rozwoju pewnej treści wartościowej, rozwoju, który właśnie odbywa się zapomocą praw i form, wykazanych przez badanie naukowe. Zasada

zachowania wartości nie ma potrzeby stwierdzać nic więcej i nic innego.

81. Otóż jeżeli zasada zachowania wartości okazuje się różna od zasad naukowych (nie będąc przeto niezdolna do zgodności z niemi), nastręcza ona pewną analogję do nich pod względem swego stosunku do doświadczenia. Zasady naukowe nie nadają się do ścisłego dowiedzenia. Występują one jako hipotezy podstawowe, jako zasady, kierujące naszem badaniem i poszukiwaniem, pouczając nas, jak mamy zapytywać i jak kształtować swe zagadnienia. Co więcej, już samo to, że zapytujemy wogóle — że wogóle stawiamy zagadnienia — pochodzi z mniej lub więcej świadomego uznawania naukowych zasad tożsamości, racjonalności i przyczynowości. Np. zasada przyczynowości ma tak wielką doniosłość dlatego, że na mocy niej zapytujemy przy każdem zdarzeniu, jakie inne zdarzenia zakładają jego wystąpienie. Gdyby zasada przyczynowości nie tkwiła mimowoli u podstaw wszelkiego naszego myślenia, zadowalalibyśmy się notowaniem i opisem zdarzenia — sporządzaniem wykazu zmian w bycie. Jeżeli zasada przyczynowości występuje w nauce specjalnie jako twierdzenie, nazwane przez nas zasadą przyczyn naturalnych (5 i 6.), ma to ten sens, że nie wierzymy, iżeśmy zrozumieli jakieś zdarzenie, zanim znajdziemy jego nieunikniony związek ze zdarzeniami wcześniejszemi, które stanowią równie pewne i niewątpliwe doświadczenia, jak to nowe zdarzenie. Podobnie dzieje się też z bardziej specjalnemi twierdzeniami, np. z zasadą zachowania energji. Według tej zasady przyrodnik zapytuje wobec każdego nowego przejawu energji, jakiego innego gatunku energji ona jest równoważnikiem, oraz jaka ilość tego innego gatunku odpowiada określonej ilości nowego gatunku. Nasze zasady naukowe są hipotezami, będącemi zarazem antycypacjami[111]): uprzedzamy bieg natury swemi pytaniami i domysłami, i nasze poznanie posuwa się naprzód przez poddawanie próbie i stwierdzanie (weryfikację) tych domysłów. Jedna szkoła filozoficzna (aprioryczna, idealistyczna) przywiązuje większą wagę do anty-

cypacji, druga (empiryczna, realistyczna) do weryfikacji; same przez się jednak obie te strony naszego poznania nie sprzeciwiają się sobie.

Co się tyczy weryfikacji zasad, podstawowych antycypacyj, nigdy ona nie będzie mogła stać się zupełna. Polega ona na tem, że przy bliższem zbadaniu okazuje się, jak wszelkie nowe doświadczenia czynią zadość oczekiwaniom, które żywimy zgodnie z owemi zasadami. Dopóki jednak trwa doświadczenie, badanie to nie daje się zakończyć. To zaś nabiera tem głębszego znaczenia, ponieważ trwały, określony przyczynowo związek między zmianami jest ostatecznem kryterjum, jakie posiadamy, by odróżnić sen od rzeczywistości (por. 6). Gdy wątpimy o rzeczywistości jakiejś ukazującej się nam rzeczy, próbujemy, czy zdołamy powiązać ją w sposób nieunikniony z innemi rzeczami, których rzeczywistość jest dla nas pewna; jeśli to okaże się niemożliwością, uważamy dane zjawisko za iluzję albo halucynację, chyba że zbudzi się w nas wątpliwość co do owych innych rzeczy, któreśmy mieli za rzeczywiste; w tym ostatnim wypadku musimy te inne rzeczy poddać próbie ze względu na ich związek z rzeczami, o których rzeczywistości wątpić nie mamy (jeszcze) najmniejszego powodu — i t. d. Ponieważ kryterjum rzeczywistości da się przeprowadzić zawsze tylko w przybliżeniu, przeto samo pojęcie rzeczywistości jest właściwie pojęciem idealnem. (Por. 17.) Operujemy niem poprostu, jak różnemi innemi pojęciami, niezależnie od ich niegotowego charakteru. Byt nie stoi przed nami jako zamknięty — i kto wie, czy on jest zakończony wogóle? Może trwa w nieustannem stawaniu się, tak iż nieprzerwane wyłanianie się nowej treści empirycznej nie byłoby przypadkowe. Stałoby się przez to zrozumiałe, że byt jest zawsze niewspółmierny z naszem poznaniem, jakkolwiek wielkie ono czyni postępy.

Podobnie jak z zasadami, służącemi nam do zrozumienia bytu, dzieje się też z zasadami, tkwiącemi u podstaw naszych sądów etycznych. Zasady etyczne podają owe normy, któremi kierować się musimy przy swej ocenie postępków ludzkich, je-

żeli chcemy być w zgodzie z tem, co jest najgłębsze, centralne w naszej naturze. To też zmieniają się one, gdy się zmienia centrum w nas, a ich zastosowanie i stwierdzenie w doświadczeniu są zawsze niedoskonałe, ponieważ wielki związek, w którym powstają i o który się zazębiają czyny ludzkie, jest dla nas nieprzejrzany i trwa w ciągłym rozwoju. — Niezakończony charakter bytu otrzymuje — z etycznego punktu widzenia — znaczenie całkiem szczególne. Gdyby bowiem byt sam przez się był gotowy, dla etyki nie pozostawałoby ani miejsca, ani podstawy. O dążeniu etycznem może być mowa wówczas tylko, jeśli bieg zdarzeń na świecie jest niezakończony, a jego ciąg dalszy przechodzi częściowo przez wolę i działalność ludzką[112]). Jednym z powodów, dla których religja i etyka tak łatwo popadają w konflikt z sobą, tkwi właśnie w tem, że religja skłania się do wiary w gotową, raz na zawsze absolutnie doskonałą zasadę bytu. (Por. 79.)

Analogicznie do zasad nauki i etyki świadomość religijna może postawić zasadę zachowania wartości jako antycypację — jakkolwiek weryfikacja będzie o wiele trudniejsza i mniej doskonała, niż w dziedzinie teoretycznej i etycznej. Pobudką do postawienia tej zasady będzie głównie jakaś potrzeba praktyczna, osobista, płynąca z doświadczenia o stosunku wartości do rzeczywistości. Zasada owa wyrażać będzie oczekiwanie, nadzieję, że w zmiennej kolei czasów i w biegu przeobrażeń zachowuje się wartościowy rdzeń bytu; to zaś oczekiwanie wytworzy znów dążność do upatrywania w nowych formach i zjawiskach, w jakich byt się przejawia, nowych szat dla starych wartości. Takie oczekiwanie i dążenie nie musi ulegać spętaniu przez jakikolwiek autorytet dogmatyczny, równie jak nie kłóci się ono z żadnem założeniem naukowem, nie prowadzi też koniecznie do zwady z jakiemikolwiek wynikami nauki.

We wszelkich swych dziedzinach życie kroczy przed doświadczeniem. Życie zaczyna się od nadmiaru siły. Jest np. rzeczą charakterystyczną, że przemiana materji w embrjonie kurzym jest równie intensywna, jak u rozwiniętej kury. Wzrost

stawia większe wymagania, niż zachowanie. Życie zaczynać się musi od większego nakładu siły, ażeby można było pokonać opór przeciw jego rozwinięciu i utrzymaniu. Dotyczy to zarówno życia psychicznego, jak i czysto fizycznego. W związku z tem pozostaje wyprzedzanie mimowolne, śmiałe tworzenie przedstawień, tak charakterystyczne dla życia myśli. Żyjemy w oczekiwaniu, zanim żyjemy wspomnieniem; patrzymy naprzód, zanim patrzymy wstecz. Rodzimy się w wierze i zaczynamy od ufnej antycypacji. Jest potem sprawą doświadczenia, by zapomocą stwierdzeń i złudzeń zatamować i zakreślić początkowe antycypacje. Jeżeli okazuje się sprzeczność pomiędzy nabytemi przez nas wyobrażeniami a doświadczeniem, pochodzić to może albo stąd, że nasze doświadczenie jest zbyt ograniczone, albo też stąd, że nasze wyobrażenia są błędne. Rozwój takiej sprzeczności może sprowadzić wielkie przesilenia we wszelkich dziedzinach. Idzie wtedy o to, czy istnieje elastyczność duchowa, która potrafi albo rozszerzyć doświadczenie, tak iżby się przystosowało do idealnych antycypacyj, albo też przeszktałcić ideje, tak iżby się zgadzały ze świadectwem niemylnego doświadczenia. Na tem polega wielka sztuka życia.

Zasada zachowania wartości częstokroć da się utrzymać przez to tylko, że wartości ulegają zmianie albo że występują w innych doświadczeniach, niż poprzednio. Wiara w zachowanie wartości może przeto utrzymać się tylko pod warunkiem, że zachodzi nieprzerwana praca duchowa, umiejąca odróżnić jądro od łupiny, nietylko dopóki byt nastręcza stare, znane owoce, ale też, kiedy rodzi owoce nowe. Zdarzyć się może, że później stanie się jądrem to, co najpierw było łupiną, i naodwrót.

Czy jednak doświadczenie nie może tutaj doprowadzić dalej, niż do ograniczenia i bliższego określenia? czy nie może doprowadzić do tego, aby zupełnie ustała potrzeba, skłaniająca do postawienia zasady zachowania wartości? Wyobraźmy sobie, że potrzeba znajdowania przyczyn wypadków byłaby stale niezaspokajana wskutek tego, że zasada przyczynowości nigdyby nie

była stwierdzona; czyby potrzeba ta wkońcu nie zanikła całkowicie? Wszelkie potrzeby duchowe budzą się jedynie w pewnych warunkach i znikają wraz z niemi. Każda potrzeba osobista, jak wszelkie życie wogóle, musi walczyć o swe istnienie. Ta możliwość nie da się tedy zaprzeczyć w odniesieniu do potrzeby religijnej. Historja zaś religji uczy, że wiara właściwie umiera tylko wskutek braku warunków życiowych, a nie dlatego, że zostaje odparta w sposób ściśle teoretyczny. Jak powiada Auguste Comte: Nie obalono nigdy Apollina i Minerwy; zmieniła się cała powierzchnia ziemi, na której jedynie mogło się stać zadość potrzebie zachowania tych postaci boskich. Bogowie umierają z braku pożywienia, pożywienie zaś wypływa z żywej potrzeby ducha. Doświadczenie religijno-historyczne pokazało nam jednak dotychczas tylko zanikanie specjalnych form lub przedmiotów wiary religijnej, nie zaś wyschnięcie żywego źródła, z którego wytrysnęła wiara. Czy takie wyschnięcie tego źródła nastąpi w dalekiej przyszłości, tego wiedzieć nie możemy. Tymczasem nie mamy powodu, by to przypuszczać. Przesilenie religijne, w jakiem się znajdujemy, może być procesem przeobrażenia, nie musi jednak zapowiadać walki śmiertelnej.

82. Jak to się często dzieje w podobnych wypadkach, przesilenie to przygotowują zmiany, z których każda zosobna, zda się, nie posiada doniosłości zasadniczej. W ciągu ostatnich stuleci stawało się coraz jaśniejsze, że znaczenie religji nie może polegać na naukowem zrozumieniu bytu, któregoby ona użyczyć nam miała. Negatywnie uzasadnia się to, stwierdzając, że nauka prowadzi do poznania innemi drogami i w formach innych, niż religja. Pozytywnie zaś znajduje to uzasadnienie we wzrastającem wciąż pojmowaniu psychologicznem istoty religji, które prowadzi do zaakcentowania elementów uczucia i woli jako sedna religji, gdy tymczasem wyobrażenia otrzymują znaczenie stosunkowo podrzędne. Zamknięciem tego całego szeregu zmian może tylko stać się przypuszczenie, że wszelkie wyobrażenia religijne mają charakter symboliczny albo poetycki.

Jeżeli potrzeba dalszego obstawania przy zachowaniu wartości trwa niezmiennie po zrozumieniu charakteru poetyckiego wszelkich wyobrażeń mitycznych i dogmatycznych — tedy ciągłość w rozwoju ludzkiego ducha daje się podtrzymać w punkcie bardzo istotnym. Nie filozofja bynajmniej zajmuje wskutek tego miejsce religji. Jest to pewien rodzaj wiary, zastępujący inne jej rodzaje. Wiara może być zawsze tylko przedmiotem, ale nie wytworem filozofji: wytworem jest ona o tyle jedynie, o ile filozofja potrafi wykazać możliwość psychologiczną pewnej wiary w pewnych duchowych warunkach życia. Filozofja religji bada warunki teorjopoznawcze, psychologiczne i etyczne, którym podlega wszelki rodzaj wierzenia. Nie zdoła ona jednak skonstruować wiary; może tylko opisywać, analizować i oceniać wiarę, do której rozwoju samo życie doprowadza z różnych stanowisk. Filozofja religji jest nauką porównawczą; bada ona stanowiska i formy wiary ze względu na ich stosunki do duchowych warunków życia oraz ich walkę z niemi, podobnie jak biologja porównawcza bada istoty organiczne ze względu na ich stosunki do materjalnych warunków życia oraz ich walkę z niemi. I — o ile się w tem mogę rozeznać — stwierdza ona możliwość i postępujący rozwój stanowiska religijnego bez mitu, bez dogmatu i bez kultu, jako wyniku doświadczeń osobistych, znajdujących wyraz w pewnej poezji życia, która przybiera postać rozmaitą zależnie od właściwości jednostki. Nawet gdy się zachowuje obrazy i symbole z okresów klasycznych religij pozytywnych, dzieje się to na takiem stanowisku z uprawnieniem historycznem i psychologicznem. Po pierwsze podejmuje się w religjach pozytywnych nieustannie interpretację, jaka tutaj jest konieczna. A po drugie wielka poezja, zawarta częstokroć w mitach i dogmatach, nie jest wyłączną własnością poszczególnego ludu, poszczególnego kościoła albo sekty, lecz należy do ludzkości i jest do rozporządzenia każdego, czyje doświadczenie życiowe idzie w tym samym lub analogicznym kierunku, jak to, któremu owe obrazy zawdzięczają swoje narodziny lub ukształtowanie. Istnieją jednak ludzie, w których

proces kształtowania obrazów albo symboli odbywa się na własną rękę, niezależnie od tego, czy wyniki będą miały znaczenie dla samej tylko jednostki, czy też dla innych poza nią.

83. Często używane powyżej wyrażenie „religja pozytywna“ wymaga bliższego wyjaśnienia. Należy je prawdopodobnie rozumieć w taki sam sposób, jak np. wyrażenie „prawo pozytywne“. Zwykło się wówczas pojmować przez nie religję, która przybrała postać w określonych tradycjach, we wspólnych formach i zwyczajach, a tem samem zakłada się pewną wspólnotę socjalną ze stałemi normami. Religja pozytywna występuje tedy jako przeciwieństwo religji „naturalnej“, do której poszczególna jednostka może dojść drogą własnego przekonania, podobnie jak prawo pozytywne stanowi przeciwieństwo prawa naturalnego, które się wysnuwa przez refleksję o warunkach życia społecznego i o stosunku jednostki do społeczeństwa. Wyraz „pozytywny“ oznacza więc: to, co jest ustalone w określonych formach („quod positum est“).

Religje pozytywne, które pokazuje nam historja, mają wszystkie tę osobliwość, że treść ich składa się z mitów, legend i dogmatów, uważanych za obowiązujące wyrazy prawdy absolutnej. Powszechnie zaś właściwe jest tym mitom i dogmatom, że istoty osobowe (jedna lub więcej) są uważane za sprawców świata albo conajmniej za sprawców rzeczy najbardziej niezwykłych, jakie się dzieją na świecie. Z punktu widzenia czysto historycznego byłoby więc uprawnione włączenie tej osobliwości do definicji religji pozytywnej. W swej „Etyce“ (rozdz. XXXII) wyszedłem też od tej definicji historycznej. Niepodobna jednak (jak zaznaczyłem również w przytoczonem dziele) odrzucić możliwości, że mogłaby powstać społeczność religijna, której wiara znalazłaby wyraz poetycki, symboliczny bez jakiegokolwiek zamknięcia dogmatycznego. Bardzo łatwo może się utworzyć wspólny symbolizm, albo też można zjednoczyć się wokoło wspólnych wielkich doświadczeń życiowych, których specjalne ukształtowanie byłoby zupełnie pozostawione woli jednostek, tak iż od oryginalności i twórczego uzdolnienia

poszczególnej osobowości zależałoby to, w jakim stopniu jej symbole nabiorą znaczenia w szerszych kołach. Byłby to napróżny trud, gdybyśmy próbowali dać bliższą konstrukcję tego rodzaju stanowiska; jeśli takie pojawi się kiedyś, stworzy je życie w swój szczególny sposób, podobnie jak stworzyło dawne religje pozytywne. Pojęcie religji pozytywnej otrzymałoby wówczas większy zakres (a tem samem mniejszą treść), niżby mu dano na zasadzie rozważań czysto historycznych.

Znane historji religje pozytywne pojmować można ze stanowiska psychologicznego jako koncentracje, jako syntezy, w których ludzkie wyobrażenia o bycie spleciono i spojono z najgłębszemi doświadczeniami życiowemi człowieka. Niepodobna złożyć dowodu, by czasy takich koncentracyj duchowych już miały przeminąć, jakkolwiek narazie żyjemy w dobie krytyki i analizy. Podobnież nie można dowieść, że tego rodzaju konstrukcje musiałyby z konieczności mieć ten sam charakter mitologiczny lub dogmatyczny, co znane dotąd religje pozytywne. Potrzeba nato wolności i siły duchowej, aby oprzeć życie na przekonaniu, że nasze najwyższe ideje mogą być tylko symbolami. Warunki rozwoju tej zdolności nie były dotychczas szczególnie pomyślne; ale ktożby śmiał zakreślić granicę wolności i sile, które rozwinąć się mogą w rodzaju ludzkim?

Dlatego wydaje mi się rzeczą nieuprawnioną zwężać pojęcie religji pozytywnej w ten sposób, by personifikacje mityczne i dogmatyczne miały być konieczną jej przynależnością. A byłoby to zwłaszcza nieuzasadnione, jeżeli powyższe nasze badanie psychologiczne jest słuszne, badanie, które nas skłoniło do uznania pochodnego znaczenia wyobrażeń w dziedzinie religijnej. A zresztą, religja „naturalna“ zazwyczaj miała również ową przynależność. Byłoby jednak jeszcze mniej uzasadnione chcieć upatrywać w tego rodzaju personifikacjach nieodzowne składniki wszelkiej religji — czyby ona występowała jako „pozytywna“, czy też nie. Niepodobna odrzucić pytania: jaką to ma wartość, że istoty osobowe, w które się wierzy, istnieją — i że się w nie wierzy? A wtedy okaże się, że idea o zachowaniu war-

tości jest fundamentalną ideą religijną, która też użycza dopiero rzeczywistej treści i rzeczywistego znaczenia wyobrażeniom o bogach osobowych. Ta zaś idea będzie mogła zachować swą doniosłość, gdyby nawet wszystkie personifikacje uzyskały tylko walor symboliczny, i choćby nawet istniały inne symbole prócz zapożyczonych z życia ludzkiego i postaci ludzkiej. Wówczas życie ludzkiego ducha zachowa ciągłość, chociażby porzuciło punkt widzenia religji pozytywnej. Czy punkt widzenia, osiągnięty po opuszczeniu religji pozytywnej, jest istotnie wyższy — to już inna sprawa. Nie staje się on wyższy już przez samo odrzucenie mitów, legend i dogmatów. Jak zaznaczyłem w innem miejscu: to, że człowiek w coś n i e wierzy, jest bodaj rzeczą najmniejszą, jaką można o nim powiedzieć. Negacja, zrzeczenie się jakiegoś punktu widzenia nie mówi nic o wartości nowego albo o tem, czy osiągnięto wogóle nowy punkt widzenia. Kryterjum „wyższości" i „niższości" przy przejściu od religji pozytywnej do niezależnego stanowiska religijnego musi być to samo, co stosowane do szeregu religij, gdy jedną z nich nazywamy wyższą od drugiej. Powrócimy do tej sprawy w etycznej filozofji religji.

Jak już zaznaczałem wielokrotnie, nie przywiązuję wielkiej wagi do nazwy „religja", Niebezpieczeństwo używania tego wyrazu w szerszem znaczeniu mogłoby tkwić w tem, że sprzyjałoby się w ten sposób nierzetelnej akomodacji. Z drugiej strony współczesne życie religijne—i właśnie też w kołach, które sądzą, że mają monopol na miano religijnych — przybiera częstokroć formy tego rodzaju, że doprawdy niewiele potrzeba rezygnacji, aby zrzec się używania nazwy „religja".

Jakkolwiek jednak zechciałby kto nazwać punkt widzenia, obstający przy wierze w zachowanie wartości bez przyodziewania jej w formę dogmatyczną, to przecież zadanie filozofji religji polega na dokładniejszem zbadaniu, czy stanowisko takie jest możliwe oraz jakie mu nastręczają się trudności do zwalczenia.

84. Wszelka ocena wartości — podobnie jak wszelkie pojmowanie i wyjaśnienie — zachodzi ze stanowiska ludzkiego w by-

cie i jest zależna od ludzkich warunków życiowych. To stanowisko i te warunki życiowe są jednak ograniczone, a ich związek z resztą bytu nie da się przez nas ogarnąć wzrokiem. Trudność ta nie istniałaby wtedy tylko, gdybyśmy sobie wyobrażali ludzkość wraz z jej kulą ziemską jako centrum bytu; lecz kopernikańskie pojmowanie świata rozszerzyło horyzont i przez to uczyniło problemat zachowania wartości znacznie zawilszym, niż był poprzednio. Związek nieprzejrzany, w który jest wpleciona historja najwyższych naszych wartości, nietylko czyni niepodobieństwem objektywne uzasadnienie twierdzenia o zachowaniu wartości, ale uniemożliwia też nadanie wierze w jej zachowanie formy określonej, nie mówiąc już o poglądowej. Nie zdołamy wyjść poza tę myśl ogólną, iż to, co ma istotną wartość, pozostaje w tak ścisłym związku z siłami, budzącemi się w bycie, że w jakiejkolwiek formie zostanie zachowane. — Jest to trudność, wspólna dla wszystkich. religij. Wszelako religje pozytywne naogół wychodzą z założenia, że byt jest ściśle ograniczony, i żadna z nich nie rozwiązała wątpliwości, powstających przez to, że ciasno zakreślona granica odpada.

Rozszerzenie horyzontu musi w każdym razie prowadzić do niezachwianego przekonania, że nasze pojęcia wartości nie mogą być ostateczne. Niepodobna udowodnić najwyższej wartości, równie jak pierwszej przyczyny. Często jesteśmy zmuszeni utknąć na przyczynach, których przyczyn nie potrafimy znaleźć, i tak samo też zmuszeni jesteśmy w swojej ocenie wartości zatrzymać się przy wartościach, które są dla nas najwyższe, a przeto muszą być temi, co pośrednio lub bezpośrednio tkwią u podstaw wszelkich innych wartości, jakie znaleźć zdołamy. Jeśli jednak w wierze swej odważamy się pojęciu wartości nadawać znaczenie, sięgające poza ludzki byt, musimy się też pogodzić z myślą, że n a s z e najwyższe wartości same mogą być tylko elementami jakiegoś jeszcze rozleglejszego porządku rzeczy, jakiegoś królestwa wartości, którego praw zasadniczych i zakresu przedstawić sobie nie możemy, podobnie jak nie zdołamy sobie przedstawić rozległego porządku natury, której frag-

mentem jedynie jest owa prawidłowość zjawisk natury, jaką odsłania nam nauka. Wiara w zachowanie wartości wymaga przeto odważnej rezygnacji; tylko dzięki niej wiara taka może jeszcze utrzymać się tam, gdzie nasza możność oceny osiągnęła swą granicę, ponieważ nasze doświadczenie stanęło u kresu.

Ale jeśli nawet nie przekroczymy dziedziny czysto ludzkiej, łatwo się przekonać, że nie zdołamy sobie wytworzyć określonych i naocznych wyobrażeń o przyszłych formach wartości. Zgodnie bowiem z doświadczeniem zachodzą ciągłe przesunięcia wartości, jak już wspomniałem poprzednio (73). To, co początkowo ma wartość tylko jako środek, może później otrzymać wartość jako cel, a co z początku ma wartość jako cel, może się następnie okazać wstępem i przygotowaniem do nowych, dotąd nieznanych, rozleglejszych wartości. W ten sposób zachodzić mogą subjektywne przesunięcia wartości, przyczem zmienia się motyw oceny, równie jak — objektywne przesunięcia wartości, przyczem powstają wartości całkiem nowe. Tego zaś rodzaju przesunięcia są jedynemi formami, w których doświadczenie okazuje jakieś zachowanie wartości. Są one właściwą treścią historji ludzkiej. Zarazem jednak pokazują one natychmiast, że zachowuje się nie poszczególna, określona wartość. Ażeby wartość mogła się zachować, musi ona ulec zmianom, podobnie jak zmienia się ziarno, aby mogło stać się rośliną. W dziedzinie wartości znajdujemy tutaj analogję do tego, co w anatomji nazywa się epigenezą w przeciwieństwie do preformacji: jak w czasie wzrastania zachodzą tak głębokie zmiany, że zaród jest nietylko rośliną lub zwierzęciem na mniejszą skalę, tak też nie możemy w wartościach wcześniejszych odnajdywać poprostu preformacji późniejszych. Tylko doświadczenie może pokazać, jakie nowe formy przybiorą wartości, a doświadczenie to ogarnia o wiele więcej, niż dojrzeć zdołają poszczególne jednostki i generacje. — Nasuwa się inna jeszcze analogja przyrodoznawcza. Podobnie jak z idei ogólnej o zachowaniu energji niepodobna wyprowadzić zachodzących specjalnych przemian energji, tak też z idei zachowa-

nia wartości nie możemy wysnuć, jakie nowe formy przybiorą wartości. W obu wypadkach wyłącznie tylko doświadczenie może nas pouczyć o charakterze nowych form, a doświadczenie nie kończy się nigdy.

Gdybyśmy już przedtem nie byli dostatecznie ostrzeżeni przed dogmatycznem formułowaniem twierdzenia o zachowaniu wartości, to prawo przesunięcia zawierałoby wyraźne ostrzeżenie. Nie możemy wierzyć w zachowanie określonych wartości empirycznych.

Musimy nawet uczynić krok naprzód. Z psychologicznego prawa stosunku, wedle którego właściwość (jakość i stopień siły) każdego uczucia zależy od pewnego przeciwieństwa do poprzedzających i równoczesnych stanów i elementów — z prawa tego wynika, że każda wartość się zmienia, gdy zmieniają się okoliczności, i że wartość niezmienna nie byłaby wcale wartością. Jeżeli się zmienia tło uczucia, również i uczucie zmienić się musi; a jeśli tło jest jednostajne i niezmienne, wówczas uczucie będzie słabnąć i wkońcu zniknie[113]). Wartość może być zachowana jedynie dzięki zmianom i przewrotom. Pozostaje to w związku z realnością stosunku czasowego i wogóle z realnością różnic. Jedynie na drodze mistycznej — kończącej się konsekwentnie ekstazą — można (czasem) osiągnąć to, że się uniknie tego porządku rzeczy. Łatwo się jednak przekonać, że — zgodnie z prawem stosunku — również zmiany i różnice uzyskują wielką wartość, będąc warunkami powstania wartości. Religje były naogół skłonne do przeoczania tego, nawet kiedy uznawały znaczenie stosunku czasu. (Por. 77 i 78.) Były krótkowzroczne względem źródeł i warunków wartości, tkwiących właśnie w zmienności i różnicach. Z pewnego rodzaju lękiem odwracały się od nich, mniemając, że tylko przez ucieczkę od tej tak istotnej strony rzeczywistości zdołają zachować wartość. To jest punkt, w którym można jeszcze zdobyć ważne doświadczenia i odkryć nowe krainy duchowe.

Mieszanie poszczególnych określonych wartości z wartościami wiecznemi jest niereligijne. Lecz jest to niereligijność, którą

grzeszy większość religij. Ich postulat religijny otrzymuje wówczas taką formę: „Jeżeli nie będą trwały znane mi rodzaje i formy wartości, to nie dbam o zachowanie wartości, albo raczej — nie uznaję, że to, co istnieje, jest wartością lub posiada wartość". Jest to bynajmniej nie tak rzadka egoistyczna forma religijności. A zwłaszcza wiara w nieśmiertelność osobistą bywa często uzasadniana w ten sposób. Tak jakby byt nie mógł być pełen sensu i wówczas również, gdybym ja nie był nieśmiertelny! Nie można sobie wytworzyć jasnego wyobrażenia o stosunku poszczególnej jednostki do wielkiego królestwa wartości, i ani potwierdzenie, ani zaprzeczenie nie da się tu uzasadnić. Specjalne wyobrażenie, jakie jednostka tworzy sobie w tym względzie, będzie zawsze należało zaliczyć do dziedziny poezji i symboliki, o ile ono wykracza poza tę myśl ogólną, że to, co posiada istotną wartość, zachowuje się w jakiejkolwiek bądź formie. Taka szata poetycka (niezależnie od tego, czy przywdziewa ją twierdzące lub przeczące rozstrzygnięcie pytania co do nieśmiertelności osobistej) może mieć wielkie znaczenie i być nieodzowna; ale jest fałszem, że suknie czynią ludzi, chociaż ludzie nie mogą się obejść bez odzieży. Napomnienie ewangeliczne: „Nie troszczcie się o jutrzejszy ranek!" da się z większą słusznością zastosować do życia po śmierci, niż do zachowania się w dniu jutrzejszym ziemskiego życia. Doświadczenie pokaże, czy zachowają się właśnie znane nam formy wartości.

85. Rozważanie powyższe poruszało się w obrębie pojęcia wartości. Niepodobna jednak uniknąć pytania, czy cała różnica, jaką czynimy i musimy czynić pomiędzy wartością a rzeczywistością, ma walor poza stanowiskiem ludzkiem, albo też — czy nie jest to właśnie różnica czysto ludzka. Różnica ta mogłaby przecież pozostawać w związku z tem, że ani nasze pojęcie wartości, ani nasze pojęcie rzeczywistości nie jest zakończone i zamknąć się nie da. Nasze pojęcie wartości jest empiryczne, nasze zaś pojęcie rzeczywistości — idealne. (Por. 81 i 84.) Nie możemy wysnuć ani rzeczywistości z wartości, ani też wartości z rzeczywistości. Przy bliższej próbie nie może się ostać żaden

ze sposobów, w jakie dogmatyka i spekulacja usiłowały dokonać czegoś podobnego. Wprawdzie myśli naszej nasuwa się możliwość jakiejś zasady, z której mogłyby wynikać powstanie i zachowanie świata, a zarazem — związek rzeczywistości. Lecz myśl ta nie daje się przeprowadzić w formie naukowej.

Wszelako, jak się zdaje, sama możliwość zachowania wartości poza obrębem życia ludzkiego każe przypuszczać ciągłość trwania życia duszy (niezależnie od tego, czy trwanie takie wiąże się z zachowaniem poszczególnych, obdarzonych duszą, istot, czy też nie). Wartość bowiem zakłada pewien stosunek do życia duszy. Gdyby nam była znana forma bytu, w której odpadłaby różnica między wartością a rzeczywistością, nie tkwiłoby tutaj tak wielkie zagadnienie; skoro jednak zostajemy na gruncie doświadczenia, musimy zobaczyć, jak się rzecz przedstawia, gdy wartość i rzeczywistość są różne, i gdy w rzeczywistości zachodzi różnica między duchem (życiem duszy) a materją.

W tym względzie jest ważne, że niepodobna wyprowadzić ducha z materji. Krytyka materjalizmu w różnych jego formach wykazała to w sposób dostateczny. Życie duszy występuje jako szczególna, nieprzywiedlna strona bytu, jakkolwiekbyśmy sobie wyobrażali jego stosunek do innych stron bytu. We wspólnej, niedostępnej nam glebie, z której pochodzi zarówno duch, jak materja (ponieważ one wzajemnie nie dają się z siebie wyprowadzić), może być zawarta możliwość jakiejś ciągłości poza ograniczonym zakresem, w jakim doświadczenie nasze ukazuje nam życie duszy na świecie, chociaż i tutaj nie zdołamy wyobrazić sobie specjalnych form, w których ciągłość ta miałaby występować. Rzeczą główną jest, że życie duszy istnieje jako samodzielny element bytu, nie zaś jako zbędny dodatek albo też bez związku wewnętrznego z innemi elementami istnienia. — Jednakże nawet materjalistyczne pojmowanie świata z łatwością mogłoby utrzymać wiarę w zachowanie wartości, gdyby tylko przypuściło, że materja zawsze zawiera warunki, potrzebne do powstania życia duszy, w którem mógłby trwać dalej wcześniejszy rozwój życia.

Ale i w tym punkcie nie zapominajmy o ograniczoności naszego doświadczenia. Nie mamy rękojmi, że byt nie ma żadnych innych stron lub przymiotów prócz tych obu: ducha i materji — jedynych, jakie nastręcza nasze doświadczenie. Przeto ani idealistyczne, ani materjalistyczne pojmowanie świata nie daje się przeprowadzić w zupełności. (Por. 19 i 20.) Co się tyczy zagadnienia wartości, to z owego stanu rzeczy (że nasza znajomość zasadniczych form — atrybutów — bytu jest niezupełna) wynika, iż horyzont rozszerza się, o ile drogi i rodzaje przesunięć wartości oraz ich zachowania podczas tych przesunięć stają się liczniejsze, niż to się dzieje w wypadku, gdy się wychodzi z założenia, że niezgodność między duchem a materją jest sprzeczna, tak iż trzebaby uczynić między niemi ściślejszy wybór. Tego rodzaju rozszerzony widnokrąg ostrzega zarówno przed ograniczonem wątpieniem, jak i przed ciasnemi dogmatami.

Niech mi wolno będzie rozjaśnić ten punkt zapomocą analogji. Kiedy siarka zmienia formę swego stanu skupienia, przechodząc ze stałości w płynność, a z tej znów w stan lotny, zmienia ona zarazem swą barwę. Lecz barwa nie da się wytłumaczyć stanem skupienia, ani też naodwrót. Gdybyśmy nic więcej nie wiedzieli o siarce poza jej formami skupienia i barwami, wówczas zagadnienie, dotyczące wewnętrznego związku formy i barwy, byłoby nierozwiązalne. Lecz oto znamy również różną temperaturę siarki i wiemy, że rozgrzewanie wywołuje zarówno zmiany stanu, jak i barwy. Tego rodzaju rzeczy trzeciej nie znamy jednak, gdy obejmujemy wzrokiem całość bytu. Jedynie wówczas, gdybyśmy taką znali, zagadnienia życia duchowego, a zwłaszcza zagadnienie wartości, mogłyby dla nas być rozwiązane. W rzeczywistości jednak los wartości, jak wogóle los życia duszy, ukazuje nam się w formie fragmentarycznej, która nie czyni wprawdzie czemś niemożliwem wiary w zachowanie wartości, ale sprawia, że nie może ona nigdy stać się więcej, niż tylko wiarą.

86. Kiedy jest mowa o naukowem pojmowaniu świata, kładzie się często za wielki nacisk na ogólne prawa przyrody, któ-

re też coprawda najbardziej się rzucają w oczy, gdy porównać nowoczesny obraz świata z dawnym. Lecz prawa są przecież właściwie abstrakcjami. Oznaczają one formy i reguły, wedle których odbywa się ruch i rozwój bytu. A jednak główne jest to, że ruch i rozwój mają zawsze — zarówno w dziedzinie duchowej, jak i materjalnej — określony kierunek, a tem samem pewien określony charakter indywidualny. Byt jest niejako wielką indywidualnością; ukazuje się nam jako jedna pośród niezliczonych możliwości; musimy go brać tak, jak traktujemy poszczególnego człowieka, który zawsze jest więcej, niż pojedyńczym przypadkiem jakiegoś prawa ogólnego. Indywidualność powstaje przez współdziałanie praw; jest ona (że użyjemy wyrażenia H. C. Oersteda) całokształtnością (jako przeciwieństwo zarówno do jednokształtności, jak i wielokształtności), którą musimy przyjąć tak, jak ją nastręcza doświadczenie. Jakkolwiekby daleko sięgały wstecz najśmielsze hipotezy, zawsze znajdziemy przecież pewne określone siły, działające w pewnych określonych kierunkach. Chociażby nawet można było wszystkie późniejsze siły i kierunki wyprowadzić z tych, które dla nas są pierwotne, to przecież pierwotne siły i kierunki będą dla nas zwykłemi faktami, które musimy brać za fakty, podobnie jak pierwotne dyspozycje, od których się zaczyna życie ludzkie, pojmować trzeba jako dane faktycznie w swej określoności indywidualnej. Byt jest unikatem, i jeśli mamy prawo przyrównać go do dramatu, jest to dramat z określoną, specjalną ekspozycją oraz inscenizacją, które musimy brać za takie właśnie, jakie one są.

Badacz-przyrodnik, równie jak i historyk stara się rozwikłać przebieg tego dramatu. Ponieważ jednak pojedyńczy tylko akt, a może nawet pojedyńcza tylko scena tego wielkiego dramatu ujawnia się w naszem doświadczeniu, nie potrafimy skonstruować sobie całego dramatu. A gdybyśmy to spróbowali, okazałoby się, że zbudowany przez nas dramat jest przecież częścią tylko jakiegoś dramatu jeszcze większego. Wszelka mitologja, wszelka dogmatyka i wszelka metafizyka — jakkolwiekby się przedstawiał związek wewnętrzny i następstwo ich konstrukcyj—pozostawia za-

wsze pytania bez odpowiedzi, poczęści dotyczące tego, co było przed początkiem przedstawianego przez nie dramatu, poczęści zaś — tego, co następuje po jego zakończeniu. Nie są wyczerpane ani podstawa, ani konsekwencje.

Indywidualność ludzka jest również niewyczerpana w swej odrębności. Niepodobna znaleźć i wytłumaczyć wszystkich jej elementów, tak iżby mogła wystąpić „całokształtność" w specjalnym swym charakterze. W większym jeszcze stopniu dotyczy to jednak bytu wogóle, gdyż nie możemy tutaj nawet otrzymać pouczeń przez współdziałanie ze światem zewnętrznym, jak w wypadku z ujętą w jakieś granice indywidualnością. Zagadnienie bytu zaostrza się właśnie przez to, że byt, gdy usiłujemy ująć go jako całokształt, musi mieć charakter specjalny, indywidualny, i że indywidualność, którą staramy się mu przypisać, nie może występować jako uwarunkowana przez stosunek do czegoś różnego odeń, jak to się wogóle dzieje ze wszelkiemi indywidualnemi formami bytu.

Jest to wielce doniosłe dla naszych ogólnych zasad teoretycznych i praktycznych. Ażeby można było wykazać w zupełności ich niezbitość, byt musiałby się nam przedstawiać jako całość indywidualna, której prawem wewnętrznem byłyby owe zasady. Tak np. zasada przyczynowości wówczas tylko dałaby się ściśle udowodnić, gdyby można było wszystkim zjawiskom wyznaczyć określone miejsce w jakimś wielkim całokształcie; to samo dotyczy zasady zachowania energji, która dowieść się daje jedynie odnośnie do zamkniętych oraz izolowanych całości. Niemożność udowodnienia zasad, jak się też okazało powyżej (81), pozostaje w związku z niezakończonym — dla nas, a może i w sobie (18) — charakterem bytu. Zasada zachowania wartości podziela los innych zasad. Wówczas jedynie, gdybyśmy mogli ogarnąć byt w pełnej jego „całokształtności", stałoby się jasne, jaka ważność objektywna przypada owej zasadzie. Przy wszelkiej zaś próbie obstawania przy niej nie wolno zapominać, że każde takie twierdzenie ogólne oznacza tylko natarcie na realność albo wglądnięcie w nią z jednej

jakiejś strony, nie zaś — określenie wyczerpujące. Zarówno charakter indywidualny, jak i nieskończoność bytu stale nam tutaj zakreślają granicę.

87. Kiedy pojęcie prawa natury objawia się nam nieraz jako potęga mistyczna, unosząca się ponad prądem zjawisk, uważa się często pojęcie atomu za wyraz absolutnie nierozpuszczalnej części składowej prądu, nad którym panuje owa potęga mistyczna. Gdyby pojmowanie takie było słuszne, wówczas zasada zachowania wartości natknęłaby się na trudności nieprzezwyciężone. Jeśli bowiem kiedyś, wedle powszechnego mniemania, przyjdzie czas, gdy nasz system światowy rozpadnie się w chaos atomów — na tyleż atomów, ile zużyto przy stworzeniu świata do jego złożenia —, w takim razie, wobec wspomnianego przypuszczenia, atomy te miałyby po rozpadnięciu się zupełnie te same właściwości, co wówczas, gdy wstąpiły w nasz system świata. Oneby wtedy, że tak powiem, niczego się nie nauczyły i niczego nie zapomniały. Jakiż jednak sens ma w takim razie cały proces światowy, który odbył się tutaj? Zapewne, coś z niego zostanie, ale czy to coś ma jaką wartość, i jaką miało to wartość w każdym wypadku, że rozwinął się jakiś system świata?

Aby wyświetlić ten punkt, musimy przedewszystkiem przypomnieć, że „nasz system światowy" nie jest „całym światem". Z tego, że życie i ruch naszego systemu światowego kiedyś przypuszczalnie ustaną, nie wynika, że przerwie się też życie i ruch całości bytu, składającej się z niezliczonych systemów światowych. Wskutek zaś wzajemnego działania pomiędzy różnemi systemami światowemi, znajdującemi się prawdopodobnie na różnych szczeblach rozwoju, świat jakiś, którego ruch ustał, może być wciągnięty w procesy rozwoju pozostałego bytu.

Co się dalej tyczy pojęcia atomu, nie należy go tak samo brać dogmatycznie, jak i wyobrażeń religijnych. Utworzenie pojęcia atomu ma za podstawę ten fakt, że różne „pierwiastki" łączą się w ciała złożone w ten sposób, że waga ciała złożonego równa jest wagom danych pierwiastków i że wagi te po rozkładzie tego ciała

są te same, jak przed złożeniem. Nie znaczy to jednak koniecznie, aby atomy miały być absolutnie nierozkładalne. Są one nierozkładalne odnośnie do znanych nam sił przyrody; mimo to jednak mogą one owszem być złożone, i muszą też być takie, ponieważ mają rozciągłość, jakkolwiekby ta była nikła w porównaniu z rozciągłością, podpadającą pod zmysły (por. 16). Poszczególny atom jest przeto właściwie całym mikrokosmosem, małym światem, w którym powstać mogą na nowo wszystkie owe zagadnienia, któremi zajmujemy się w swym „wielkim świecie", będącym przecież w porównaniu z nieprzejrzanym światem — tylko atomem.

To też nic nam nie zabrania przypuszczać, że wewnątrz atomów osiadać i gromadzić się mogą działania i wyniki dawnych procesów światowych, w których brały udział. W tym wypadku nie zachodziłyby rozkłady absolutne, choćby nawet rozkład systemu światowego zakończył się „chaosem" atomów, co przecież samo przez się nie byłoby konieczne, ponieważ rozkład ten mógłby zakończyć się porządkiem świata bardziej elementarnym, niż ten, co istniał, gdy system był u szczytu swego rozwoju. Nawet w „chaosie" atomy może jednak zarównoby się nauczyły, jak i zapomniały. Tutaj zaszłaby też możliwość ciągłości pomiędzy różnemi okresami świata — nawet przy pojmowaniu czysto materjalistycznem. Poprzedni okres świata mógłby wówczas służyć za podstawę i punkt wyjścia następnego.

88. Aby więc zasada religijna była obowiązująca, istnieje więcej możliwości, niż się częstokroć przypuszcza. Zarówno empiryzm, jak i dogmatyzm mogą hamować myślenie. Najpoważniejsza jednak trudność, nasuwająca się utrzymaniu owej zasady, wynika raczej stąd, że byt nastręcza za wiele możliwości, niż stąd, że nastręcza ich za mało. W bycie zachodzi ciągła waśń i walka elementów i jednostek. Rozsiewa się niezliczone ziarna, nieliczne jednak tylko mogą zapuścić korzenie i dalej żyć a wciąż się rozwijać. Gdzie zaś rozwój doznaje poparcia, dzieje się to pośród wzajemnych przeszkód, przez rugowanie i tępienie. Rozwój odbywa się z bardzo wielu przeróżnych punktów wyjścia, a tendencje rozwoju, tkwiące w nich, początkowo bynajmniej nie pozostają względem

siebie w stosunku harmonijnym. Po większej części osiąga się dobry wynik w jednym punkcie przez to tylko, że w innym nie osiąga się żadnego. Opór i hamulec mogą coprawda mieć dużą wartość, gdyż są siłami sprawczemi, wyzwalającemi energję, która inaczej byłaby uśpiona; zgoła jednak nie dzieje się tak, by opór i hamowanie, które znamy z doświadczenia, miały się ograniczać do tej roli.

Pochodzi to ze sporadycznego charakteru wszelkiego rozwoju, że można mieć wrażenie, jakoby koszty obrotowe bytu były większe, niż dochód. Byt okazuje się rozrzutny i dlatego nielitościwy. A rozrzutność, według wszelkiego pozoru, powoduje utratę wartości.

Zagadnienie dysharmonji bytu prowadzi zpowrotem do zagadnienia jedności i rozmaitości (16-18). Okazało się, że niepodobna wyprowadzić rozmaitości z jedności, a gdyby to nawet było możliwe, zagadnienie dysharmonji wystąpiłoby przez to jeszcze jaskrawiej: gdyby bowiem różnorodność — liczne sporadyczne punkty wyjścia — wypłynęła rzeczywiście z zasady jedności, jakżeby wtedy można było wytłumaczyć, że pomiędzy różnemi tendencjami rozwoju różnorodnych elementów i jednostek niezawsze zachodzi stosunek harmonijny, ale często — dysharmonijny? Mogłyby wtedy zdarzać się tarcia między niemi, lecz nie większe, niż potrzeba do wyzwolenia energji[114]). Nie zda się tu na nic odsyłanie do podania o grzechu pierworodnym; to — tylko zastąpienie jednej zagadki wieloma. Bo jakże jest możliwy grzech i upadek, jeżeli każdy element i każda jednostka bytu powstały początkowo z jednej zasady harmonijnej? A zaś grzech pierworodny tłumaczy co najwyżej dysharmonję świata ludzkiego, lecz nie wyjaśnia innych dysharmonij bytu. Gdyby kto twierdził, że możliwość upadku musi istnieć, jeżeli człowiek ma być osobowością, gdyż ta rozwija się jedynie przez wybór pośród możliwości — to stanąłby w poważnej sprzeczności z samym sobą, przypisując bóstwu osobowość, nie chcąc jednak zgodzić się na możliwość grzechu i upadku tego bóstwa. Właśnie możliwość upadku jest już zresztą wyrazem dyshar-

monji: jeżeli jestem zdolny do tego, aby jutro popełnić łotrostwo, to już dzisiaj jestem łotrem. Jeśli się przyznaje, że pierwotną możliwość upadku ustanowiono przy stworzeniu świata, to przyznało się zarazem, że dysharmonję właśnie zrodziło stworzenie świata, które przecież z innego również punktu widzenia (por. 78) należy konsekwentnie uważać za uszczuplenie wartości. Żadna scholastyka nie potrafi odeprzeć tej konsekwencji.

Przy rozważaniu tego zagadnienia przeocza się zwykle pewną jego stronę. Wychodzi się chętnie z tego założenia, że całokształt bytu, że zasada całości ma za sobą „słuszność", a poszczególny element albo jednostka, której tendencja rozwojowa prowadzi do naruszenia tej całości, — „niesłuszność". Jest to jednak wielka abstrakcja, jeśli się w ten sposób stawia zasadę całości jako przeciwieństwo poszczególnych elementów lub jednostek. Siła, działająca w każdym z nich, to przecież część siły całości, a prawa, czynne w sposób „całokształtny" w poszczególnej istocie, są zindywidualizowanym zespołem ogólnych praw bytu. Każdy poszczególny element bytu ma wobec tego taką samą „słuszność", jak i całość, i nie jest buntowniczy, ponieważ jest posłuszny własnemu prawu, własnej tendencji rozwojowej. Ujawnia się w tem jakiś, właściwy Wschodowi, sposób myślenia, że się zgóry jest skłonnym do upatrywania przyczyny dysharmonji w pierwiastkach, nie zaś równocześnie w zasadzie całości. Przeciwko temu biegowi myśli Goethe wystąpił we wspaniałym swym „Prometeuszu": chciał on właśnie stwierdzić wewnętrzny zadatek boski poszczególnej skończonej istoty przeciw zwykłemu zewnętrznemu pojęciu o Bogu. Poemat ten można było uważać za niereligijny jedynie ze stanowiska dualistycznie religijnego. Głębokie ujęcie religijne, wedle którego sam Bóg doznaje cierpień, naprawdę (jakkolwiekby się wykładało rzecz mitologicznie lub dogmatycznie) zadało śmiertelny cios dualizmowi, nie wiedząc o tem i nie chcąc tego. — Zamknięcie całego rachunku staje się, rzecz prosta, tem trudniejsze, kiedy trzeba uwzględnić nietylko możliwość wszechharmonji, któraby powstała przez wzajemną grę skończonych harmonij i dysharmonij, lecz również owe okolice

bytu, gdzie panuje dysharmonja i gdzie nie można dosłyszeć, jak ona przechodzi we wszechogarniającą harmonję. Takie okolice są przecież samodzielnemi częściami bytu i nie dają się zbyć tem, że w wielkim koncercie świata reprezentują tylko partje podrzędne. Jedynie „nadczłowiek" orjentalny (którego bezsilnemi plagjatami są nadludzie, konstruowani w najnowszych czasach) mógłby siedzieć w swem niebie i w tych warunkach uważać swój zbyt za harmonijny. Na tem polega wielkie uprawnienie i pożyteczny wpływ protestów, z któremi wystąpili Voltaire i Schopenhauer.

Jeżeli już ze stanowiska czysto teoretycznego oraz intelektualnego, dbającego tylko o zrozumienie naukowe, byt wydawać się może irracjonalny i niegotowy (18), jest to niemniej słuszne ze stanowiska oceny wartości. I tu również sprawdza się to, że religja nie rozwiązuje zagadek, których nie potrafi rozwiązać nauka. Przewaga, jaką religja ma tutaj może nad nauką, polega na tem, że zdoła ona łatwiej odwracać myślenie od zagadek nierozwiązalnych, tak iż ich kolec staje się mniej dotkliwy; jest to przewagą, gdy idzie o chęć i działanie, gdzie trzeba stanąć do walki i zachować męstwo. — Aby uniknąć kolca, zawartego w tem zagadnieniu, wypada — że posłużymy się przenośnią Bayle'a — przeszkodzić myśli widzieć własny cień, podobnie jak Bucefał pozwalał sobą kierować wtedy tylko, kiedy nie bał się własnego cienia, padającego na ziemię. Świadomość musi być zaprzątnięta jakąś treścią idealną, musi być ześrodkowana wokoło jakiejś myśli świetlanej, jeżeli nie ma powstrzymać jej dążeń wyobrażenie o mrocznych i dysharmonijnych stronach bytu; pod tym warunkiem można prowadzić walkę z mrokiem i dysharmonją. Lecz odwrócić wzrok od zagadnienia to nie to samo, co je rozwiązać. A najkonsekwentniej jest wówczas przyznać nierozwiązalność, zwłaszcza gdy sprawa tak się przedstawia, że można wieść życie wzniosłe i piękne, jakkolwiek nie otrzymuje się rozwiązania wszystkich zagadek. Jako istoty dążące, obchodzi nas właściwie nie cały faktyczny stan bytu, lecz nastręczane przezeń warunki dalszego rozwoju. Siła oporu i stopień dysharmonji wpłyną, rzecz

prosta, na charakter naszego doświadczenia o stosunku wartości do rzeczywistości. Wszelako zasada zachowania wartości sama przez się jest niezależna od tego, jak mała lub wielka wartość istnieje w bycie; mówi ona przecież tylko, że wartość, która jest, się zachowuje. Kolec problematu staje się nie do zniesienia tylko w tym razie, gdy się uważa, że rzeczywistość wypływa z wartości. (Por. 75.) Pewnik religijny daje się utrzymać, jeśli istnieje możliwość zachowania i może pomnożenia wartości, która się już bądź co bądź znajduje w bycie.

Dwie myśli będą zawsze miały znaczenie przemożne dla naszego stanowiska względem problematu, który spowodowały dysharmonję świata.

Po pierwsze: doświadczenie nasze jest ograniczone w porównaniu z nieprzejrzanym bytem, to też zawsze należy zbadać, czy rozszerzenie doświadczenia mogłoby doprowadzić do innego wyniku. Myśl ta ma istotną doniosłość już w dziedzinie zagadnień czysto teoretycznych. Kiedy doświadczenie nasze przez ścisłe wnioskowanie prowadzi do sprzeczności wewnętrznej, nie zrzekamy się przeto przypuszczenia co do ważności zasad logicznych, ale badamy, czy przyczyna sprzeczności nie tkwi może w tem, że nasze doświadczenie jest nazbyt ograniczone. Często też okazuje się, że sprzeczność znika, gdy potrafimy rozszerzyć doświadczenie. Tak samo często upadną również zarzuty przeciw zachowaniu wartości, kiedy rozszerzymy swój horyzont przez odkrycie lub wytworzenie wartości tam, gdzie, jak się zdawało, nie istniała dla nich żadna możliwość. W znanej próbie Leibniza obstawania przy optymistycznym poglądzie na świat myślą najważniejszą i bodajże jedyną słuszną było to, że dzięki idei nieskończoności bytu jesteśmy w korzystniejszem położeniu względem problematu dysharmonji, niż myśliciele starożytni (Plotyn, św. Augustyn).

Po drugie: życie staje się wciąż odnowa młode. Każdy rok ma swą wiosnę, każda generacja — swoją młodość. To też zjawiają się ciągle nowe zadatki, i stanowczo nie można dostrzec tego, aby świat miał się zestarzeć. Stale zaczyna się nowy rozdział dzie-

jów bytu, a wcześniejszy szereg doświadczeń, na których opieramy swe sądy o wartości rzeczywistości, są dla tego nowego rozdziału tylko prahistorją; cały dramat wcześniejszy staje się teraz tylko ekspozycją jakiegoś większego dramatu. Byt jest nietylko nieprzejrzany, ale też niewyczerpany.

Wiara w zachowanie wartości jest przeto, niezależnie od wszelkich przeszkód, możliwa psychologicznie. Doświadczenie musi pokazać, czy można ją też odnaleźć w rzeczywistości, oraz w jakiej formie i w jakim zakresie.

89. Żywe poczucie dysharmonji bytu (wewnątrz nas i w świecie zewnętrznym) opiera się po większej części na działaniu kontrastowem. Ideał jest sędzią. Przeciwieństwo między rzeczywistością a wielkiemi celami, jakie możemy sobie wytknąć, powoduje lekceważące sądy, wydawane o rzeczywistości takiej, jaka ona jest. Młodzieniec, napotykający po raz pierwszy twardy i zacięty opór rzeczywistości, gdy nie jest mu znana wartość, jaką taki opór może posiadać, zapytuje zdumiony: Czy to jest życie? A im większe wymagania się stawia nietylko we własnem imieniu, ale również w imieniu tego, co się zna jako najwyższe, tem większą ciemność znajduje się dokoła. Możnaby bardzo łatwo uniknąć odkrywania dysharmonij, gdyby się ograniczyło i przytępiło swój zmysł harmonji oraz idealizmu. Kto nie wiąże swych pragnień z wielkiemi rzeczami i rozległemi kręgami zainteresowań, ten unika wielu cierpień.

A przeto zdolność odczuwania zmartwień i bólów jest cechą szlachectwa człowieka. Wskazuje to, jak wielkie przeciwieństwa ogarnąć może życie ludzkie, i świadczy o głębokiej, mocnej jedności natury ludzkiej. Ból jest sam przez się symptomatem rozkładu, a tylko to, co posiada jedność w swej istocie, może być rozłożone; ból jest wyczuciem, że ta jedność jest zagrożona[115]). A jeśli jednak pomimo bólu można utrzymać życie i prowadzić je w formie skoncentrowanej, widać stąd jasno, jaką ono posiada energję.

Właśnie to, że się odczuwa dysharmonję, jest oznaką, że w by-

cie istnieją wartości. Pesymizm ma za tło pierwiastek optymistyczny. Działanie kontrastowe może coprawda stać się tak silne, że się całkowicie zatraca zmysł do wartości tła; lecz dzieje się to wtedy tylko, gdy się pogrążamy w stany zupełnej bierności.

Ostatnie stanowisko, jakie zająć można względem zagadnienia, które zaprzątało nas tutaj, leży na granicy między religją a etyką. Wartość nie jest absolutnie zależna od swego własnego zachowania. To, co oceniamy jako piękne i dobre, może zachować swą wartość, niezależnie od tego, jaki los mu przypadnie w udziale i jakie cienie padną na jego drogę. Myśl nie staje się z konieczności mniej prawdziwa, a uczucie mniej czyste i szlachetne, ponieważ muszą opłacić haracz swoim czasom. Niezawsze mierzy się wartość przez podanie czasu. A gdyby dobru i pięknu sądzone było zginąć, czyżby one przeto miały być mniej dobre i piękne? Im życie jest bogatsze w treść, tem bardziej zapominamy o czasie. Właśnie w pracy znajdowania i wytwarzania wartości tkwi wiara w ich zachowanie, o ile praca ta przypuszczać każe możliwość, że wartości mogą być wywołane i znaleźć miejsce swoje w bycie, niezależnie od tego, jakie i jak wielkie to jest miejsce. Jeżeli wiara w zachowanie wartości jest rdzeniem wszelkiej religji, w takim razie stanowisko, zajmujące się wyłącznie wynajdywaniem i wytwarzaniem wartości, kryje w sobie religję. Można b y ć religijnym, znajdować się w stanie religijności, a nie m i e ć religji, i naodwrót — religja, którą się tylko m a, pozostaje w bardzo luźnym związku z osobowością. Jeżeli określimy Boga jako zasadę zachowania wartości w bycie, wówczas każdy, kto — jakikolwiek jest jego katechizm — pracuje gwoli stwierdzenia wartości w bycie, jest „dzieckiem Boga".

90. Zadaniem nauki o duchu jest zrozumienie i ocena zjawisk duchowych, przyczem rozważa ona nietylko ich formy zupełnie rozwinięte, ale szuka też sił, z których one powstają, i bada je ze względu na to, czy istnieją warunki, aby siły te w nowych okolicznościach i nowych formach mogły kontynuować swą działalność[116]). Podobnie jak w naturze zewnętrznej zachodzi związek wewnętrzny pośród zmiany form zewnętrznych, okaże się to rów-

nież w dziedzinie duchowej, im bezstronniej w nią się zagłębimy. Jeżeli powyższe badanie doprowadziło do słusznego wyniku, to wyobrażenia w dziedzinie duchowej należą do zmiennych form, nie zaś do właściwego jądra, jakkolwiek wywierają one. rzecz prosta, wielki wpływ na stan tego jądra, dopóki odpowiadają całemu poziomowi życia duchowego. Życie religijne, zgodnie z wynikiem, do jakiego doszedłem, posiada większą ciągłość, niż wyobrażenia religijne. Jako próba zrozumienia bytu, rozwiązania zagadek świata — religja bitwę przegrała. Lecz żyje ona w ludzkiem uczuciu i potrzebie, a będzie stąd wciąż odnowa wprawiała w ruch wolę, skłaniając ją do znajdowania i wytwarzania wartości, równie jak zdoła ona z pomocą fantazji kształtować obrazy i symbole, w których znajduje wyraz najwyższa poezja życia.

Ale problemat zachowania wartości powraca tutaj w formie bardziej specjalnej. Czy z przejściem od dogmatu do symbolu nie będzie związana jakaś utrata wartości? Życie duchowe musi przecież mieć zgoła inny stopień odosobnienia i koncentracji, gdy najwyższe wyobrażenia, jakie zna — albo raczej: wyobrażenia o tem najwyższem, które zna — występuje w formach oglądowych, których realność i niezbitość znajdują bezwzględną wiarę i które zarazem mogą być wspólne wszystkim jednostkom albo w każdym razie — wielkim ich kręgom. Mnóstwo zastrzeżeń i wątpliwości krytycznych, wiodących od stanowiska dogmatyzmu do postawy, nacechowanej poezją życia, widocznie musi osłabić koncentrację, bez której życie obejść się nie może. Tak istotna zmiana znaczenia wyobrażeń z konieczności oddziaływa głęboko na życie uczucia i woli[117]).

W nowoczesnym rozwoju duchowym jest wiele rzeczy, świadczących o uprawnieniu tego pytania. Nie bez powodu postać Hamleta stanowiła aż do najnowszych czasów typ w literaturze, choć doszła ona stopniowo do całkiem drobnych rozmiarów i chociaż bolesny proces rozkładowy, w jakim znajduje się bohater szekspirowski na granicy instynktu i refleksji, powoli ustąpił miejsca zadowolonej z siebie dekadencji, która uważa pianę za najcenniejszy wytwór falowania. Piana ma swoje

piękno, wszelako prawdziwa kultura nie jest samą tylko pianą, ale też falą, jest nietylko skutkiem, lecz także przyczyną.

Pierwsza uwaga, jaką tu trzeba uczynić, polega na tem, że rozkład — jeżeli może tu o nim być mowa — zaczyna się już w samej religji pozytywnej, z chwilą gdy minęły jej czasy klasyczne. Już w Kościele życie religijne utraciło swą jedność. Musiano stopniowo przyznać, że religja nie uczy nas astronomji, fizyki, przyrodoznawstwa. Krytyka biblijna (albo posługując się nazwą właściwszą: historja literatury pism biblijnych) prowadzi do coraz to jaśniejszego zrozumienia, że Biblja nie uczy nas także historji. W praktyce zaś — np. przez teologiczne interpretacje wyraźnych nauk Kazania na górze — przyznaje się, że Biblja nie uczy nas również i etyki. Wąż już tutaj wśliznął się do raju. Rozdwojenie jest proklamowane, i zagadnienie staje przed każdym, kto nie stroni od myślenia. Religja, która w swych czasach klasycznych była wszystkiem, teraz ma tendencję do stania się ostatnią pociechą. Ci, co widzą jasno, nie wątpią, że w jej formie klasycznej można ją obecnie utrzymać jedynie zapomocą kurczowych wysiłków, świadczących o tem, że koncentracja dokoła niej nie jest już tak naturalna, jak dawniej. — Kościołowi wypadnie przejść kurs posługiwania się wyobrażeniami symbolicznemi, jeżeli mu się nie uda pokonać nowoczesnej historji literatury starotestamentowej. Postaci patrjarchów przejdą wówczas z historji do podania lub legendy, a zadanie będzie polegało na utrzymaniu w tej nowej formie ich znaczenia religijnego. Kościół odrabia za każdym razem małe tylko pensum. Trwało dwa stulecia, zanim zaakceptował samodzielność przyrodoznawstwa. Czas pokaże, jak długo potrwa, aż przyzna samodzielność naukowego badania historji. Potem zaś przyjdzie kolej na psychologję i etykę.

Bezpośrednia pewność znika, gdy tylko samodzielne poszukiwanie staje się istotnie doniosłe. Pod tym względem już protestantyzm oznacza — początkowo — pewien rozkład; później zdołał on uzyskać faktyczną pewność. Zupełna pewność istnieje

tylko tam, gdzie religja ogarnia człowieka ze wszystkich stron, jako potęga objektywna, niezależna od przekonań człowieka. Zupełnej pewności niepodobna osiągnąć wszędzie, gdzie samodzielność daje się odczuć wyraźnie i gdzie własny wybór stanowczo daje znać o sobie. To też jest szczypta słuszności w mniemaniu, że religja jest czemś, czego nie można samemu zdobyć lub wytworzyć. Dla chłopa rosyjskiego jest zupełnie w porządku, że jego tatarscy sąsiedzi mają inną religję, niż on sam, ale sekciarze w jego własnej religji są dla niego przedmiotem zgorszenia, co on motywuje w ten sposób: „Chłopi tatarscy otrzymali swą religję od Boga, tak samo jak barwę swej skóry; natomiast mołokanie (rosyjscy protestanci) są Rosjanami, co sami wymyślili sobie wiarę“[118]). — Łatwiej człowiekowi znajdować Boga w stałych, przekazanych formach, aniżeli w wewnętrznem szukaniu i dążeniu, które może wyprowadzić człowieka poza zewnętrzny związek historyczny i w którem poszczególna osobowość — jak się wydaje przy obserwacji zewnętrznej — jest pozostawiona całkowicie samej sobie.

Pogląd na życie, zdobyty o własnych siłach, nie osiąga tak łatwo tej mocy i trwałości, jaką mieć może wiara przekazana, w której czyn najważniejszy dawno już został dokonany i w której nagromadzone doświadczenia stuleci przechowują się jako obrazy, przystosowane — pod względem wykonania i przydatności — do duchowych potrzeb szeregu pokoleń. Powstawaniu i nowotwórstwu — jako że nowe formy są niegotowe i niewypróbowane — towarzyszą niepokój i chwiejność. Dopiero głębokie wniknięcie w nowe stosunki duchowe może stopniowo usunąć zawrót głowy, który łatwo staje się wynikiem ciasnych, lecz pewnych form, w jakich się dotychczas wiodło życie.

Wskutek któregoś z przesunięć, tak ważnych dla życia duszy, krytyka i negacja stają się u wielu ludzi sprawą główną, nie zaś tylko środkiem do wyzwolenia. Dziadek do orzechów jest dla nich ważniejszy niż jądro, którego ukazaniu się on dopomaga. Postawa ironiczna, zblazowana jest tego wynikiem, a ucho-

dzi może za oznakę stanowiska najbardziej postępowego. Nie taka jednak forma — jedna z wielu form filisterstwa — umożliwia przejście do nowego stadjum życia. Rozwój stężał tutaj, to zaś, co jest istotnie nowe, musi przybyć ze stron zgoła innych. Lecz tak samo nie zda się na nic czepianie się starych form, gdy stały się prawie bez życia. Czeka nas wtedy bezdomność i w nowym świecie, który budują dokoła. Z obawy, by nie stać się Hamletem, ten i ów staje się Don Kiszotem.

91. Nie brak wzorów takiej sztuki życia i myślenia, która poprzez czyściec zagadnień potrafi wywalczyć stanowisko człowieka wolnego i urzeczywistnić je w harmonijnym sposobie życia. Spinoza i Goethe, Fichte i Stuart Mill są takiemi wzorami, a niema powodu mniemać, że liczba ich się nie powiększy. Nawet w umysłach, które nie zdołały osiągnąć tak silnej harmonji, znaleźć można napomknienia i wskazówki, dotyczące nowego ideału osobowości — w kierunku, wytkniętym już przez owe starsze wzory. Wiele się nauczyć można zarówno od Carlyle'a, jak i od Dühringa i Fryderyka Nietzschego. Tam nawet, gdzie wskutek niepomyślnych warunków wewnętrznych i zewnętrznych własna zdolność nie jest wystarczająca, może obudzić się potrzeba i zaświadczyć o kierunku życia.

Niema podstawy do wątpienia, że nowe formy koncentracji harmonijnej dadzą się osiągnąć, kiedy już zanikną następstwa i skutki uboczne dogmatycznej ciasnoty i krytycznego zblazowania. Fantazja, która niegdyś rozwijała się tak dzielnie w mitycznych i dogmatycznych ramach religij pozytywnych, będzie mogła stworzyć sobie swobodnie własne formy, gdy doświadczenie znowu pokaże dobitnie, jak cudowną rzeczą jest życie — jakie ono ogarnia przeciwieństwa i jakiej walki wymaga.

Wielkie wzory z przeszłości nie giną, choć nie możemy już iść ich śladem po naszych drogach. Tak się już dzieje, że dla późniejszych pokoleń staje się tylko elementem nowej całości to, co potrafiło wypełnić całe życie pokolenia wcześniejszego; lecz jedna to właśnie z główniejszych form, dzięki którym jest możliwe zachowanie wartości — że to się później staje elementem,

co początkowo było całością. W ten sposób chrześcijański pogląd na świat zużytkował życie duchowe żydowskie i helleńskie, i tak samo nowy jakiś pogląd na świat zużytkuje chrystjanizm. Więź jedności nowego poglądu nie jest jeszcze gotowa; czemuż jednak nie mieć nadziei, że pracują nad nią cicho i niepostrzeżenie? Każda poważna dążność może być do niej przyczynkiem.

E. ZASADA OSOBOWOŚCI

> Jedyną rzeczą powszechną powinna być — dana jednostkom całkowita swoboda wyobrażania sobie na swój sposób wiecznej zagadki.
>
> Guyau

a) Znaczenie i uprawnienie zasady osobowości

92. Na granicy między częścią psychologiczną a etyczną filozofji religji — ze względu na swe uzasadnienie i znaczenie — leży zasada osobowości, przez którą rozumiemy tutaj w filozofji religji zasadę uprawnienia i wartości różnic indywidualnych w dziedzinie religji. Zasada osobowości ma również wielkie znaczenie moralne i prawne, jej zaś uzasadnienie i znaczenie wykazują w różnych dziedzinach pewną analogję. Nieodzowność jej w dziedzinie religji wynika poczęści z założeń, mających zastosowanie również i w etyce, poczęści zaś — z założeń, właściwych religji.

Istota osobowa nigdy nie powinna być traktowana li tylko jako środek, lecz należy ją zawsze uważać zarazem i przedewszystkiem za cel. Powodem tego jest, że istoty osobowe występują w naszem doświadczeniu jako ośrodki wartości bytu, t. zn. jako żywe punkty środkowe, w których wartość może być odczuta i uznana. Osobowość to właśnie w świecie doświadczenia naszego użycza wartości wszelkim innym rzeczom. Kolec zagadnienia religijnego powstaje też przeważnie stąd, że pojęcie wartości w religji ma obowiązywać nietylko psychologicznie, ale też kosmologicznie. Czy kolec ten da się usunąć, nad tem nie będziemy się zastanawiali obecnie; pytanie to roztrząsaliśmy już poprzednio. Tutaj mam przed oczyma tylko dziedzinę doświadczenia, w któ rej osobowości ludzkie występują jako podmioty ocen wartości, a wskutek tego posiadać muszą wartość samodzielną, bezpośred-

nią. Zahamowanie jakiegoś ośrodka wartości musi koniecznie sprowadzić ubytek wartości. Dlatego też każde zahamowanie — wszelki przymus i wszelkie cierpienie — może być uprawnione jedynie jako środek wychowawczy, którego czas musi kiedyś przeminąć. Wszelki autorytet hamuje, zniewala i zadaje ból. Przeto autorytet może być zawsze tylko środkiem, zasadę zaś autorytetu należy podporządkować zasadzie osobowości, jak wogóle wartość pośrednia musi być zawsze podporządkowana bezpośredniej. Obowiązek dowodu spada zawsze na tego, kto chce hamować, ograniczać, zniewalać i ból zadawać[119]). Autorytet widzi uprawnienie swoje w tem, że jest on warunkiem zupełnego przeprowadzenia zasady osobowości; natomiast osobowość nie szuka uprawnienia dla siebie w żadnym autorytecie. Religja pozytywna, jaką znamy z przeszłości, przejawia stale większą lub mniejszą dążność do uczynienia autorytetu absolutnym. Zasada autorytetu, zwłaszcza w katolicyzmie, występuje z całą konsekwencją jako zasada absolutna. Autorytet zakreśla sobie tutaj własne granice, rozstrzyga, co bezpośrednio lub pośrednio wchodzi czy nie wchodzi w zakres religji — decyduje np., że dowody istnienia Boga obowiązują naukowo. Wymaga się „zupełnej uległości intelektualnej w stosunku do Kościoła", uchodzi zaś za zerwanie z Kościołem, jeżeli kto chce go pouczać, zamiast być przez niego pouczanym[120]). Tutaj powstaje nieprzejednany konflikt między zasadą autorytetu a zasadą osobowości.

Hamowanie zachodzi wtedy, gdy poszczególnej jednostce nie wolno działać zgodnie z zupełną jej odrębnością. Gdzie wiara religijna płynie przeważnie z tradycji, naśladownictwa lub przyzwyczajenia, z łatwością znajdą się w naturze jednostki siły i pierwiastki, nie biorące udziału w czynie. Jedynie tam, gdzie jednostka samodzielnie zdobywa i rozwija swe przekonanie religijne, może ona tkwić w niem całą swą istotą. A przeto ideałem musi być możliwie największa samoczynność, wszelka zaś tradycja i autorytet winnyby działać jedynie w sposób pobudzający, kierowniczy i wychowawczy. Wszystkie głębsze kierunki religijne uznawały tę zasadę w większym lub mniejszym zakresie. Jest

to zasada uwewnętrznienia. Nieuznawanie jej narusza właśnie zasadę zachowania wartości, jest przeto niereligijne. W dziedzinie religji trzeba wymagać możliwie wielkiego pola działania dla różnic indywidualnych, Nie różnice i osobliwości, lecz jednakowość i schematyzm winny wykazać, że mają rację bytu.

Pod względem tego uzasadnienia filozofja religji i etyka są z sobą zgodne. Istnieje jednak inne uzasadnienie, przynależne specjalnie filozofji religji i opierając się na badaniu religijno-psychologicznem, przeprowadzonem powyżej.

Poszczególna osobowość jest nietylko ośrodkiem wartości, ale też ośrodkiem doświadczenia. Doświadcza się w niej stosunku wartości do rzeczywistości, a takie doświadczenie stanowi przecież podstawę wszelkiej religji. Dlatego ważne jest w najwyższym stopniu, aby owo doświadczenie było możliwie rozległe i nieuprzedzone. Lecz nastąpić to może wówczas tylko, gdy poszczególne jednostki będą miały prawo przejawiać wszystkie swe zdolności i wszelkie strony swej istoty. Istnieje wiele wartości, i rzeczywistość jest nieprzejrzana nietylko pod względem zakresu, ale też wskutek różnorodności swych stosunków jakościowych. Każdy zosobna, zarówno w świecie wartości, jak i w świecie rzeczywistości, jest w innem położeniu, niż wszyscy pozostali ludzie. Musi zająć jakiś odcinek, przybrać własną barwę i odcień, a im bardziej jest sobą, tem więcej nabędzie takich doświadczeń, jakich nikt inny nabyć nie może. Dlatego też sztuka życia musi być jednostronna, jak to udowodnił Juljusz Lange w zastosowaniu do sztuk plastycznych. „Dzieło sztuki“, powiada on[121]), „nie może udzielić wszechstronnego zrozumienia postaci ludzkiej; uskutecznia je tylko historja poprzez wszystkie stadja swego przebiegu. Sztuka jest właśnie zależnym od serdecznego stosunku do przedmiotu i konsekwentnie przeprowadzonym sposobem widzenia — to też w istocie swej ma charakter jednostronny... Poszczególny artysta i poszczególne dzieło sztuki mogą zawsze dojść do tego tylko, że wypowiadają o swym przedmiocie coś określonego zgodnie ze stosunkiem do niego podmiotu; im w sposobie ujęcia rzeczy jest więcej ciepła, świeżości, subtelno-

ści, — tem lepiej". To samo uzasadnienie, mające walor w stosunku do sztuk plastycznych, obowiązuje też w sztuce życia. Podstawą wszelkiej sztuki jest zasada prawdy osobistej, prawdę zaś osobistą znaleźć można tam jedynie, gdzie cała swoistość jednostki wyciska swe piętno na dziele, niezależnie od tego, czy ono jest obrazem zewnętrznym, czy też ukształtowaniem życia własnych uczuć i woli — dziełem sztuki, które stworzyć każdy człowiek jest powołany. Porównawcze i porządkujące myślenie może potem przystąpić do rzeczy, może sporządzać swe wykazy, przeprowadzać redukcje i kombinacje, wystawiać swe typy i formy. Lecz to jest już pracą drugorzędną. Wszelka dogmatyka i krytyka są jeno czemś wtórnem w dziedzinie religji. Gdy określone wyobrażenie religijne się ustala, może to nastąpić jedynie, aby uzyskać formę, wyraz, wytłumaczenie dla doświadczenia bezpośredniego, i zawsze można tutaj rzucić pytanie, jakiem prawem to właśnie wyobrażenie się ustala, i jakiem prawem ma ono być czemś innem i czemś więcej, niż wyrazem doświadczenia poszczególnej jednostki; krytyka i dogmatyka popadają tu natychmiast w zwadę. Jedynie na mocy absolutnej zasady autorytetu pewne formy wyobrażeń będą mogły być uznane za powszechnie obowiązujące i nieodzowne dla wszelkiego doświadczenia religjnego.

Z punktu widzenia psychologji religji Schleiermacher trafił w samo sedno rzeczy, gdy powiedział: „Bezpośrednio wszystko w religji jest prawdziwe; bo jakżeż mogłoby się stać inaczej? bezpośrednie jednak jest tylko to, co nie przeszło jeszcze przez pojęcie, lecz wyrosło z głębi samego uczucia"[122]).

Dogmatyka jest rejestrem w księdze życia, nie zaś — samą księgą. Bardzo często nemezys religji polega na tem, że sądzi ona, iż walczy o życie, kiedy walczy tylko o rejestr. A krytyka często naśladowała religję pod tym względem, mniemając, że zadała jej cios dotkliwy przez wykazanie bezzasadności rejestru. Żaden rejestr nie zdoła zastąpić księgi, a jedynie w księdze, nie zaś w jakimkolwiek rejestrze, występują wszelkie odcienie i osobliwości w naturalnej swej prawdzie.

93. To też na gruncie historycznym spotykamy się z coraz większem uznaniem dla zasady osobowości w dziedzinie religji.

Przepisy karne usuwają się coraz bardziej z tej dziedziny. Występki religijne grają w prawodawstwie greckiem i rzymskiem mniejszą rolę niż w prawie żydowskiem, podobnież w czasach nowożytnych w porównaniu ze średniowieczem. Według pojmowania starożytnego i średniowiecznego — zakres Kościoła i zakres państwa pokrywały się z sobą całkowicie albo częściowo, a kto odłączał się od Kościoła, stawał się wrogiem państwa[123]). Prawne i etyczne uznawanie zasady osobowości wywarło wpływ na religję; byłoby to jednak niebardzo możliwe, gdyby w samej religji nie odbył się rozwój w kierunku szczerości i prawdy osobistej. Rozwój taki wyczuwać się daje w religji indyjskiej, gdy się porówna bramanizm z buddyzmem, w przebiegu religijności greckiej od Eschilosa i Sokratesa, w chrześcijaństwie, gdy się porówna świat katolicki z protestanckim. W czasach najnowszych należy tutaj zwrócić szczególną uwagę na coraz częstsze podkreślanie znaczenia wielkich osobowości jako założycieli i jako wzorów. Wzór zajmuje coraz bardziej miejsce dogmatu. A najlepiej naśladuje się wzór, gdy sami stajemy się po swojemu osobowością, tak jak wzór ów był nią na swój sposób.

b) Główne grupy różnic indywidualnych

94. Podawszy ogólne umotywowanie zasady osobowości, uczynię obecnie przegląd najważniejszych różnic indywidualnych, nabierających znaczenia w dziedzinie religji. Wspominałem już poprzednio (35-47) o takich różnicach. Tam jednak były one rozpatrywane jako wyniki, jako dane zjawiska. Natomiast tutaj rozważam je jako dyspozycje. Jakkolwiek formy, które zamierzam teraz przedstawić, w części przypominają wymienione już przedtem, to przecież rozpatrzę je tutaj z innej strony.

Dyspozycje, interesujące z punktu widzenia psychologji religji, dotyczą albo życia uczuć i woli, albo też zdolności in-

telektualnych. — Zajmiemy się najpierw temi, które mają związek z życiem uczuć i woli.

Pierwszą grupę różnic wyznacza rola, jaką gra opór. — U pewnych natur życie uczuć i woli doznaje podniety przez ciągły opór wewnętrzny, który powoduje dysharmonję duszy i każe dążyć niezmordowanie do harmonji i jedności. Rozdrobnienie jest stanem panującym, w porównaniu z którym jedność wydaje się wzniosłym ideałem. Wynika stąd szereg działań kontrastowych: bądź jeden, bądź też drugi człon spornych przeciwieństw uzyska przewagę, i człon, który jest górą, zrodzi dyspozycję do przeciwnego. Nastąpi szereg wahań, a ponieważ pomiędzy elementami duszy zachodzi gruntowna dysharmonja, to szereg wahań z trudem przejdzie w ruch ciągły. — Kiedy u tych natur dysharmonja działa jako siła pobudzająca, życie duchowe u innych natur posiada jakąś pełnię jedności, która wskutek swej nadmiernej siły skłania do działalności i obcowania z innymi. Są to natury ekspansywne, jak tamte — dysharmonijne. Siła może być w obu gatunkach ta sama, różne są tylko ich pochodzenie i zastosowanie. Uczucie religijne i wyobrażenie religijne rozmaicie ukształtują się, będą miały różne odcienie i z trudem im przyjdzie zrozumieć się nawzajem. Ekspansywni żyją — nawet w chwilach najgłębszego oddania — całkowicie i bezpośrednio z samych siebie, a tego, co najwyższe, szukać będą przedewszystkiem w tej wewnętrznej sile, w tem źródle, które daje im więcej, niż mogą jasno zrozumieć, dając im to bez ich świadomego współdziałania. Tłumaczą to, co najwyższe, jako „siłę, która ich unosi, — jako głęboki głos duchów, którego dźwięk dał im myśli". Natomiast dysharmonijni skłonni będą szukać źródła swego samozachowania duchowego poza własną jaźnią; wewnątrz samych siebie czują oni tak silny opór, że potrzeba siły, różnej od działającej w nich, aby uwolnić ich od tego zahamowania. Dlatego też w sposób całkiem naturalny stają się oni dualistami, gdy tymczasem ekspansywni są z natury monistami. Dla zdecydowanych monistów może wkońcu zaniknąć różnica między wartością a rzeczywistością; do tego stopnia są

oni niezdolni do uchwycenia różnic w wielkim, zbiorowym prądzie życia. Ekspansywni mogą doskonale znać uczucie grzechu, lecz ma ono u nich raczej charakter czegoś utajonego: istnieją siły, jeszcze nie wywołane, i może być potrzebna pomoc, aby otworzyć to źródło wewnętrzne. Ich odkupiciel jest zbawcą albo raczej wybawcą. Dysharmonijni, doznając wewnątrz siebie w stosunku do ideału czynny opór, który nawet powiększa się pod wpływem działania kontrastowego, gdy budzi się w nich ideał, — uciekają się do analogij prawniczych: mają takie uczucie, jak przestępca wobec sędziego; sędzia zamienia się wprawdzie na pojednawcę, lecz gra działań kontrastowych zaczyna się łatwo odnowa, tak iż również i pojednawca zajmuje krzesło sędziowskie. — Różne formy, jakie w ten sposób przybierać może poczucie grzeszności, występują jasno w charakterystyce tego uczucia, danej przez psychologa amerykańskiego L e u b ę na podstawie zebranego przezeń materjału[124]). Leuba wyprowadza wszelako różnicę tych obu typów z różnych wyobrażeń religijnych, stanowiących podstawę u rozmaitych jednostek. Ich wpływ, oczywiście, jest bezsporny. Nietylko zaś przyjęte wyobrażenia współdziałają, lecz także pierwotne dyspozycje intelektualne. Ale pochodzi to przecież głównie z dyspozycyj emocjonalnych i woluntarnych, że jednostki, rozwijające się przeważnie w jednej i tej samej tradycji religijnej (w chrześcijaństwie protestanckiem o mniej lub bardziej stanowczym kierunku metodystycznym), nastręczają typy tak charakterystyczne. Różnica między przewagą dysharmonji, kontrastu, strachu i rozdrobnienia z jednej strony, a — z drugiej — przewagą pewnej dążności wewnętrznej, której potrzeba tylko pomocy do pełnego rozwoju, jest tak głęboka, że wpływ, jaki mogą uzyskać wyobrażenia, zależy od tej różnicy, nietylko zaś odwrotnie. Postać taka, jak John B u n y a n (autor „The Pilgrims Progress"), który opowiedział historję własnego nawrócenia, należy niewątpliwie do typu pierwszego. Głęboka melancholja, nieokiełznane porywy motoryczne, niezmordowana refleksja — stanowiły tutaj grunt psychiczny dla szeregu walk duchowych, zakończonych do-

piero, kiedy stadjum rozpaczy sprowadziło stan zupełnej bierności, w czasie którego można było zebrać siły do nowego a wyższego życia. W swej późniejszej sprężystej działalności — po istotnem przezwyciężeniu oporu wewnętrznego — Bunyan zbliża się do typu ekspansywnego; ustawicznie jednak musiał wytężać całą energję panowania nad sobą, by trzymać na wodzy dawny chaos w głębi swej duszy[125]). Mimowolny rozwój w ekspansywnych również niezawsze odbywa się z łatwością; częstokroć może on zachodzić tylko z przerwami, w odstępach czasu, podobnie jak ze źródeł często woda wytryskuje rzutami; ale ekspansywni muszą zwalczać utajenie, nie zaś — chaotyczność.

Inną grupę różnic charakteryzuje przeciwieństwo aktywności i pasywności.—Natury aktywne, czynne (niezależnie od tego, czy motywem ich aktywności jest kolec dysharmonji, czy też potrzeba ekspansji) mogą być w tym stopniu zaprzątnięte znajdowaniem i wytwarzaniem wartości w sobie i poza sobą, że brak im czasu, zmysłu i siły do rozwinięcia odrębnego życia religijnego. Wiara w zachowanie wartości znajduje ujście bezpośrednio w ich czynach, bez potrzeby specjalnego jej formułowania lub symbolizowania, przyczem niewiele dla nich znaczą nastroje, związane z tą wiarą bądź jako przyczyny, bądź też jako skutki. Ich wiara w wartości stanowi jedność z ich życiem w sferze owych wartości. — Natury pasywne, bierne, okazują większą skłonność do szczególnego życia w nastroju i refleksji. Spoglądają przed siebie i poza siebie. Wspomnienie i skrucha, nadzieja i wiara występują u nich w sposób bardziej stanowczy, i każde zosobna rozpościera się w duszy, gdy tymczasem aktywni nie mają czasu ani nie czują skłonności do tego, by wspominać lub mieć nadzieję, by żałować lub wierzyć. Pasywni często uważają aktywnych za niereligijnych, podobnie jak dysharmonijni są skorzy do posądzania ekspansywnych o niereligijność.

Trzecia grupa różnic w dziedzinie życia uczuć i woli opiera się na różnicy między wzruszeniem a przekonaniem. — Pewne natury są skłonne do gwałtownych wybuchów. Przejścia między ich stanami a okresami życia zachodzą przeważnie zapomocą

nagłych przełomów i pozornych skoków. Różnią się od wspomnianych wyżej natur dysharmonijnych tem, że ich przeciwieństwa zmieniają się w czasie, gdy tymczasem dysharmonijne spostrzegają skłócone tendencje w swej duszy jako jednoczesne. Istnieje, rzecz prosta, wiele form pośrednich i mieszanych, gdyż kolejna dysharmonja i równoczesna dysharmonja nie wyłączają się wzajemnie. Ponieważ jednak — w jednakowych skądinąd warunkach — dysharmonja równoczesna działa silniej niż kolejna, mamy powód, aby nazywać dysharmonijnym specjalnie ów typ, w którym skłócone przeciwieństwa występują jednocześnie. Tam, gdzie rozwój zasadniczo odbywa się skokami i gdzie występuje skłonność do emocyj, mamy typ, który możnaby nazwać a f e k t y w n y m. — Osobliwość innych natur ma to do siebie, że ich rozwój odbywa się zapomocą małych przyrostów i wskutek tego nosi na sobie znamię ciągłości. Życie uczucia i woli ma tutaj charakter czegoś bardziej podzielonego, bardziej serdecznego, gdy tymczasem u afektywnych przejawia się ono w chwilowych koncentracjach i ma raczej rys gwałtowności, niż głębi uczucia. Typ k o n t y n u u j ą c y (jak go nazwiemy) wykazuje pewne pokrewieństwo z typem ekspansywnym. Życie ekspansywnych może jednak z łatwością znaleźć ujście w chwilowej i gwałtownej formie wzruszenia, a nastąpi to całkiem naturalnie wtedy, gdy energja ich nagle zostanie rozpętana. Różnica między typem afektu a typem ciągłości jest może różnicą, najbardziej rzucającą się w oczy. Odpowiada ona obu rodzajom siły, jakie może posiadać życie uczucia i woli: sile gwałtowności oraz sile głębi serdecznej.

Czwarta grupa różnic opiera się na rodzaju uczucia, przyczem albo samozachowanie, albo poświęcenie może stanowić dyspozycję przeważającą. Istnieją natury, dla których czysto indywidualne zbawienie i pewność jest wszystkiem, i które przeto mogą sobie doskonale wyobrazić, że same tylko zostaną zbawione. Tego rodzaju religijność i d j o p a t y c z n a wystąpić może we wszelkich religjach, w znacznej jednak mierze ujawniać się będzie w wyższych religjach, w których różnica między samopotwierdzeniem a poświęceniem jest wyraźniejsza. Motywacja —

o ile można ją podać wogóle — byłaby bardzo rozmaita. Kiedy Tomasz z Akwinu naucza, że chociażby tylko jedyny człowiek został zbawiony, to jednak jego zbawienie może być zupełne — uzasadnia on to tak, że jednostka ma w tem zbawieniu przed oczyma nieskończoną pełnię wspaniałości, wobec której zanika wszelkie inne uczucie. Podobna myśl u Kierkegaarda podlega uzasadnieniu w ten sposób, że w sprawie najwyższej pomyślności jeden nie zdoła uczynić dla drugiego żadnej rzeczy decydującej, wskutek czego też każdy troszczyć się ma o własne zbawienie. — Jako odpowiednik do tego występuje u innych natur silna pobudliwość sympatyczna. W ostrem przeciwieństwie do tendencji, aby ograniczyć potrzebę zbawienia do siebie samego, stoi życzenie, które zrodziło się w św. Pawle na myśl o losie duchowym jego rodaków żydowskich (List do Rzymian IX): „Mam wielki smutek i ustawicznie boleje serce moje. Albowiem ja sam żądałem odrzuconym być od Chrystusa za braci moich, którzy są krewni moi według ciała". Element sympatyczny występuje również u mężów takich, jak Stuart Mill i Buckle, dla których wartość nieśmiertelności polegała tylko na tem, że ta dawała możność zobaczenia znów ukochanych zmarłych. Również i sympatja przejawiać się może w szerszych lub węższych granicach. Podobnie jak istnieć może etyka rodzinna, etyka narodowa, etyka ogólnoludzka, tak też są możliwe religje rodzinne, narodowe i ogólnoludzkie. Dowódca fryzyjski, który cofnął nogę z wody do chrztu, bo wolał być w miejscu, gdzie przebywali jego przodkowie, niż w raju nowej religji — hołdował religji rodzinnej i narodowej. Niema poco powoływać się na przykłady z dawnych czasów, by pokazać, że religja — nawet po przekroczeniu już raz granic narodowych — ma skłonność do ponownego unarodowienia się. Pierwotny chrystjanizm usiłował (jak przed nim buddyzm w Indjach i stoicyzm w Grecji) wyjść poza granice narodowe. W niedawnych czasach „religja pozytywna" Augusta Comte'a ma oblicze zdecydowanie wszechludzkie: jest wiarą w ludzkość i oddaniem się jej jako „wielkiej istocie", rozwijającej się w biegu czasów, a wobec której poszczególny człowiek

jest tylko abstrakcją[126]). Dla wielu jednak tendencja sympatyczna ich życia religijnego nie da się ograniczyć do ludzkości jako samotnej rośliny w pustyni bytu. Zagadnienie religijne powstanie dla nich dopiero dzięki pytaniu co do stosunku życia ludzkiego oraz ideałów ludzkich do całości bytu, a religja wszechludzka ujawni dążność do przejścia w religję kosmiczną. Nietylko względem całej ludzkości, lecz względem całości bytu zachodzi wtedy potrzeba nieizolowania swego losu od losu większej całości. Św. Paweł i tutaj również wypowiedział zasadniczy nastrój typu sympatycznego, a przytem w słowach, zawierających najwznioślejszą poezję (List do Rzymian VIII, 22n.): „Wszystko stworzenie wzdycha i boleje aż dotąd. A nietylko ono, ale i my sami mający pierwiastki Ducha, i sami w sobie wzdychamy". — W obrębie każdego z obu tych typów, idjopatycznego i sympatycznego, będą mogły wyjść najaw inne różnice jakościowe uczuć: różnica pomiędzy obawą a nadzieją, rezygnacją a oczekiwaniem, różnica pomiędzy uczuciem etycznem, intelektualnem a estetycznem i t. d.

Scharakteryzowane tutaj główne grupy podzielą się na grupy bardziej specjalne, jeżeli — prócz występujących w nich dyspozycyj — uwzględni się znaczenie rozmaitych temperamentów. Również i temperamenty oznaczają dyspozycje, będące jednak gatunku bardziej formalnego, ponieważ ich odmienność opiera się na różnej sile i prędkości życia uczuć i woli, jako też na skłonności do przeważającego uczucia przyjemności lub przykrości. Dopiero przyszła porównawcza psychologja indywidualna będzie mogła podjąć udatną próbę zjednoczenia wszystkich tych różnych dyspozycyj i znalezienia w doświadczeniu owych form, w jakich one występują jako jeden zespół. Bogactwo odcieni niewątpliwie okazałoby się bardzo znaczne, i tylko sztuka opisu, nie zaś analiza psychologiczna w swej formie elementarnej i abstrakcyjnej — oddałaby im zupełną sprawiedliwość.

95. W dziedzinie poznania różnica pomiędzy oglądem a refleksją jest najważniejsza. W sprawie znaczenia tej różnicy wogóle i w sprawie przejścia od jednej z tych form do drugiej

odsyłam do swej rozprawy p. t. „La base psychologique des jugements“ (Revue philosophique 1901).

U niektórych ludzi stwierdzić można żywą potrzebę obrazów konkretnych i spoczywających oraz wielką zdolność do ich tworzenia. Przeciwieństwem takich natur intuicyjnych okazują się natury refleksyjne, u których właśnie proces myślowy, nie zaś jego zamknięcie przez konstrukcję jakiegoś obrazu jest rzeczą główną, a którym może nawet brak zdolności i potrzeby kształtowania i utrwalania określonych obrazów. Nowsze badania psychologiczne dowiodły, że pod tym względem zachodzą między ludźmi wielkie różnice[127]). W dziedzinie religijnej różnice te mają wielkie znaczenie dlatego, ponieważ potrzeba uosabiania treści przedstawień jest nadzwyczaj różna u różnych jednostek. Przytoczyć można z pewnością niejeden przykład, że ta potrzeba, kierując się zainteresowaniem uczuciowem dla przedmiotu przedstawień, doprowadzić może do konkretnej personifikacji wszelkich przedmiotów otaczających, liczb, liter i t. d., tak iż każdy z nich otrzymuje nawet swoją płeć własną[128]). U ludzi, stojących na tym samym szczeblu wykształcenia, zachodzić mogą w tym względzie i podobnych nadzwyczaj ważne różnice, i dopiero w najnowszych czasach zaczęto zwracać na nie baczną uwagę. To, że różna potrzeba obrazów a zwłaszcza uosobień (które w konsekwencji muszą znów doprowadzić do nadawania wyobrażonym przedmiotom określonej płci, jako że „osobowość“ sama przez się jest abstrakcją) w sporze o „osobowość“ Boga musi mieć wielkie znaczenie, nie może ulegać wątpliwości, chociaż zwykle prowadzi się ten spór w sposób abstrakcyjny. Schleiermacher, należący stanowczo do typu refleksyjnego, już rozumiał to jasno: „Które z owych pojęć (teistyczne czy panteistyczne) — o ile mu wogóle jeszcze potrzeba pojęcia — człowiek sobie przyswoi, zależy to jedynie od tego, na co mu ono jeszcze jest potrzebne oraz w jaką stronę przedewszystkiem zwraca się jego fantazja... Przez fantazję rozumiem nie coś podporządkowanego i zawiłego, lecz to, co w człowieku jest najwyższe i pierwiastkowe; wszystko poza nią może być

tylko refleksją o niej, albo też zależne od niej... Lęk przed mrokiem czegoś, pomyślanego w sposób nieokreślony, to jeden kierunek fantazji, lęk zaś przed pozorem sprzeczności, gdy temu, co nieskończone, nadajemy postacie skończoności — to kierunek drugi; ale czy ta sama serdeczna głębia religji nie mogłaby być związana tak z jednym, jak i z drugim?" Może przeciwieństwo intuicyjnych i refleksyjnych da się jednak scharakteryzować nieco bliżej. Refleksyjnym niekoniecznie brak zdolności kształtowania obrazów określonych i konkretnych. Lecz obraz taki napełnia tylko chwilowo cały widnokrąg ich świadomości, i czują oni potrzebę zestawienia i porównania z sobą poszczególnych obrazów oraz dotarcia aż do granicy poszczególnego obrazu. Dostrzegają, że każdy obraz ma swą granicę i że również wewnątrz swych granic jest on pod wieloma względami zależny od swego stosunku do tego, co leży nazewnątrz tych granic. U intuicyjnych poszczególny obraz łatwiej może się ustalić, łatwo też zapominają oni, że każdy obraz ma swoją granicę. Myślenie ich obraca się wewnątrz pewnych określonych obrazów, pochop zaś do refleksji, który czują, znajduje w tem zupełne zadośćuczynienie. Charakterystyczna jest pod tym względem rozmowa ze Schleiermacherem, z której Martensen, człowiek zdecydowanie intuicyjny, zdaje sprawę w swej autobiografji. Rozmowa toczyła się wkoło tego, czy można utworzyć pojęcie o istocie Boga. Schleiermacher zaprzeczył, ponieważ — zdołamy myśleć jedynie zapomocą przeciwieństw, tak iż Bóg, gdyby był przedmiotem myślenia, byłby przeciwstawiony czemuś innemu, a tem samem ograniczony, sprowadzony do skończoności. Martensen natomiast utrzymuje, że w Bogu tkwić muszą wewnętrzne przeciwieństwa, w przeciwnym bowiem razie nie byłby „żywym Bogiem"[129]. Nie zważa on na to, że jeżeli „wewnętrzne przeciwieństwa" mają mieć istotne znaczenie, to muszą być wyznaczone przez stosunki zewnętrzne albo im odpowiadać. Niema życia ani osobowego, ani nieosobowego, którego powaga nie opierałaby się na stosunku napięcia między stroną wewnętrzną a zewnętrzną. A Schleiermacher myślał właśnie o konieczności stosun-

ku przeciwstawnego do czegoś poza samym sobą. Jego potrzeba spekulatywna nie zadowalała się analizą poszczególnego obrazu, i dlatego był on w rzeczy samej bardziej spekulatywny, niż „spekulatywni" teolodzy, dla których on już nie wchodził w rachubę. — Właśnie Schleiermacher jest przykładem, że dyspozycje intelektualne same tylko nie wyznaczają tego typu. Pomiędzy dyspozycjami intelektualnemi, emocjonalnemi i woluntarnemi zachodzi ciągłe oddziaływanie wzajemne. U wielu natur, tak zwanych mistyków, zwłaszcza głębokie uczucie pociąga za sobą przekonanie, że wszelkie pojęcia są niedostateczne do wyrażenia tego, co najwyższe; uczucie owo zaostrza wzrok na granice wszelkich obrazów i wszelkich pojęć, skierowuje zaś uwagę na prawo stosunku, na względność („relatywność") wszelkiego poznania. Dzięki temu powstaje pewne pokrewieństwo duchowe mistyki z krytycyzmem, nawet kiedy nie są połączone w jednej i tej samej osobie. Wiele z argumentów, któremi posługiwał się Karneades przeciw dogmatyzmowi stoików, można odnaleźć znów u neoplatonika Plotyna, a w czasach najnowszych połączenie mistyki z krytyką bynajmniej nie jest tak rzadkie; Schleiermacher jest najlepszym przykładem, ale również u Spinozy, Lessinga i Kanta obie te dyspozycje działają łącznie. Żywe uczucie i jasna myśl mogą o wiele częściej iść ręka w rękę, niż się sądzi zazwyczaj.

Wewnątrz grupy intuicyjnych można znów rozróżnić tych, u których przeważają obrazy wzrokowe (wzrokowców) — tych, u których grają istotną rolę wyobrażenia słuchowe (słuchowców) — tych, których życie wyobrażeniowe zależy głównie od wrażeń życiowych, odpowiadających wewnętrznym stanom organicznym (ustrojowców) — i tych, u których znaczenie najistotniejsze mają wyobrażenia ruchowe (ruchowców)[130]. Pośród autorów Nowego Testamentu autor Ewangelji św. Jana jest wyraźnym wzrokowcem . Jakkolwiek nietylko przeciwieństwo światła i ciemności, ale też przeciwieństwo życia i śmierci ujawnia się często w kole jego obrazów, to przecież owo pierwsze przeciwieństwo jest decydujące; poza tem przeciwieństwo życia

i martwoty jest przecież dostrzegalne także dla zmysłu wzroku, i posługiwanie się niem przez św. Jana dowodzi, że to przeciwieństwo jest pochodzenia wizualnego. Św. Paweł należy do typu witalnego i motorycznego, jest ustrojowcem i ruchowcem. To, co najwyższe, nie daje się ukształtować według doświadczeń oka i ucha, a najgłębsza potrzeba serca wywołuje niewysłowione westchnienia; ma on wielką zdolność do „mówienia językami", co jest rysem zdecydowanie motorycznym. Życie i śmierć występują wyraźnie jako przeciwne stany wewnętrzne, doznawane w członkach ciała. Gonitwa i walka, tęsknota i nadzieja, ciało i duch dostarczają w listach św. Pawła charakterystycznych obrazów i zwrotów. Zdolność do wizyj i halucynacyj słuchowych gra rolę podrzędną w porównaniu ze zmysłem życiowym i ruchowym. Jakób Böhme należy do grupy wzrokowców, równie jak — ustrojowców. John Bunyan był, jak się zdaje, przeważnie ruchowcem, jakkolwiek jasne bywały niekiedy jego wizje i halucynacje słuchowe. Martensen należał stanowczo do typu wzrokowego.

W grupie refleksyjnych rozróżnić należy uzdolnienia analityczne i syntetyczne. Natury analityczne zwracają szczególną uwagę na różnice, jakości, odcienie, ostre zmiany („skoki") i rysy wyraźnie indywidualne; natury syntetyczne szukają jedności, związku, stopienia, ciągłości przejść i wspólnych rysów zasadniczych. Zupełne przeciwieństwo, oczywiście, jest tutaj niemożliwe, gdyż analizować można tylko to, co jest dane w jakimś związku i jako całość, zebrać zaś w jedno można to tylko, co jest dane jako odmienne, rozmaite oraz izolowane. Może jednak nastąpić znaczna różnica w całym kierunku życia myśli, zależnie od tego, czy analiza, czy też synteza ma przewagę u danej jednostki. Trzy pierwsze ewangelje sprawiają raczej wrażenie analiz, oddzielnego wysuwania poszczególnych rysów; natomiast ewangelja św. Jana świadczy o wielkiej i potężnej syntezie. Pascal, Hamann i Kierkegaard są analitykami (co się jednak tyczy Hamanna — z pewnem, zaostrzonem właśnie przez analizę, paradoksalnem podkreśleniem całości jako jedynie prawdziwej);

św. Augustyn, Zwingli i Schleiermacher są syntetykami[131]). — Potrzeba jedności i ciągłości będzie chyba pokrewna ekspansywnej dyspozycji uczuciowej i typowi przekonaniowemu, gdy tymczasem wrażliwość na różnice będzie najbardziej charakterystyczna dla dyspozycji dysharmonijnej i typu wzruszeniowego.

Te różnice intelektualne (oraz inne możliwe jeszcze) przejawiają się we wszelkiej działalności duchowej, zarówno w dziedzinie nauki i sztuki, jak też religji. Występują jednak tem silniej i z uprawnieniem tem większem, im bardziej — jak to się dzieje w dziedzinie religijnej — brak skali czysto objektywnej, by określić formę i walor wyobrażeń. Dlatego też zwrócenie uwagi na różnice osobowe i zrozumienie ich jest tutaj ważniejsze, niż w innych dziedzinach.

96. Istnieje grupa różnic, wynikająca nie z poszczególnej jakiejś strony życia świadomości, lecz wyrażająca się w stosunku, w jakim doświadczenie religijne i wiara religijna człowieka pozostają do całej reszty jego osobowości, równie jak w stosunku, w jakim człowiek czuje się przez to względem swego otoczenia. Potrzeba udzielania się i wspólności będzie zależna od tych stosunków. Im bardziej opisane już dyspozycje indywidualne współdziałają w poszczególnym człowieku, tem mniejsza będzie jego zdolność i potrzeba udzielania się innym; będzie się czuł tak daleki od innych, że możliwe się okaże tylko obcowanie najbardziej pośrednie. W przeciwieństwie do powstającego przez to indywidualizmu religijnego występuje w sposób charakterystyczny dyspozycja do życia i działania we wspólnych formach i obrazach.

W typie idjopatycznym różne znów przyczyny psychiczne prowadzić mogą do izolacji.

W chwilach bezpośredniego natchnienia, wzbierającego w nim nagle uczucia człowiek zatraca wyraźny związek z pozostałem życiem własnem, wskutek czego też jest niemożliwe zachowanie łączności i zrozumienia w stosunku do innych. W czasie trwania takich chwil nie mogą się tworzyć wyraźne wyobra-

żenia, a udzielanie się jest niepodobieństwem. U szczytu swego rozwoju ten stan otrzymuje charakter bakchantyzmu religijnego. W gminach pierwszych chrześcijan to zjawisko występowało często (zob. 60), a jeśli budziło ono pewne wątpliwości w kierownikach, powód był ten, że udzielanie się innym i tem samem zbudowanie innych stało się niemożliwe, jakkolwiek budujące mogło to być dla jednostki. Św. Paweł pisze o tem (I. Kor. XIV,4): „Kto językami mówi, samego siebie buduje, lecz kto prorokuje, Kościół Boży buduje". Nie dziw, że organizacja kościelna mimowoli tłumiła tego rodzaju zjawiska, o ile one nie zanikały z innych przyczyn.

Kiedy tutaj stopień siły stanów wewnętrznych wpływa izolująco, w innych razach działanie to wywierają treść i rodzaj przeżyć. Jednostka może wskutek swych dyspozycyj uczuciowych mieć doświadczenia, których nie zdoła udzielić nikomu, ponieważ noszą na siebie znamię swoistości, niezwykłości lub też wyjątku. Może ona mieć niewątpliwe wrażenie, że bieg życia usposabia ją inaczej, niż innych ludzi. Jej oświadczenia, jej pocieszenia i myśli jej przewodnie będą przeto odmienne, niż innych ludzi, to też ma wrażenie, że nie mówi tym samym językiem, co oni. Przedewszystkiem temperament melancholijny może z tej przyczyny prowadzić do izolacji, a zwłaszcza, gdy łączy się z silną zdolnością do refleksji, tak iż każda formuła, któraby mogła przerzucić most i doprowadzić do porozumienia, jest naginana tak i owak, aż okazuje się narzędziem nie do użytku. W literaturze duńskiej Sören Kierkegaard jest najosobliwszym przykładem tego typu. W jego „Pismach pośmiertnych" studjować można izolującą moc melancholji i niezmordowanej refleksji.

Tutaj stosunek życia uczuciowego do życia wyobrażeń wywołuje izolację; lecz w innych wypadkach tworzenie wyobrażeń religijnych, swoistość symbolizowania może właśnie być przeszkodą do obcowania z innymi. Ściśle rzecz biorąc, powiedzieć trzeba, że wogóle niema chyba dwóch ludzi, którzyby mieli „jedno i to samo" wyobrażenie i tworzyli je w ten sam

sposób i w tej samej formie, a dotyczyć to musi szczególnie tworzenia wyobrażeń religijnych, przy którem współdziała tak wiele różnych elementów. Częstokroć tworzenie symbolów zależy od analogij, zrozumiałych jedynie dzięki doświadczeniu religijnemu jednostki. Dla głębokiego albo silnie wytężonego nastroju najniklejszy powód, najbardziej osobiste przeżycie może się stać jądrem symbolu, którego wartość odczuwa sama tylko jednostka. Istnieje rodzaj idealnego fetyszyzmu, w którym najwyższe symbole, jakie ludzie mogą sobie wytworzyć, przypominają najniższe. (Por. 47). Dla duszy wzruszonej wszystko, nawet rzecz najdrobniejsza, może się stać symbolem tego, co najwyższe; to jednak, że w danym specjalnym wypadku wybiera się poszczególną rzecz jako symbol, opiera się może na warunkach, które się nigdy już nie powtórzą. Tysiące widziały płonące krzaki i doznały łagodnych powiewów, miały też wizje i halucynacje, lecz jedynie dla ducha proroczego zjawiska te są objawieniami[132]). I gdybyż tylko proces tworzenia symbolów kończył się zawsze jasnym obrazem! Lecz dzieje się to tylko z wielkiemi, proroczemi osobowościami, których przeżycia wewnętrzne zyskują znaczenie wzoru, a których zdolność tworzenia symbolów jest niemniej silna, niż ich życie wewnętrzne. Dla większości przedstawia się to inaczej. Symbolizowanie niezawsze się staje jasną krystalizacją; jednostka sama odczuwa, jak niedoskonała i czysto specjalna jest forma jej wiary, i przeto powstrzymuje się od udzielenia jej komukolwiek. Odczuwana przez wielu ludzi obawa bezpośredniego związania się z innymi w sferze najskrytszych doświadczeń życiowych — częstokroć pozostaje z tem w związku.

Trwożliwość podobna może jednak mieć również charakter czystości duchowej, dla której — pomijając już zupełnie osobliwość przeżycia i niedoskonałość wyrazu — jest wogóle niepodobieństwem wywlekanie tego, co kryje się wewnątrz, na światło dzienne — wobec siebie, a zwłaszcza wobec innych. Wskutek takiego wystawienia na światło zatraca się z łatwością znamię intymności. O najgłębszem wnętrzu duszy należy zacho-

wać milczenie, inaczej bowiem łatwo przestaje ono być czemś wewnętrznem. Są kwiaty, częstokroć najpiękniejsze i najwonniejsze, a które rozwijają się tylko w cieniu. Zarówno ortodoksi, jak i wolnomyśliciele często dopuszczają się pewnego rodzaju gwałtu duchowego przez bezwzględny sposób, w jaki się narzucają ze swemi poglądami, niepomni tego, że są miejsca, gdzie trzeba zzuć obuwie (t. zn. swoje dogmaty pozytywne czy negatywne), bo ziemia, na której stoją, jest święta. Święta jest poszczególna osobowość jako ośrodek wartości i jako ośrodek doświadczenia (92).

Ale również natury, dla których nie jest stosowny wyraz „obawa", mogą w małym tylko stopniu nadawać się do wspólnictwa w wierze i odczuwać słabą tego potrzebę. Bywają ostro zarysowane osobowości, których nie stać na giętkość, potrzebną do związania się z innymi, do wyszukania punktów wspólnych, jakie może dałyby się znaleźć rzeczywiście. Jakkolwiek jasno pojmują oni samych siebie, nie zależy im na tem, aby jasności tej nadać wyraz, dostępny dla innych ludzi. Są często zagadkowi nie dlatego, że chcą zwrócić na siebie uwagę, lecz wskutek tego, że wystarcza im znaleźć jasność w sobie samych i ponieważ sądzą, że dla innych będzie najlepiej, jeżeli każdy znajdzie dla siebie tę jasność w swój sposób. Z zaciętym uporem obstają przy poszczególnym specjalnym wyrazie dla swych doświadczeń, do którego zostali doprowadzeni i który im oddaje dobre usługi w ich gospodarstwie duchowem — nie bacząc na to, czy dla innych jest zrozumiały, czy nie. Niezależnie od całej swej ostrości, osobliwości i nieprzystępności mają oni przecież wielkie znaczenie, ponieważ obstają tak zdecydowanie przy zasadzie osobowości. Siła ich przekory odbiera chętkę mieszania się do innych, która w dziedzinie religijnej jest przecież nazbyt ludzka, — a przez to działają oni na korzyść natur trwożliwych i czystych, które niezawsze potrafią się obronić.

W typie wspólności — „sympatycznym" — mogą się również przejawiać różne motywy; z natury rzeczy jednak niema tutaj tak wiele różnorodności, jak w typie idjopatycznym.

Wszelki rozwój osobisty zaczyna się od dziecięcego przywiązania do przekazanych wyobrażeń, tutaj zaś istnieć mogą różne stopnie i odcienie sposobów, w jakie swoisty rozwój czerpie pokarm z tradycji albo też krok za krokiem oddala się od niej. (Por. „wiarę węglarską", 42). Niektóre jednostki nigdy nie dostrzegają różnicy pomiędzy własnem doświadczeniem a przekazanemi symbolami. Inne dostrzegają różnicę, ale wzdrygają się przed nią, obawiają się czystej „podmiotowości", napozór pozostawionej samej sobie, i z większą lub mniejszą prawdą osobistą i rzetelnością intelektualną rzucają się znów w objęcia form powszechnie znanych. Natura kobieca zdawiendawna skłamiała się bardziej, niż męska, do bezwzględnej łączności z formami tradycyjnemi, chociażby tradycja nie mogła się szczycić wiekiem czcigodnym; kobiety wytrwały dłużej w katolicyźmie i ortodoksji, aniżeli mężczyźni, ale w czasach rewolucyjnych dłużej też pozostawały przy kulcie rozumu[133]).

Bywają specjalne natury kościelne, których życie uczuciowe i wyobrażeniowe zawsze mimowoli nastraja się zgodnie z wielkim, wspólnym kręgiem symbolów, do którego zostały wprowadzone. Żyją one i działają bezpośrednio w tem, co przekazane, i są zawsze zdolne do znajdowania zarówno początku jak i końca swych doświadczeń w formach tradycyjnych. Panuje w nich bezpośrednia jedność słowa i doświadczenia, nazwy i rzeczy, a słowo i nazwa przedstawiają się im jako przedmioty plastyczne, które, rzekłbyś, mają byt poza użytkiem podmiotowym, jaki się zeń czyni. Tego rodzaju natury skłonne będą brać możliwość wspólności, kościoła za kryterjum prawdziwości doświadczenia i wiary. Zarówno buddyzm, jak chrystjanizm przyjął wiarę w kościół jako szczególne ogniwo do swego wyznania wiary. Możliwość stworzenia kultu i zgromadzenia gminy jest nawet dla teologów kierunku najbardziej liberalnego oznaką istnienia rzeczywistej religji. „Prawdziwa religja ujawnia się jedynie w zdolności do stworzenia kultu" (Tröltsch). Nie o to idzie, co jednostka przeżyła i wypowiedziała, lecz o to, czy gmina zdoła się zebrać i tradycja

będzie mogła powstać wokoło określonych faktów raz idej (Kaftan)[134]).

Jak w innych dziedzinach, tak również i w religijnej nie uda się wyjść poza nieustaną walkę i ciągłe oddziaływania wzajemne pomiędzy jednostką a rodzajem. Ważną jednak jest rzeczą mieć stale w pamięci, że rodzaj składa się zawsze z poszczególnych jednostek i w nich żyje, i że wszystko, co wielkie i prawdziwe, musi początkowo przyjść do znaczenia w takich oddzielnych jednostkach, jak i to również, że „fakty" nie stają się istotniejsze, a „ideje" — prawdziwsze przez to, że liczba wierzących w nie jest wielka.

c) Buddha i Jezus

97. Zasadę osobowości rozjaśnia i potwierdza ta okoliczność, że u źródła obu najwyższych religij ludów stoją dwie wielkie osobowości, z których każda posiada swe cechy odrębne. Buddha i Jezus dzielą między siebie świat cały. Jakkolwiek trudna jest próba ich charakterystyki psychologicznej, będzie ona zupełnie naturalna w związku z omawianemi tutaj zagadnieniami; pokaże nam największe przykłady opisanych powyżej typowych różnic, które mają znaczenie dla problematu religijnego.

Trudność polega na dwu zwłaszcza okolicznościach. — Po pierwsze: mit, legenda i dogmat wcześnie już zawładnęły temi postaciami. Właśnie światło jaśniejące, które ich osobowości wypromieniały z siebie, podbiło współczesnych oraz ich najbliższych potomków i uniemożliwiło czysto objektywną relację historyczną o ich życiu. Dzieje się z nimi, jak z aniołem, który w „Czyśćcu" Dantego pokazuje drogę wzwyż, a zasłania sam siebie roztaczanym przez się blaskiem. — Po drugie: starożytność nie miała zainteresowania, występującego tak silnie w czasach najnowszych, by krok za krokiem śledzić rozwój jakiejś osobowości od jej młodych lat do wieku całkiem dojrzałego. Postacie starożytności stoją przed nami zupełnie gotowe, tak iż nie dowiadujemy się, jakie przebyły stadja i przesilenia, aby osiągnąć tę trwałą formę, w jakiej nam się ukazują.

Powyżej (43) dałem charakterystykę buddyzmu i chrystjanizmu. Każda religja musi, oczywiście, nosić na sobie znamię swego założyciela. Nie będzie to jednak zwykłem powtórzeniem, jeżeli zajmiemy się tutaj osobowościami, które je stworzyły. Zawsze zachodzi różnica pomiędzy źródłem a strumieniem. U źródła występują dyspozycje pierwotne; strumień zależy od licznych innych okoliczności.

98. Buddha był synem królewskim, który pośród blasku i wspaniałości życia zatrzymał swą uwagę na cierpieniu, słabości i śmierci. To skłoniło go do rozmyślań nad życiem, jakkolwiek osobiście nie zaznał ciemnych stron bytowania. Nie mógł znaleźć spokoju ani w drodze dociekań rozumowych, ani w drodze ascezy. Dosięgnął szczytu dopiero, gdy przejrzał, że świat jest wielką iluzją, wytwarzaną i karmioną przez pragnienie, popęd i żądzę. Z popędu do życia wynikają zmysłowość, nienawiść, okrucieństwo, prócz tego wszelki ból i wszelkie zmartwienie, a wszystko to odpada z chwilą, w której popęd do życia zostaje zniesiony. Według Buddhy istnieje pięć różnych pęt, od których należy się wyzwolić: samolubstwo, wątpienie, żądza, asceza (jako cel), nienawiść. Mają one to samo źródło. Jeżeli można wyzbyć się ich, wówczas osiąga się stan wzniosłego spokoju, zwany nirwaną, a którego nie można oznaczyć żadnem pozytywnem orzeczeniem, albowiem jest on przeciwieństwem każdego stanu, znanego w doświadczeniu ludzkiem. Według pewnej legendy, Buddha bezpośrednio przed opuszczeniem pałacu, by stać się pustelnikiem, wyraża się w ten sposób o nirwanie: „Gdy zgasł ogień pożądań zmysłowych, jest to nirwana; gdy zgasł ogień nienawiści i zaślepienia, jest to nirwana; gdy zgasła pycha, błędne mniemanie i wszelka inna namiętność i wszelka inna trwoga, jest to nirwana". Przy późniejszej sposobności mówi on do swych uczniów: „Niektórzy asceci i braminowie zwracają przeciw mnie fałszywe oskarżenia i powiadają: on jest zaprzańcem; głosi zburzenie, zniszczenie, zniesienie rzeczywistego życia! — Czem nie jestem i czego nie nauczam, o to oskarżają mnie owi kochani asceci i braminowie, twierdząc fałszywie. że tem jestem i że tego nauczam. Jedno tylko głoszę teraz, jak i przed-

tem głosiłem: cierpienie i zagładę cierpienia!" Ani cnota, ani wiedza nie była dla niego sprawą najwyższą, było nią natomiast — „niematerjalne, zupełne zgaśnięcie wszelkich iluzyj". Wszelkie dalsze pytania metafizyczne Buddha odrzucał, sądząc, że kiedy człowieka ugodził pocisk, wtedy należy leczyć ranę, i że jest obojętne, od kogo pochodzi ten pocisk i z czego są zrobione łuk i cięciwa[135]).

To, czego Buddha nauczał, w pewnej mierze nie było niczem nowem. Wszelako w duszy jego i dzięki jego doświadczeniu życiowemu dokonało się osobliwe połączenie i zgęszczenie tendencyj, które zbudziły się już w Indjach w ciągu wcześniejszego rozwoju religijnego i filozoficznego. Pojęcie nirwany znajduje się już w „Upaniszadach"; od zawartych tam nauk buddyzm jest wogóle zależny w punktach zasadniczych[136]). Buddhę charakteryzuje i skłania go do stworzenia nowej formy życia pewne pogłębienie i wyzwolenie, pewne praktyczne i skoncentrowane wżycie się w siebie. Ani kult, ani też mit, ani asceza, ani też spekulacja nie nabierają tu znaczenia decydującego, natomiast — cicha, dogłębna doskonałość, osiągnięta przez wzniesienie się ponad wszystko, co „materjalne", t. zn. wszystko skończone i zmienne. Wszelkie różnice zewnętrzne, również kastowe, które miały w Indjach znaczenie tak wybitne, są tutaj obojętne. Buddha nie występował jako reformator stosunków zewnętrznych. Nie chciał obalić braminizmu, ale przez swą osobowość dał on wzór doskonałości osobistej, która wiodła poza krańce wszystkiego istniejącego. Dostęp do tego, co najwyższe, stał otworem dla wszystkich, niezależnie od kasty albo płci. Walka o spokój duszy, o wewnętrzną jedność i wolność była dla niego czemś jedynem, i do tej walki wzniecił on zapał, który znalazł wyraz skończony w radości z odniesienia zwycięstwa nad światem.

Wielkość Buddhy polega na tem, że za ideał osobowości uznał on jedność i wolność. Osobowość nie jest związana absolutnie z tem lub owem, nie jest „materją", lecz światem głębi najskrytszej, który wskutek swego przeciwieństwa względem wszystkiego, co zewnętrzne, nie da się wyrazić w sposób pozytywny.

Pod względem psychologicznym należy on do ekspansywnych, a siła przekonań trzyma u niego prym nad wzruszeniowością. Ma on naturę refleksyjną, nie zaś intuicyjną, a w jego refleksji znosząca wszelkie różnice synteza okazuje przewagę nad analizą. Wbrew energji, bez której niepodobna osiągnąć nirwany, jest to natura bierna; albo w każdym razie aktywność jest zaprzątnięta przez proces wyrzeczenia, który ma umożliwić całkowicie bierny stosunek do bytu. Ujmuje on jedność osobowości w jej stosunku kontrastowym do poszczególnych elementów życia osobowego, lecz nie zarazem jako całokształt, w którym one mogą znaleźć miejsce jako zorganizowane człony jednego wielkiego związku. Pojęcie osobowości to u Buddhy niby jaskinia lwa, do której wiodą wszystkie ślady, ale żaden nie prowadzi zpowrotem. W buddystycznym zbiorze wierszy p. t. „Dhammapadan" (Droga prawdy) powiedziane jest zupełnie w duchu Buddhy: „Bez oporu względem tych, co są nam przeciwni, — łagodnie względem tych, co chwytają za kij, — bez pożądania w tym pożądliwym świecie: — to znaczy być świętym![137]).

Gdy Buddha sam osiągnął już doskonałość, kiedy kusiciel (Mara, djabeł indyjski) napróżno usiłował mu w tem przeszkodzić, ten użył jeszcze ostatniego środka, wzywając go do tego, aby zdobyty spokój zachował dla siebie, nikogo zaś innego nie pouczał, jak on się da uzyskać. Charakterystyczna jest odpowiedź Buddhy: „Czy doskonały powie uczniom prawdę, czy też nie, jest on i pozostanie przecież ten sam. Jak to jest możliwe? Wszakże doskonały odrzucił i podciął w korzeniu iluzję, która bruka i rozsiewa powtórne bytowanie, która płodzi ból, wytwarza życie, starość i śmierć!"[138]). — A więc zwiastuje on prawdę, gdyż nie ma powodu, by jej nie zwiastować; zachowuje się całkiem neutralnie względem możliwości zwiastowania czy też niezwiastowania. Tak przecież musi się zachować ten, co nie ma już żadnego życzenia. Głęboka miłość dla człowieka, której znamię nosi na sobie ruch buddystyczny, będzie przeto pozbawiona podstawy psychologicznej. Doskonałość jednostki staje w wyraźnem przeciwieństwie do pragnienia doskonałości innych. A przecież współczucie dla ludzi

musiało być motywem dla Buddhy do zerwania z życiem książęcem. Toć jemu samemu nie dało się we znaki cierpienie, które widział wkoło siebie; jedynie ogólny los życia wzbudził w nim uczucie. A przeto trzeba to położyć na karb wadliwego wykładu, kiedy on brak nienawiści zrównywa z miłością: przecież nienawiść była jednym z pięciu rodzajów pęt, które miały być zerwane. Niedość jest stargać pęta; idzie też o to, jaki się zrobi użytek ze swobody ruchów. To, że szranki między ludźmi zostaną przełamane, nie wystarcza do pozytywnego zespolenia. Gdy przegroda między dwiema bryłami lodu zostanie usunięta, nie złączą się one już dlatego z sobą w jedno ciało; nato potrzeba jeszcze ciepła. Niewątpliwie ciepło to istniało już w pierwotnym buddyzmie; lęk przed niepokojem życia, refleksja krytyczna i skłonność do bierności obudziły się jednak z taką siłą, że motywy sympatyczne nie dochodziły do pełnej świadomości. Trudno i darmo, miłość jest spokrewniona z życiem i nadzieją, nie może też istnieć, jeżeli nie jest uznane prawo życzenia. — Motyw, który w niemałym stopniu przyczynił się do zahamowania pozytywnego i czynnego współżycia u Buddhy i pierwszych jego uczniów, wiąże się z myślą, że wystawiamy siebie na większą możliwość bólu i zmartwienia, gdy miłość swoją łączymy z jakimś przedmiotem, niż kiedy zainteresowanie ogarnia jedynie i wyłącznie własne „ja“ i jego rozwój. Dla ojca, który opłakiwał utratę syna, Buddha miał podobno tę tylko pociechę: „Tak, tak to się dzieje, głowo domu. To, co się kocha, przynosi ból i żałość, cierpienie, zgryzotę i rozpacz“. A przeto trzeba ograniczyć uczucie, ażeby nie przybrało formy bólu. Myśl, że przez zmartwienie i utratę, których założeniem jest miłość, osiągnąć można wyższy rozwój duchowy, niż wówczas, gdy stronimy od miłości lub ją ograniczamy — myśl ta, jak się zdaje, nie nasunęła się Buddzie. Ojciec ów opuścił z dotkniętem sercem mędrca indyjskiego i miał słuszność w tym względzie, że „doskonałość“, osiągana w ten sposób, nie zdoła wyrazić najwyższej wartości osobowej.

A jednak miłość dla człowieka jest motywowaną przez Buddhę i jego następców w sposób pozytywny, przyczem rozważa

się ją jako konsekwencję osiągniętej doskonałości — co przecież nie zgadza się z czystą neutralnością, którą Buddha wysuwa przeciw Marze. Właściwie mamy tutaj dwie motywacje: jedną czysto psychologiczną, drugą raczej metafizyczną. — Miłość jest jakby wypływaniem albo promieniowaniem życia wewnętrznego na innych ludzi. To ujęcie zgadza się z ekspansywną naturą Buddhy; właściwie było to niekonsekwentne, że nirwana hamowała ekspansję. We wstępie do księgi „Jakata" wymieniona jest jako dziewiąta doskonałość — miłość dla ludzi (w tłumaczeniu angielskiem: „good-will"), a jest ona opisana tak: „Podobnie jak woda wszystkich, zarówno złego jak sprawiedliwego, w ten sam sposób oczyszcza ze wszelkiego pyłu i brudu i napełnia chłodem orzeźwiającym, tak też winieneś przyjaciela i wroga orzeźwiać swą miłością, a jeśli będzie osiągnięta ta dziewiąta doskonałość, będzie ci przynależeć mądrość Buddhy!" — Lecz nietylko przez tego rodzaju mimowolną emanację powstaje pewien związek pomiędzy własną doskonałością a poświęceniem dla innych[139]), — ale też dzięki temu, że gdy zatarły się wszelkie różnice i szranki, wywołane przez iluzję, jednostka odpoznaje samą siebie we wszystkich innych istotach. W jednej z mów Buddhy jest tak powiedziane o tym, co osiągnął prawdziwy spokój: „W swej pełnej miłości, współczującej, radosnej, niepodnieconej duszy odpoznaje on siebie samego we wszystkich rzeczach i opromienia świat we wszystkich kierunkach ze swego wielkiego, głębokiego, bezkresnego, z gniewu i złości oczyszczonego serca". Tutaj więc jest powiedziane, że zachodzi pozytywne odpoznanie, nietylko negacja granic, a uwolnienie od nienawiści okazuje się tu tylko negatywnym warunkiem ekspansji pozytywnej, umożliwionej przez odpoznanie (poznanie jedności wszystkich istot)[140]).

Wielkie zadanie, nad którego rozwiązaniem ludzkość pracuje nieustannie, polega na tem, jak pojednać samoudoskonalenie i miłość — byt jako całokształt sam przez się i byt jako ogniwo jakiegoś większego całokształtu. W rozwiązaniu, danem przez Buddhę w 6 stuleciu przed Chr., samoudoskonalenie miało wyraźną wyższość. To sprawiło—łącznie z jego tendencją pasywną oraz przewa-

gą refleksji nad intuicją,—że założył on właściwie nie gminę, ale zakon mnichów. Buddyzm stał się religją ludów dopiero przez legendy, które skojarzyły się z postacią Buddhy, i przez formy kultu, przejęte z dawniejszej religji indyjskiej, równie jak przez silniejsze podkreślenie czynnej miłości dla ludzi. Zwłaszcza sekta „mahayana" uczyniła z Buddhy boga nad wszystkimi bogami, którego narodziny jako człowieka są wydarzeniem wszechświatowem, zaprzątającem wszystkich bogów i demonów. W szacie bujnej formy mitologicznej i liturgicznej buddyzm rozpowszechnił się w Azji Wschodniej. Wedle słów pewnego buddysty współczesnego, „ułagodził on Azję". Przeważnie jednak oddziałał w sposób tłumiący, usypiający, powściągający tam, gdzie nie uległ, jak u Japończyków[141]), skierowaniu w inną stronę i przeistoczeniu przez dążący czynnie naprzód temperament rasy oraz pod wpływem wcześniejszej religji (szintoizmu), która rozwinęła szczególnie uczucie indywidualne i narodowe.

99. Jezus z Nazaretu, syn cieśli, żył pośród swego ludu, podzielał jego wspomnienia i nadzieje, pragnął wraz z nim i wraz z nim cierpiał. Nie spoglądał na podobieństwo indyjskiego syna książęcego jako obserwator z wyższego stanowiska na życie, lecz stał wpośrodku życia, wpośrodku „pragnącego" świata. Chciał pragnienie oczyścić, wyidealizować, ale nie chciał go usunąć. A choćby nawet pragnienie i walka o jego urzeczywistnienie sprowadzały ból i dolegliwości, nie chce jednak go się wyrzec; niezawsze ból jest tylko skutkiem, którego przyczynę trzeba usunąć; może on również być przyczyną próby sił, — środkiem do oczyszczenia, drogą do wyżyn. Wiara Jezusa w zachowanie wartości jest uskuteczniana dzięki temu, że zdobywa się i zachowuje wartość przez walkę i cierpienie, nie zaś przez to, że całą sferę, w której pragnienie, walka i cierpienie, mają swe ognisko, odsłania się i unieważnia jako wielką iluzję. Otwiera się tu szerokie pole dla kontrastów;Jezus jest nietyle naturą, skłonną do ekspansji, ile raczej do zwalczających się przeciwieństw. Cechuje go wola, nie usuwa się, aby żyć w spokoju, ale chce oddziałać na losy swego narodu, prowadząc go na wyższe szlaki.

Ma — będąc tu również kontrastem Buddhy — naturę emocjonalną. Duch jego ulega silnym wzruszeniom, cała istota bywa wstrząsana do głębi; duszę jego może przejmować zgroza i nękać smutek, może też unieść się gniewem. Miłość Jezusa jest nietylko łagodnem, mimowolnem promieniowaniem, lecz także miłością, szukającą niespokojnie i walczącą, jest czynnem, nietylko uległem oddaniem się innym. Nie znajdujemy tutaj obawy, że miłość przyniesie zmartwienie, gdyż nasza dola i niedola wiąże się z kręgiem interesów o wiele większym, niż ten, który ogarniać zwykło nasze własne izolowane samozachowanie. Tutaj znajdujemy zaufanie głębokie do potęgi miłości oraz poczucie, że jest ona zdolna do rozszerzenia duszy, tak iż nie mogą powstać żadne ścieśniające powątpienia. A miłość dąży do tego, aby przez ideę o królestwie, w którem każdy znaleźć może miejsce dla siebie, dosięgnąć szczytu w jakiejś wyższej sprawiedliwości.

Jezus zastał w dobie swego wystąpienia inną rasę i kulturę, niż Buddha. Prócz tego leży między nimi okres 500-letni, a żydowski założyciel religji poruszał się w warunkach historycznych o wiele bardziej niespokojnych i złożonych, aniżeli indyjski. Mają jednak ten wspólny rys, że ich wielkość opiera się nie na pojedyńczej nowej idei lub instytucji, lecz na owej przedziwnej koncentracji, dzięki której zespalają to, co jest najistotniejsze w rozwoju ich narodu — na głębi serdecznej, z jaką doskonalą myśli dawnych czasów — na porywającym nastroju, jaki przenika ich osobowości i który promienieje z nich na świat cały.

Jezusa z Nazaretu cechuje skłonność do oglądu, obrazu, wizji proroczej. W swem rozmyślaniu jest analitykiem, stwierdza wielkie różnice, zakreśla granice i wskazuje przeciwieństwa. Chce nas prowadzić poprzez największe kontrasty życia, nie zaś — dookoła nich.

Buddha odrzuca wszelkie obrazy i myśli jako niewystarczające do wyrażenia tego, co najwyższe; w tem przejawia się jego energja intelektualna. Jezus nie ma co do tego skrupułów — lecz nie pokazuje nam też, gdzie obrazowość ma swe granice, a przez to w założonej przezeń organizacji powstały wielkie wątpliwości i wielkie

boje. Wszyscy godzą się na to, że są wyrażenia, które dają się zrozumieć tylko symbolicznie. Lecz jak daleko sięga ta symbolika? Że to pytanie pozostało nierozwiązane, wynika z charakteru umysłowości założyciela.

W idei Królestwa Bożego, wygłoszonej przez Jezusa, jakeśmy już powiedzieli, tkwiła możliwość, by poszczególne osobowości osiągnęły to, co najwyższe, przyczem różnice między niemi byłyby zatarte. Charakterystyczna jest też rzesza swoistych osobowości, jakie nastręczają apostołowie. Uczniom Buddhy brak tych znamion indywidualnych. Pozostaje to zapewne w związku z różnicą rasową pomiędzy Indusami a Żydami. Utrzymywano nawet, że Indje są krajem typów i że naród indyjski jest pozbawiony siły tworzenia indywidualności. Bądź co bądź wiąże się to z osobowościami założycieli. Jezus wprowadził swych uczniów w wielki ruch historyczny, w bój o ideał — z oporem świata; a tylko w takiej walce osobowości mogą w pełni rozwinąć swoją odrębność. — Jest przecież punkt, w którym stanowisko Jezusa względem historji jest analogiczne do zajętego przez Buddhę. Niewątpliwie bowiem przywiązuje On wielką wagę do rozwoju w kierunku przyszłego celu, zarazem jednak twierdzi, że cel ten nie da się osiągnąć w sposób pozytywny zapomocą pracy historycznej, że przeciwnie: jego urzeczywistnienie nastąpi dzięki jakiemuś przełomowi nadprzyrodzonemu, do którego człowiek zawsze musi być gotów. A ponieważ ten przełom ma nastąpić niebawem, przeto natężone oczekiwanie, nieustanne czuwanie i modlitwa — to istotna postawa, jaką człowiek zająć może względem niego. Jakie znaczenie mógłby wówczas mieć nieprzerwany rozwój historyczny i wielostronna kultura — pozostaje tutaj równie wielkiem zagadnieniem, jak u Buddhy. (Por. 14.)

Mimo to jednak było to czemś bardzo doniosłem, że nadano tak wielką wagę życiu śród oczekiwania i dążenia. Prorocze wizje Jezusa, apokaliptyczność Jego idej nauczyły ludzi zapomocą potężnych obrazów spoglądać ku wielkim celom, które mają być osiągnięte dzięki dążeniu poprzez czas, nie zaś — przez pominięcie czasu. Ulegając przekształceniom i przesunięciom, wkład ten za-

chował się dla dalszego życia rodzaju, kiedy nawet były już rozwiązane ciasne ramy, w jakich ukazał się początkowo. Bojująca wola ludzka mogła znaleźć dla siebie symbole w wielkich obrazach Jezusa. Dla idej Buddhy zaś nie było tak łatwe tego rodzaju przekształcenie i przesunięcie; przyniósł on „kwietywy", nie — motywy, to też pozytywny wpływ na życie duchowe i kulturę stać się musiał o wiele bardziej ograniczony. Myśli Buddhy są niby ziarna pszenicy, co — nierozłożone, lecz bezpłodne— dziś jeszcze leżą w grobach egipskich, jak je tam złożono przed wiekami. Myśli Jezusa płodność swą okazały przez to, że zanikły w pierwotnej postaci i dzięki rozkładowi utorowały sobie drogę do tego, by rosnąć i działać w nowych warunkach i wśród szeregu przesunięć historycznych. Buddha „ułagodził Azję", natomiast Jezus nauczył Europę wielkiego „excelsior".

d) Czy zasada osobowości jest zasadą wzrostu, czy zasadą rozkładu?

100. Wzrost i rozkład nie wyłączają się wzajemnie, albowiem ziarno rozpaść się musi, ażeby kielkować; mógłyby jednak być procesy rozkładu, nie pociągające za sobą nowego wzrastania. Częstokroć utrzymuje się, że zasada osobowości jest czysto negatywna i rozkładowa; że kładzie, jak się zdaje, różnice na miejsce jedności i wspólności. Przecież izoluje ona jednostki i, rzekłbyś, sprzeciwia się każdemu poglądowi na świat, co poza wszelkiemi przeciwieństwami odszukuje jedność, jak to skłonne są czynić w mniejszym lub większym stopniu wszelkie myślenie i wszelka wiara.

Narazie może będzie też przeważało działanie rozkładowe zasady osobowości. Ale w dziedzinie religji istnieje niejedno, co powinno i musi ulec rozkładowi, jeżeli się wogóle ma doczekać jakiejś przyszłości. Należy do tego zwłaszcza ów hierarchiczny, opanowany przez tradycję charakter, jaki religje miały dotąd przedewszystkiem, a który częstokroć tak mało się zgadza z wyraźnie indywidualnym charakterem założycieli. Bywa jeszcze teraz za-

równo bezpośrednia jak i pośrednia nietolerancja, którą trzeba usunąć, a najpierw ucierpi na tem wspólność nastrojów i wyobrażeń religijnych. Wielu dotknie to boleśnie, nietylko tych, co nie potrafią stać na własnych nogach, i nietylko „natury kościelne" (96), ale również tych, którzy niezależnie od wszelkich różnic pragną czuć się zjednoczeni z innymi. Poza tem zasada osobowości, jak każda myśl wielka, będzie mogła być przedmiotem niezrozumienia i nadużyć, bo ten i ów pomyśli, że czyni jej zadość, gdy się uchyla od wpływu wszelkich wzorów i wszelkiego pouczenia przez tradycję i doświadczenie innych ludzi, choć w ten sposób staje się tylko przysłowiowym „głupcem na własną rękę".

W przeciwieństwie do katolicyzmu protestantyzm akcentuje zasadę osobowości. Jest to jego słabością, równie jak jego siłą. Słabością, ponieważ nie może wystąpić z taką pewnością autorytetu, jak Kościół katolicki. Dlatego brak mu powagi pedagogicznej w stosunku do jednostek i nie posiada zwartości w walce z potężną, coraz bardziej scentralizowaną organizacją katolicyzmu. Ale będzie to w coraz większym stopniu jego siłą, jeżeli przyszłość należy do wolności i prawdy indywidualnej — i jeśli będzie traktował poważniej przeprowadzenie zasady, której zawdzięcza swe powstanie. Katolicyzm zdobył się w wieku 19-ym na to, na co się protestantyzm nigdy nie zdobył i nie zdobędzie: stworzył nowe dogmaty. Ale gdyby protestantyzm potrafił stworzyć nowe osobowości — czy jednak nie byłoby to cenniejsze? — Ze sfer katolickich wyszło niedawno takie określenie różnicy między ortodoksją a bardziej niezależnem zapatrywaniem religijnem: „Czy istnieje prawda poza wierzącymi? Czy odpowiada ona jakiejś realności objektywnej? Czy narzuca się z zewnątrz? Czy przybyła z bytu pozadoczesnego? — Lub też, naodwrót, czy ma ona stanowić wytwór sumienia osobowego, wypadkową religijności indywidualnej, wyraz i przekład głębokiej pobożności wewnątrz każdej jednostki—słowem, czy miałaby być subjektywna?... Czy prawda religijna pochodzi od Boga, czy też wytwarza ją każdy z pośród nas? W pierwszym wypadku ona j e s t, w drugim — s t a j e s i ę"[142]). Na to można zauważyć, że jeśli prawda religijna opiera

się na doświadczeniu i jeśli zdobyć ją można przez to dopiero, że się je wyjaśnia, ona również powstaje, a przytem w każdej jednostce zosobna. Niemniej jednak może ona doskonale „odpowiadać jakiejś realności", mianowicie — stosunkowi wartości do rzeczywistości. Jakiż inny stosunek, poza tym właśnie, wyraża „prawda religijna"? I gdzie jeszcze prócz poszczególnych osobowości ujawnia się ten stosunek? Jeżeli go rozważamy jako rozciągający się aż poza granice życia ludzkiego, może to się stać tylko w drodze analogji i poezji. Dopóki trwa życie osobowe, będą mogły występować nowe stosunki wartości do rzeczywistości, a tem samem nowe prawdy religijne. Jeżeli przez „Boga" rozumiemy coś, co jest nietylko „nazewnątrz" nas, ale też jest czynne we wszelkiej rzeczywistości, we wszelkich wartościach, a więc też właśnie w stosunku wartości do rzeczywistości oraz w osobowościach, doświadczających tego stosunku — w takim razie stawia się fałszywy dylemat, mówiąc, że albo „prawda pochodzi od Boga", albo „wytwarza ją każdy z pośród nas".

Według trafnego powiedzenia A. Sabatier'a, protestantyzm jest pewną metodą. Ta zaś metoda nie może być inna, niż owa związana z zasadą osobowości, z uznawaniem poszczególnych jednostek jako ośrodków wartości i doświadczenia. Nie widzieli tego bezwątpienia reformatorowie. Rozwiązali oni starą gminę kościelną, nie znaleźli jednak zasady nowego społeczeństwa, dającej się przeprowadzić konsekwentnie. Stąd niepokój, waśń i ruchliwość w świecie protestanckim.

Katolicyzm uległ protestantyzmowi kościelnemu, jak astronomja ptolomeuszowa — kopernikańskiej. Lecz podobnie jak Kopernik nie przewidział, jakie to pociągnie za sobą konsekwencje, że niepodobna udowodnić środkowego punktu świata po wyparciu przezeń ziemi ze środka świata, tak samo nie dostrzegli reformatorzy, że w dziedzinie religji nie da się już wykazać historycznie żaden bezwzględny autorytet po strąceniu przez nich papieża z tronu autorytetu. Jeśli się pragnie autorytetu, najkonsekwentniej jest zrzec się protestantyzmu i wrócić do Kościoła, który najpełniej przeprowadził zasadę autorytetu.

101. Żyjemy niewątpliwie w czasach, które trzeba nazwać „krytycznemi", nie zaś „organicznemi". Nie wynika stąd jednak, że czynne są same tylko siły rozkładowe. Nic temu nie stoi na przeszkodzie, aby mniejsze grupy jednostek łączyły się wkoło wspólnego kierunku myśli i ducha albo wokół jakiegoś wspólnego symbolu. A łączność taka często może stać się głębsza i wolniejsza, aniżeli ta, gdzie autorytet tradycyjny stanowi siłę zespalającą. Poza tem zasada osobowości może być uważana za wyraz jakiejś wielkiej prawdy, za jedną z najwyższych wartości duchowych. Jakąkolwiek wiarę człowiek ma lub kiedyś mieć będzie — to, że w niej żyje całą duszą i że odrębność jego rozwija się dzięki odkryciu i przyswojeniu tego, w co wierzy, nadaje wierze jego wartość, jakiej nie miałby nawet najlepiej poręczony system naukowy. Tutaj jest punkt, co do którego wszyscy ludzie będą mogli dojść do wzajemnego zrozumienia, jakkolwiekby skądinąd byli od siebie dalecy w odniesieniu do treści swej wiary. Gdy wzrośnie subtelność względem właściwości osobistych, będzie się coraz mniej akcent osobisty składało w ofierze jedności w dogmatach pozytywnych lub negatywnych. Tutaj dostrzegamy rozszerzenie świata duchowego, niemniej chyba ważnej, niż było kiedyś rozszerzenie świata materjalnego. Najdelikatniejsze kwiecie wszelkiej kultury wyrasta przez współczulne zrozumienie swoistości indywidualnej innych ludzi, z której może właśnie wynika, że rozpatrują oni istotne zagadnienia zgoła inaczej, niż my to czynimy. Dotychczas postawiono na tej drodze niewiele tylko kroków. Ale zasada osobowości jest zasadą pozytywną i owocną, proklamuje ona bowiem, że musimy wejść na tę drogę, i otwiera przez to możliwość uczucia wspólności, leżącego głębiej, niż owo, zależne od przyłączenia się do wspólnych dogmatów.

Pod względem filozoficznym zasada osobowości — im bardziej umacnia się ona w szczególe — świadczy o bogactwie i pełni bytu. Dzieje filozofji pokazują nam, że uznawali ją i cenili szczególnie tacy myśliciele, którzy przywiązywali wielką wagę do idei jedności (Montaigne, Spinoza, Fichte). Zasada jedności bytu musi być tem potężniejsza, a jej działanie musi mieć charakter tem

głębszy i intymniejszy, im poszczególne istoty nastręczają odrębności liczniejsze i silniejsze. Nader łatwo jest wierzyć w jedność, jeżeli się wykreśla lub bagatelizuje różnice. Ten, czyja wiara w jedność ma charakter mniej abstrakcyjny, odkrywa — pełen zadumy religijnej —, jak różnorodnie wszechżycie kształtować się może w poszczególnych istotach. Nie zachwiewa to jego wiary, lecz przeciwnie — jeszcze go w niej utwierdza. Jego wątpienie zwraca się na powierzchowną wiarę w jedność, wiarę, która pojmuje ją albo zgoła abstrakcyjnie, albo całkiem zewnętrznie; lecz wątpienie to wynika właśnie z jeszcze głębszej wiary („alte dubitat, qui altius credit"). — Pod względem etycznym zachodzi coś podobnego. Państwo osobowości, nad którem z większą lub mniejszą gorliwością pracuje wszelka etyka, stanie się tem doskonalsze, im większą ono liczbę swoistych osobowości ogarnie w harmonji wzajemnej. Skala wartości społeczeństwa ludzkiego polega nietylko na panującej jedności i panującem prawie, ale również na pełni właściwości, rozmaitych ośrodków wartości i doświadczenia, które ono potrafi zjednoczyć. — Coś podobnego da się powiedzieć również pod względem czysto psychologicznym. Ważność zasady osobowości wyznacza psychologji porównawczej zadania o szerszym zakresie i większej głębi, zadania, jakie nie mogły się zmieścić w ramach dawniejszej psychologji. Dotyczy to zwłaszcza psychologji religji. Dzieje religji zajmowały się dotąd przeważnie zapatrywaniami wspólnemi w dziedzinie religijnej. Z historji indywidualnych poglądów na życie możnaby się bodaj jeszcze więcej nauczyć, a ponieważ wszyscy jesteśmy „indywiduami", nie zaś ludźmi w znaczeniu całkiem ogólnem, dlatego to ostatnie pouczenie — jeżeli ono kiedyś da się udzielać w sposób właściwy — okaże się cenniejsze.

Zasada, otwierająca podobne widoki i wyznaczająca sobie tego rodzaju zadania, nie może być li tylko rozkładowa. Jedna to z najowocniejszych zasad, jakie nabrały znaczenia kiedykolwiek.

e) Laicy i uczeni

102. Na mocy zasady osobowości przekonanie religijne musi w każdym zosobna urobić się zgodnie z jego doświadczeniem o wartościach, rzeczywistości i wzajemnym ich stosunku. Wynikiem przeto jest duchowe i powszechne kapłaństwo. Do samoistności i samodzielności dochodzimy jednak w swym rozwoju najlepiej przez stosunek wzajemny nietylko z życiem rzeczywistem, ale też z innemi osobowościami, biorącemi życie w sposób samodzielny, a którym dane jest znać gruntowniej i rozleglej zarówno świat wartości, jak i świat rzeczywisty, niż zdoła to jednostka na początku swej drogi. Zasada osobowości nie wyłącza tedy wzorów i nauczycieli. Nie odpada różnica między laikami a uczonymi. Przeciwnie, im bardziej się przyjmie zasada osobowości, tem lepiej zrozumieją laicy, że uczeni są im potrzebni, i tem lepiej będą umieli zużytkować w sposób właściwy to, czego się od nich mogą nauczyć. Przekonają się, jaką doniosłość ma praca uczonych, jeśli chodzi o wyświetlenie nam wielkiego związku, panującego w bycie, oraz zawartych w nim bogactw i o zastąpienie marzeń i dogmatów jasnem poznaniem, A przecież wiedzieć będą, że ostateczne zamknięcie myśli o zagadkach życia da się uzyskać jedynie na podstawie własnego doświadczenia i własnej wiary, nie zaś przez nowe oświecenie lub przez starą dogmatykę. A przyczyni się to do wzbogacenia życia duchowego, gdy każdy będzie zamykał swój rachunek bardziej lub mniej świadomie na podstawie własnych doświadczeń i własnego rozwoju umysłowego. Z punktu widzenia naukowego osobowość jest właśnie zagadką ostatnią, może nierozwiązalną, punktem końcowym, unoszącym się w niezmiernej dali: myślenie naukowe jest przecież czynnością duchową, którą spełniać może jedynie osobowość, a zagadka ostatnia nie byłaby rozwiązana, gdyby nauka wytłumaczyła wszystko inne, nie wyświetlając własnego założenia ostatecznego. W swej „Psychologji“ starałem się wyłuszczyć to dokładniej, zakończyłem zaś tę książkę zdaniem: „Myśl, która wyjaśnia wszystko, staje się własnem ostatniem — i nieustannem zagadnieniem“. Lecz w ży-

ciu osobowość jest rzeczą pierwszą, która wydaje z siebie wszystko, także naukę, i na wszystkiem wyciska swą pieczęć. Od mimowolnych popędów życiowych, w których osobowość objawia się z coraz to innej strony, aż do ostatnich wyników myślenia naukowego istnieje długi szereg przejść: kiedy jednak zarówno życie, jak i nauka właściwie rozumieją same siebie, w żadnym punkcie niema przerwy ani skoku.

103. Sprawa przedstawia się inaczej ze stanowiska zasady autorytetu. Kiedy w Kościele chrześcijańskim skończyły się czasy, w których objawienie kontynuowało się bezpośrednio w natchnieniu jednostek dzięki „dowodowi ducha i siły", doświadczenia osobiste uległy zatamowaniu przez autorytet kościelny (por. 60). Różnica pomiędzy laikami a uczonymi stała się niebawem w kwestjach religijnych większa, niż w naukowych. Czy więc Kościół odsyłał laika do wybranego przez siebie nieomylnego papieża, czy też do jakiejś — w wyniku wybierania i odrzucania — dozwolonej nieomylnej książki, laik ów musiał zająć postawę wyczekującą. Jego wiara stała się wiarą „węglarską" (por. 42).

A przecież nadszedł czas, gdy mężowie Kościoła sami poczuli się laikami. Stało się to wówczas, gdy nasunęło się pytanie co do ważności tradycji, a zwłaszcza co do prawdziwości Biblji. Zasada autorytetu prowadzi przecież w sposób całkiem naturalny do studjowania historji autorytetu. Kto jednak ma decydować o tem, które pojmowanie historyczne rozwoju autorytetu jest prawdziwe? Pod względem naukowym sprawa nie ulega wątpliwości. Powstanie i rozwój wszelkich tradycyj i wszelkich ksiąg dadzą się zbadać naukowo tylko z pomocą filologji i krytyki historycznej. A ponieważ kaznodzieje i teolodzy często tak samo nie są filologami i historykami, jak zwykli laicy, to przecież autorytet przeszedłby wkońcu z rąk kościelnych autorytetów do rąk uczonych. O tem nie chciano nic wiedzieć. Na soborze Trydenckim ustalono nietylko, że autorytet Biblji opiera się na autorytecie Kościoła i że jest rzeczą Kościoła rozstrzygać, co należy do właściwej tradycji, ale również — że łaciński przekład Biblji (Wulgata), używany w Kościele przez całe stulecia, ma być podstawą wszelkich

kazań i wszelkich dyskusyj. Nie chciano, by „gramatycy i pedanci“ stali ponad biskupami i teologami albo żeby tylko ktoś, znający grecki i hebrajski, miał kwalifikacje do wydania wyroku na kacerza[143]). — W świecie protestanckim nastąpiło położenie analogiczne, które zwłaszcza w najnowszych czasach przybiera formy bardzo jaskrawe. Ortodoksja protestancka doprowadziła do panowania teologów, tak iż tylko obeznani z Biblją teologowie mogli rozstrzygać, jaka jest prawdziwa nauka. Reakcja laików przeciwko temu przyczyniła się po większej części do rozpowszechnienia, jakie znalazły pietyzm i racjonalizm; chciano zrzucić wielu małych papieży, którzy zajęli miejsce jednego wielkiego. Kiedy jednak zorganizowano racjonalizm w system nauk, podniósł się przeciw niemu nowy ruch laików. W wielu kołach znajdowano wartość pożywną w starych pismach i przekazanych podaniach, wartość, której nie doceniła teologja racjonalistyczna, a poza tem racjonalizm wymagał innego wyłożenia Biblji i tradycji, jako też krytycznego stosunku do obu, gdy tymczasem laik najchętniejby pozostał przy słowach świętych w zwykłem ich brzmieniu. Teraz wiara w literę stała się zasadą demokratyczną. Znowu, jak w Trydencie, odzywały się głosy (w Danji utrzymywał to zwłaszcza Grundtvig), że „wiara nieuczonych nie może być przywiązana do świadectwa uczonych“[144]).

Uczeni nie zaprzestają jednak swych badań, szczególnie badania, dotyczącego wewnętrznego i zewnętrznego związku pism biblijnych z epoką, w której one powstały. Prócz tego wyobrażenia religijne są roztrząsane z ogólno-filozoficznych punktów widzenia, przejawiających się z mniejszą lub większą konsekwencją także w dziedzinie teologji. Skutkiem tego między Kościołem a teologją wystąpił konflikt, który jest jednem z najosobliwszych znamion naszych czasów. Teologja, często rozważana jako antypoda nauki, okazuje się coraz bardziej jedną z placówek nauki. Albo też — jak się wyraził pewien teolog współczesny — mieści się ona między Kościołem a wykształceniem naukowem, jak bufor, potrącany z obu stron.

Zasada autorytetu walczy więc na dwa fronty: poczęści przeciw

swobodnemu, osobistemu życiu laika, które ma się ugiąć pod jarzmo form kościelnych, poczęści przeciw nauce, o ile ta chce badać pochodzenie i wartość tych form. Sytuacja staje się jednak osobliwa głównie wskutek wielkiego napływu zwolenników, których zasada autorytetu pozyskała w kołach laików w ciągu wieku 19-go. Zasada ta okazała się zasadą demokratyczną: daje ona ostoję, pewność i oparcie tym, którym warunki wewnętrzne i zewnętrzne nie pozwalają na samodzielne poszukiwania, związane z mnóstwem trudów, niebezpieczeństw i przesileń. Coraz bardziej wychodzi najaw mocny chwyt, dzięki któremu katolicyzm nowoczesny porwał wielkie masy. W Kościele zaś protestanckim laicy i świeccy kaznodzieje w coraz większym stopniu opanowują życie religijne. Kontrolę nad prawowiernością kaznodziejów rozciągają w protestantyzmie znacznie więcej laicy, niż zwierzchność kościelna. Wpływ ten obejmuje również teologję, tak iż kaznodzieje, sami kontrolowani przez laików, domagają się, by zasięgano ich rady przy obsadzaniu katedr teologicznych. Kościół — jak ktoś się wyraził — nie może ani znieść teologji, ani obyć się bez niej[145]).

104. Kiedy Kościół wdziera się między życie osobiste jednostek a naukę i chce ich rozłączenia, narusza on równocześnie dwie potęgi duchowe. Nie dzieje się to bezkarnie.

Blask intelektualny, który niegdyś otaczał wielkich Kościoła, a tem samem i życie kościelne, już zniknął bez śladu. Rzeczywiste, poważnie przeprowadzone myślenie religijne staje się coraz rzadsze. Pytają tylko trwożliwie, czy uczyniono zadość dogmatom tradycyjnym. W Kościele katolickim żyje się stuleciem 13-em, w protestanckim — 17-em. Obok panowania tradycji istnieje coprawda inny rys o cechach bardziej godnych uznania, rys, właściwy Kościołowi dzisiejszemu, a mianowicie zorganizowane przezeń wielkie dzieło filantropijne. Typ św. Wincentego a Paulo znów ukazuje się na widowni. Lecz pożytek, jaki filantropja może z tego odnieść, że nie zużywa się czasu i sił na myślenie, nie zdoła chyba na dłużej zrównoważyć uszczebku, jaki życie duchowe poniesie

wskutek zahamowania samodzielności z obawy przed swobodnem roztrząsaniem najważniejszych zagadnień życia.

Obie potęgi duchowe, które Kościół chce utrzymać jako rozdzielone, wkońcu jednak odnajdą siebie wzajemnie. Nowoczesny rozwój Kościoła, który w szerszych, niż dawniej, kołach odznacza się świadomem uznawaniem zasady autorytetu, jest, ściśle rzecz biorąc, jednakże w zgodzie z zasadą osobowości. Ruch laicystyczny może przez pewien czas oddziaływać hamująco i w stosunku do nauki nieprzyjaźnie; lecz sam przez się jest on chyba oznaką, że drzemiącą wiarę w literę zluzowała żywa w nią wiara, a wedle zasady osobowości wybór między niemi nie jest trudny. Dzięki silniejszemu naciskowi, jak się kładzie na pozyskiwanie każdego zosobna, życie osobiste będzie mogło ocknąć się w znacznie większej, niż dawniej, liczbie ludzi, a gdy już raz się ocknie, nie omieszka wpływać przetwórczo na stare formy i zmierzać poza ich granice. Najdonioślejsze postępy w dziedzinie duchowej przybywają z okolic, z którychby najmniej można ich oczekiwać. Nowe wartości zjawiają się bardzo często nie ze świata krytyki i analizy, lecz z takich kół, gdzie się głęboko i blisko obcowało z wartościami staremi. Historja niezawsze kroczy prostemi drogami.

IV

FILOZOFJA RELIGJI A ETYKA

A. RELIGJA JAKO PODSTAWA ETYKI

W miarę jak ludy stają się lepsze, lepsi stają się też ich bogowie.
Lichtenberg

Wraz z gminami rosną bogowie.
Erwin Rohde

105. Religja w swych okresach klasycznych daje człowiekowi nietylko całe ujęcie i zrozumienie bytu, lecz także etykę, to znaczy, określa najwyższe cele chcenia i działania, stawia wzory, daje przykazania i prawa. I jak w tych okresach siły nadprzyrodzone stanowią podstawę objaśnienia natury, podobnie etyka opiera się na objawieniach, dotyczących zależności człowieka od sił nadprzyrodzonych, które kierują jego losem w tym, a może również i w innym świecie. Etyka opiera się tu więc na dziejach nadprzyrodzonych. Od stosunku człowieka do świata nadprzyrodzonego zależy, czy może on w świecie doczesnym żyć w sposób należyty. Zupełnie konsekwentnie, gdyż w klasycznym okresie religji człowiek porusza się łatwiej w świecie nadprzyrodzonym, niż w doczesności; życie doczesne jest właściwie tylko przejściem do pozagrobowego.

Zachodzi tu jednak stosunek bardziej zawikłany, niż zdawaćby się mogło na pierwszy rzut oka. — Mówiłem tylko o religji w jej okresach klasycznych. Ukształtowanie stosunku pomiędzy religją a etyką w tych okresach ma swoją długą przedhistorję. Je-

śli zwrócimy uwagę na stosunek religji i etyki w jego historycznym rozwoju, to znajdziemy stały i ciągły wpływ wzajemny między niemi, tak iż nietylko religja oddziaływa na etykę, lecz również odwrotnie: rozwój etyczny człowieka poczyna wpływać na charakter i treść religji. — Nadto, gdy chodzi o uzasadnienie i uprawnienie, religja właśnie, i to nawet w okresach klasycznych, opiera się w ostatecznej instancji — jakkolwiek pośrednio i nieświadomie — na ideach etycznych, nie zaś odwrotnie. Wartość i znaczenie, przypisywane religji, mają logiczną podstawę w pewnych ideach etycznych, do których specjalnego sformułowania świadomość religijna nie czuje się zmuszona. — Należy zbadać obecnie, zarówno ze strony historycznej, jak logicznej, jak przedstawia się sprawa wtedy, gdy religja staje się podstawą etyki.

106. Na najniższych znanych nam stopniach rozwoju religja jest pozbawiona właściwego znaczenia etycznego. Bogowie występują jako siły, od których człowiek jest zależny, nie zaś jako wzory lub kierownicy etycznego porządku świata. Lecz wyobrażenie bogów podlega, jakeśmy to powyżej (45-55) widzieli, długiemu rozwojowi, który pod istotnemi względami kształtuje się przez oddziaływanie życia uczuciowego na rodzaj i formę wyobrażeń. Procesy, zachodzące przy rozwoju mitów, legend i dogmatów, nie są natury czysto intelektualnej; uczucie współdziała stale, wybierając i odrzucając, wzmacniając i hamując. Życie uczuciowe z kolei w sposób zupełnie naturalny zostaje określone przez życie ludzkie i jego warunki. Uczucie etyczne rozwija się w walce o życie, w walce o byt jednostki, szczególniej jednak w walce o byt rodziny, gromady lub ludu. W tej walce poznaje się wartość sprawiedliwości i miłości. To poznanie z kolei wpływa z konieczności na wyobrażenia religijne. Jeśli nawet wyobrażenia te początkowo utworzyły się bez współdziałania motywów etycznych, to teraz będą się rozwijać w zgodności z interesami etycznemi. Z czystych sił przyrody, którym człowiek może się sprzeciwiać, lub z pod których władzy przynajmniej może próbować się wyłamać, stają się bogowie siłami

etycznemi, którym człowiek ani chce, ani może się sprzeciwić. Dopiero wtedy, gdy człowiek w praktyce poznał zadania etyczne i gdy rozwinęło się w nim uczucie moralne, choćby nawet wobec innych uczuć nie występujące z zupełną samodzielnością—dopiero wtedy mogą postacie bogów nabrać charakteru etycznego. Wielkie cele ludzkie stają się — w powiększonej skali i wyidealizowanej formie — celami bogów. Bogowie stają się pionierami i stróżami najwyższych wartości, które człowiek poznał w walce o byt. Jakież inne cele i własności mieli ludzie przypisać bogom, lub też uważać za boskie, niż te, które oni sami we własnem doświadczeniu uważają za najwyższe? Człowiek podnosi się moralnie w miarę, jak wyższe stają się jego cele, a wraz z nim wznoszą się jego bogowie. Jest to psychologiczną niemożliwością, żeby człowiek mógł wyobrażać sobie takie skłonności, możności i życzenia bogów, którychby sam nie znał w pewnym stopniu. — Stosuje się to nietylko do wyobrażeń o bogach, lecz również do wyobrażeń o nieśmiertelności. Wyobrażenia te na najniższym stopniu swego rozwoju, równie jak wyobrażenia o bogach, nie mają właściwego znaczenia etycznego. Na tym stopniu wyobrażenie, że ludzie nie umierają, jest zupełnie naturalne. Przypomnienia i marzenia senne świadczą przecież , że umarli oddziaływają na nas stale. W okresie animizmu (46) wiara w nieśmiertelność jest częścią filozofji przyrody człowieka, może jednak nie mieć właściwego znaczenia etycznego. Dalszy ciąg życia po śmierci jest sam przez się równie obojętny, jak okoliczność, czy żyjemy na tym świecie kilka lat więcej lub mniej. Dopiero wtedy, gdy z wiarą w nieśmiertelność łączy się wyobrażenie o sądzie, o nagrodzie i karze, dopiero wówczas może wiara ta przyjąć zabarwienie etyczne.

Przejście od religji natury do religji etycznej słusznie zostało nazwane najważniejszem przejściem w historji religji[146]). Jest ono znacznie ważniejsze od przejścia od politeizmu do monoteizmu, któremu niejednokrotnie przypisywano zbyt wielkie znaczenie.

107. Jednakże już religja natury posiada swoją etykę, o ile

stawia człowiekowi pewne wymagania i żądania. Siłom boskim bywa okazywane uszanowanie i posłuszeństwo. Bogowie wymagają oddawania im czci w obrzędach i ofiarach. Ludzie muszą tu przejść kurs posłuszeństwa i panowania nad sobą; uczą się podporządkowywać swoją wolę i zyskują zarazem szerszy widnokrąg dla swego życia. Oddawanie czci bogom wspólnie przez rodziny, rody lub ludy przyczynia się do podsycania poczucia wspólności, które może nabrać etycznego znaczenia. To zaś, że formy oddawania czci są przekazywane z pokolenia w pokolenie i obserwowanie ich jest świętym obowiązkiem, umacnia również wyobrażenie związku dziejowego, który nadal ma być utrzymany. Świadomość ciągłości rozwija się dzięki głębokiemu przywiązaniu do „bogów zmarłych przodków". Już tutaj, w religji natury, religja okazuje swój wpływ wychowawczy, i tutaj może już być wykonana praca przygotowawcza, która, rzecz możliwa, zyska znaczenie dla rozwoju etycznego.

Pomiędzy religją natury a religją etyczną istnieje mnóstwo form przejściowych. — Jeśli nawet bogów wyobraża się jako ostoję dobra etycznego, nie znaczy to jeszcze, że oni sami stosują się do nakazanego przez siebie prawa. Często występują jako rzecznicy dobra, sami nie będąc dobrzy. To przeciwieństwo występuje w religjach ludów często w sposób bardzo naiwny. Ludziom nie przychodzi na myśl wymagać od swoich bogów tego samego, czego wymagają od siebie, lub od innych ludzi. — Prócz tego w religjach ludów zwalczają się różne stopnie etycznego rozwoju, ponieważ religje te z powodu swego charakteru konserwatywnego bardzo niechętnie pozbywają się starych form, nawet wtedy, gdy przyjęły już nowe ideje. Jeśli bogowie w czasach wcześniejszych wymagali ofiar krwawych, a może nawet ludzkich, to czynili to tylko zgodnie z barbarzyńską etyką szczepu. W miarę wyższego rozwoju ludzie zaprzestają we własnem życiu takich krwawych czynów i interpretują alegorycznie dawne przykazania lub zadowalają się symbolicznem naśladowaniem krwawych ofiar. Czasem nawet zaprzeczają temu, jakoby Bóg kiedykolwiek żądał krwawych ofiar

(tak prorok Jeremjasz VII.22.23). Zachodzi tu charakterystyczne przejście od zakresu pojęć rytualnych do etycznych, analogiczne do wspomnianego w innym związku (53 ; 71) przejścia od liturgji do spekulacji religijnej. Religijne obrządki oczyszczenia (naprz. w religji perskiej i żydowskiej oraz u greckich orfików) występują później jako symbole oczyszczenia duszy. Nauka Wedanty (w Upaniszadach) jest ściśle przeprowadzoną symboliczną interpretacją starych obrządków bramańskich. Podobnie jak filozofowie Wedanty interpretują dawne obrządki bramańskie, tak Platon interpretuje obrządki orfików. Martensen objaśnia zakaz mozaizmu, wzbraniający obsiewania roli dwojakiem ziarnem i noszenia ubrania z dwojakiego materjału, w ten sposób, że celem jego było wrazić w świadomość różnicę pomiędzy tem co święte a co nieświęte, i wdrożyć do ćwiczenia w rozróżnianiu etycznem.

Niekiedy walka pomiędzy niższemi a wyższemi ideami etycznemi, która odbywała się w świadomości ludu, daje się wyczuć w etycznych przeciwieństwach w obrębie świata bogów[147]). W mitologji babilońskiej spotykamy charakterystyczny tego przykład. Bóg Bel dotknął rodzaj ludzki potopem. Bóg Ea ostrzegł pewnego pobożnego człowieka, który wraz ze swą rodziną szukał ocalenia na okręcie. Z tego powodu Bel strasznie jest rozgniewany, szczególnie za to, że nie zostaje zaproszony na ucztę ofiarną, wydawaną przez ocalonych. Zachodzi wymiana słów pomiędzy bogami Bel i Ea; ostatni oświadcza, że nie jest sprawiedliwie zgładzać dobrych wraz ze złymi, i Bel musi ostatecznie przyznać mu słuszność. Ten sam rys spotykamy w szacie monoteistycznej, kiedy Jahwe żałuje, że zesłał potop, i oświadcza, że nie chce tego czynić powtórnie. W mitologji północnej „uczta Egira“ daje przykład etycznych przeciwieństw w świecie bogów i sądu etycznego jednych bogów nad innymi. — Od takich wyobrażeń prowadzi naturalne przejście do wyobrażenia, że zło kosmiczne, które dawniej równie jak i dobro wyprowadzane było od bogów, pochodzi od bogów niższego stopnia lub od ich antypodów. Starsze formy wierzeń nie znają jeszcze ostro

wyrażonego przeciwieństwa Dobra i Zła. Oldenberg[148]) czyni w tym przedmiocie uwagę odnośnie do Indyj: „Religijne pomniki historyczne starożytnych Indyj przekonywają z właściwą sobie dokładnością i przejrzystością, jak obce jest i być musi dla starszych form wierzeń takie ucieleśnienie przeciwieństwa dobra i zła (takie, jakie występuje później w przeciwieństwie Buddhy i Mary), i jak następnie w miarę powolnego rozwoju coraz to wyraźniej się zaznacza. Wiara Rigwedy... bliska jest jeszcze przedetycznego okresu rozwoju religji. Przeważnie dobrzy i łaskawi, dalecy są jednak bogowie wedyccy od zupełnego wzniesienia się ponad złośliwość i podstępność... Pogłębienie wewnętrznego życia, zwiększające się wciąż uetycznienie religji musi oddziaływać coraz potężniej na usunięcie dawnego niezdecydowania, na odgraniczenie wielkich sił kosmicznych dodatnich i ujemnych". W parsyzmie przeciwieństwo to zostało, jak wiadomo, podkreślone bardzo dobitnie. W Grecji Platon uważał — o ile to się da wnosić z jego ostatniego dzieła — że wobec faktu, iż istnieje dysharmonja we wszechświecie, dobroć bogów można uratować jedynie, przyjmując zasadę kosmiczną złą obok dobrej.

Nawet w górnolotnej spekulacji filozoficznej i teologicznej da się wyczuć wielkie przeciwieństwo pomiędzy religją natury a religją etyczną. Przeciwieństwo to jest w istocie rzeczy przeciwieństwem mocy i dobroci, i każda próba ustalenia pojęcia Boga spotyka się z trudnościami, które pochodzą z tego przeciwieństwa. Występuje ono już w poruszonem przez Platona (w „Eutyfronie") zagadnieniu, czy dobro jest dobre dlatego, że bóg (czy też bogowie) tak chce, czy też bóg chce dobra, ponieważ ono jest dobre. W średniowieczu przeciwieństwo to zaostrzyło się w walce dwu szkół scholastycznych: Tomasz z Akwinu nauczał, że Bóg chce Dobra, ponieważ ono jest dobre, Duns Scotus zaś — że Dobro jest dobre, ponieważ tego chce Bóg. Tam dobroć określa moc, tutaj moc warunkuje dobro.

Droga, którą ewolucja wyobrażeń religijnych przebywa w ten sposób pod wpływem uczucia etycznego oraz idei etycz-

nych, doprowadzi w sposób naturalny do przyznania samodzielności etyce wobec religji. Jeśli Bóg chce dobra, ponieważ jest ono dobre, to musi istnieć niezależna od woli boskiej skala dobra i zła, i znalezienie tej skali leżeć musi w mocy człowieka, inaczej bowiem nie mógłby on wiedzieć, czy to, czego chce Bóg, jest dobre. Jeśli zaś dobro jest dobre, ponieważ tego chce Bóg, to człowiek musi się przecież zapytać samego siebie, dlaczego to, czego Bóg chce, nazywa dobrem (zamiast powiedzieć tylko: Bóg chce, czego chce). Podobnie jak historycznie wiara religijna rozwinęła się pod praktycznym wpływem ludzkiego poczucia etycznego, tak logicznie, u szczytu swego rozwoju, uświadomienia i zrozumienia samej siebie, wiara religijna opiera się na samodzielnej etyce ludzkiej, jako na swej koniecznej podstawie.

108. Motywy religijne i etyczne niekoniecznie muszą stać w zupełnem przeciwieństwie, religijne motywy bowiem mogą mieścić w sobie motywy etyczne, jak to się dzieje wtedy, gdy religja natury zaczyna rozwijać się w kierunku religji etycznej. Motywy religijne mogą różnić się w najwyższym stopniu swemi odcieniami, zależnie od stosunku, w jakim się znajdują zawarte w nich pierwiastki etyczne do innych pierwiastków, naprz. do obawy, nadziei, zdziwienia i t. d. Zarówno samej osobie działającej, jak i innym ludziom może być trudno rozstrzygnąć, który z tych pierwiastków przeważa w danym czynie. Często motyw religijny staje się formą, w której uświadamia się głos sumienia, dlatego że człowiek nie zna żadnej innej formy wyobrażeniowej, żadnego innego języka, w którym mógłby wyrazić swoje samopoznanie. Schopenhauer trafnie na to zwrócił uwagę[149]). „Rozpatrując dobre uczynki człowieka, który powołuje się na dogmaty, trzeba zawsze rozróżniać, czy dogmaty te rzeczywiście są tu motywami, czy też są one pozornem tylko zdaniem sobie sprawy z czynu dobrego, wypływającego z zupełnie innego źródła — z czynu, który on spełnia dlatego, że to czyn dobry, którego jednak, nie będąc filozofem, nie umie należycie wyjaśnić, a dla którego przecież chciałby znaleźć jakiś wyraz myślowy. Zna-

leźć tę różnicę jest trudno bardzo, ponieważ leży ona w głębi natury uczuciowej".

Kto jest sprawiedliwy dlatego, że Bóg, w którego wierzy, jest sprawiedliwy, ten musi przecież uznawać wartość samej sprawiedliwości. Tutaj logicznem założeniem religji jest samodzielna etyka, niezależnie od tego, czy założenie to zostanie uświadomione. Logiczne założenia naszego myślenia i działania zostają ujawnione tylko przy pomocy szczególnej uwagi i analizy; ujawniają się one dopiero tam, gdzie możliwe jest krytyczne zastanowienie nad sobą. Ostateczną podstawą uzasadnienia, dlaczego przypisuje się bóstwu te właśnie określone predykaty, do których poprzez mniejszą lub większą ilość ogniw pośrednich prowadzi zastanowienie nad sobą, jest samodzielne, niezależne od sfery religijnej, wartościowanie i myślenie, — skąd predykaty boskie czerpią właściwą swą treść. — W stosunku świadomości religijnej do zasad etycznych zachodzi to samo, co zachodziło w uzasadnieniu pojęcia praworządności przyrody przez Descartes'a. Tę praworządność wyprowadza Descartes z niezmienności Boga, wiarę zaś w niezmienne Bóstwo uzasadnia zkolei zapomocą zasady przyczynowości. Zasada przyczynowości zaś twierdzi właśnie, że przyroda jest praworządna. Z logicznego punktu widzenia droga okólna przez pojęcie Boga jest zatem zbyteczna. Motywowanie religijne wartości cech etycznych jest również drogą okólną, ponieważ wartość ta w chwili przypisywania cech etycznych Bogu już występuje jako uznana.

Wartości trzeba odkryć i wytworzyć w świecie doświadczenia pierwej, nim da się pomyśleć i przyjąć, że istnieją one w świecie pozadoczesnym. W porównaniu z doczesnością świat pozadoczesny jest zawsze czemś wtórnem, nie jest on pojęciem pierwotnem. Zmienia się on wraz z doczesnością. Jest bądź dalszym ciągiem, bądź wyższym stopniem doczesności, bądź też zostaje określony przez przeciwieństwo z doczesnością. Treść religji wskazuje zawsze na życie w świecie doświadczenia i nie da się zrozumieć bez znajomości tego życia. Rozważanie sto-

sunku etyki i religji zawsze z nieubłaganą logiką prowadzić będzie do pojęciowego pierwszeństwa etyki przed religją.

Ten stosunek logiczny zgadza się z tem, czego nas uczy rozwój historyczny (106-107). Zgadza się on również z psychologicznem rozważaniem istoty religji, które nas skłoniło do tego, że uznaliśmy wartości religijne jako wtórne w porównaniu z wartościami pierwotnemi, określonemi bezpośrednio przez popędy samozachowania i poświęcenia (31).

Z jednego jeszcze, i to nawet z najwięcej decydującego stanowiska, religja prowadzi do etyki. Na pytanie, jaką wartość ma wiara w zachowanie wartości, sama religja odpowiedzieć nie może. Nasuwa się tu mianowicie możliwość, że wiara taka mogłaby być zbędna, a nawet szkodliwa dla dążenia ku odkrywaniu i wytwarzaniu wartości w świecie doświadczenia. Wówczas religja byłaby przyczyną osłabienia energji i złego użytkowania czasu. Warunkiem więc uprawnienia religji jest to, żeby dzieło etyczne nie było pozbawione przez nią swej siły i szybkości urzeczywistnienia. Pozytywną zaś wartość religja zdobędzie, jeśli się okaże, że jest ona warunkiem, umożliwiającym odkrywanie i wytwarzanie wartości w świecie doświadczenia.

Wynikiem więc poprzedniego badania jest to, że religja, zarówno pod względem historycznym, jak i ze względu na swe motywy, swą treść i wartość, wskazuje na założenia etyczne nawet tam, gdzie pozornie występuje jako podstawa wszelkiej etyki.

B. RELIGJA JAKO FORMA KULTURY DUCHOWEJ

Jeśli nie masz nadziei, nie wymyślisz niczego, coby przechodziło wszelką nadzieję. Heraklit

Bywają wypadki, kiedy wiara stwarza swą własną weryfikację.
William James

109. Charakterystyczną jest rzeczą dla sposobu stawiania zagadnienia religijnego w czasach najnowszych, iż dyskusja dotyczy coraz częściej wartości religji, coraz mniej zaś prawdziwości poszczególnych doktryn religijnych. Podstawą tego zwrotu jest założenie, że istota religji nie tkwi w doktrynach religijnych, zdolnych jakoby rozwiązać zagadki życia i wszechbytu, lecz polega na praktycznym wpływie na życie ludzkie, — na znaczeniu, jakie posiada, jako specyficzna postać kultury duchowej.

W gwałtownej i zaciętej polemice religijnej 18-ego stulecia chodziło o walkę z dogmatyką i hierarchją. Chciano obalić i zniszczyć Kościół przedewszystkiem jako autorytet świecki. Panowała skłonność do uważania dogmatów za środki, stosowane lub wytworzone dowolnie, zapomocą których księża mieli sobie zdobywać władzę nad umysłem człowieka, a zarazem nad całym człowiekiem. Polemika Voltaire'a, Diderot'a i Holbacha opierała się na takim sposobie ujęcia. W 19-em stuleciu — które pod względem filozoficznym rozpoczęło się z Rousseau, Lessing'iem i Kantem — nastąpił zwrot zainteresowania od intelektualnego wyrazu i zewnętrznej organizacji religji ku wewnętrznym, twórczym, siłom. Zaczęto rozróżniać pomiędzy temi pierwotnemi siłami a wytworami, przez które siły te w określonem miejscu i czasie się uzewnętrzniają. Dzięki temu musiało w sposób naturalny powstać pytanie, czy formy intelektualne i zewnętrzne organizacje, w których religja występowała dotychczas w historji, nie mogą odpaść i czy nie mogą ich zastąpić inne formy i organizacje, bez równoczesnego naruszenia istoty religji. Podejmowano w różnorodny sposób ideę „trzeciego państwa", szukając możliwości światopoglądu, który miał stać poza przeciwieństwa-

mi, dotychczas tak ostremi. — W rozprawie mojej p. t. „The conflict between the Old and the New“ (International Journal of Ethics, VI) dokładniej omówiłem tę dążność.

Skala wartości religji i jej znaczenia, jako wyrazu kultury dziejowej, musi w ostatniej instancji być skalą etyczną. Jeśli obierzemy niezbyt wąskie określenie etyki jako punkt wyjścia, to decydujące wartościowanie wszystkich form rozwoju duchowego należeć będzie do etyki. Istnieje wolna społeczność kulturalna, w której miejsce i uwzględnienie znajduje praca dla kultury zarówno materjalnej, jak estetycznej, intelektualnej i religijnej, jak również i praca filantropijna. Społeczność ta zajmuje miejsce obok rodziny i państwa i pozostaje z niemi w zależności wzajemnego oddziaływania. Do zadań etyki należy roztrząsanie wartości kultury duchowej i materjalnej. W tym związku również i religja, jakkolwiek nie jest ostateczną podstawą etyki, może zyskać znaczenie etyczne.

Wszelka kultura stawia ludzkiej woli i czynowi zadania, przyczem powstaje pytanie, w jakim stopniu praca nad temi zadaniami przyczynia się do rozwoju istoty człowieka. Kultura z drugiej strony przynosi zarazem dobra, zaspokaja potrzeby i przyczynia się do zadowolenia, skąd znowu powstaje pytanie co do stosunku tych dóbr i tego zadowolenia do rozwoju życia ludzkiego. Należy zbadać wartość religji z obydwu tych stron.

Badanie to będzie w części psychologiczne, w części socjologiczne, religja bowiem nie jest wyłącznie sprawą poszczególnych jednostek. Więcej, niż jakakolwiek inna forma kultury duchowej, przyczyniła się ona do utworzenia społeczności. Religja wytworzyła potrzebę obcowania społecznego i rozwinęła w ten sposób poczucie społeczne.

a) Rozważanie psychologiczne

110. Okazało się, że religja co do motywu oceny zależy ostatecznie od etyki. Religja odwołuje się do sumienia ludzkiego; — przytem jej założeniem jest to, że człowiek, świadomie

lub nieświadomie, posiada już skalę, według której może mierzyć wartości, wysuwane przez religję. To nie wyłącza jednak możliwości, żeby religja była motywem działania o dużem znaczeniu, tam naprzykład, gdzie chodzi o zdobycie władzy nad wolą w poszczególnej chwili i w poszczególnej sytuacji przez uznane wartości.

Rozróżnianie motywu oceny i motywu działania ma, mojem zdaniem, duże znaczenie dla etyki. Motyw oceny określa treść etyki, a mianowicie te zasady i prawidła, które tworzą podstawę naszego oceniania i dążenia. Motyw działania, siła poruszająca, wyznaczająca w poszczególnym przypadku i w poszczególnej dziedzinie kierunek działania i chcenia, może nie pokrywać się z uzasadniającym motywem oceny. Wiele różnych motywów działania może zwrócić działanie w tym kierunku, jakiego wymaga motyw oceny. Dlatego motyw oceny nie musi czynnie występować przy każdej poszczególnej okoliczności; motyw ten odkrywamy i odszukujemy na nowo w przypadkach wątpliwych i wtedy, gdy ze względu na zainteresowanie psychologiczne chcemy wyjaśnić sobie ogólny kierunek naszej woli; to, że motyw oceny nie jest bezpośrednim motywem działania, może być nawet uważane za oznakę doskonałości. Popularnie da się to wyrazić w ten sposób, że zły to znak, jeśli musimy przed dokonaniem czynu uciekać się do orzeczenia sumienia. Bardziej specjalne motywy są zazwyczaj najzdrowsze i najlepsze. Takiemi specjalnemi motywami są uczucia rodzinne, przyjaźń, patrjotyzm, zadowolenie z pracy, entuzjazm artystyczny i naukowy. Pierwotny motyw oceny („sumienie")[150]), jako podstawowy motyw etyczny, bada i aprobuje te motywy szczególne, nie może jednak całkowicie i we wszystkich przypadkach ich zastąpić, jeśli życie nie ma być pozbawione swej żywotnej i różnorodnej treści. Doskonałość charakteru ujawnia się w tem, że motyw oceny pozostaje ukryty lub istnieje potencjalnie, nie występując każdorazowo pośród motywów działania, wymaganych dla rozwiązania poszczególnych zadań.

Z różnicy pomiędzy motywem oceny a motywem działania

wynika możliwość etycznego znaczenia motywów religijnych, nawet wtedy, gdy najwyższej decyzji co do tego, co jest sprawiedliwe i dobre, a więc określenia treści etyki, nie będziemy szukali w religji. Gdzie istnieją motywy religijne, tam muszą one być uznane tymczasowo. Być może, że nie dadzą się one wcale zastąpić przez inne motywy, i próby przeciwdziałania im mogą to tylko sprawić, że poprzednia siła i harmonja ustąpią niepewności i dezorjentacji. Trzeba brać każdego człowieka takim, jakim on jest w danej chwili; chodzi tylko o to, jak daleko sięgnąć może jego rozwój, poczynając od chwili obecnej. Ciężar złożenia dowodu, rzecz prosta, przypada temu, kto wkracza w życie wewnętrzne innych ludzi, aby wywołać modyfikację motywów. Przedewszystkiem chodzi o to, aby siły, działające dotychczas, nie zostały ohamowane, jeśli niema możności zastąpienia ich przez inne siły. Aż nazbyt często krytyka niszczy zdolność i odwagę ryzyka, znoszenia przeciwności i cierpienia. Motywy religijne, które są w stanie rozwinąć tę zdolność i tę odwagę, dowodzą w ten sposób swego uprawnienia i tworzą swą własną weryfikację.

Często bardzo jednak — jeśli nie najczęściej — religijne motywy mają znaczenie jedynie tymczasowe, pedagogiczne. Mają one wówczas znaczenie, jakie naogół związane jest z uznaniem autorytetów i wzorów — że wytwarzają pewien stosunek do jakiejś rzeczy, która tylko tą drogą może zdobyć niezależną i bezpośrednią wartość. W ciągu ludzkiego rozwoju zachodzą niezliczone przesunięcia motywów, i motywy, które same przez się nie posiadają bezpośredniej wartości, mogą nabrać wartości jako pośrednie ogniwa rozwojowe. Wszystko, co — pośrednio lub bezpośrednio — może uczynić życie wielkiem, umocnić je i wzbogacić, posiada wartość, i etyka nie powinnaby naśladować dogmatyki, nie powinnaby pytać lękliwie o wyznanie wiary.

111. Badanie religijnych motywów działania należy podejmować ze stanowiska czysto etycznego. Jeśli zaś okaże się, że motywy religijne mają bardzo różnorodne zabarwienie (108), to i wartość im odpowiadająca będzie też wielce różnorodna. Gdzie np.

motywem przeważnym jest wzgląd na nagrodę lub karę, wyznaczoną przez Bóstwo w tem lub przyszłem życiu, tam mamy do czynienia z motywem bardzo niskim, choćby kierunek, w którym działa w wypadku poszczególnym, zasługiwał na uznanie. Gdzie wiara stoi wyżej, niż miłość, lub gdzie wiara i miłość wchodzą z sobą w kolizję, tam zazwyczaj istnieje konflikt religji i etyki. Miłość ku ludziom — jeśli nie jest ślepa — zmierza w swem działaniu bezpośrednio do celu, który etyka wszechludzka sobie stawia, gdy tymczasem wiara może bardzo łatwo celowi temu przeciwdziałać. Wiara ludzi rozdziela, miłość jednoczy. Do różnic, jakie miłość bliźniego ma zwalczać i przezwyciężać, należą między innemi i różnice wierzeń. Jak religja i etyka są pokrewne w swej istocie, można przekonać się z tego, że stosunek pomiędzy samozachowaniem a poświęceniem nadaje właściwy specyficzny charakter zarówno stanowisku religijnemu, jak etycznemu. Wiara jest raczej wyrazem podkreślenia swego „ja", miłość wyrazem poświęcenia. Stąd stanowisko wiary, która wypierałaby na najbardziej zasadniczych punktach miłość, zdąża w sposób mniej lub więcej zdecydowany ku egoizmowi. Czy człowiek w religji swej szuka tylko siebie samego — czy chodzi mu tylko o to, aby zdobyć dla swego własnego „ja" pewność, spokój i zbawienie, niezależnie od losów pozostałego bytu? czy też szuka wielkiej harmonji, królestwa wartości, tak, iż głos własnego „ja" człowieka zależny jest całkowicie od praw i warunków tego królestwa? Motywy religijne kształtują się różnie w zależności od odpowiedzi na to pytanie. Charakterystyczne jest, że Kościół zazwyczaj podejrzliwie traktował wysuwanie na pierwszy plan bezwzględnego poświęcenia i usuwanie wszelkich egotycznych względów. Kościół zmusił swojego czasu Fenelon'a do odwołania nauki o „bezinteresownej miłości ku Bogu". Z podkreślenia i zaakcentowania samodzielności i przewagi pierwiastka egoistycznego wynika moralność roztropności nadprzyrodzonej, „świeckość w stosunku do zaświata" (other-wordliness). Ze stanowiska etycznego zaś musimy sympatyzować z tą kobietą saraceńską, o której wspomina Joinville w biografji świętego Ludwika. Z garnkiem, pełnym zarzewia

w jednej ręce, z wiadrem wody w drugiej szła ona drogą do Damaszku, i na pytanie jakiegoś mnicha, co zamierza z temi rzeczami uczynić, odpowiedziała: „Chcę spalić raj, i zagasić piekło, ażeby ludzie czynili dobrze z miłości ku Bogu". Kościół podtrzymywał pierwiastek egoistyczny religijnego uczucia ze względów pedagogicznych. Być może, że pierwiastek ten jest niezbędny dla wielu natur (porów. 94); niesłuszne jest jednak przypisywać mu szczególnie wielką wartość, potępiając jednocześnie najszlachetniejsze dążenia ludzkie, jako „świetne napozór występki". Z podobnych względów pedagogicznych kościół luterański bronił poglądu, że należy grozić surowością prawa i gniewem boskim, aby w ten sposób wywołać świadomość grzechu i trwogę wewnętrzną i obudzić potrzebę uciekania się do łaski boskiej. Już w czasach Reformacji powstała myśl, że prawdziwą skruchę można wywołać przez ukazanie świadomości ludzkiej ideału w całej jego świetności, co wzbudza raczej nadzieję jego osiągnięcia, niż bojaźń przed sądem. Lecz Luter i Melanchthon odrzucili tę myśl, ponieważ według nich należy przystosować się do zdolności pojmowania „ludu", „nieoświeconych", i nie można wdawać się w takie „subtelności"[151]). Ze stanowiska etycznego nie ulega żadnej wątpliwości, że tchnienie ideału i pogodna nadzieja są motywami słuszniejszemi, niż trwoga, którą miałoby wywołać obwieszczenie litery prawa.

Pomijając zabarwienie motywów religijnych, trzeba pozatem mieć na uwadze, że tylko wtedy posiadają one wartość etyczną, kiedy powstają w duchu ludzkim żywiołowo, niezależnie od woli, nie zaś tam, gdzie zostają narzucone, stworzone lub postulowane dowolnie. Voltaire uważał, że gdyby Bóg nie istniał, należałoby go wynaleźć. Podobny wynaleziony Bóg nie nadawałby się nawet do tej służby policyjnej, którą Voltaire miał przedewszystkiem na uwadze. Uczucie religijne przedstawia rzeczywisty kapitał duchowy tylko tam, gdzie wynika samo przez się z wewnętrznych potrzeb życia duchowego. Jak wszystkie uczucia bezpośrednie i niezależne od woli, daje się ono wywołać i określić tylko pośrednio. Jeśli więc kiedyś wzrośnie dostatecznie zrozumie-

nie właściwości indywidualnych, to czułość i delikatność zastąpi w tych sprawach duchową niezgrabność, jaką obecnie wielu ludzi tak często wykazuje, przystępując do spraw religijnych.

Żądaniu osobistej rzetelności pokrewne jest żądanie uczciwości intelektualnej[152]). Ażeby być uprawnionem, uczucie religijne musi być nietylko wyrazem osobowości człowieka; równocześnie należy przypuścić, że dokonane zostało to wszystko, co jednostka w miarę swych zdolności i w zakresie swych warunków życiowych może uczynić, aby sprawdzić słuszność religijnych wyobrażeń, współdziałających w motywach religijnych. Motywy, które mogą się rozwijać tylko kosztem zamiłowania do prawdy, nie mogą zachować wartości etycznej. A przecież jeszcze dzisiaj można słyszeć, jak się wychwala motywy religijne oraz ich społeczne znaczenie, przyczem ani jednem słowem nie wspomina się o obowiązku uczciwości intelektualnej. — Tutaj tkwi dla wielu natur ludzkich przyczyna tragicznego konfliktu. Dużo jest ludzi, którzy, ze względu na swą głęboką miłość dla ludzi i jasne zrozumienie potrzeb życia indywidualnego, nadają się doskonale na etyczno-religijnych nauczycieli ludu, nie zostają nimi jednak, ponieważ przeszkadza temu dogmatyczna zaskrzepła forma życia kościelnego. Przeciwnie, innym gruboskórym pod względem intelektualnym, o powierzchownem życiu uczuciowem, ta forma dogmatyczna nie przeszkadza czuć się doskonale w roli dostojników kościelnych. Za czasów racjonalizmu i romantyzmu uważano za słuszne i konieczne, że ten, kto występował jako nauczyciel w służbie Kościoła, hołdował osobiście idealistyczno-symbolicznemu ujęciu dogmatów religijnych, jakkolwiek w nauczaniu i głoszeniu religji nie przeprowadzał rozróżnienia prawdy symbolicznej i literalnej. Tacy ludzie, jak Fichte i Schleiermacher wyraźnie tak nauczali, ostatni stosował to nawet w praktyce. W naszych czasach zgadza się to coraz mniej z postulatem osobistej rzetelności i intelektualnej uczciwości. Kościół sam stawia się w coraz trudniejszem położeniu wobec kultury umysłowej, umożliwiając przez swój dogmatyzm coraz to inne podobne konflikty[153]).

112. Pomijając wpływ na poszczególne czyny, stanowisko religijne, oparte na wierze w zachowanie wartości we wszechbycie, ma to wielkie znaczenie, że zapewnia dążeniom i czynom ludzkim pogodny i szeroki widnokrąg. Nie mam tu na myśli żadnej poszczególnej formy, w której występuje taki idealizm etyczny. Zadaniem filozofji religji nie jest budowanie religji, lecz badanie znaczenia tego, co jest podstawą wszystkich religij.

Wiara w zachowanie wartości pozwala nam — jeśli nawet nie możemy prześledzić szczegółowo metamorfoz wartości — uważać byt za system wartości potencjalnych, które poprzez ogniwa pośrednie pracy ludzkiej mają być częściowo zamienione na wartości aktualne. Poczucie konieczności zachowania najwyższej wartości, ten najgłębszy rdzeń świadomości etycznej, jest punktem jej styczności ze świadomością religijną. Religja może tutaj powoływać się na to, że byt — jaka bądź jest jego wewnętrzna istota i niedający się ogarnąć związek poszczególnych zjawisk — musi zawierać możliwość istnienia wartości, wytworzonych i poznanych przez człowieka. Nie da się dowieść, że powstanie wartości w świecie wynika z przypadku. Być może, że rzecz ma się w ten sposób, iż najgłębsza istota bytu objawia się właśnie tylko w tych punktach, gdzie zjawia się wartość, choćby nawet sharmonizowanie tych punktów z innemi, w których występuje przeciwieństwo naszych wartości, miało przedstawiać dla nas bardzo poważną trudność. Interpretując objawienia wartości jako symptomaty dokonywającego się w procesie rozwojowym wszechświata dzieła boskiego, możemy naszą pracę ujmować jako część tego boskiego dzieła, jako część, którą zarówno co do jakości, jak i ilości określa nasze stanowisko we wszechświecie i nasza natura. Wówczas światło wpada do naszej pracowni. Zakres swych uzdolnień i dążeń uważamy wówczas za granicę, w której obrębie leży przypadająca nam w udziale praca — o ile granica ta jest rzeczywistem ograniczeniem, nie zaś tylko dającą się usunąć przeszkodą; usunięcie takich przeszkód winno być celem naszych usiłowań etycznych. Widzi-

my własną odrębność i samodzielność, a zarazem wewnętrzny związek z wszechporządkiem rzeczy.

Taka wiara ma w etyce takie samo znaczenie, jak w zakresie teoretycznym ideje, antycypacje i hipotezy. Trwożliwe trzymanie się doświadczenia łatwo zaślepia i przyprawia o stępienie w stosunku do nowych możliwości: stosuje się to zarówno do dziedziny teorji, jak i do praktyki. Tam, gdzie znajdą się chęć i odwaga, możliwe się stają rzeczy, któreby w innym przypadku pozostały nieurzeczywistnione na zawsze, lub przynajmniej dla poszczególnych osobników. I tutaj również słuszne pozostaje zdanie, bronione przez James'a, że nie istnieją przypadki, w których wiara może stworzyć swoją własną weryfikację.

Wiara i życzenie są bardzo sobie pokrewne. Wierzenie, które nie da się dowieść, jest życzeniem, aby to, w co się wierzy, było prawdą. To życzenie zaś właśnie może doprowadzić do tego, że prawda zostanie znaleziona. Życzenie ma w naszem duchowem gospodarstwie bardzo wielkie znaczenie: albowiem jest formą utrzymania wartości, nawet jeśli ta wartość nie da się urzeczywistnić ani natychmiast, ani tymczasowo, ani w bliskim czasie. Takie życzenie może mieć zarówno znaczenie pozytywne, jak i negatywne. Może bronić przystępu do świadomości takim celom i czynom, któreby były sprzeczne z wartością, zawartą w życzeniu. Może zarazem zaostrzyć uwagę w stosunku do każdego przypadku, gdzie można uczynić krok naprzód w kierunku urzeczywistnienia wartości. Żywiąc jakieś życzenie, można wytworzyć i odkryć więcej wartości, niż poddając się pozbawionej życzeń rezygnacji, nie mówiąc już o zupełnem zblazowaniu.

113. Znaczenie nastrojów, podobnych do wyżej opisanego, podnosili często filozofowie z zupełną świadomością, że chodzi tu o wybór motywów, które w walce o byt, a szczególniej w walce o wyższy rozwój życia dać mogą siłę i odwagę.

Według Spinozy wszystkie uczucia, połączone z ograniczeniem i niemocą, mają wartość podrzędną lub też wprost są godne potępienia. Człowiek, według Spinozy, osiąga najwyższą doskonałość nie przez przykrość lub obawę, lecz przez to, że

wzrok jego zostaje skierowany wprost na samą wartość, na dobro, i że człowiek dąży do niej z możliwie jasnem zrozumieniem swego celu. Człowiek wolny — Spinoza rozumie przez to człowieka powodującego się jasnym rozsądkiem — myśli jak najmniej o śmierci; jego celem jest działalność, życie, rozumny rozwój swego „ja"; jego mądrością — badanie życia (meditatio vitae), nie zaś śmierci.

Emanuel Kant stawia (we wstępie do „Krytyki władzy sądzenia") pytanie, jakie znaczenie dla duchowego życia ma życzenie i tęsknota, i odpowiedź jego na to pytanie zawiera się w następującem rozważaniu: „Gdybyśmy mieli stosować naszą siłę dopiero wtedy, kiedyśmy upewnili się już, że mamy dostateczną moc, by wytworzyć to, co chcemy wytworzyć, to siła nasza po większej części pozostawałaby nieużytkowana". W powyższem dziele Kant wskazuje na piękno przyrody, na genjusz i na życie organiczne, jako na świadectwo tego, że byt zgodnie ze swemi własnemi prawami współdziała w wytwarzaniu wartościowych dla nas przedmiotów; co go skłania do wyrażenia swej wiary w to, iż siła, działająca w wielkim całokształcie natury, niejest obca czynnikom, prowadzącym człowieka do odkrywania i wytwarzania wartości. Zaznacza on, że rozróżnienie, jakie czynimy pomiędzy wyjaśnieniem naukowem a wartościowaniem praktycznem, pomiędzy ujęciem mechanistycznem a teleologicznem, — że rozróżnienie to pochodzi ostatecznie tylko ze sposobu naszego poznania i nie oznacza dualizmu w wewnętrznej istocie bytu. Jakkolwiek w swojej etyce Kant bardzo skłonny jest do podkreślania kontrastów, dysharmonij i katastrof w sposób rygorystyczny, ostateczne jego ujęcie bytu jest jednak pełne nadziei; ostoją tej nadziei są dlań fakty życia i piękna.

Stuart Mill twierdzi (w pozostałych pośmiertnych rozprawach o religji), że wyobraźnia tak samo jest uprawniona jak refleksja krytyczna, i że ma ona prawo zatrzymywać się na pogodnych możliwościach — nietylko dlatego, iż z tem związane jest bezpośrednie zadowolenie, lecz i dlatego, iż przez to czujemy się pokrzepieni w naszem dążeniu. Zatrzymywanie się bez po-

trzeby na ujemnych stronach życia jest bezużytecznem szafowaniem siłą nerwową. Nietyle chodzi według Milla o nadanie nadziei określonej formy, ile o nadanie skali uczuć możliwie jak największej rozciągłości, tak aby wyższych dążności nie hamowała myśl o tem, że życie jest bez wartości.

Do poglądów powyżej wymienionych filozofów w czasach najnowszych przyłączył się jeden z najwybitniejszych przedstawicieli realizmu w literaturze. W mowie, wygłoszonej w 1893 r. w stowarzyszeniu studenckiem, Emil Zola wyraził się w sposób następujący: „Przyznaję, że w dziedzinie literatury zbytnio zacieśniliśmy widnokrąg (nous avions trop fermé l'horizon). Od siebie wyrażałem już żal z powodu, żem był sekciarzem, wymagając, aby sztuka trzymała się tylko prawd dowiedzionych. Najnowsi autorzy rozszerzyli widnokrąg, zdobywając ponownie dziedzinę nieznanego, tajemniczego, i uczynili słusznie... Czy ideał jest czemś więcej, niż czemś niewytłumaczalnem, niż owemi siłami nieogarniętego wzrokiem wszechświata, w których potoku kąpiemy się, sił tych niepoznając?" — Zola obawia się tylko próżnego, czczego marzycielstwa. Zaleca jednak wiarę w pracę. Wiara w pracę zaś musi oznaczać, jeśli położymy nacisk na rozszerzony widnokrąg, wiarę w łączność i związek sił wytwórczych i wyników pracy z wewnętrzną istotą bytu — wiarę w zachowanie wartości.

114. To rozważanie znajduje szczególne zastosowanie do naszego uczucia dla naszej własnej osobowości, dla tej części bytu, z którą stanowimy bezpośrednio jedność. Podstaw naszej osobowości nie wytworzyliśmy sami, a przecież wszystko, co jesteśmy w stanie wytworzyć przy najwyższym nawet stopniu aktywności, jest określone przez zawarte w tej podstawie dyspozycje. Droga do przebycia zostaje określona w samym punkcie wyjścia, ten zaś dla różnych ludzi jest różny, zarówno pod względem jakościowym jak ilościowym. Nasza indywidualność jest faktem danym, określonym przez łączność całego gatunku, a w ostatecznej instancji przez całokształt natury. Powstajemy przez pewien rodzaj pączkowania na jednym wielkim pniu. W tem tkwi

całkiem szczególna przyczyna uczucia zależności, stanowiącego tak istotny pierwiastek uczucia religijnego. Uczucie zależności dotyczy tu najwewnętrzniejszej strony naszego „ja", samego źródła naszego dążenia i samego pierwotnego kierunku naszego dążenia.

Cała skala przeżyć wartościujących może tu znaleźć miejsce. Możliwa tu jest nadzieja i bojaźń, pogodna rezygnacja i bierne rozgoryczenie lub szyderstwo z samego siebie, które zatrzymuje się na ciemnych stronach życia, dających zawsze się wynaleźć, i które kończy się sparaliżowaniem zupełnem woli. I tutaj należy, zgodnie ze wskazaniem Spinozy, zwracać badanie ku życiu, nie zaś ku śmierci, to znaczy, należy szukać tych wartości, które dają się uchować lub tworzyć, a to, co bezwartościowe, pominąć. Wiara w zachowanie wartości i tutaj sprawia, że nie tak łatwo uważa się sprawę za straconą, lecz szuka się w dalszym ciągu wartości ukrytych źródeł, póki się nie znajdzie, że nawet „najdrobniejsza rzecz ma swoje miejsce w kręgu życia".

115. Zarówno możliwości kosmiczne, jak indywidualne — zarówno byt wogóle, jak nasze własne wnętrze — znamy tylko niedokładnie, i poznanie nasze napotyka często nieprzezwyciężone trudności. W pewnem znaczeniu byt staje się dla nas wciąż coraz więcej zagadkowy, im bardziej postępuje wiedza, każdy ważny postęp bowiem pozwala nam dojrzeć nowe dziedziny.

H. C. Oersted wypowiedział (w drugiej części dzieła p. t. „Duch przyrody") piękne słowa: „Życzenia nasze nie powinny określać tego, co chcemy uznać za prawdę. Czyż nie musielibyśmy się wstydzić wewnętrznie, gdybyśmy złapali siebie na tem, iż chcemy mieć inną prawdę, niż rzeczywistą?... Nie, oddajmy cześć prawdzie! z nią Dobro połączone jest nierozerwalnie. Dokładna, cała prawda przynosi zawsze pociechę".

W zapale zachęcania do badania bezstronnego i w chęci niesienia pociechy zarazem, mówi Oersted więcej, niż jest w stanie dowieść. Że całkowita prawda daje zawsze pociechę, możnaby się dowiedzieć dopiero wtedy, kiedy byłaby już znaleziona, — lecz kiedy zostanie znaleziona? Słuszne są słowa Oersteda, że nie

mamy prawa zatrzymywać się na pesymistycznem wierzeniu dlatego, iż pomiędzy doświadczeniem a wiarą w zachowanie wartości powstaje dysharmonja. Możliwe jest, że doświadczenie to było niezupełne, i że przez jego rozszerzenie dysharmonja w stosunku wartości zostałaby usunięta. Dane doświadczenia mogą drogą prawidłowego wnioskowania doprowadzić czasem do sprzeczności; z tego powodu jednak nie wątpimy o słuszności zasad logicznych: przeciwnie, uważamy, że doświadczenie nasze jest niezupełne, i jeśli udaje się nam je rozszerzyć, sprzeczności częstokroć upadają. Podobnie, możemy spróbować rozszerzyć doświadczenie tam, gdzie ono przeczy zachowaniu wartości. Rozszerzenie to może często być osiągnięte tylko przez naszą własną pracę, przez zmianę stosunków naturalnych lub socjalnych, przez czynne współdziałanie w rozwoju charakteru ludzkiego, a przedewszystkiem naszego własnego. Jeśli nie uznajemy możliwości takiej zmiany, której mocą wartości dałyby się tworzyć i odkrywać, to pracy takiej, rzecz prosta, nie będziemy podejmowali. W taki sposób wiara w zachowanie wartości może być koniecznym warunkiem wykazania w poszczególnym przypadku zachowania wartości. Specjalna „pociecha" nie jest wówczas potrzebna.

Wogóle zasada, że za wszelką cenę mamy szukać pocieszenia, jest niebezpieczna. Pod tym względem można dużo nauczyć się od dawnych mistyków. Autor dzieła „De imitatione Christi" żąda stanowczo, aby miłować Jezusa dla niego samego, nie zaś dla swej własnej pociechy (propria consolatio); ci, którzy wciąż szukają pociechy, są najmitami. Kiedy zaś Suso świętemu mnichowi, który mu objawił się po śmierci, zadał pytanie, jakie ćwiczenie jest najboleśniejsze, a zarazem najbardziej zbawienne, wtedy otrzymał odpowiedź, że nic nie jest tak bolesne, lecz jednocześnie tak pożyteczne, jak być opuszczonym od Boga; wówczas bowiem człowiek zrzeka się swej własnej woli i cierpi dla Boga, że został swego Boga pozbawiony! — Religja kończy na egoizmie, jeśli własna pociecha jest ostatecznym celem.

Wiara w zachowanie wartości ma zatem wartość niewątpli-

wą, kiedy występuje jako wierzenie praktyczne, które pobudza do czynu, usiłując siebie samo weryfikować. Zawiera ona w sobie również i pociechę, podnosząc uczucie ponad to, co skończone i ograniczone. Jest to oznaką zmienionego stanowiska religji w życiu duchowem, że coraz więcej nabiera ona znaczenia środka pocieszającego i że ten punkt widzenia jest tak silnie podkreślany. Religja była kiedyś słupem ognistym, który poprzedzał wielki pochód ludzkiego rodzaju poprzez dzieje i wskazywał mu drogę. Obecnie coraz więcej staje się ambulansem, idącym za pochodem i zbierającym zmęczonych i rannych. I to jest wielkiem zadaniem. Nie wystarcza jednak, i jeśli religja z czasem pozbędzie się swoich martwych wartości, może stać się znowu— w ścisłym związku z etyką — prowadzącą naprzód potęgą.

116. Mówiąc o etycznem znaczeniu religji, należy mieć na myśli nietylko jej siłę motywującą i jej zdolność podnoszenia i rozszerzania widnokręgu, lecz również, w tej samej mierze, współdziałanie i ześrodkowanie wszystkich sił duchowych, które religja poczęści przyjmuje, jako dane, poczęści sama wytwarza. W charakterystyce wielkich założycieli religji (98-99) podnosiliśmy, że oryginalność ich ujawniała się nietyle w poszczególnych nowych myślach, ile raczej w głębokiem wewnętrznem ześrodkowaniu wszystkich sił duchowych. Pozostaje to w związku z całą istotą psychologiczną religji, którą starałem się opisać powyżej (26 - 44). W uczuciu i wierzeniu religijnem pierwiastki estetyczne, etyczne i intelektualne działają w połączeniu z podstawowym popędem samozachowawczym człowieka. Przez doświadczenie religijne człowiek mimowoli zamyka swój główny rachunek. W przeżywaniu pojedyńczych chwil zwierają się wszystkie strony i kierunki życia, których wynikiem jest panujące podstawowe usposobienie; to usposobienie porusza z kolei, w celu zdobycia dla siebie formy i wyrazu, wszystkie strony i kierunki życia duchowego. Dlatego też religja w swych czasach klasycznych staje się formą jednoczącą, w obrębie której współdziałają: wyobraźnia i myślenie, samozachowanie i poświęce-

nie, mimowolne i świadome dążenie — stanowiąc jedyne w swym rodzaju współdziałanie wszystkich władz i popędów. Ześrodkowanie to przyjmuje, rzecz prosta, różny charakter w dwóch różnych okresach klasycznych (1). W okresie początkowym wyłączone są wszystkie interesy poza religijnym; tutaj wszystkie władze i popędy działają w namiętnem dążeniu ku utrzymaniu przedmiotu wiary i zagłębieniu się w niego. W okresie organizacyjnym istnieją prócz religijnego inne interesy, lecz religijny określa sposób zadowolenia pozostałych; w poszczególnych dziedzinach praca odbywa się w ten sposób, że przedmiot wiary określa bezpośrednio stanowisko wobec poszczególnych zagadnień.

Zagadnienie religijne powstaje przez podział pracy, z którego wynika również rozdział władz i popędów duszy. Zamiast ześrodkowania powstaje wówczas łatwo jednostronność, rozdział i dysharmonja. Nie jest tak łatwo znaleźć punkt jednoczący, w którym zbiegałyby się wszystkie dążenia i usiłowania. Sama religja w swej postaci tradycyjnej nie może teraz zadowolić potrzeby duchowego ześrodkowania; doprowadziła ona do systemu wierzeń i obrzędów, który stoi poza życiem, zamiast być całkowitym wyrazem życia. To też nic tu nie pomaga chęć zaradzenia rozdziałowi przez nawoływanie do powrotu do dogmatyki ortodoksyjnej. Moglibyśmy osiągnąć dawną harmonję wraz z przyjęciem dawnej dogmatyki tylko wtedy, gdybyśmy mogli zarazem powrócić do duchowych potrzeb prachrześcijaństwa i średniowiecza! Mniemanie, że jedno da się tu oddzielić od drugiego, świadczy o osobliwem zaślepieniu na warunki życia duchowego. — Lecz również i wolnomyśliciele wykazują przez stanowisko swoje w stosunku do zagadnienia religijnego, jak mało zrozumienia mają dla najgłębszych potrzeb ludzkich. Sądzą, że taką postać życia, jaką była religja w swych okresach klasycznych, przy ześrodkowaniu i współdziałaniu wszystkich władz i popędów, można bez jakiejkolwiek szkody usunąć z życia. Całe życie duchowe odczułoby zanik tej formy.

Resztkami żyć nie można. Już protestantyzm jest pozosta-

łością, w większym stopniu pietyzm i racjonalizm. Surogatami również żyć niepodobna. Konieczne są równoważniki. Ale wielkie to pytanie, czy możliwe tu są równoważniki.

Trzymając się zasady zachowania wartości, musimy również uznawać, że w dziedzinie życia duchowego mogą tworzyć się nowe postacie ześrodkowania, nie niszcząc zdobyczy, wynikających z podziału pracy. Zachowanie tej nadziei jest możliwe. Dzieje wykazują pewien rytm okresów krytycznych i organicznych i człowiek, żyjący w okresie krytycznym, łatwo może ulec złudzeniu, że okres organizacyjny nigdy już nie nastąpi. Nie wyłączona jest jednak możliwość, że poprzez rozdział i rozproszenie sił bylibyśmy w stanie wznieść się ku wyższej formie ześrodkowania. „Wyższa jedność", o której tyle mówi Hegel, i której znalezienie wydawało mu się zbyt łatwe, — może być przedmiotem naszej wiary i oczekiwania, jakkolwiek nie jesteśmy w stanie dowieść jej konieczności i własności jej skonstruować.

117. W nieprzejednanem przeciwieństwie do etyki stoją wszystkie religje, czyniące człowieka biernym i bezwładnym i pozwalające mu oddawać się, nie stykając się z rzeczywistością, swym uczuciom i wyobraźni, — niezależnie od tego, czy obrazy te są pogodne, jak oczekiwania chiljastyczne i ekstazy, dotyczące pozadoczesnego życia, czy też ponure, jak manja grzechu, dręcząca skrucha i obawa piekła. Wówczas praca i życie w świecie doświadczenia zostają pozbawione rdzenia i siły. Wzrok skierowany jest wtedy wyłącznie naprzód, lub wyłącznie wstecz, nie spostrzegając tego, co leży bezpośrednio przed nim, co stawia życiu jego zadania i stanowi o jego szczęściu. Nasz światopogląd nie da się zbudować na przeszłości, która nie może być zmieniona, ani na przyszłości, która ma przyjść ku końcowi świata — ani na śmierci, poprzedzającej nasze życie, ani też na śmierci, przychodzącej po niem. Prawdziwą religijną dewizą jest tutaj: niechaj umarli grzebią umarłych; nie troszczcie się o jutro! Nasz światopogląd winien być badaniem życia, poszukiwaniem wartości życiowych, które mogą być znalezione lub wytworzone w życiu doczesnem, których

zachowanie warte jest wiary i walki. Żyjemy w rzeczywistości, nie zaś w dziedzinie możliwości, a tem mniej niemożliwości.

Widzieliśmy, że wiara w zachowanie wartości dąży do sprawdzenia samej siebie przez to, iż staramy się usunąć dysharmonje przez rozszerzenie doświadczenia. Jakkolwiek często nie można obalić przekonania człowieka, który znajduje, że życie jest bezwartościowe, naprzykład samobójcy, który uważa, że wszystkie drogi są zamknięte, mimo to nie jesteśmy w takich wypadkach zupełnie bezsilni. Można skierować swe wysiłki ku temu, aby zmienić warunki fizyczne, fizjologiczne, psychologiczne i społeczne w ten sposób, żeby usunąć melancholję, uśpienie umysłu i brak odwagi życia, które tak często są podstawą lekceważącego sądu o wartości; lub przynajmniej, żeby przeszkodzić ich rozszerzaniu się i rzucaniu cienia na ludzkie życie duchowe. Być może, że samobójca uważa wszystkie drogi za zamknięte, ponieważ umysł jego jest zamknięty. Ciężkiej trzeba często walki, aby otworzyć umysł na rzeczywiste wartości, dające się znaleźć lub wytworzyć. Musi ulec zmianie właśnie sam motyw oceny, — czynnik, określający wszelką ocenę. Sądy o wartości dadzą się często obalić tylko przez zmianę podstawy sądzenia. Zmiany w życiu nieświadomem i mimowolnem mogą wpłynąć na zmiany w życiu świadomem; oddziaływanie bezpośrednie na pełną świadomość życia nie jest w stanie dokonać czegokolwiek. Działa się tutaj zapomocą „vis a tergo". Zachowanie wartości dokonywa się w tych przypadkach przez usunięcie przyczyn, które mogą sprawić, że życie będzie wydawało się bezwartościowe.

Jakkolwiek różny jest naszkicowany tutaj światopogląd od dawnych religij, to jednak zachowuje z niemi ciągłość. Pomimo ostrego przeciwieństwa istnieje tu przecież duchowe pokrewieństwo. Znaczenie religji nie upada przez to, że okazało się, iż, równie jak nauka, nie może ona rozwiązać wielkich zagadek. Podstawa religji leży w głębokiem przeżyciu stosunku pomiędzy wartością a rzeczywistością: a z tem przeżyciem wiąże się potrzeba przepojonego uczuciem i fantazją dlań wyrazu. Zawsze będzie miejsce dla poezji życia, dającej wyraz wielkim doświadczeniom

ludzkiego życia, i ludzkość zawsze czuje jej potrzebę. W dawnych religjach ta poezja życia jest dla nas najważniejsza. Wielcy poeci (Eschilos, Dante, Shakespeare, Goethe) zdołali wytworzyć taką poezję życia, i każda nowa wielka epoka w historji poezji przyniesie nowe jej formy. Współczesna literatura nie jest w stanie uczynić zadość tej potrzebie, znaczenie jej nie na tem polega. Chociaż i my również — prócz czerpania z wielkich dzieł okresów poprzednich — musimy zadowalać się chwilowo nuceniem w zaciszu naszego ducha melodji, którą w nas wzbudza doświadczenie życiowe, mimo to nie należy tracić nadziei, że stare siły wytworzą nowe formy.

b) Rozważanie socjologiczne

118. Znaczenie Kościoła pod względem społecznym polega przedewszystkiem na tem, że w swych najlepszych postaciach był on, a nawet jest dotychczas, rzecznikiem wzniosłego idealizmu w świecie skończonym, prozaicznym, pełnym troski, w którym wielu ludzi tylko z jego pomocą może podnieść głowę i patrzeć na gwiazdy. Kościół otworzył wielkim tłumom świat myśli i poezji, a bez niego te tłumy upadłyby w walce życiowej lub przeszłyby przez życie głuche i tępe, nie wchodząc w styczność z idealnemi potęgami. Ześrodkowana i ześrodkowująca siła religji dała kościołowi możność działać tak rozlegle i głęboko, jak żadnej innej społeczności. Myśl i poezja łączyły się tutaj z najwyższą powagą i z najwyższemi decyzjami etycznemi. — Mam tu przedewszystkiem na myśli Kościół chrześcijański, dla nas najbliższy, którego wpływ da się najlepiej zbadać.

W jaki sposób Kościół mógł stać się społecznością kulturalną, widoczne jest z jego stosunku do nauki greckiej—jedynej samodzielnej i ukształtowanej potęgi intelektualnej, która przeciwstawiała się mu przez pierwsze półtora tysiąca lat jego istnienia. Kościół posiłkował się myślą grecką do sformułowania swych dogmatów. Forma zaś z konieczności pociągnęła za sobą pewną część treści. Jeden z największych przedstawicieli Kościoła po-

wiedział nawet, że dopiero dzięki Kościołowi ludzkość dowiedziała się o nauce Platona. Św. Augustyn powiada, że Platon nie myślał zapewne o tem iż nauka jego zostanie ogłoszona wszystkim narodom, czego właśnie dokonało chrześcijaństwo! Augustyn podziwia u Platona jego idealne ujęcie badania naukowego i prawdy, dopatrywanie się pokrewieństwa duszy ludzkiej i prawdy najwyższej, zarówno jak akcentowanie przeciwieństwa wyższej i niższej strony duszy ludzkiej. Św. Augustyn mniema nawet, że gdyby Platon i jego uczniowie powrócili na ziemię, staliby się chrześcijanami, — że stałoby się to, gdyby zmienili niektóre tylko zdania i wyrazy (paucis mutatis verbis atque sententiis [154]). — Przychodzi tu na myśl zdanie Małgorzaty o wyznaniu wiary Fausta: „Prawie to samo mówi również nasz proboszcz, tylko w cokolwiek innych słowach.“ — Jako starzec Augustyn uważał wprawdzie, że zbytnio zbliżał filozofów do Ewangelji. Stosunek Kościoła do filozofji Platona, a później Arystotelesa, jest przecież klasycznym przykładem, że mogła ona być narzędziem wpajania i rozpowszechniania idei w życiu ludzkiem. Podobnie, jak przystosował się do filozofji greckiej, tak również przyjął Kościół — powoli, przyjmuje bowiem zawsze tylko cząstkę niewielką — i inne ideje. Po przystojnym oporze Kościół zawsze stwierdza pewnego dnia, że jego nauka zgadza się całkowicie z „prawdziwą“ nauką.W ten sposób nauka Kościoła wchłania, ogłasza i w praktykę wprowadza myśli, które inaczej nie znalazłyby rozpowszechnienia w szerszych kołach. Jak wielka będzie elastyczność Kościoła, i czy wogóle istnieć będzie, o tem powie przyszłość.

Cały ten proces przystosowania byłby niemożliwy, gdyby w kościele nie istniała pewna świadomość tego, że istotą religji nie są raz na zawsze ustalone i sformułowane dogmaty. Te dadzą się usunąć. Nie jest konieczne wręcz jej zarzucić: nasuwałoby to wątpliwości ze stanowiska kościelnej polityki i pedagogiki; uwaga jednak ześrodkowuje się na zasadniczej treści życiowej, stanowiącej tło. Kościół występuje jako przedstawiciel wielkiej tradycji, systemu obrazów, w które niezliczone poko-

lenia — pod wpływem wielkiej postaci, znaczącej początek Kościoła, i nawiązując do jej tradycji — złożyły swoje najgłębsze doświadczenia życiowe, wszystko, co wielkiego i małego czuły, cierpiały i myślały w biegu dziejów. Szczególniej z hymnów kościelnych idzie ku nam potężny dźwięk, jakby okrzyk, w którym tysiące ludzi wyrażają swą obawę i nadzieję, troskę i wdzięczność, upadek i podniesienie w długiej drodze życia gatunku. Jednostka czuje, że ma przed sobą wielkie wspólne wszystkim ludziom wspomnienia z dziedziny wewnętrznego doświadczenia. Tutaj znajduje ona podstawowe myśli, pomagające do lepszej orjentacji w jej własnem doświadczeniu. Kult kościelny uplastycznia wielki dramat rodzaju i daje jednostce szeroki widnokrąg do rozważania i oceny własnego życia. Biorąc udział w kulcie, przeżywa ona w sposób idealny wielkie zasadnicze przeciwieństwa życia, uczucia jej oczyszczają się i idealizują, wiążac się z myślą o symbolizowanych tu zdarzeniach, których wspomnienie święci Kościół.

W kulcie swym Kościół posługuje się sztuką, jak w dogmatyce posługiwał się myślą. Przez to czyni zadość potrzebom estetycznym, nie izolowanym, lecz związanym blisko z głęboką potrzebą zbudowania moralnego i spokoju, stanowiącego jedną stronę potrzeby religijnej. Żadna władza duchowa nie działa tu oddzielnie. Jak wielkie zaś znaczenie ma kościół dla sztuki, widzimy z tego, że wielka sztuka tak często przypada na organizacyjne okresy religji.

Organizacja społeczna, w swych najszlachetniejszych formach zdolna w sposób tak wielostronny i ześrodkowany działać w szerszych kołach, jest jedyną w swoim rodzaju. Dotąd niema żadnej innej formy kultury idealnej, gotowej podjąć zadania, dotychczas wypełniane przez Kościół.

119. Szczególna siła Kościoła jako społeczności leży w tem, że powstał on przez promieniowanie ruchu duchowego, nie zaś tylko prze związek osobników, z których każdy na swój sposob się rozwijał. Więź społeczna leży tu u źródła, nie zaś w wyniku. Ludzie czują, że stoją wszyscy przed jedną i tą samą potęgą, któ-

ra domaga się od nich uznania. Okazało się przytem — po walce dążności węższej z szerszą — że potęga ta zdolna jest założyć społeczeństwo międzynarodowe. Pomijając dawną gościnność, która nie wytworzyła stałej więzi społecznej — Kościół jest pierwszą społecznością międzynarodową, pierwszą formą społeczną, w której ramach tracą swe znaczenie granice narodowe. Historyczny bieg życia i oparta na nim refleksja filozoficzna doprowadziły w istocie w ostatnich wiekach, poprzedzających chrześcijaństwo, do teoretycznego i praktycznego uznania jedności ludzkości, i miłość rodzaju ludzkiego (caritas generis humani) znano, nim ją zaczął zalecać Kościół. Dopiero jednak z chrystjanizmem powstała na tej podstawie społeczność. — W Azji wschodniej w sposób pod wieloma względami podobny działał buddyzm.

W obrębie jednego narodu Kościół w czasach najnowszych czynny jest jako zakład filantropijny w wielkim stylu. Na to też wskazuje on dość często, kiedy mu wyrzucają jego grzechy intelektualne. I do pewnego stopnia słusznie; miłość okupuje wiele grzechów. Przynosi zaszczyt Kościołowi, że utorował drogę nowożytnej filantropji i że przeważnie idzie sam na czele. Już Wincenty a Paulo, współczesny Pascalowi, sformułował i stosował myśli i wskazania, z których wychodzi nowożytna filantropja, nawet tam, gdzie nie jest jeszcze prowadzona w duchu kościelnym. W świecie protestanckim czcigodnym odpowiednikiem jest Johann Hinrich Wichern, założyciel „das Rauhe Haus“[155]). Szczególniej Kościół katolicki wspaniale rozwinął w 19-tym wieku filantropję kościelną. We Francji rewolucja zniosła klasztory, które jednak spontanicznie ponownie się rozwinęły, i w końcu dziewiętnastego stulecia 25000 mnichów i 142000 mniszek poświęcało się wyłącznie pracom niebezpiecznym i niewdzięcznym, pożytecznym nietylko dla jednostek cierpiących, doniosłym również dla życia społecznego[156]). Dążność duchowa, mogąca wykazać takie wyniki, posiada jeszcze siłę życiową. — O współczesnych Amerykanach mówi światły obserwator: „Amerykanie są narodem religijnym. To, że wciąż

jeszcze, jakkolwiek w mniejszym stopniu, niż poprzednio, przypisują znaczenie określeniom dogmatycznym, nie przeszkadza im rozumieć stronę praktyczną ich teologji. Chrystjanizm wprawdzie nie ma tu nawet w połowie tak wielkiego wpływu na czyny, jaki mieć powinien, prawdopodobnie większy jednak, niż w jakimkolwiek innym kraju, a znacznie większy, niż w tak zwanych okresach wiary."[157])

Starałem się zamknąć w krótkich rysach aktywa Kościoła w stosunku do ludzkiego życia duchowego. Ma on jednak również swoje pasywa, któremi zajmę się obecnie.

120. Ważną jest rzeczą, że miłość ludzi stała się istotnym pierwiastkiem etyki jednej z wielkich religij narodów. Ze stanowiska etycznego jednak winno być usunięte dokonane tu ograniczenie miłości dla ludzi. Podobnie jak u Greków miłość ludzi otrzymała ograniczenie narodowe, tak w chrystjanizmie — ograniczenie dogmatyczne przez to, że wiara została postawiona jako warunek i granica miłości. Tylko tam, gdzie się znajduje wiara, winna istnieć miłość, przedmiotem miłości zaś są wierni lub ci, którzy mogą być nawróceni. Zabrania się miłości rozwijać się z zupełną swobodą zarówno pod względem jej psychologicznej podstawy, jak i jej zakresu. Poprzez całą historję Kościoła rozciąga się ten antytetyczny stosunek wiary i miłości, i często przykro było uprzytomnić sobie, że się ma przed sobą kościół, który winienby szczególniej reprezentować religję miłości.

Mogłoby się zdawać, że w słowach Jezusa: „Coście uczynili dla jednego z tych maluczkich, dla mnieście uczynili" (Mateusz XXV. 40) wypowiedziana została zasada bezwzględnej miłości ludzi, ten bowiem, kto spełnia dzieło miłości, nie wie przecież, że czyni to dla Jezusa. Lecz na zasadzie związku, w jakim te słowa zostały przekazane, ortodoksalna interpretacja ma prawdopodobnie słuszność, utrzymując, że mowa jest tu zwrócona do wiernych, i że przez „maluczkich" rozumiani są również tylko wierni. Nie dowiadujemy się, jak należy oceniać tego, kto z czystej miłości bliźniego napoi pragnącego i pomoże cierpiącemu, nie pytając o jego wyznanie, i sam nie będąc wie-

rzącym. Pod tym względem filantropja kościelna wzbudza pewne podejrzenie i obawę[158]); nie działa ona w duchu opowieści o miłosiernym samarytaninie. Zazwyczaj związana jest z propagandą; w każdym razie wymaga bardzo często zewnętrznych oznak wiary, dlatego też łatwo wyłącza z pod swojej opieki szczerych i otwartych, a pomaga obłudnym. Mimo, że poświęcenie i organizacja wzbudzają często podziw, to przecież grzeszy ta filantropja łatwo wobec świętego ducha miłości bliźniego.

Jeśli więc tak przedstawia się sprawa głoszonej przez sam Kościół miłości bliźniego, to trudno, żeby było lepiej tam, gdzie chodzi o sprawy, których on nigdy nie stawiał na pierwszym planie. Wobec ludzi, którzy odstępują od nauki kościoła bądź ze względów intelektualnych, bądź etycznych, Kościół zajmuje postawę barbarzyńską. Nie jest w stanie doszukać się innego motywu, prócz złej woli. Biskup Martensen oświadczył pewnego razu, że jeśli tacy ludzie, jak Kant i Jacobi, Schiller i Goethe nie wyznawali nauki Kościoła, to wynikało to właśnie z antypatji, jaką żywili w głębi duszy dla boskiej świętości! — Dopiero wtedy, kiedy zostanie sprostowana barbarzyńska psychologja, kryjąca się poza takiem oświadczeniem, dopiero wtedy można będzie mówić o postawie zrozumienia i uspołecznienia. Kościół musi przyswoić sobie pod tym względem wyższą kulturę duchową, niż ta, której obecnie hołduje[159]).

Kładąc nacisk, pomimo krytyki historycznej, filozoficznej i etycznej, na dogmaty, Kościół wchodzi w zatarg ze swą własną misją: wielkiej wychowawczej i filantropijnej potęgi duchowej. Złudzeniem jest bowiem wiara, że Kościół zdoła utrzymać na stałe swe panowanie nad wielkiemi masami nawet wtedy, kiedy dla świadomości ogółu stanie się jasny istotny stan rzeczy, co się tyczy uzasadnienia, historji rozwoju i praktycznego znaczenia dogmatów. Powstaje często wrażenie, że duchowni w grze, najwidoczniej przegranej, stawiają wszystko na jedną kartę. Coraz to szersze koła odczuwają dysharmonję intelektualną, wywołaną przez wiarę w dogmaty. Zachodzi to, czem się pocieszał Hobbes: laicy się oświecają powoli (paulatim eruditur vulgus).

Wprawdzie, jakeśmy widzieli (103), konserwatywny i reakcyjny kierunek Kościoła podtrzymują szczególniej ludzie świeccy. Powstają jednak również objawy dążenia w przeciwnym kierunku, i niejedno wskazuje, że odcienie religijne i potrzeba ich zaznaczenia w sposób pozytywny rozwiną się w szerszych, niż dotychczas, kołach.

Istnieje tu jedynie możliwe rozwiązanie, mianowicie to, którego wymaga zasada osobowości, i które było również wysuwane w samym Kościele: zupełna swoboda nauczania, aby oddana była sprawiedliwość osobistej rzetelności i intelektualnej uczciwości. Ludzie świeccy muszą wówczas wybierać i dzielić się na grupy zgodnie z tym wyborem. Swoboda nauczania, którą w zasadzie posiadają obecnie tylko najwyższe zakłady naukowe, winna być rozszerzona na wszystkie miejsca i zakłady, gdzie mówi się ludziom o sprawach duchowych. Należy dać możność patrzenia swemi własnemi oczami i czynienia własnych osobistych doświadczeń. Jak to osiągnąć jednak, jeśli tej możności nie ma nawet sam nauczyciel?

121. Etyka filozoficzna uznaje inne wartościowe cechy charakteru (cnoty), niż etyka teologiczna. Przeciwieństwo obu tych ocen występuje w dwóch punktach, pozostających z sobą w wewnętrznym związku: mianowicie zależy ono od tego, jakie miejsce ma wyznaczone samozachowanie z jednej, a sprawiedliwość z drugiej strony. Przy bliższem rozważaniu tej sprawy musimy rozróżniać w etyce filozoficznej pomiędzy etyką grecką a współczesną[160]).

Etyka grecka stawiała sobie zadanie harmonijnego połączenia pierwiastków życia duchowego. Podkreślenie swego „ja" stoi tu na pierwszym planie. Ażeby człowiek mógł zachowywać się jak człowiek, musi istnieć pewien wewnętrzny porządek, tak aby jeden czynnik życia nie wkraczał w dziedzinę innego, lecz aby każdy spełniał swoją funkcję w harmonji życia psychicznego w sposób właściwy. Jeśli zaś jednostka jest w stanie zająć wobec społeczeństwa, w którem żyje, harmonijne stanowisko podobne do tego stosunku, w jakim pozostają czynności życia do ca-

łokształtu życia psychicznego, — jeśli więc może podporządkować się całokształtowi, jako poszczególne ogniwo, — wówczas jednostka ta jest sprawiedliwa.

Dla etyki chrześcijańskiej posłuszeństwo, mianowicie posłuszeństwo w wierze, stało się cnotą zasadniczą: to naturalna konsekwencja zasady autorytetu. Miłość stała się rzeczą drugorzędną w porównaniu z posłuszeństwem. Największym grzechem stała się pycha, odmawiająca posłuszeństwa. Potępienie egoistycznego podkreślenia swego „ja" wynika raczej ze sprzeczności tej postawy z posłuszeństwem, niż z miłością. Żądanie posłuszeństwa staje się żądaniem bezwzględnego poddania się nieskończonej potędze — cecha wschodnia, przypomnienie wschodniego pochodzenia wielkich religij. Prosta postawa wolnego Greka nawet podczas modlitwy jest przeciwieństwem tego orjentalizmu,który wyciska swoje piętno również na uczuciu grzeszności i czyni je różnem od etycznego uczucia skruchy. W etyce chrześcijańskiej miłość wciąż na nowo wysuwa się wprawdzie na plan pierwszy, jednak zabarwiona dążnością do ascetycznego przeciwstawienia się podkreśleniu swego „ja". Grecka nauka o harmonji wydaje się grzesznym egoizmem.

Współczesna etyka jest powrotem i rozszerzeniem greckiej. Podkreślenie swego „ja" pod względem dostojeństwa duchowego stoi na pierwszym planie. Etyka współczesna ma formę bardziej aktywną, niż u Greków. Przeciwieństwem jej jest nietyle chaotyczność pierwiastków życia, ile gnuśność, sprzeciwiająca się ekspansji i rozwojowi. Podkreślenie swego „ja" nie występuje tu jako przeciwieństwo miłości. We wzniosłości umysłu bowiem ukrywa się dość siły, zdolnej dźwigać nietylko własne życie jednostki, lecz również i życie innych ludzi. Najwyższą zaś cnotą staje się sprawiedliwość, w której znajduje zadośćuczynienie zarówno poświęcenie, jak i samopotwierdzenie. Ideałem jest państwo indywidualności, w której każda jednostka w ten sposób rozwija swoją indywidualność, iż przez to pomaga do rozwoju indywidualności innym. — Takie ujęcie rzeczy może oddać zupełną sprawiedliwość wytworzonym przez chrystjanizm pierwiastkom

etycznym, posiadającym wartość trwałą. Póki zaś główną cnotą jest posłuszeństwo, i póki miłość bliźniego zarówno pod względem psychologicznym jak socjologicznym ograniczają warunki dogmatyczne (zarówno co do jej motywu, jak i treści), póty będzie trwała walka etyki filozoficznej z kościelną.

C. CHRYSTJANIZM PIERWOTNY I WSPÓŁCZESNY

Ale miłość jest największa między nimi.
Św. Paweł

122. Etyka chrześcijaństwa nie jest we wszystkich czasach jedna i ta sama. Stąd wynika trudność w filozoficzno-religijnem roztrząsaniu stosunku religji i etyki. W roztrząsaniu takiem zatrzymujemy się w sposób zupełnie naturalny na chrystjanizmie, jako na najbliższej nam religji. Druga wielka religja ludów, buddyzm, mogłaby być również ujęta tylko przez badacza, który sam bierze udział we wschodnio-azjatyckiem życiu kulturalnem. Zatrzymując się na chrystjanizmie, musimy zbadać, jak się zmienia stosunek religji do etyki w głównych okresach historji chrystjanizmu zależnie od różnego jego ustosunkowania się do kultury. Dla oceny chrystjanizmu i uzasadnienia tego, co w nim jest trwałe, musimy więc koniecznie dać charakterystykę tego, co w różnych okresach historji chrystjanizmu występowało, jako światopogląd chrześcijański.

Historja chrystjanizmu dzieli się na trzy okresy: chrystjanizm pierwotny, katolicyzm i protestantyzm. Nietrudną rzeczą jest porównanie tych form pod względem ich treści dogmatycznej. Natomiast trudno porównać z sobą odpowiadające dogmatom światopoglądy; światopogląd bowiem nie zawsze zostaje sformułowany w określonych słowach, ujawnia się zaś w całym stosunku do dóbr i zadań, w praktycznym stosunku do biegu kultury i dziejów.

123. Etykę pierwotnego chrześcijaństwa charakteryzuje żywe oczekiwanie bliskiego powrotu Chrystusa. Przez wiarę, że Chrystus wkrótce zstąpi na ziemię, aby założyć nieziemskie państwo mesjaszowe, które miało być zamknięciem dziejów świata, usuwali apostołowie i ich najbliżsi następcy sprzeczność, która tkwiła dla nich w tem, że Chrystus był Mesjaszem i pomimo to musiał cierpieć i umierać. Narodowe nadzieje przyjścia Mesjasza nadały temu wierzeniu formę i ramy, i umożliwiły

znalezienie w dawnych pismach świadectw, potwierdzających to wierzenie.

Wynikiem tej wiary było odwrócenie wzroku od spraw ziemskich i ludzkich. Kultura i praca dziejowa, życie rodzinne i państwowe, artystyczne i naukowe nie mogły mieć bezpośredniej wartości i pozytywnego znaczenia. Spokojnie, ale pełne napięcia oczekiwanie było zasadniczą postawą. „Królestwo Boże" nie miało być urzeczywistnione przez długą pracę dziejową na stałym gruncie przyrody i życia ludzkiego, przez odkrywanie i wytwarzanie wartości. Należało się tylko przygotować do przyjęcia go, gdy ono — jeszcze w „tem pokoleniu" — w sposób nadprzyrodzony spadnie z nieba. Trzeba było takiego tylko przygotowania. Dlatego też: niepotrzebna zmiana istniejących stosunków. Najlepiej należało powstrzymać się od małżeństwa, i nie wydawać zamąż swych córek; jeśli ktoś jest niewolnikiem, niech nie dąży do wolności. Tym rzeczom należy poświęcać jaknajmniej myśli, należą one bowiem do tego, co wkrótce zniknie. Kiedy modlono się: „Przyjdź królestwo Twoje!" to nie myślano przytem w sposób nieokreślony o udziale w dobrach duchowych, lecz o określonem przyjściu królestwa mesjaszowego; i modlitwa była serdecznem życzeniem, aby to nastąpiło jak najprędzej.

Z tej podstawy całego sposobu życia nie wynikało jednak ani życie w cierpieniu i lęku, ani asceza w znaczeniu samoudręczenia. Był to pochód nie pogrzebowy, lecz triumfalny, żywa nadzieja i oczekiwanie poruszały bowiem wszystkie władze psychiczne. Przed wyobraźnią stawały wielkie obrazy fantazji, i uczucie wybuchało z taką mocą, że brakło słów, by je wyrazić, i często „mówiono językami", przyczem jednostka nie mogła sobie zdać sprawy z tego, co się w niej działo. Objawienie nie było zamknięte ze śmiercią Chrystusa, lecz istniało w dalszym ciągu we wnętrzu jednostek dzięki poruszeniom nadprzyrodzonego ducha. Prócz żywego oczekiwania, chiljazmu (wiara w rychłe przyjście „tysiącletniego królestwa"), istotną cechą charakteru życia pierwotnego chrześcijaństwa jest entuzjazm. Zapał decydo-

wał o wszystkiem, i dlatego też ściśle przeprowadzona organizacja kościelna nie była ani możliwa, ani konieczna; nie był możliwy i konieczny również i pozytywny udział w kulturze i życiu społecznem.

Zagadnienia i punkty widzenia dziejowe i kulturalne nie istniały dla świadomości pierwotnego chrześcijaństwa, którą niezwykłe siły prowadziły w jednym wyłącznie kierunku. Cnoty i zadania, głoszone przez etykę pierwotnego chrystjanizmu, były uwarunkowane w zasadzie przez oczekiwanie i zapał. Na tem polega wielkie znaczenie tej etyki jako wzoru i symbolu. Każdy człowiek, którego życie ma jakąś wartość, żyje w oczekiwaniu, i może z owego okresu bohaterskiego czerpać dla siebie pouczenie. Bez zapału zaś nie można dokonać nic wielkiego. Zgłębienie sposobu życia i poglądu na życie okresu prachrześcijańskiego może przyczynić się do rozszerzenia widnokręgu duchowego. Próżno natomiast szukać w etyce prachrześcijańskiej pozytywnych, realnych zadań i dóbr, od których zależy dzieło kulturalno-dziejowe, którego dotyczą nasze współczesne punkty widzenia etyczne. Etyka prachrześcijańska pozostawia wszystko po staremu, jeżeli tylko to nie przeszkadza niepodzielnemu oczekiwaniu.

Można, rzecz prosta, przy pomocy odpowiedniej sztuki interpretacji znaleźć w Nowym Testamencie wszystko możliwe, nawet wskazania, jak należy żyć w warunkach, od których etyka Nowego Testamentu usiłuje właśnie umysły odwrócić. Można znaleźć wskazania, dotyczące kwestji społecznej, kobiecej, zagadnień politycznych itd. Kościół zabrnął już bardzo wcześnie w takie interpretacje, często prowadzące do rzeczy wprost przeciwnych temu, co powiedziane jest w jasnych i wyraźnych słowach w Nowym Testamencie, naprz., co do przysięgi. „Królestwo Boże“ stało się wieżą na gmachu ludzkiego życia kulturalnego, gdy tymczasem początkowo było samo przez się gmachem, który nie powinien był mieć nic z „tego świata“. I wyrażenie „dowód ducha i siły“ ulotniło się, tak iż zapomniano, że pierwotnie oznaczało ono objawienie czegoś nadprzyrodzonego w świecie wewnętrznym i zewnętrznym przez entuzjastyczną i proroczą mowę i czyny

cudowne, o czem mówi jeszcze Origines w odniesieniu do swoich współczesnych.[161]) Podobne rozszerzenie lub, jeśli kto chce, wyidealizowanie ma swą wielką historyczną rację bytu; trzeba sobie jednak uświadamiać, że podstawą tej odmiennej interpretacji jest zmiana, dokonana w dziedzinie interesów i ideałów. Etyka porównawcza winna dobitnie akcentować różność stanowisk i poglądów na życie, nawet tam, gdzie pozornie przemawiają tym samym językiem. W Nowym Testamencie nie można wykazać wezwania do pozytywnej pracy kulturalnej, podobnie jak nowotestamentowy pogląd na życie nie jest oparty na myśli o niezmierzonym procesie rozwoju historycznego, dzięki któremu ludzkość miałaby rozwijać powoli swe zdolności i siły. „Współczesnej zmianie interpretacji" — że użyjemy tu wyrażenia B. Weiss'a (w jego „Teologji Nowotestamentowej") — zawdzięczamy, że przypowieści o zakwasie i o ziarnie gorczycy często uważa się za świadectwa tego, iż w planie pierwotnego chrystjanizmu leżała dążność do „przekwaszenia"—do wprowadzenia nowego zaczynu do dziejów ludzkiej kultury i do rozwoju w granicach tych dziejów. Należy przeczytać dziesiąty rozdział Ewangelji Mateusza, siódmy i czternasty rozdział pierwszego listu do Koryntjan, jak również całe Kazanie na górze, nie biorąc pod uwagę zwykłych budujących interpretacyj, a otrzymamy wówczas odpowiednie pojęcie o stanowisku prachrześcijańskiem w jego historycznej swoistości[162]).

Stanowisko prachrześcijańskie utrzymywało się w zasadzie w dwóch pierwszych wiekach. Czasy poapostolskie trzymały się go stanowczo, zarówno co do chiljazmu, jak entuzjazmu[163]), a Tertuljan i Origenes świadczą, że trwało jeszcze w końcu drugiego wieku. Z biegiem czasu zostało wyparte przez spekulatywny rozwój dogmatów i przez mocniejszą organizację Kościoła. (Porów. 60) Przytłumienie i ostudzenie ekstatycznych oczekiwań i indywidualnego entuzjazmu stopniowo umożliwiało bardziej pozytywny stosunek do kultury. Jeszcze św. Augustyn jednak miał uczucie, że żyje raczej w starczym okresie świata, niż na początku nowego okresu kulturalnego. W postaciach

ewangelji św. Jana, siedzących na tronie sędziowskim tysiącletniego państwa, św. Augustyn skłonny jest widzieć prałatów swoich czasów (praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur)[164]). Charakterystyczny przykład kościelnej interpretacji wyobrażeń prachrześcijańskich! Jako przeciwnik państwa ziemskiego i czysto ludzkiej etyki wskazywał na państwo nadziemskie, mające przyjść drogą nadprzyrodzoną, jako na jedyny słuszny cel życia. Według niego nic to nie szkodzi, że asceza się rozszerza, a rodzaj ludzki wymiera przez zwiększenie się ilości ludzi, nie wstępujących w związki małżeńskie. Jeśli u Augustyna jest wahanie pomiędzy zmianą interpretacji a trzymaniem się idei prachrześcijańskich, to wynika to z wewnętrznego przeciwieństwa dwóch istniejących u niego typów wiary religijnej, o których wspominałem powyżej (43 i 61). Przeciwieństwo pomiędzy tem, co zmienne i niezmienne, występuje u niego na plan pierwszy i dąży do zastąpienia przeciwieństwa pomiędzy teraźniejszością a przyszłością nadprzyrodzoną. Wpływ platonizmu współdziała tu z osłabieniem entuzjastycznego oczekiwania. Główną myśl Augustyna stanowi nietyle to, że wszystkie teraźniejsze dobra bledną w porównania z dobrami przyszłemi, ile to, że dobra skończone bledną w porównaniu z dobrem wiecznem i nieskończonem, jakiem jest jedność z Bogiem. To ostatnie przeciwieństwo jest myślą przewodnią w „Confessiones."

124. Nierozwiązane zagadnienie, pozostawione późniejszemu kościołowi przez pierwotny chrystjanizm, katolicyzm rozwiązał w sposób, świadczący o silnym instynkcie historycznym kierowników Kościoła. Okoliczności ówczesne czyniły praktyczne rozwiązanie nieodzowną koniecznością. Trudno w naszych czasach — powiada Harnack w swej „Historji Dogmatów"[165]) — w protestantyźmie wyrobić sobie pojęcie, jaki wpływ miała na umysły asceza w czwartem i piątem stuleciu, i w jakim stopniu opanowała fantazję, myśl i cały zakres życia. Groziła ona kościołowi rozsadzeniem. Tymczasem z drugiej strony wielkie i świeże masy ludu wtargnęły do kościoła, z czego wynikło dla Kościoła

zadanie działania w charakterze potęgi wychowawczej, łagodzącej i organizującej. Kościół musiał wobec tego zdobyć się na to, by patrzeć szerzej, niż to czynił zazwyczaj początkowy okres entuzjazmu; musiał znosić wiele, czemu nie mógł przeszkodzić, i wchłaniać pierwiastki, które nie mieściły się same przez się w jego właściwym ideale. Do Kościoła mieli należeć zarówno „doskonali", którzy szukali probierza w ideale prachrześcijańskim, jak „niedoskonali", którzy mieli znaleźć normę i pociechę, nie opuszczając zwykłego sposobu życia ludzkiego. Należało utrzymać zarówno związek z ideałami prachrystjanizmu, jak i związek z rzeczywistością teraźniejszą. Należało jednocześnie zerwać ze światem i nim kierować.

Katolicyzm rozwiązał to zagadnienie w ten sposób, że dokonano rozróżnienia pomiędzy różnemi stopniami doskonałości. Mnich, ksiądz i człowiek świecki oznaczają różne stopnie i różne formy chrystjanizmu, i Kościół uznaje ich wszystkich. Ten sam zmysł pedagogiczny i psychologiczny, który skłonił kościół do uznania wiary „węglarskiej" (42), tutaj skłonił go do rozróżnienia obowiązku i zasługi.

Mnich odpowiada typowi prachrześcijańskiemu. Na zapytanie, gdzie podziały się ideały z wielkiego początkowego okresu Kościoła, wskazuje katolicyzm na swoich mnichów i mniszki, którzy, myśląc jedynie o tem, co istotne dla duszy, zerwali więzy, najsilniej łączące człowieka z tym światem. Mnich czyni więcej, niż to, czego od człowieka wymaga obowiązek; wypełnia on nietylko przykazania ogólne, lecz również i rady Apostołów (1. Korynckі VII). — Ksiądz jest formą przejściową pomiędzy mnichem a człowiekiem świeckim. Przez zrzeczenie się życia rodzinnego postępuje zgodnie z jedną z rad apostolskich, podczas gdy pod innemi względami żyje w świecie ludzkim, bierze udział w jego pracy, działa, niosąc pomoc i pociechę. — Człowiek świecki bierze udział we wszystkich stronach życia ludzkiego, unika jednak z pomocą Kościoła zupełnego w nim zaabsorbowania.

Jest to najwspalniejsze z dotychczasowych rozwiązań zagad-

nienia: utrzymać ideał prachrześcijański i mimo to żyć jako potęga kulturalna w świecie, którego dalsze trwanie nie było przewidywane, ani przeczuwane, kiedy stawiano ten ideał. Rozwiązanie to słusznie wychodzi z założenia, że jeśli Nowy Testament zawsze i stale ma dawać najwyższą normę życia, trzeba przyjąć, że warunki życiowe, stanowiące jego założenie, zawsze i stale istnieją. Tak wypowiedział się kardynał Newman: „Jeśli teraźniejsza niedola, o której mówi Paweł (1. kor. VII), nie oznacza trwałego stanu kościoła chrześcijańskiego, to Nowy Testament pisany jest nie dla nas, lecz musi być zmodyfikowany, nim można go będzie zastosować". Przekonanie to było dla Newmana punktem zasadniczym już za jego protestanckich czasów. W protestantyzmie nie mógł znaleźć zadowalającej odpowiedzi na pytanie, cośmy uczyniły dla Chrystusa. Myśli jego idą w kierunku podobnym, jak u świętej Teresy, która mówi: „Chcesz wiedzieć, co dawało słowom apostołów ogień boski? Tak, iż mieli wstręt do współczesnego życia, i deptali część ziemską... Dla Boga odważyli się na wszystko". W jednej z wizyj zaś słyszała, jak Zbawiciel mówił: „Co stałoby się ze światem, gdyby nie było mnichów"[166]).

A jednak rozwiązanie to opiera się na kompromisie. S. Kierkegaard słusznie powiedział, że chrystjanizm zawiódł, kiedy ustanowiono różne klasy chrześcijan. Otworzyło to nową drogę uchylania się przed ideałem, z której korzystano bardzo często.

Rozróżnienie pomiędzy obowiązkiem a zasługą da się utrzymać tylko przy bardzo powierzchownem rozważaniu etycznem. Jeśli jestem zdolny i mogę „się zasłużyć", to zn. uczynić coś, co przekracza przeciętny poziom wymagań, stawianych ludziom, to rzecz jasna, że czyn ten jest również moim obowiązkiem. Ze stanowiska etycznego obowiązek zależny jest zawsze od moich zdolności; jest do nich proporcjonalny. W etyce należy stosować progresywny sposób opodatkowania. „Każdy jest opodatkowany według swej majętności!" — mówi Tell, kiedy Jadwiga się skarży, że mu zawsze największe stawiają wymagania[167]). Okazuje się też w praktyce, że ci ludzie, którzy

czują, iż stawiane im są najwyższe wymagania, nie uważają, przecież, iżby wykraczały poza ich obowiązki. Rozumieją i czują, że ideał ich jest tylko wyższy i rozleglejszy, niż innych ludzi. „Niebezpiecznie jest“ — powiada św. Teresa — „zadowalać się umiarkowanym wysiłkiem, jeśli chodzi o wieczność“. Katoliccy nauczyciele teologji moralnej, przedstawiwszy uprzednio różnicę pomiędzy obowiązkiem i zasługą, radzę też czasem swoim słuchaczom nie czynić użytku z tego rozróżnienia. Rada ta jest bardziej etyczna, niż powyższe rozróżnienie.

125. Protestantyzm nie odrazu zdał sobie sprawę z wielkiego zagadnienia, jaki jest jego stosunek do prachrystjanizmu. Był on ruchem, który wywołała potrzeba zagwarantowania praw wolności sumienia. Ponieważ znaleziono w Nowym Testamencie wiele rzeczy, którym katolicyzm, z powodu swojego systemu hierarchicznego i powikłanego stosunku do świata nie nadał odpowiedniej wagi i nie pozwolił działać, przeto naturalny był pogląd, że prachrystjanizm obecnie powraca. Protestantyzm tymczasem zaczął oznaczać wkrótce nietylko wyzwolenie życia religijnego i próbę powrotu do źródeł chrystjanizmu, lecz zarazem również — mniej lub więcej świadomie — wyzwolenie życia kościelnego od autorytetu wogóle. Życie świeckie miało być szanowane nie mniej, niż życie klasztorne. Najwyższe cele miały być osiągnięte nie przez dobrowolnie stworzoną ascezę, lecz przez wewnętrzne oddanie się duszy Bogu, i zaufanie Jemu. Życie świeckie miało być nietylko tolerowane, lecz również pielęgnowane i rozwijane, a jednostka mogła i powinna była znajdować powołanie w pracy nad jego rozwojem.

Reformatorzy właściwie nie brali pod uwagę stosunku do prachrześcijańskich ideałów i oczekiwań. Nie dawali wskazań, naprzykład, jak stosować reguły, dane w kazaniu na górze, do współczesnego życia ludzkiego z jego warunkami i zadaniami. Później szczególnie kierunek kościelny i spekulatywno- teologiczny kościoła protestanckiego ujął sprawę w ten sposób, że prachrystjanizm był tym zaczynem idealnym, który miał poprzez długi proces dziejowego rozwoju przeniknąć życie świata, wy-

tworzyć chrześcijańskie życie rodzinne i państwowe, sztukę i naukę, i w ten sposób sprowadzić „Krótestwo Boże“ na ziemię. W daleką i mroczną głębię — jak niebieskie góry na dalekim horyzoncie — odsunęło się obecnie prachrześcijańskie wyobrażenie o „powrocie“, i sądzie ostatecznym. Podobnie jak wogóle nauczono się i poznano wiele rzeczy, nieznanych autorom Nowego Testamentu, tak między innemi zauważono, iż oczekiwanie tak rychłego powrotu Chrystusa polegało na błędzie. Błąd ten uważano za nieistotny, lub też usiłowano go usunąć przez nową interpretację. Protestantyzm — podobnie jak katolicyzm — mniema, że istnieje etyczna ciągłość pomiędzy nim, a chrystjanizmem pierwotnym. Nie chce przyznać, że z chrystjanizmu pierwotnego zachował tylko to, co mogło być zastosowane przy nowych stosunkach kulturalnych, lub lepiej, przy nowej postawie wobec kultury, którą próbowano zająć. Protestantyzm ma przekonanie, że trzyma się w praktyce etyki chrzecijańskiej, ponieważ ubiera swoje zasady etyczne w formuły biblijne. Przeocza on, że jego stosunek do kultury jest zasadniczo inny, niż prachrystjanizmu.

126. W ostatnich czasach w teologji protestanckiej zaczyna się ustalać większe i jaśniejsze zrozumienie tego stosunku. Dzięki gruntownym studjom historycznym i lepszemu zrozumieniu spraw etycznych i kulturalnych cały szereg teologicznych badaczy opuścił stanowisko, zajmowane pod tym względem przez rzeczników kościelnego protestantyzmu. Przedewszystkiem należy tu wymienić Albrechta Ritschla (w jego „Historji Pietyzmu“) i Adolfa Harnacka (w jego „Kompendjum Historji Dogmatów“).

Ritschl upatruje właściwość protestantyzmu w tem, że wyznający go chrześcijanie opanowują świat z ufnością w Boga, i nie są zmuszeni do wycofywania się ze świata, jak asceci dawnego kościoła, mistycy średniowiecza lub nowożytni pietyści. Pietyzm, według Ritschla, przeszkodził pełnemu rozwojowi protestanckiego programu — właśnie dlatego, że zamierzał (szczególniej pietyzm reformowany) wznowić prachrystjanizm. Tak, jak

Ritschl ujmuje protestantyzm luterański, wszystkie zasady protestantyzmu powinny zgadzać się całkowicie z Nowym Testamentem, odwrotnie jednak do zbawienia nie jest wymagana wiara w prawdziwość wszystkich wyobrażeń Nowego Testamentu. Do wyobrażeń biblijnych, które nie są przedmiotem obowiązkowej wiary, Ritschl zalicza wyraźnie „szczegóły prachrześcijańskich nadziei".

Według poglądów Harnacka, prachrystjanizm zawierał więcej i co innego, niż właściwa „ewangelja", i „ewangelja" będzie mogła ukazać się w swej czystości dopiero wtedy, kiedy te dodatkowe i różne od niej pierwiastki zostaną wyłączone. Luter utorował drogę w tym kierunku; podobnie jednak, jak nie wyłączył spekulatywnych dogmatów, utworzonych przez ojców Kościoła, tak nie wyłączył również prachrześcijańskiego oczekiwania rychłego powrotu Chrystusa, oczekiwania, które było źródłem ucieczki od świata. Wybitny historyk dogmatów widzi jasno, że etykę prachrześcijańską określało oczekiwanie sądu ostatecznego, i powiada dlatego, że „ewangelję", której sformułowanie on widzi szczególniej w ósmym rozdziale listu do Rzymian i w trzynastym rozdziale pierwszego listu do Koryntjan, musi dopełnić etyka humanitarna: gdyby można było — zarówno w nauce, jak w życiu uczuciowem — połączyć pobożność, powagę wewnętrzną i głębię Augustyna z otwartością, spokojnym i energicznym czynem i pogodnem, jasnem usposobieniem starożytności, wówczas osiągniętoby rzecz najwyższą! Goethe w okresie dojrzałości uważał to za swój ideał, i znaczenie chrystjanizmu ewangelicko-reformowanego (jeśli ten różni się rzeczywiście od katolicyzmu) zawarte jest właśnie w tym ideale[168]). — Jasną jest rzeczą, że pogląd na życie, który bierze zasadnicze pierwiastki od Greków i od Goethego, musi być czemś innem, niż pogląd prachrześcijański. Goethe właśnie zdaje się być pierwszym posłannikiem czystej i pełnej ewangelji. Stanowisko Ritschla i Harnacka nie daje zupełnego wyjaśnienia sprawy. Uczeni ci, poza tem, że dają wyniki pouczające, mają w tem wielką zasługę, że zasadnicze zagadnienie występuje w sposób jasny i określony, i że zostały

ujawnione dwuznaczności, istniejące faktycznie w stosunku katolicyzmu i protestantyzmu kościelnego do kultury i humanitaryzmu.

127. Tym różnym stanowiskom przeciwstawiam stanowisko, które możnaby nazwać etyczno-historycznem. Według tego poglądu chrystjanizm jest potęgą duchową, która wywarła i wywiera stale głęboki wpływ na życie ludzkie. Podobnie jak w wielu wielkich ruchach kulturalnych, wiele faktów, co się tyczy źródeł i początkowego rozwoju chrześcijaństwa, pozostanie prawdopodobnie na zawsze psychologiczną i historyczną zagadką, nie pozostawiając przytem żadnego innego środka i drogi zrozumienia, niż psychologja i historja. Poza tem jednak istnieje wiele innych zagadek psychologicznych i historycznych. To, co ma dla nas największe znaczenie, występuje dość jasno i wyraźnie, mianowicie to, że chrystjanizm nosi cechy określonych historycznych warunków, w których powstał. Chrystjanizm jest ruchem orjentalnym; szczególniej ma on wyraźne piętno żydowskiego swego źródła, a tem samem, być może, wpływu perskiego; w dalszym swym rozwoju dogmatycznym podlegał wpływowi myśli greckiej, a przynajmniej greckich form pojęciowych. Dalszy jego rozwój dokonywał się pod wpływem (intelektualnych, estetycznych, etycznych i społecznych) warunków kulturalnych, których on sam nie stworzył, i które nie były przewidywane przy jego powstaniu. Dlatego też nie można czynić chrystjanizmu bez wszelkich zastrzeżeń podstawą poglądu na świat i całego sposobu życia we wszystkich okresach dziejowych. Ani chrystjanizm, ani etyka grecka nie może stać się taką podstawą. Przez to jednak nie upada wielkie znaczenie chrystjanizmu. Jest on źródłem życia, z którego czerpią czasy późniejsze to, co może im być pożyteczne przy ich warunkach. W rzeczywistości takie stanowisko zajął wobec niego katolicyzm i różne kierunki protestanckie, a pracę wydzielania i asymilowania dokonywano w równie wielkiem milczeniu. To, co użytkowano, uważano stale za „istotne". Takie samo stanowisko w stosunku do chrystjanizmu zajmuje również etyka humanitarna. Uznaje ona wew-

nętrzne pogłębienie życia duchowego, do którego przyczynił się chrystjanizm, jak również jego znaczenie, wynikające z tego, iż postać Chrystusa stała się na całej ziemi wzorem miłości bliźniego.

Z Nowego Testamentu, — jak wogóle ze wszystkich dzieł ducha — bierzemy to, co możemy zużytkować w naszem gospodarstwie duchowem. Znajdujemy tu myśli, nastroje i wzory, które wciąż będą towarzyszyły rodzajowi ludzkiemu w jego drodze. Co i w jaki sposób użytkujemy z chrystjanizmu, to zależy od naszego własnego samodzielnego doświadczenia życiowego i od naszych warunków, które stawiają pewne zadania, oraz dają wartości, o których nie mogło być mowy na stanowisku prachrystjanizmu, poczęści dlatego, że ich wcale nie znano, poczęści ponieważ były niezgodne z jedynym znanym celem. Podobnie, jak Biblja nie uczy nas astronomji, ani nauk przyrodniczych, tak samo nie daje nam ona etyki, jakkolwiek zawiera wiele ważnych pierwiastków, które każda etyka może i musi sobie przyswoić.

Stosunek nasz do chrystjanizmu jest taki sam, jak do greckiego poglądu na życie. I jeśli mamy pomiędzy niemi wybierać, to powiemy, że nasze ujęcie życia jest bardziej pokrewne greckiemu, niż prachrześcijańskiemu. My bowiem chcemy poszukiwać wartości, w których zachowanie wierzymy, i wytwarzać je w samym świecie rzeczywistości. Zadanie etyczne polega na rozwoju i sharmonizowaniu życia ludzkiego, zarówno jednostkowego, jak społecznego. To zadanie stawiali już Grecy. Chrystjanizm umożliwił pogłębienie tego zadania. Zamiast uzupełniać „ewangelję“ myślą grecką (126), należy raczej uzupełnić myśl grecką — pierwszą, przez europejskie życie duchowe wytworzoną myśl o życiu — która zostaje pogłębiona i rozszerzona tem, co wytworzył chrystjanizm. Nie dość na tem — do pierwiastka greckiego i chrześcijańskiego przybywa jeszcze trzeci pierwiastek, czy też grupa pierwiastków: nauka doświadczalna ostatnich stu-

leci i cała nowa kultura ideowa i materjalna. Nie do filozofji religji, lecz do etyki należy roztrząsanie związku pomiędzy wszystkiemi pierwiastkami ludzkiego życia duchowego w tej jego postaci, w jakiej ono układa się i musi się układać obecnie.

D. ŻYJEMY RZECZYWISTOŚCIĄ

Człowiek wolny o niczem nie myśli mniej, niż o śmierci; i mądrość jego jest badaniem życia, nie zaś śmierci.

Spinoza

128. Dzięki poprzednim rozważaniom wzajemny stosunek religji do etyki układa się bardzo prosto: religja jest wiarą w zachowanie wartości, etyka zaś bada zasady, według których dokonywa się odnajdywanie i wytwarzanie wartości. Przy takiem ujęciu wyraźnie występuje różnica pomiędzy religją i etyką, a zarazem ich związek.

Pytanie, w jakie wartości wierzymy i skąd wiemy, że to, co zostało znalezione i wytworzone, jest wartościowe, skierowuje nas od religji ku etyce. Sama historja religji potwierdza to wyraźnie, wykazując, że najważniejsze jest przeciwieństwo pomiędzy religją naturalną a religją etyczną. Od stanowiska etycznego więc zależeć będzie, jaka będzie religja. Ja ze swej strony muszę się powołać na przedstawienie etyki, jakie dałem na innem miejscu, i tutaj krótko tylko wyłożę niektóre punkty widzenia, mające szczególne znaczenie religijno-filozoficzne.

Według mojego etycznego ujęcia, życie należy kształtować jako osobiste dzieło sztuki, harmonizując w poszczególnym człowieku poszczególne chwile i poszczególne strony (zdolności i popędy), a jednocześnie poszczególne osobowości pomiędzy sobą — właśnie przez wytworzenie w jednostce wewnętrznej indywidualnej harmonji. Powstaje tu zagadnienie, w jaki sposób własny rozwój jednostki może torować drogę wewnętrznemu rozwojowi innych ludzi, innemi słowy, jak może stać się środkiem osiągnięcia celu przez innych to, iż jednostka jest celem samoistnym. Ten punkt widzenia stosuje się do wszelkiej pracy kulturalnej, jeśli tylko jest ona czemś więcej, niż pracą mechaniczną. Wszelka kultura materjalna i duchowa, wszelkie dążenia jednostkowe i społeczne znajdują miejsce w obrębie tak zakreślonego ideału

Grecki, chrześcijański i nowożytny rozwój duchowy przyczynił się każdy z osobna do postawienia tego ideału. Tutaj otwiera się szeroki widnokrąg: spoglądamy wstecz na duchowe walki przeszłości, lecz patrzymy też przed siebie na duchową i materjalną pracę nad pogłębieniem i stałym rozwojem dotychczasowych zdobyczy. Przez pracę nad ukształtowaniem i zastosowaniem tej idei etyka sama staje się religją: praca bowiem zostaje podjęta dla najświętszego celu, jaki istnieć może, i wszystko, co nazywano kiedykolwiek świętem, musi być mierzone w ostatniej instancji skalą, którą nam daje ta idea.

Pojęcie świętości w swoich różnych zastosowaniach odzwierciadla stopnie religijnego rozwoju. W najprostszem znaczeniu święte jest to, co miało roszczenie do wzniosłej mocy. Święta może być ziemia, jej płody, również ludzie. To, co tak uważamy za określone przez wyższą potęgę i za znajdujące się pod jej opieką, to z przejściem od religji naturalnej do etycznej coraz bardziej będzie tem, czego wymagamy od najwyższych idei etycznych, jakie sobie człowiek może wytworzyć. „Święty" staje się ostatecznie pojęciem, w którem spotyka się religja z etyką. W ten sposób dochodzimy do określenia Goethego:

Co jest najświętsze? To, co duchy dzisiaj i wiecznie —
Im jest głębiej odczute — coraz to bardziej jednoczy.

To, co jednostka może sobie przyswoić najbardziej głęboko i co może zarazem stworzyć pomiędzy jednostkami najściślejszą więź społeczną, to jest najświętsze. To nas podnosi ponad zewnętrzność życia i ponad wszystko, co może nas rozdrobnić, i skierowuje ku najwyższym wartościom. Zostaje tu osiągnięte połączenie największej rożnorodności i pełni z najwyższym stopniem jedności.

Co do zastosowania tej idei w poszczególnych przypadkach można postawić wiele wielkich pytań. Z punktu widzenia filozoficzno-religijnego jest rzeczą szczególniej ważną, że ideał, sformułowany w przytoczonym ustępie z Goethego, był wogóle w stanie zyskać znaczenie i uznanie. W bycie mimo wszystkich jego dysharmonij znalazło się miejsce na rozwój w tym kierunku. To

jest jedna z rzeczywistości, którą staramy się utrzymać i rozwijać — jedna z rzeczy, które sprawiają, że mądrość nasza może być badaniem życia, nie zaś śmierci.

129. Jakiż będzie jednak ostateczny los świata? Skąd pochodzi to, co wartościowe i dokąd zmierza? W jakim związku z najgłębszą istotą bytu stoi przedmiot naszej walki i przyczyna, umożliwiająca tę walkę?

W tem miejscu rozchodzą się drogi — nietylko dlatego, że ludzie dają różne odpowiedzi na powyższe pytania, lecz i dlatego, że kładą w różnym stopniu nacisk na to, żeby otrzymać wogóle odpowiedź. Ja ze swej strony nie widzę powodu, by się domagać za wszelką cenę odpowiedzi, która przekracza wszystko, co nauka może powiedzieć przez swoje ostateczne hipotezy. Przedewszystkiem nie widzę powodu, aby nakładać więzy rozumowi dla korzyści domniemanych rozwiązań, które w rzeczywistości ukrywają te same zagadki, tylko w większych jeszcze rozmiarach, skomplikowane jeszcze przez wątpliwości natury logicznej i etycznej.

Odpowiedzi na pytania, wykraczające poza ostateczne hipotezy naukowe, mogą mieć tylko charakter poetycki, co nie przeszkadza temu, iż jako najwyższy wyraz znanego nam z doświadczenia stosunku pomiędzy wartością a rzeczywistością, mogą mieć znaczenie religijne. Właściwie błędne jest powiedzenie, jakoby te odpowiedzi miały „tylko“ wartość poetycką. (porów. 70) Być może bowiem, że poezja jest doskonalszym wyrazem Najwyższego, niż jakiekolwiek ujęcie naukowe. Przez poezję należy tu rozumieć nie żadne luźne nastroje i fantazje, lecz mimowolną i żywą formę, którą przybierają rzeczywiste przeżycia w chwilach silnego podniecenia. Podobny proces przyoblekania się w formę leży u podstawy wszystkich mitów i legend, wszystkich dogmatów i symbolów, jeśli brać pod uwagę stan ich powstania (status nascendi). Istnieje poezja życia, która zjawia się podczas pracy, jak iskra, zapalająca się tylko przy starciu woli z twardym krzemieniem rzeczywistości.

(Wspominałem o tem już w mej pracy o S. Kierkegaard'e, gdzie poddałem krytyce jego przeciwstawienia pomiędzy światopoglądem estetyczno-poetyckim a etyczno-religijnym[169]). Jest to poezja, nie stojąca w sprzeczności ani z wolą, ani z myśleniem, jakkolwiek przeważnie powstaje tam, gdzie myślenie i wola napotykają granice, — granice, o których dopiero próby mogą rozstrzygnąć, czy oznaczają one opór, który można i trzeba pokonać, czy też stałe brzegi, pomiędzy któremi winien płynąć potok życia. Wszelka wielka sztuka opiera się na takiej poezji życia i stanowi jej transpozycję na jasne formy. Jeśli w teraźniejszości warunki życiowe są dla niej szczególnie nieprzychylne, to przyczyną tego są w większej mierze dawne dogmaty, niż nowe wątpliwości.

Filozofja religji poprzestaje na wskazaniu tego źródła, którego zachowanie i wyzwolenie jest najważniejszym warunkiem przyszłego rozwoju życia duchowego. Badania gnozeologiczne, psychologiczne i etyczne doprowadzają do tego samego wyniku (porów. 20—22; 70 i 117). — Lecz zadaniem filozofji religji nie jest budowanie specjalnego zakresu symboli, mających uroszczenia do wyłącznej słuszności. Filozofja religji zajmuje się więcej siłami, które działają, niż stałemi formami, które z działania tych sił wynikają. Z tej przyczyny jednak porównywanie form nie traci swego znaczenia; przyczynia się ono do odkrycia rodzaju sił. Filozofję religji interesuje więcej, niż poszczególne symbole i dogmaty, indywidualna potrzeba, szczere uczucie, niezawodne doświadczenie, znajdujące swój wyraz w dogmatach i symbolach i określające zarówno wybór symboli, jak i stopień przypisywanej im literalności. W powstaniu tak wielkiej religji, jak chrystjanizm, filozofja religji widzi świadectwo tego, że miłość, głębia uczuć i czystość są potęgami życiowemi ludzkiej natury.

Jeśli się wydaje, że zniknęły siły wewnętrzne, wynika to stąd, iż panowanie dogmatyzmu i sceptycyzmu, które często bywa przemocą, osłabiło zaufanie do kształtującej i symbolizującej władzy duchowej. Uważny obserwator widzi, że siły te budzą się w ukryciu, w osobistem sanktuarjum, które

zamknięte jest zarówno dla natrętnych misjonarzy, jak dla swawolnych szyderców.

Żyjemy w okresie przejściowym. Niema harmonji pomiędzy naszą wiarą a naszem poznaniem i życiem. Należy koniecznie połączyć harmonijnie wolną wiedzę i swobodny rozwój życia z tem, co jest dla nas najwyższą wartością. Zadania tego nie można rozwiązać drogą spekulacji i konstrukcji. Musi wytworzyć się nowy typ życia, któryby nie bał się krytyki i nie wyrażał swej wolności przez to, iż „szydzi ze swych więzów", któryby przeciwnie z pogodną ufnością wypowiadał swoje najgłębsze doświadczenia „w psalmie życia". Póki nie urzeczywistni się taki typ życia, póty wielu ludzi ponosić będzie szkody na duszy — bądź chwytając się z chorobliwą egzaltacją tego, co niezgodne z ich osobistem życiem lub z postulatami intelektualnej uczciwości, — bądź przez to, że własna tajemna trwoga pobudzać ich będzie do fanatycznej nienawiści inowierców, — bądź przez to, iż dzięki hyperkrytyce i zblazowaniu schnąć będą i tępieć, — bądź przez to wreszcie, że trawić ich będzie nie dająca spokoju refleksja. Nie znaczy to, że ci, którzy największe ponoszą szkody, cierpią najwięcej.

Życie wznosi się na wyższe stopnie rozwoju przez walkę wrogich sił, i warunki walki są różne dla każdej poszczególnej osobowości. Dlatego sztuka życia, jak wogóle sztuka, musi być jednostronna. (Porów. 92.) Dlatego też każdy musi szukać swego miejsca, i walczyć o tę część prawdy, która jest mu dostępna. Tylko przez silny chwyt można zdobyć „wyższą jedność", której zdobycie nie jest jednak tak łatwe, jak myślała filozofja romantyczna.

130. Każdy pogląd na życie zależny jest ostatecznie od wartości, znajdowanych i wytwarzanych w rzeczywistem życiu. Każde pojęcie o innym świecie (pozagrobowym, nadnaturalnym) tworzy się z pierwiastków, zaczerpniętych z t e g o świata. Życie wymaga porządku i ładu; dyrektywy zaś, ten porządek i ład określające, muszą być wzięte właśnie z samego życia. Zachodzi tu stale ruch okrężny, który nie wyłącza postępu, nawet niedosko-

nały ideał bowiem może uczynić życie doskonalszem, niż było przedtem; to udoskonalone życie zaś wytworzy jeszcze wyższe ideały. Nawet krok wsteczny może być przejściem i koniecznym, być może, środkiem podniesienia się wzwyż, podobnie jak spirala zakrzywia się tylko dlatego, ażeby znowu się podnieść (inclinata resurget).

Podobnie, jak dla Goethego zadaniem sztuki poetyckiej było „dać rzeczywistości poetyczną formę", nie zaś „urzeczywistnić to, co nazywają poetyckiemi koncepcjami", tak zadaniem religji jest uczynić życie idealnem i harmonijnem, nie zaś urzeczywistniać dowolne zzewnątrz przyjęte ideały. Każdy ideał, mający znaczenie, okaże się wielkim, ześrodkowanym wyrazem dążności życiowych, które musiały powstać mimowolnie, nim otrzymały formę myśli lub obrazu.

Tutaj sposób ujmowania życia przez Greków pozostaje zawsze wielkim wzorem. Ich pogląd na życie nosił piętno smutku, jednak z pogodą ducha i mężnie walczyli oni o prawa życia tu na ziemi, i w wiecznej walce o sens życia przykład ich pozostanie na zawsze pełnym znaczenia dokumentem, wykazującym raz na zawsze, że obowiązek przeprowadzenia dowodu ciążyć musi na tych, którzy wartość życia chcą uzależnić od przypuszczeń, dotyczących innego życia. Zdrowie duchowe Greków ujawniało się w tem, iż uważali, że ich zadaniem jest szukać i wytwarzać wartości „piękna i dobra" tutaj, w rzeczywistości życia. Miary życia doczesnego nie brali oni z wyobrażenia o życiu przyszłem.

To, że kultura grecka upadła i że zwyciężyła na czas jakiś wschodnia nauka o świecie pozagrobowym, dowodzi najwyżej, że kultura grecka wymagała pewnego pogłębienia. Pierwiastek wschodni przyczynił się w wielkim stopniu do rozwoju życia duchowego. Nie można rozstrzygnąć, czy był konieczny w tem znaczeniu, iżby ten sam wynik był niemożliwy do osiągnięcia przez ciągły rozwój kultury greckiej; nasza znajomość warunków rozwoju kulturalno-dziejowego jest zbyt niedokładna, aby móc to rozstrzygnąć. Wpływ pierwiastka wschodniego miał też swe złe strony, to też zrozumiałe jest, że K a n t

(w pozostałych po nim notatach) wypowiada życzenie, aby oszczędzono nam wschodniej mądrości.

W zasadzie więc zostaje ustalone: tylko ten, kto uczciwie i rzetelnie pracował dla wartości, możliwych do osiągnięcia i wytworzenia w tym świecie, tylko ten przygotowany jest do życia pozagrobowego, jeśli takie istnieje, o czem rozstrzygnąć może tylko doświadczenie. Johannes Fibigier, mój zmarły przyjaciel, opowiada w swej autobiografji, iż, rozmawiając z nim o zagadnieniu, czy czeka nas życie przyszłe, powiedziałem: „okaże się, czy ono istnieje". Nie przypominam sobie tego powiedzenia; wyraża ono jednak wynik, do którego doszedłem drogą zupełnie indywidualną. Widnokrąg nie zamknął się przede mną. Im więcej jednak rozglądałem się w świecie myśli i rzeczywistości, tem więcej dochodziłem do przekonania, iż wielką odpowiedzialność biorą na siebie ci, którzy przekonywają wciąż ludzi, że życie doczesne nie ma żadnej wartości, jeśli przyszłe życie nie istnieje. Ci, dla których wiara w życie przyszłe jest potrzebą życiową, sami zauważą tę potrzebę; nie mają jednak prawa powoływać się na swoje doświadczenie, choćby nawet dokonali poważnej próby osiągnięcia i wytworzenia wartości w życiu doczesnem — kiedyż zaś będą mogli powiedzieć, że dostatecznie wiele pod tym względem uczynili? — Nie zostało jeszcze dowiedzione, że brak takiej wiary wyklucza w sposób konieczny wszelkie wartościowe przymioty osobiste. Poglądy, wykraczające poza świat doświadczalny, wytworzone przez jednostki zależnie od ich osobowości, nie mogą być probierzem wartości życia innych jednostek[170]).

Ze stanowiska etycznego wynika tylko następujący postulat: uczyń życie, to życie, które znasz, możliwie wartościowem.—Czy dążenie do zadośćuczynienia temu żądaniu opiera się na wierze w zachowanie wartości w pewnej określonej postaci, jako na koniecznem założeniu, — jest to pytanie, na które różne osobowości zależnie od swego własnego doświadczenia odpowiedzą w różny sposób. Ten, kto nie może osiągnąć ani wytworzyć nic wartościowego, coby nie świeciło blaskiem wieczności, nie stoi bynajmniej

wyżej od tego, kto z mocą i przekonaniem pracuje dla sprawy wartości, jakkolwiek wartość ta według jego mniemania podlega prawu zmienności. Lecz znowu z drugiej strony ten, kto może obyć się bez wiary w zachowanie wartości, nie ma prawa patrzeć z pogardą czy z lekceważeniem na tego, kto w osiągniętych czy wytworzonych przez siebie wartościach widzi poszczególne ogniwo wielkiego łańcucha wartości, ciągnącego się w nieskończoność. Wiara taka jest możliwa i nie jest w sprzeczności ani z etyką, ani z gnezeologją. Ostatnie słowo musi tu wypływać z zasady indywidualności. (92—93; 100—101). Etyka ma tylko obowiązek czuwania nad tem, aby przez troskę o „ratowanie" wartości życiowych nie zapominano o samem życiu.

131. W dziele, z zapałem napisanem, „O nietolerancji" (Om Intolerance, 1878), chwyta S. Heegaard za pióro, żeby zaakcentować znaczenie zdania, iż „żyjemy możliwościami". Chciał przez to powiedzieć, że nauka nie może ani zaprzeczyć, ani dowieść słuszności wyobrażeń religijnych, tak iż możliwość ich pomimo wszelkiej krytyki musi być jednak uznana. Szczególniej myślał on o wyobrażeniu indywidualnej nieśmiertelności. Mniemał, że musimy opierać nasze życie przedewszystkiem na możliwości, iż wyobrażenie to jest słuszne[171]). W przeciwieństwie do tego ujęcia stawiam moje twierdzenie, stanowiące nagłówek tego rozdziału: żyjemy rzeczywistością; każdą możliwość opieramy na rzeczywistości: o tem, co możliwe, wnioskujemy z tego, co rzeczywiste. Dlatego też ostatecznie żyjemy rzeczywistościami, niezależnie od znaczenia, jakie zyskać mogą dla nas możliwości. Tylko wtedy, jeśli rzeczywistość daje nam piękno i dobro, może je zawierać w sobie możliwość. Żyjemy wartościami, wytworzonemi przez rzeczywistość, i wartości te mogą nie blednąć, mimo że ich los w czasie i w wieczności nie jest nam wiadomy. Mniemania nasze o ich przeznaczeniu i losie, o ile możemy je wogóle utworzyć, opierają się na doświadczeniu, zdobytem przez nas w dziedzinie rzeczywistości; są to mimowiedne lub świadome zupełnie rzutowania, uogólnienia i idealizacje.

Z tego wszystkiego, co ludzie myśleli o przyszłym świecie,

dowiadujemy się o ich poglądach na świat doczesny. Nie było dotąd opisu królestwa niebieskiego, czy też piekła, w którem pewne rysy nie byłyby zapożyczone z ziemskiego doświadczenia. Stosuje się to zarówno do przedstawień świata podziemnego u Homera i Wergiljusza, jak do objawienia św. Jana i Boskiej Komedji Dantego. W danem przez Lavater'a przedstawieniu wjazdu antychrysta Goethe rozpoznał wjazd elektora do Frankfurtu na koronację Józefa II. Świadomość religijna przebywa w świecie poezji i uświadamia to sobie coraz lepiej. Im świadomość religijna jaśniej zdaje sobie sprawę z symboliczności i niewystarczalności swych wyobrażeń, tem lepiej rozumieć będzie stanowisko, które nie kładzie nacisku na to, aby o przedmiocie religji tworzyć stałe, niewzruszone i wyłączne wyobrażenia.

Jak daleko zaś mamy iść śladem „możliwości?" Nie można tu sobie wyobrazić ostatecznej granicy. Zawsze można zapytać: cóż teraz? Najwyższy stopień życia, któryby wyłączał możność rozwoju, kończyłby się — zgodnie ze znanemi prawami psychologicznemi — stępieniem i śmiercią. Myśl ludzka wcześnie to już zauważyła. Już w starożytnych Indjach rozumiano, że myśl o stałem trwaniu jednego i tego samego stanu nie sprawia przyjemności, i filozofowie „Samkhya" mówili, iż ten, kto otrzyma wstęp do świata niebieskiego, wkrótce zauważy, iż istnieją wyższe stopnie, niż te, które on osiągnął; tak, że nawet niebiańskie rozkosze nie są pozbawione niepokoju[172]). W kilka tysięcy lat później powiedział Leibniz (w liście do Chr. Wolffa): jeśliby szczęście niebieskie nie polegało na postępie naprzód, błogosławieni niebiescy kończyliby stępieniem (nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati).

Gdybyśmy żyli tylko możliwościami, życie nasze byłoby złożone w ofierze jakiemuś nieznanemu życiu. Filozofja religji musi tu podjąć myśl, która od czasu J. J. Rousseau stała się zasadniczą myślą pedagogiki współczesnej. Każdy okres życia ma znaczenie sam przez się, lub powinien je mieć, i nie należy go rozpatrywać tylko jako przygotowanie lub wstęp do następują-

cego okresu życia. Podobnie, jak wiek dziecięcy jest samodzielnym okresem życia, który ma sam w sobie wartość cel, i jest czemś więcej, niż przygotowaniem do okresu dojrzałości, tak samo i życie ludzkie jako całość posiada swoją własną samodzielną wartość, tem bardziej, że doświadczenie nic nam nie mówi o dalszym pozagrobowym ciągu tego życia. W jakim związku z prawami i wartościami bytu jako całokształtu pozostaje nasze życie osobiste, — jest to zagadnienie nierozwiązalne. Jeśli jednak istnieje tu jakiś wewnętrzny związek, jeśli w naszem najszlachetniejszem i najwyższem dążeniu zawiera się coś nieśmiertelnego (niezależnie od postaci, w jakiej mogłoby się ono zachować), to wartość ta może powstać tylko wtedy, gdy życie doczesne, życie nam znane, uznajemy za zadanie samodzielne i samodzielną przypisujemy mu wartość.

Jeśli przyjmiemy, że wartość zostaje zachowana, i jeśli nazwiemy zasadę zachowania wartości Bogiem, to jasne się okaże, że zasada ta nigdzie nie może działać tak bezpośrednio i aktualnie, jak w naszem dążeniu ku osiągnięciu i wytworzeniu wartości. Ażeby wartości mogły zachowywać się w swem trwaniu, muszą one pierwej powstać. Jeżeli to uznamy, życie nasze nie stanie się tantalową męką ubiegania się za tem, co niedoścignione; nie poprzestajemy też na prostej niewiedzy (agnostycyzm, patrz 18, 22); przeciwnie, stosują się tu słowa poety:

„Jeszcze go szukasz, a on już cię wita, —
W twem jest pytaniu odpowiedź ukryta".

Wieczność jest w teraźniejszości, w chwili wartościowej, „w każdym promieniu słońca", w dążeniu, które ma „Excelsior!" za hasło. Żyć wiecznością w przemijającej chwili, oto prawdziwa nieśmiertelność, niezależna od istnienia innej nieśmiertelności. Znika w takich chwilach i w takiem dążeniu różnica pomiędzy celem, a środkiem — tak, jak znika ona zawsze tam, gdzie istnieje prawdziwe życie indywidualne. Przez to upada również różnica pomiędzy religją a etyką, pierwiastek etyczny bowiem obejmuje pierwiastek religijny.

Zatrzymujemy się tu na ideach, które mniej lub więcej wy-

raźnie występują w każdej wyższej formie religji; zarówno w Upaniszadach, jak w chrystjanizmie, zarówno u Buddhy, jak u Spinozy i Schleiermachera. Jeżeli myśl jakaś miałaby być ostateczną, zasadniczą myślą człowieka, to musiałaby nią być myśl o ciągłości wszystkich sił i wartości, myśl, która jest naszym probierzem teoretycznym i praktycznym, jakkolwiek nie można jej sformułować i uzasadnić, jako ostatecznego pojęcia naukowego. (Porów. 22; 115-116).

Czysto filozoficzne znaczenie tego roztrząsania, które starałem się przeprowadzić poprzez całe zamykające się obecnie badanie, polega na tem, że dąży ono do potwierdzenia ciągłości rozwoju duchowego. Dzięki temu powstaje pewna analogja pomiędzy zagadnieniem religijnem i innemi zagadnieniami filozoficznemi, dla filozofa zaś decydujące znaczenie ma nie to, czy dany problemat da się rozwiązać, lecz to, czy dobrze został postawiony, to znaczy, czy został postawiony w sposób, jakiego wymagała natura ludzkiego ducha i jego stanowisko w bycie. Z biegiem czasu okaże się, iż interes filozoficzny jest zarazem interesem ludzkim, w miarę jak oba uświadamiają sobie własną naturę. Filozofowi wystarcza, jeśli uczynił wszystko od niego zależne, aby wykazać i oświetlić zagadnienie, i określić warunki jego rozwiązania. Nie traci on ufności w znaczenie swej pracy, jeśli nawet niewielu tylko ludzi chce uznać jej słuszność i wartość.

Nikt nie jest w stanie uczynić coś więcej ponad to, że dokona duchowego obrachunku z pomocą tego, czego się nauczył w szkole życia i naukowego badania. Jeśli zaś obrachunek dokonany został rzetelnie, to być może, że będzie on miał znaczenie nietylko dla czyniącej go jednostki, lecz i dla innych.

PRZYPISY

[1]) (Str. 7) Gdy przed kilku laty pisarz francuski Brunetière w swem deklamacyjnem dziełku ogłosił ku wielkiej radości wielu ludzi „bankructwo nauk", mniemał on w naiwności swej, że wszedł na właściwą drogę, zatrzymując się przy rozróżnieniu między wiarą a wiedzą. Przez to jednak ściągnął on na siebie naganę ze strony arcybiskupa paryskiego, który go pouczył, że wiara jest wprawdzie dowolnym akcesem duchowym, zanim się jednak może w coś uwierzyć (np. w Trójcę, boskość Chrystusa, nieśmiertelność), trzeba wiedzieć, że Bóg tego uczy, to zaś musi być pojęte na drodze rozumu. Arcybiskup dodaje jeszcze, że pan Brunetière mógłby się tego nauczyć od każdego początkującego teologa. Według Tomasza z Akwinu (Summa theologica, Pars X. Quaestio 2. Artic. 2) „wiara zgóry zakłada poznanie naturalne, jakkolwiek to, co samo przez się może być dowiedzione i wiedziane, może być brane za przedmiot wiary również przez tych, którzy nie rozumieją dowodu". — W w. 19-ym wystąpiono zapomocą dekretów kościelnych przeciw całemu szeregowi myślicieli katolickich (Lamennais, Hermes, Bautain, tradycjonaliści, Günther, Frohschammer), którzy w sprawie wiary i wiedzy przekroczyli granicę, zakreśloną przez Kościół. Dekret papieski z dn. 11 czerwca 1855 ustanowił: „Wnioski rozumowe mogą dowieść w sposób pewny istnienia Boga, duchowej natury dusz i wolności woli". Dodane jest jeszcze, że wiara, zgóry zakładając objawienie, nie może być użyta do dyskusji z naturalistami i ateistami. W dekrecie z 8 grudnia 1864 (t. zw. „Syllabusie") oświadcza się, że metoda scholastyczna jest zgodna z potrzebami i postępami nauki. — Nowoczesna scholastyka katolicka zwalcza absolutną wiarę w autorytet, którą De Maistre i zwłaszcza Bonald (tradycjonaliści) popierali w swoim czasie.

[2]) (S. 7) Zob. o tem moją rozprawę p. t. „The Conflict between the Old and the New" (Journal of Ethics 1896).

[3]) (S. 11) Kant mówi częściej o celach, niż o wartościach. Lecz jasne jest (chociaż Kant nie zwrócił na to uwagi w sposób należyty ani w swej psychologji, ani w swej etyce), że pojęcie celu zgóry zakłada pojęcie wartości, gdyż mogę uczynić celem to tylko, czego wartości doświadczyłem. Gdy Kant mówi o „państwie celów" w przeciwieństwie do przyczynowego porządku natury, ma on przez to na myśli to samo, co póź-

niejsi filozofowie nazywali „państwem wartości". Kantysta Fries wychodzi od pojęcia wartości („System der Philosophie", Lipsk 1804, prg. 238, 255, 330). — „Neue Kritik der Vernunft", Heidelberg 1807. III. s. 14). Głównie jednak Herbart i Lotze wprowadzili do szerszych kół pojęcie wartości. Po Lotzem teolog Albrecht Ritschl i jego uczniowie podjęli to pojęcie. W platonizmie i scholastyce (która została w tym punkcie załamana dopiero przez Hume'a i Kanta) kwitnie natomiast zmieszanie wyjaśnienia z oceną wartości. — W literaturze duńskiej wskazać mogę na odczyt Krarupa w roskildzkim konwencie kościelnym (10-go maja 1896, druk. w „Dansk Kirketidende" w tymże roku 3-go lipca) o „Znaczeniu określeń wartości dla poznania religijnego". Jeżeli wolno sądzić według przyjęcia, jakie spotkało ten odczyt w konwencie, duchowieństwo nasze nie jest szczególnie podatne dla filozofji religji.

[4]) (S. 11) Zob. o rozmaitych zagadnieniach filozoficznych wstęp do mego dzieła p. t. „Historja filozofji nowożytnej".

[5]) (S. 15) Podczas burzy na morzu Północnem zginęło około 30 rybaków ze wsi Harboöre. W oficj. „Berlingske Tidende" z dn. 29-go listopada 1893 duński instytut meteorologiczny daje wyjaśnienie tej smutnej katastrofy. Instytut podkreśla zwłaszcza trzy punkty: 1) Po ciszy powstaje często burza w kierunku przeciwnym do wiatru, który wiał przed tą ciszą, i morze staje się tem bardziej burzliwe właśnie wskutek owej ciszy. 2) Poziom wody u wybrzeża zachodniego Jutlandji był niski, kiedy burze zachodnie nagromadziły wodę dalej na północ u wybrzeża norweskiego, skąd teraz spłynęła z całą mocą ku wybrzeżu jutlandzkiemu niby po równi pochyłej. 3) Zarazem u wybrzeża jutlandzkiego przypadał okres przypływu. — Ten sam dziennik zawiera mowę pogrzebową kaznodziei, w której zwraca się on do osieroconych: „Pan Bóg użył tego środka, żeby was nawrócić... Jeżeli ten środek nie pomoże, jakichże ma On wówczas użyć?" — Ksiądz nie wiedział chyba, że zastosował ten sam bieg myśli, co Bossuet w swej mowie pogrzebowej o Henriette d'Orléans, tylko że Bossuet zużytkował rewolucję angielską, a ksiądz — nagły przypływ morza. — Trudno zaprzeczyć, że ten przykład jest typowy. Ma on swą analogję biblijną w wyjaśnieniu, które daje Izajasz II o zwycięskiej wyprawie Cyrusa na Babilon: że zamiarem Jehowy było ocalić przez to naród izraelski i zbudzić wiarę w Boga, zwiastowanego przez proroków (Izajasz, rozdz. 45).

[6]) (S. 25) W statutach kościelnych dla Danji z końca w. 15-go jest powiedziane: „Pod karą ekskomunikacji zabraniamy mówić, że tutaj w diecezji dzieją się cuda, zarówno ogólnie jak i z podawaniem imion, chyba że zostaną one zbadane i dozwolone przez zwierzchność apostolską i ordynacyjną" („Dania", III. Str. 348). — W czasach najnowszych dzieje się

w świecie katolickim, przeważnie we Francji, tak wiele cudów, że władze kościelne zdobywać się muszą na wielką bystrość (i subtelną dyplomację), ażeby umieć odróżnić cuda prawdziwe od fałszywych — odnośnie zaś do prawdziwych znowuż pochodzące od Boga i od djabła. Por. Lasserre: „Notre Dame de Lourdes", Livre 4. Pesquidoux: „La rennaissance catholique en France", Paris 1899. Str. 52 n. — Według Tomasza z Akwinu cud, przez który rozumie się coś, co przewyższa możność natury, ma służyć do objawienia czegoś nadnaturalnego. Por. Tessen - Wesierski: „Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquino", Paderborn 1899, str. 41 n. Lecz jeśli wymaga się znów (kościelnie usankcjonowanego) objawienia, aby być pewnym, że objawiło się coś nadnaturalnego? I jeśli owo objawienie samo jest cudm? Jak to koło da się zamknąć — i jak się można dostać do niego?

[7]) (S. 27) Por. mój odczyt „O witaliźmie" (1898). — Zob. też Boutroux: „De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines". Paris 1895.

[8]) (S. 29) Wyłuszczony tu przeze mnie zasadniczy pogląd pochodzi od Spinozy (w jego rozprawie „O poprawie rozumu", która stanowi podstawę teorpoznawczą wykładu konstrukcyjnego w jego „Etyce"). Później występuje on w pracach młodzieńczych Kanta (zob. moją rozprawę p. t. „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants" w „Archiv für Geschichte der Philosophie", VII) i w czasach najnowszych u Lotze'go.— W swej „Psychologji" zaznaczyłem przy sposobności takie pojmowanie w związku z badaniem pojęcia przyczynowości.

[9]) (S. 30) Jakkolwiek Leibniz hołduje przedewszystkiem pluralizmowi, wykazał on przecież jasno, że pojęcie prawa jest pierwotne w porównaniu z pojęciami siły oraz indywidualności. Siłą jest to w jakimś stanie, co warunkuje przyszłą zmianę. Zakłada się więc, że pomiędzy teraźniejszością a przyszłością zachodzi związek prawidłowy. Indywidualność oznacza prawo, wedle którego luzują się zmiany w stanach jakiejś istoty. Otóż kwestja tkwi w tem, czy prawo zmiany poszczególnej istoty pojmować się da bez względu na prawo zmiany innych istot. Leibniz przeczy temu, jakkolwiek jego radykalna teorja wielorakości musiałaby go właściwie skłonić do przyjęcia tego. Por. moją „Historję filozofji nowożytnej" I (tłum. polskie A. Mahrburga, Warszawa 1906).

[10]) (S. 31) Arystoteles: „Metafizyka" Ib (str. 994a); XII, 6—7 (str. 1071—1073). — Tomasz z Akwinu „Summa theologica", Pars. 1. Qu. 2. Art. 3. — Eug. Rolfes („Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles", Köln 1898) posuwa się jeszcze o wiele dalej, niż wcześniejsi teologowie katoliccy, pod względem swego uznawania za-

leżności Tomasza od Arystotelesa. Decydujący bieg myśli znajduje się w rzeczy samej u Arystotelesa i został tylko ułożony przez Tomasza w zastosowaniu do teologji, przyczem nadano mu kilka specjalnych odcieni.

[11]) (S. 33) Martensen: „Jakob Böhme", str. 100, 105. — Por. Tomasz z Akwinu „Summa theologica", Pars. 1, Qu. 3. Art. 2: „Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate". — Jeżeli Martensen mniema, że bronione przezeń „wyższe" pojęcie Boga jest jakieś szczególnie chrześcijańskie, to ulega on osobliwej iluzji. Napomyka o niem Arystoteles (i już nawet eleaci i Platon) a poprzez scholastykę przyjmują je Descartes i Spinoza, następnie zaś znów Hegel. Jest to pojęcie, w którem filozofowie spekulatywni znajdowali po wszystkie czasy (iluzoryczne) zamknięcie myślenia.

[12]) (S. 37) Por. o arystotelesowsko-średniowiecznym obrazie świata „Historję filozofji nowożytnej", I, str. 91—96 wyd. polskiego.

[13]) (S. 38) Por. Bernhard Weiss: „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", wyd. 6, str. 500.

[14]) (S. 40) A. Harnack: „Lehrbuch der Dogmengeschichte", wyd. III, 1894. T. II, str. 75. — Por. też str. 472 o mnichach koptyjskich, którzy zachowali antropomorfizm, lubowali się w obrazach apokaliptycznych i bronili kijami swego boga cielesnego. — Nawet św. Augustyn wedle własnej jego relacji („Confessiones", VI, 3) sądził przed zawarciem znajomości ze św. Ambrożym, że Kościół katolicki naucza o Bogu, mającym kształt ludzki.

[15]) (S. 41) „Confessiones" III, 11—12; VI, 4; VII, 16. Wyrażenie totus ubique przypomina „holon pantachû" Plotyna („Ennead." III, 9, 3; V, 5, 9). — Por. z tem powiedzenie Spinozy: „co jest zarówno w części, jak i w całości" („Ethica II, 37—38; 44). Możliwe, że Spinoza zapożyczył to wyrażenie i pojęcie od Bruna, który tutaj jest pod wpływem Plotyna; zob. „Opere italiane" zwłaszcza str. 239 n., 242, 315 (ed. Lagarde). Bruno ma dla „tego, co całe jest w całości" ten sam obraz, co Plotyn, mianowicie głos, słyszalny w każdem miejscu jakiegoś pokoju. — (Także i w pismach łacińskich Bruna znajduje się wyrażenie: „Anima tota in toto et qualibet totius parte". Zob. „Historję filozofji nowożytnej" I).

[16]) (S. 41) „Heinrich Susos Leben und Schriften", wyd. przez Diepenbrock'a. Regensburg 1829, str. 212 n.

[17]) (S. 42) Liebner: „Hugo a St. Victore und die theologischen Richtungen seiner Zeit", Lipsk 1832, str. 292, 483. — Petri Abaelardi: „Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum", ed. Rheinwald, 1831, str. 101 n.

PRZYPISY

[18]) (S. 42) „Sechzig Upanishad's des Veda" w przekładzie z sanskrytu Pawła Deussena, Lipsk 1897, str. 626. — Platon: Rzeczpospolita", ks. 2 i 3. — H. Relandus: „Die religione Muhamedanica", Trajecti ad Rhenum 1717, str. 202 n.

[19]) (S. 43) Por. w mojej „Historji filozofji nowożytnej" rozdziały o Mikołaju Kuzańczyku, Koperniku i Brunie.

[20]) (S. 44) Newman: „Apologja pro vita sua", Londyn 1879, str. 105. — A. Ségala: „Le Purgatoire", tłum. fran. F. de Bénéjac, Paryż 1880, str. 8—15; 46. — Tomasz z Akwinu naucza, że piekło znajduje się prawdopodobnie pod ziemią i że jego ogień jest tegoż samego rodzaju, co ziemski, „ignis corporeus". „Summa theol.", supl. pars. III, qu. 97, art. 5—7.

[21]) (S. 45) Martensen: „Jacob Böhme", str. 239 n. — Z początku zrozumiałem to oświadczenie w ten sposób, jakoby Martensen uważał widome wniebowstąpienie za wizję, którą mieli uczniowie. Jeden ze słuchaczy moich wykładów o filozofji religji zwrócił moją uwagę na to, co musi być właściwem mniemaniem Martensena. Miałem tutaj Martensena za bystrzejszego, niż się okazał w tym punkcie. Wizja nadnaturalna bowiem byłaby przecież — z własnego stanowiska Martensena — ujęciem bardziej idealnem, aniżeli to, jakiemu on w rzeczywistości hołduje, a które przypomina najgorsze sztuczki starego racjonalizmu.

[22]) (S. 47) Por. Edv. Lehman: „Zarathustra" I, Kopenhaga 1899. — Oldenberg przypuszczał, że przed oddzieleniem się Irańczyków od Indusów nastąpił wpływ semicki albo przedsemicki („Aus Indien und Iran"), Berlin 1889, str. 71. — Zapewne oddziaływanie to rozwinęły później w różny sposób obadwa te różne narody pod wpływem odmiennych losów.

[23]) (S. 47) Erik Stave („Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum", Haarlem 1898, str. 175 n.) przemawia za wielkim wpływem parsyzmu na późniejszy judaizm, a przezeń na religje, które się z niego rozwinięty. Cheyne („Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil", tłumaczenie niemieckie H. Stocksa, str. 256 n.) poza perskim przywiązuje wagę również do wpływu babilońskiego i wypowiada się stanowczo przeciw tym, co chcą wytłumaczyć rozwój późniejszego judaizmu z przyczyn czysto wewnętrznych. — Kwestja ta nie ma dla filozofji religji tak wielkiego znaczenia, jak dla historji religji, jakkolwiek byłoby to bardzo ciekawe pod względem psychologicznym, gdyby się dało dowieść, że idea o znaczeniu historycznem życia i o zamknięciu biegu zdarzeń na świecie zapomocą sądu — że idea ta powstała w sposób samodzielny u różnych narodów.

[24]) (S. 47) R. Weiss: „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie", str. 615 n.

[25]) (S. 55) Por. „Dzieje filozofji nowożytnej" I. — Należy zwłaszcza zwrócić uwagę na następujące oświadczenie Fichtego („Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus", Lipsk 1799, str. 77): „Rzecz to osobliwa oskarżać moją filozofję o to, że zapiera się bóstwa, gdyż ona raczej zapiera się istnienia świata w tym sensie, w jakim dogmatyzm je potwierdza".

[26]) (S. 56) Por. moją „Psychologję" V D i moją rozprawę p. t. „La base psychologique des jugements logiques" (Revue philosophique 1901) rozdz. VI.

[27]) (S. 56) Por. A. Lang: „Myth, Ritual and Religion", Londyn 1887, I, str. 163: „Trudności w klasyfikowaniu wyobrażeń mitologicznych nigdzie nie są bardziej bałamutne, niż wtedy, gdy staramy się sklasyfikować mity kosmogoniczne. Wyraz „kosmogoniczny" przypuszczać każe, że istnieje wyobrażenie o jakimś kosmosie, o uporządkowanym wszechświecie, i właśnie to wyobrażenie nie mogło dotrzeć do świadomości poetów, tworzących mity. Czegoś takiego, jak porządek, niema w ich wyobrażeniach, równie jak czegoś takiego jak wszechświat".

[28]) (S. 58) Por. Grandgeorge: „Saint-Augustin et le Néoplatonisme", Paryż 1896, str. 101—105.

[29]) S. 59) Por. moją rozprawę. „Über die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants" (Archiv für Geschichte der Philosophie, VII) prg. 16.

[30]) (S. 59) Zob. o Spencerze „Dzieje filozofji nowożytnej" II, — o Sibbern'ie moją rozprawę: „Die Philosophie in Dänemark im 19. Jahrhundert" (Archiv. für Geschichte der Philosophie, II).

[31]) (S. 60) Por. moją „Psychologję" V D, 5. — Z pośród innych wykładów o prawie względności odsyłam szczególnie do podstawowej rozprawy Williama Hamiltona p. t. „The philosophy of the unconditioned", 1829 (zob. „Dzieje filozofji nowożytnej", II) oraz do Ch. Renouvier'a rozprawy p. t. „La loi de relativité" (L'année philosophique, 1898). — Francis Bradley opiera się również na prawie względności w swej wybitnej i pobudzającej do myślenia pracy p. t. „Appearance and Reality" (Londyn 1893).

[32]) (S. 63) Por. o tem również H. Siebeck'a: „Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung" (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie II).

[33]) (S. 65) Zob. o całem zagadnieniu, dotyczącem stosunku pier-

wiastka duchowego do materjalnego, 2-gi i 3-ci rozdział mojej „Psychologji".

[34]) (S. 69) Por. o tem moją rozprawę p. t. „La base psychologique des jugements logiques" (Revue philos. 1901) prg. 9—10.

[35]) (S. 69) Augustinus: „Die moribus ecclesiae catholicae", cap. 27. — Por. Schleiermacher: „Der christliche Glaube", prg. 85: „Przypisywanie Bogu miłosierdzia nadaje się bardziej do homiletycznej i poetyckiej dziedziny językowej, niż do dogmatycznej".

[36]) (S. 70) „Upaniszady" w tłumaczeniu niem. Deussena, str. 68, 205, 799 n., 857 i t. d.

[37]) (S. 72) W rozprawie swej p. t. „Meister Eckhardts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre" (Achiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II) Denifle dowiódł — zwłaszcza zapomocą łacińskich pism Eckhardta, które on pierwszy odnalazł, — że mistycy niemieccy byli uczniami scholastyków i sami uprawiali scholastykę. Pozostaje jednak ta różnica, że scholastyka usiłuje bronić ważności analogji dla pojęcia Boga, mistyka zaś ją odrzuca. Poprzez pisma mistyków ciągnie się oddziaływanie neoplatonizmu, przeciw którego przedstawicielowi chrześcijańskiemu ciągle polemizuje Tomasz z Akwinu, opierając się z jednej strony na Arystotelesie, z drugiej na św. Pawle. Por. Tomasz z Akwinu: „Summa theol.", pars I, qu. 13, art. 5. — O nauce mistyków zob. Liebner: „Hugo a St. Victore", str. 193 i 195. „Susos Leben und Schriften", wyd. przez Diepenbrocka, str. 394, 410, 424. (Na str. 394 mówi on: „Dlatego oznajmia się wszystkim światłym księżom, że istota bez trybu jest też bez miana; dlatego też mówi Dionysius, że Bóg jest nie-istotą albo niczem".) — „Deutsche Theologia", rozdz. 53. — Kiedy się oswoimy z tą mistyczną nauką, uznamy za łatwiejsze do zrozumienia buddaistyczne pojęcie nirwany. Oczywiście bowiem mistycy nie sądzili, że odrzucenie wszelkich określeń pozytywnych ma oznaczać, iż bóstwo jest literalnie niczem (albo że go niema). Zarówno w mistycznem pojęciu Boga, jak i w buddaistycznem pojęciu nirwany właśnie niewyczerpana pozytywność rozsadza wszelką formę pojęciową i czyni wszelkie określenie niemożliwością.

[38]) (S. 73) Tomasz z Akwinu: „Summa theol.", pars I, qu. 13, art. 7 (por. qu. 45, art. 3). — Por. już Hugo a St. Victore u Liebnera, str. 195.

[39]) (S. 74) Por. w związku z dalszem rozumowaniem moją „Psychologję" V B, 5.

[40]) (S. 77) „Aus Schleiermachers Leben" (listy), Berlin 1858, II, str. 344 n. — Por. w związku z debatą pomiędzy teizmem a panteizmem

moje „Dzieje filoz. nowoż." I i II. — Ed. Zeller („Sendschreiben an J. H. Fichte", Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, I) utrzymuje, że pojęcie panteizmu oznacza tylko stosunek immanentny między Bogiem a światem, nie zawiera jednak nic o tem, czy Bóg jest osobowy lub nie. — że Bóg nie może mieć nadziei, nauczała scholastyka średniowieczna, jak widać z „Hexaemeronu" (ed. Gertz v. 3470 n.) Andreasa Suneson'a, gdzie jest powiedziane, że Bóg-człowiek może mieć nadzieję wskutek swej natury ludzkiej, nie zaś boskiej, ponieważ ta nie może wzrastać:

Spem tamen admisit tantum substantia servi,
Non natura dei, cui nil accrescere posset.

[41]) (S. 79) Th. Waitz: „Die Indianer Nordamerikas", Lipsk 1865, str. 126. — J. M. Mitchell): „Hinduism past and present", Londyn 1885, str. 187. — Grecki kult bohaterów opierał się na podobnej tendencji. Bohaterowie lokalni byli bliżsi mieszkańcom jakiegoś miasta lub krainy, niż wielcy bogowie narodowi. Zob. Erwin Rhode: „Psyche" I, str. 191 n., 197 n.

[42]) (S. 80) „Co jest martwe, jest niezmienne. Bóg chrześcijan jest istotą najbardziej żywą a przeto najbardziej zmienną." (Z listu, napisanego do Wizenmanna, ortodoksyjnego przyjaciela Jacobi'ego, przez pewnego współwyznawcę — o możliwości wysłuchania). „Thomas Wizenmann" Goltz'a, przyczynek do historji wewnętrznej walki o wiarę umysłów chrześcijańskich w drugiej połowie w. 18-go, Gotha 1859, II, str. 235. — S. Kierkegaard w młodości swej wyciągnął tę konsekwencję z ortodoksyjnej nauki o odkupieniu, że w Bogu musi zachodzić zmiana („Efterladte Papirer", 1833—43, str. 26). Poza tem mówi on: „Myśl, że Bóg jest miłością w tym sensie, iż jest on zawsze ten sam, ta myśl jest tak abstrakcyjna, że jest właściwie myślą sceptyczną" (tamże str. 413). — Później wypowiada się on inaczej („Efterladte Papirer", 1844—46, str. 443 n.).

[43]) (S. 82) Jul. Lange: „Billedkunstens Fremstilling af Menneskeskikkelsen" (przedstawianie postaci ludzkiej w sztukach plastycznych), I, str. 17 n., 31 n.; II, str. 56.

[44]) (S. 86) Co do tej metody odsyłam do rozdziału pierwszego mojej „Psychologji". — Krótką charakterystykę psychologiczną uczucia religijnego dałem w swej „Psychologji" (VI, C, 8b). W mojej „Etyce" (rozdz. XXXI—III) wypadło mi zastanowić się z etycznego zwłaszcza punktu widzenia nad zjawiskami religijnemi, w mniejszych zaś rozprawkach dałem również przyczynki w tym kierunku. W „Dziejach filoz. nowoż." uwydatniono znaczenie dla psychologji religji szczególnie Hume'a, Schleiermachera i Feuerbacha. — W latach ostatnich zwrócono większą, niż dotąd, uwagę

na tę gałąź psychologji. W „Psychologie des sentiments“ Th. Ribota obszerny rozdział zajmuje się uczuciem religijnem. Pośród prac specjalniejszych godne są uwagi następujące: James Leuba, „A study in the psychology of religious phenomena“ (American Journal of Psychology, April 1896). E. Récéjac: „Essai sur les fondements de la connaissance mystique“, Paryż 1897. Raoul de la Grasserie: ‚De la psychologie des religions“, Paryż 1899. E. D. Starbuck: „The Psychology of Religion“, Londyn 1899. Murisier: „Les maladies du sentiment religieux“, Paryż 1901.

[45]) (S. 90) Por. o związku doświadczenia ze stosunkiem przyczynowości moją „Psychologję“ V D, 1—2 oraz moją rozprawę p. t. „La base psychologique des jugements logiques“ (Revue philos. 1901) rozdz. VI.

[46]) (S. 91) „Vie de Ste Thérèse écrite par elle-même“, trad. par Brouix, rozdz. 29. — Por. z tem: Alb. Ritschl, „Geschichte des Pietismus“ II, str. 47, 228, 279.

[47]) (S. 92) Przykłady znaleźć można w zebranym przez Leubę (zob. jego rozprawę, zacytowaną w nocie 44) materjale o starszych i nowszych historyj nawrócenia (szczególnie str. 350).

[48]) (S. 100) J. Royce: „Studies on Good and Evil“, Nowy Jork 1898, str. 377.

[49]) (S. 106) Por. o tem moją „Psychologję“, w indeksie pod „Wiara“. — W ostatnich czasach William James silnie zaakcentował pokrewieństwo wiary z wolą. Zob. jego „Principles of Psychology“ (II, str. 321, 561 n.) oraz jego dzieło „The will to believe and other essays in popular philosophy“ (1894).

[50]) (S. 109) „Upaniszady“ w przekładzie Deussena, str. 196, 317. — Ewangelja według Mateusza, XI, 28—29. — Św. Augustyn: „Confessiones“ I, 1 (por. IV, 18 i VI, 26). — „Vie de Ste Thérèse par elle-même“, str. 331, 591. —S. Kierkegaard: „Uvidenskabelig Efterskrift“ (Nienaukowe posłowie), str. 370. (Por. moją książkę p. t. „S. Kierkegaard som Filosof“; przekład niem. w „Klasykach filozofji“, Stuttgart 1896, str. 118 n., 158 n.).

[51]) (S. 111) Por. „Dzieje filozofji nowożytnej“ I. — „J. J. Rousseau og hans Filosofi“; przekład niem. we Frommanna „Klasykach filozofji“, 1901, str. 115—119. — Joseph Butler: „Works“, Oxford 1874, II, str. 181 n. — „F. D. Maurices Leben“, tłum. niem. M. Sella, Darmsztat 1885, str. 157 i passim.

[52]) (S. 112) Por. moją rozprawę p. t. „Die Philosophie als Kunst“ (Ethische Kultur 1894).

[53]) (S. 112) Luther: „Catechismus major“ (wyjaśnienie pierw-

szego przykazania i trzeciego artykułu wiary). — Co do Zwingli'ego zob. Ed. Zeller: „Das theologische System Zwinglis", Tübinga 1853, str. 22. Zwingli definjuje wyraźnie „fides" przez „fiducia", albo — w swem narzeczu szwajcarskiem — „gloub" przez „vertruwen". — Ze względu na naukę o predestynacji ten element bezwzględnej ufności występuje jeszcze wyraźniej w nauce reformowanej, niż w luterańskiej. Por. Zeller, tamże str. 27. — Ludw. Feuerbach silnie to podkreślił, że pojęcie Lutra o wierze różni się wskutek tej cechy od wcześniejszego pojęcia wiary. „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers", wyd. II, Lipsk 1855, str. 16—21. Później Albrecht Ritschl wykrył i oświetlił element ten, zwłaszcza w swem piśmie pośmiertnem p. t. „Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Glauben und Wissen, Glauben und Kirche", 1890, str. 58—62. W swej własnej doktrynie wiary Ritschl wychodzi z tego pojmowania wiary religijnej jako ufności, i w tem znajduje możliwość wyodrębnienia pierwiastków czysto metafizycznych z dogmatyki kościelnej.

[54]) (S. 113) W swej „Psychologji" (zob. w indeksie pod „Rezygnacja") ująłem rezygnację jako uczucie mieszane, które może występować z nadzwyczaj różnem zabarwieniem. Można przy słowie „rezygnacja" myśleć przedewszystkiem o negetywnej i chłodnej formie, pozbawionej rzeczywistego oddania. Tutaj, jak to się często dzieje w psychologji, jesteśmy potem zmuszeni do tego, by zmienić (rozszerzyć lub ograniczyć) znaczenie zwykłych słów. — Ehrenfels opisuje („Werttheorie" I, str. 40) jako rezygnację tę tylko formę, która powstaje wówczas, gdy uczucie przytępia się wskutek beznadziejności.

[55]) (S. 114) Por. „S. Kierkegaard som Filosof"; tłum. niem. we Frommanna „Klasykach filozofji", Stuttgart 1896, str. 116—127.

[56]) (S. 116) Por. Alb. Ritschl: „Fides implicita", str. 1—8, 27, 44 n. — A. Harnack: „Lehrbuch der Dogmengeschichte", III, str. 73 n., 534 n.

[57]) S. 118) Por. w związku z nirwaną Warren: „Buddhism in translations", str. 59 n., 283 n., 372. — Por. wyż. przyp. 37. — Upaniszady stanowią przygotowanie do buddyzmu wskutek jasnego zrozumienia, że wszelkie dążenie i wszelki ból pozostają w związku z „dwoistością" i różnicą. Zob. „Upaniszady" w przekładzie niem. Deussena, str. 393, 436 n. — Już Upaniszady nauczają, że proces zbawienia po swem zakończeniu wydawać się musi iluzją, ponieważ prawdziwe dobro nie staje się, lecz jest. Zob. Deussen: „Die Philosophie der Upanishads" (Allg. Gesch. der Philos. I, 2) str. 310—322.

[58]) (S. 124) W doskonałem dziele p. t. „Primitive Culture" i później w swem „Text-book of Anthropology" Taylor rozwinął teorję animzimu.

Lubbock i Herbert Spencer byli również autorami przyczynków do tej teorji.

[59]) (S. 125) Tiele: „Elements of the science of Religion" I, str. 68—77.

[60]) (S. 127) H. Usener: „Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung", Bonn 1896, str. 280. — Wydaje mi się, że Usener przeocza znaczenie tradycji. Czysty bóg chwilowy powstaje tylko po raz pierwszy, kiedy ludzie modlą się do snopu albo świętojańskiego ziela (dziurawca). Później „pojęcie rodzajowe" działa o tyle, że nawyk wcześniejszych lat kieruje ludźmi. — Teorja o bogach chwilowych jest nowa tylko ze względu na nazwę i na przykłady ciekawe. Już wcześniej rozróżniano fetysze na krótki czas od fetyszów trwałych. Zob. Chantépie de la Saussaye: „Lehrbuch der Religionsgeschichte" I, wyd. I, str. 44. — Por. o ubóstwieniu sprzętów i kamieni u Indusów i Greków: A. Lang, „Myth, Ritual and Religion" I, str. 225, 275.

[61]) (S. 129) A. Lang, I, str. 30, 126. H. Usener: „Götternamen", str. 75 n. — Por. już św. Augustyna: „Die civitate dei" IV, rozdz. 8—11.

[62]) (S. 130) Karl Budde: „Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung", Giessen 1900, str. 65.

[63]) (S. 130) Zob. o tem w mojej „Psychologji", V B, 9, b.

[64]) (S. 130) Zob. o tem w mojej „Psychologji", V B, 9. VI C; VII, 6; E, 3.

[65]) (S. 133) Aug. Comte: „Cours de philosophie positive", V, str. 71 n., VI, str. 413. — H. Usener: „Götternamen", passim. (zwłaszcza str. 73, 316 n., 321, 334, 343).

[66]) (S. 133) Wyjaśnienie to zawdzięczam swemu koledze, profesorowi Wilhelmowi Thomsenowi, który tę pierwszą interpretację uważa za prawdopodobniejszą. Zachodziłoby wówczas pokrewieństwo między pniem słowa „Gott" a pniem słowa „giessen" — lać (jak też greckiego chéejn, którego pień chy = „hu" sanskrytu, z czego „huta" — co znaczy zarówno „ofiarowane" jak i „ten, któremu się ofiaruje").

[67]) (S. 137) Deussen: „Die Philosophie der Upanishads" (Gesch. d. Philos. I, 2) str. 282 n. — Również Mitchell („Hinduism past and present", str. 51, 138) uważa za prawdopodobne, że wiara w wędrówkę dusz powstała wskutek próby wytłumaczenia odrębności indywidualnych.

[68]) (S. 137) „Brihadaranyaka Upanishad" 4, 3, 9—16 (przekład Deussena, str. 468). — W nauce Zaratustry dadzą się też wykazać resztki animizmu. H. Oldenberg: „Aus Indien und Iran", str. 172 — 175. E. Lehmann: „Zarathustra" str. 79.

[69]) (S. 138) Richard Garbe: „Die Sankyaphilosophie“ (Eine Darstellung des indischen Rationalismus), Lipsk 1894, str. 172—190.

[70]) (S. 139) Zob. o tem Erwin Rhode: „Psyche“ I, str. 211, 278 n.; II, str. 38 n., 62. — Gomperz: „Griechische Denker“, I, str. 101—110. — Oldenberg daje ciekawą paralelę indyjskiego i greckiego rozwoju w tym punkcie: „Aus Indien und Iran“, str. 75—85.

[71]) (S. 139) Le Page Renouf: „Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt“, Londyn 1880, str. 182 n.

[72]) (S. 141) Tiele: „Elements of the science of religion“, I, str. 236.

[73]) (S. 153) Zob. moją „Psychologję“, V B 7a i podaną tam literaturę, równie jak Francis Galton: „Inquiries into human faculty“, Londyn 1883, str. 155 — 173. — O wizji Swedenborga zob. Emanuel Swedenborg: „Summaria expositio doctrinae Novae Ecclesiae“, Amstelodami 1769, prg. 119. (W tej wizji zasługuje jeszcze na uwagę pyszny rys, jak to aniołowie, sądząc, że wykryli, iż Swedenborg myśli o ortodoksyjnej nauce o Św. Trójcy, grożą zamknąć przed nim niebiosa, i jak on wyraźnie musi ich poprosić o to, aby bliżej sprawdzili i dostrzegli, że on zamienia trzy osoby Boskie na trzy atrybuty jednej i tej samej osoby. On więc poucza aniołów i powstrzymuje ich od nierozważnego postępku). — O wizji Wincentego a Paulo zob. Broglie: „St. Vincent de Paul“, Paryż 1898, str. 123.

[74]) (S. 153) Zob. o tem Erwin Rhode: „Psyche“, passim. Diels mówi (w swem wydaniu Parmenidesa) o „owych wysoce uzdolnionych kierownikach wyroczni delfickiej, która od 8-go do 6-go stulecia wywierała najdonioślejszy wpływ na religję i obyczaje, stosunki polityczne i społeczne Grecji oraz krajów sąsiedzkich“. Ich imiona są nam prawie nieznane. Zawdzięczać to należy poczęści rozwojowi oświecenia („sofistyki“), poczęści — demokracji, że pomimo wielkiej roli, jaką grały misterja i profetyzm, nie rozwinęła się w Grecji żadna właściwa hierarchja. Diels: „Parmenides‘ Lehrgedicht“, str. 12—13.

[75]) (S. 154) Por. Cornill: „Der israelitische Prophetismus“, Strassburg 1896, str. 82—92. — Wskutek pojmowania tradycyjnego judaizm stał się już o wiele wcześniej religją książkową.

[76]) (S. 157) Fr. Nielsen: „Pavedömmet i det nittende Aarhundrede“ (Papiestwo w ciągu wieku 19-go) II, str. 216—223. — Por. o wcześniejszej historji „Conceptio immaculata“: Harnack‘a „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ III, str. 584—587. — Szczególnie interesujące jest sta-

nowisko późniejszego kardynała Newmana do nowego dogmatu. (Hutton: „Kardinal Newman", str. 201 n.).

[77]) (S. 157) Ojciec Jezuita Clarke mówi w swym artykule z „Ninetenth Century" (luty 1900) o „ciągłości katolicyzmu": „Zanim Pan wzniósł się do nieba, zjawił się On — według relacji w Piśmie Świętem — swoim apostołom w ciągu dni 40-tu i mówił o królestwie Bożem (Dzieje Ap. I, 3). Otóż królestwo Boże jest w Nowym Testamencie równoznaczne z Kościołem Chrystusowym... A w tem miejscu ma się na myśli przedewszystkiem kościół tu na ziemi. Uczymy się więc tutaj, że nasz Zbawiciel pouczał swych uczniów o naturze kościoła, który On założył na ziemi, o jego ustroju, zarządzie, karności, o jego sakramentach, a głównie o naukach świętych, których one mają udzielać ludziom... Każda z nauk, ustalonych przez sobory, i każde nieomylne oświadczenie papieża jest tylko rozwinięciem nierozwiniętej dotąd części tego układu nauk." — Nie dowiadujemy się, skąd się wzięła wiadomość o tem, co Chrystus mówił z apostołami podczas owych dni czterdziestu. Podaje się to jako przedmiot wiary, że to, w co wierzyć należy, zostało udzielone w ciągu tego czasu. Jak wiadomo, nietylko katolicy użyli tych „40-tu dni", by przemycić to, czego nie można było znaleźć inaczej w Nowym Testamencie.

[78]) (S. 157) „Lehrbuch der Dogmengeschichte" I, str. 16 n.

[79]) (S. 158) Zob. prócz „Conf." X (zwłaszcza 6, 35—38, 65) także I, 1 (gdzie jest poruszony stosunek między wezwaniem a poznaniem), III, 11 (Deus est interior meo et superior summo meo); VI, 1 (Quaerebam te foris a me, et non inveniebam deum cordis mei). Prócz tego: „De vera religione" c. 39 (Noli foras ire: in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas).

[80]) (S. 159) „Upanishads" Deussena, str. 164—166, 395.

[81]) (S. 160) Liebner: „Hugo a St. Victore", str. 41, 271, 332. Hauréau: „Les oeuvres de Hugues de St. Victor", Paryż 1886, str. 140 n. — Wyrażenie „objąć" lub „dotknąć" (venit ut tangat te, non ut videatur a te) przypomina Plotyna (por. Ennead. V, 3, 16—17 i II, 7, 36). Mimowoli przychodzi tu na myśl opowieść o Amorze i Psyche. Zarówno erotyka grecka, jak i hebrajska mogły dostarczyć symboli doświadczeniu religijnemu. — Angèle de Foligno: „Le livre des visions et instructions", trad. par Ernest Hello, wyd. 3, Paryż 1895, str. 67 n. — Godna uwagi jest zgodność terminologji u Hugona a St. Victore i Św. Teresy. Por. „Vie de Ste Thérèse écrite par elle-même", Paryż 1896, str. 181 n., 209 n., 275 n.

[82]) (S. 162) „Susos Leben und Schriften", wyd. przez Diepenbrocka, Regensburg 1829, str. VIII n. — „Vie de Ste Thérèse", str. 280, 382. —

O. Św. Brygidzie donoszą, że zanim jej „objawienia" zostały udzielone światu, podległy one zbadaniu przez pewnego teologa ortodoksyjnego, aby wydzielić to, co pochodziło od djabła, a nie od Boga. Zob. H. Schück: „Sveriges Litteratur till Frihetstidens början" (Literatura Szwecji do początku okresu wolności), Sztokholm 1896, str. 95 n.

[83]) (S. 162) Hauréau: „Les oeuvres de Hugues de St. Victor", str. 137. — „Vie de Ste Thérèse", str. 97 n., 181. — Por. Julius Lange: „Menneskefiguren i Kunstens Historie" (Postać ludzka w historji sztuki), Köbenhaven 1889, str. 266.

[84]) (S. 163) Ed. Zeller: „Das theologische System Zwinglis", str. 31 n.

[85]) (S. 164) Julius Lange: „Menneskefiguren Historie", str. 299.

[86]) (S. 166) Św. Augustyn: „Confessiones" VI, 6; XIII, 10, 13. — Martensen: „Mester Eckhardt", str. 103. — „Dzieje filozofji nowożytnej" II. — Chr. Schrempf: „Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma" (Zeitschr. für Theologie und Kirche I, 1891). — Przykłady z życia kościelnego czasów obecnych u Starbucka: „Psychol. of Religion", rozdz. 19—23. (Por. tamże str. 368).

[87]) (S. 169) „La base psychologique des jugements logiques" (Revue philosophique 1901 (prg. 27) por. prg. 22 i 24).

[88]) (S. 170) Por. H. Oldenberga charakterystykę szkoły etymologicznej w religjoznawstwie, zawartą w jego dziele p. t. „Aus Indien und Iran", str. 45—55.

[89]) (S. 173) Miejsca w dziele Sabatier'a, których dotyczy ta krytyka, są następujące: str. 268, 308, 388. — Por. znów str. 347, gdzie jest powiedziane, że zadaniem teologji jest wyjaśnienie doświadczenia religijnego, zdobytego w Kościele chrześcijańskim. Sabatier nie zastosował się do tego ograniczenia zadania. Nie widział, że wiąże go doświadczenie religijne i że nie może chodzić wokoło niego, posługując się pojęciami, z niego wysnutemi. Tutaj staje się on materjalistą religijnym, ponieważ dopuszcza się tego samego błędu dogmatycznego, co materjalizm.

[90]) (S. 174) Napomknąłem już o tej krytyce w „Dziejach filozofji nowożytnej" II.

[91]) (S. 176) Por. o zagadnieniu osobowości w jego stosunku do innych zagadnień moją „Psychologję" (II, 8d, III, 11, V B, 5—6, VII C, 3). „The Conflict between the Old and the New" (Journal of Ethics 1896), str. 335—337.

[92]) (S. 180) Pojęcia mitu i legendy nie są stosowane w ten sam sposób przez wszystkich historyków religji i filozofów religji. A. Lang nie czyni różnicy między niemi (por. „Myth, Ritual and Religion" I, str.

164 n.). Le Page Renouf rozumie przez legendę dalsze zobrazowanie mitu, który pierwotnie jest prosty i ograniczony („Origin and Growth of Religion", str. 106). W swojem zastosowaniu obu tych pojęć idę za Renanem (por. Séailles: „Ernest Renan", str. 115—125) i Siebeck'em („Religionsphilosophie", str. 273).

[93]) (S. 181) Zob. bliższe wiadomości o tym stosunku w mojej rozprawie: „La base psychologique des jugements logiques" (Revue philosophique 1901), prg. 14—15, 21.

[94]) (S. 183) Dilthey w „Archiv für Geschichte der Philosophie", VI, str. 96 n.

[95]) (S. 189) Por. Usener: „Götternamen", str. 78 n., 177—187. — Tiele: „Elements of the Science of Religion" I, str. 173—177, II, str. 85 n.

[96]) (S. 190) Deussen: „Geschichte der Philosophie" I, 1, str. 239—282.

[97]) (S. 191) Erik Stave: „Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum", Haarlem 1898, str. 185.

[98]) (S. 192) Por. co do religijno-filozoficznego stanowiska Kanta: „Dzieje filozofji nowożytnej" II. — Pośród następców kantowskich Fries dostrzegł najjaśniej charakter symboliczny i poetycki, jaki nadawać musimy wyobrażeniom religijnym, stosując się konsekwentnie do wskazanego przez Kanta punktu zwrotnego. Zob. jego pracę młodzieńczą p. t. „Wissen, Glaube und Ahndung" (1804), str. 252—257. (O dogmatach religji naturalnej: str. 158 n., 260). W swem późniejszem dziele p. t. „Religionsphilosophie" (1832) rozwinął on swe zapatrywanie. Należy zwrócić uwagę zwłaszcza na następujące oświadczenie (str. 88): „Rzecz najpiękniejsza, jaką tylko wymyślić zdołamy, wydaje się (wierze religijnej) najwłaściwszym obrazem wiecznej prawdy... To przekonanie religijne jest nietylko obrazowe, ale w swem wykonaniu zgoła poetyckie. Jego prawdziwość jest najgłębszą i najszczerszą prawdą poety". — Wyraz „najwłaściwszy" łatwo może przywieść do dogmatyzmu. Bardziej, niż u samego Friesa, tendencja dogmatyczna ujawnia się u jego ucznia Apelta. Zob. jego „Filozofję religji" (1863), str. 163, gdzie pewne wyraźne symbole są podane jako konieczne i właściwe. — Pan cand. teol. Knud Obel, który był mi pomocny przy wydawaniu tego dzieła, uczynił o mojem traktowaniu pojęcia symbolu kilka uwag, sądzę, tak interesujących, że za jego zgodą przytaczam je tutaj: „W chwili, kiedy dla uczucia religijnego tworzy się symbol, powstaje zupełnie nowe uczucie. Podczas gdy się tworzy spostrzegalny symbol jakiegoś stosunku kosmicznego, wywołane zostaje uczucie, różne zarówno od wzbudzonego przez stosunek, który ma być usymbolizowany, jak

i od wzbudzonego przez stosunek, z którego się zapożycza dany symbol, — właśnie dlatego, że oba te stosunki są z sobą spojone w świadomości. Chłodna ogólność zyskuje ciepło przez symbol wraz z wszelkiemi związanemi z nim uczuciami z najżywszych stosunków życiowych; zarazem jednak te powszednie uczucia, wskutek ogarnięcia wyobrażeniem większych stosunków, otrzymują nowy ton, akord wzniosłości". — Jest to pomyślane zupełnie słusznie. Lecz swobodne tworzenie symboli w dziedzinie religijnej miało dotąd znaczenie nazbyt znikome, aby mogły istnieć określone i decydujące doświadczenia co do tego, jak znów symbol oddziaływa na uczucie i wogóle na świadomość. Możemy to wyświetlić jedynie przez sposób, w jaki gotowy dogmat oddziaływa na świadomość religijną. Porównajmy np. prachrześcijańskie wyobrażenia o Jezusie, z ustaloną i odgraniczoną chrystologją religijności ortodoksyjnej, jako też różny sposób, w jaki uczucie religijne kształtuje się w obu tych wypadkach. Oddziaływania symbolu będą analogiczne do oddziaływań dogmatów.

[99]) (S. 198) Por. moją „Etykę" (tłumaczenie polskie d-ra Ludwika Wolberga, Warsz. 1902—3). — Ehrenfels: „Allgemeine Werttheorie" I, str. 132—145.

[100]) (E. 201) Por. moją „Etykę".

[101]) (S. 204) Por. rozdział o Schopenhauerze w moich „Dziejach filozofji nowożytnej" II. — Stronę etyczno-naukową poglądu na świat Schopenhauera podniósł (i niemal wyłącznie zaakcentował) Richard Böttger: „Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie", Greifswald 1898. — W najnowszem, doskonałem przedstawieniu filozofji Schopenhauera (Joh. Volkelt: „Arthur Schopenhauer", Stuttgart, 1900) wykazano jasno granicę jego pesymizmu. — Wielkie i uderzające sprzeczności u Schopenhauera pozostają w związku z tem, że on sam nie dostrzegał jasno i konsekwentnie granic własnego pesymizmu. Jego oburzenie na tradycyjny optymizm i jego własny (zwłaszcza w młodszych latach) duch dysharmonijny skłoniły go do wyrażenia swego pesymizmu gwałtowniej, niżby to się pogodzić dało z konsekwencją jego myślenia.

[102]) (S. 207) „Reden Gotamo Buddhos", w przekładzie Neumanna, II, str. 84. — „Dhammapadan" (Droga prawdy), w przekładzie Neumanna, Lipsk 1893 (Por. Fausböll'a tłumaczenie łacińskie: „The dhammapada", wyd. II, Londyn 1900).

[103]) (S. 208) Św. Augustyn: „Confessiones", XI, 13; XII, 18. — Martensen: „Mester Eckhardt", str. 21. — „Dzieje filozofji nowożytnej" (rozdziały o Böhmem i Spinozie).

[104]) (S. 209) „Reden Gotamo Buddhos", w przekładzie Neumanna,

I, str. 515 n.; II, str. 90, 475 n. — Warren: „Buddhism in translations", str. 437. — „Dhammapadan", w. 210 n. (tłum. Neumanna).

[105]) (S. 213) Apostoł Paweł ma wprawdzie przed oczyma czas, w którym Bóg ma być wszystkiem we wszystkich (1. Kor. XV); w związku z miejscem, w którem spotykamy to oświadczenie, jest jednak rzeczą wątpliwą, czy się ma prawo znajdować w niem naukę o „apokatastazis" (ostatecznem zbawieniu wszystkich ludzi). To, że Bóg staje się wszystkiem we wszystkich, dzieje się przez to, że Chrystus oddaje mu władzę; lecz władza, którą Chrystus zgodnie z wiarą miał sprawować uprzednio, nie polegała na tem, by wszelkie wrogie moce były zniszczone lub nawrócone, tylko na tem, by się stały bezsilne i podległe jego woli. Por. B. Weiss: „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", str. 405 n.

[106]) (S. 214) Św. Augustyn: „De vera religione", rozdz. 40—41; por. „Retractationes" I, 7. „De civitate dei" XXI, 17.

[107]) (S. 215) Konsekwencję, że Bóg nie może być błogi, wysnuli Schopenhauer („Aus Schopenhauers handschriftl. Nachlass", Lipsk 1864, str. 441), S. Kierkegaard („Efterladte Papirer" — Pozostałe papiery, 1854—55, str. 169) i Guyau („L'irréligion de l'avenir", str. 388). — Wniosek, że litość dla potępionych musi uczynić niemożliwością błogostan zbawionych, wysnuł Schleiermacher („Der christliche Glaube" prg. 163. Dodatek). Tego rodzaju konsekwencje przypuszczać każą inne pierwotne pojęcia o wartości, aniżeli znane prachrześcijaństwu, św. Augustynowi i Tomaszowi. — Tomasz z Akwinu wyraźnie na to zwraca uwagę, że błogość zbawionych jest tem silniej odczuwana wskutek kontrastu z cierpieniami potępionych: „Quum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat" („Summa theol." III, suppl. 94, 1). Przeciwnie — cierpienia potępionych powiększają się przez to, że oni najpierw (przed sądem ostatecznym) dostrzegają radość błogosławionych, a później (po sądzie ostatecznym) pomni są tej radości (ibid. 98, 9). — To, że jedyny człowiek może zaznać błogości, nawet gdy wszyscy inni jej nie zaznają, św. Tomasz uzasadnia w sposób następujący: „Homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in deo... Perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens deo, beata esset, non habens proximum, quem diligeret" („Summa theol." pars II, questio 4, art. 8). — Zręczny wykład psychologiczny nauki o wiecznem potępieniu dał niedawno St. George Miwart, przyrodnik katolicki, w swych artykułach p. t. „Happiness in Hell" (Ninetenth Century 1892—93). Celem jego było wyłożenie tej nauki w ten sposób, aby nie popadła w zatarg z etyką. Sądzi on,

że jeżeli się przedstawia stan duszy w piekle jako mękę, może to oznaczać, że oddalenie od najwyższej błogości jest tak wielkie, iż stan ów wskutek tego kontrastu musi być nazwany męką, gdy tymczasem w porównaniu ze stanem w tem życiu nie jest wcale męką. Jak widzimy, wyjaśnienie to zastosowuje prawo kontrastu inaczej, niż św. Augustyn i Tomasz. Stanowisko etyczne stało się inne. Kościół katolicki odpowiedział na próbę psychologiczną dawnego swego apologety w ten sposób, że umieścił jego pisma w wykazie zabronionych książek. Zob. St. George Miwarta sprawozdanie z tego sporu w artykule p. t. „Roman Congregation and Modern Thougth" w „The North American Review", kwiecień 1900.

[108]) (S. 215) „Summa theol." III, suppl. 94, 3.

[109]) (S. 216) Św. Augustyn: „De moribus Manichaeorum", rozdz. 4. — „De natura boni", rozdz. 10. — Nauka o stworzeniu napotyka tę samą trudność, co nauka o promieniowaniu (emanacji). Por. wyż. przyp. 28 i odpowiednie miejsce w tekście.

[110]) (S. 216) Św. Tomasz z Akwinu: „Summa theol.", pars I, qu. 19, art. 31. „Quum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, guod alia a se eum velle non sit necessarium absolute". — Por. wyżej przyp. 40.

[111]) (S. 221) Warto sobie przypomnieć, że Kant podczas prac przygotowawczych do „Krytyki czystego rozumu" ujmował początkowo kategorje jako antycypacje (albo „presumpcje"). To ujęcie doprowadziłoby go do właściwszego wyniku, niż ujęcie bardziej dogmatyczne, do którego doszedł przy ostatecznem wykończeniu głównego swego dzieła. Por. moją rozprawę p. t. „Die Kontunuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants" (Archiv f. Gesch. der Philos. VII) prg. 15.

[112]) (S. 223) Por. moją „Etykę", rozdz. III i VII (zwłaszcza VII, 4) oraz Francis Bradley: „Appearence and Reality", rozdz. XXV.

[113]) (S. 232) Por. moją „Psychologję" VI E.

[114]) (S. 240) Por. „Dzieje filozofji nowożytnej", rozdziały o Böhmem, Bayle'u, Leibnizu, Butlerze i Schellingu.

[115]) (S. 244) Por. moją „Psychologję" VI D (cfr. II, 5). — „Etyka", wyd. II niem., str. 107 n., 131 n.

[116]) (S. 245) Zob. o tem „Dzieje filozofji nowożytnej", II.

[117]) (S. 246) Tę stronę zagadnienia religijnego uwydatniłem już w swej „Etyce".

[118]) (S. 248) Wallace: „Russland", rozdz. 10.

[119]) (S. 252) Por. o tem obszerny wywód w mojej „Etyce".

[120]) (S. 252) O przyrodniku St. George Miwart'cie, który przedtem wystąpił jako jeden z najgorliwszych i najbardziej fanatycznych przeciw-

ników Darwina poczęści ze stanowiska teologicznego, poczęści zaś biologicznego, a który w późniejszych latach dał krytykę nauki o piekle (zob. notę 105) i zwalczał nieomylność papieża, a również okazał się zwolennikiem nowszej krytyki biblijnej, pisze O. J. Clarke w „Ninetenth Century" (luty 1900, str. 256), że jego błędem jest, iż nigdy nie poddał się w zupełności Kościołowi („made an act of complete intellectual submission to the Church"), że nigdy nie wyrzekł się swej „prywatnej siły sądzenia" (private judgment), że natomiast chciał pouczać Kościół, zamiast dać się przezeń pouczyć.

[121]) (S. 253) Jul. Lange: „Menneskefiguren i Kunstens Historie" (Postać ludzka w historji sztuk plastycznych), str. 334.

[122]) (S. 254) „Reden über die Religion", str. 91.

[123]) (S. 255) Por. Durckheim: „La division du travail social", str. 172—177. — Amos: „The science of law", str. 134.

[124]) (S. 257) Leuba: „A Study in the Psychology of Religious Phenomena" (The American Journal of Psychology, VII, str. 323 n.). Podobną różnicę stwierdził też Starbuck („The Psychology of Religion", Londyn 1900, str. 85: Two Types of Conversion).

[125]) (S. 258) Por. rozprawę Royce'a p. t. „The Case of John Bunyan" (przedruk w „Studies on Good and Evil", Nowy Jork 1898).

[126]) (S. 261) Por. „Dzieje filozofji nowożytnej" II. — Comte chciał w swej religji, jak i swej wiedzy ograniczyć zainteresowanie swoje do „le domaine planétaire" („Politique positive" IV, str. 211). — Dobry i ciekawy wykład religijno-historycznych oraz religijno-filozoficznych poglądów Comte'a dał znany ekonomista John Ingram w swem dziele p. t. „Outlines of the History of Religion", Londyn 1900.

[127]) (S. 262) Por. o tem moją „Psychologję" oraz Stella Emily Sharp: „Individual Psychology" (American Journal of Psychology, kwiecień 1899), str. 44n.

[128]) (S. 262) Por. Leuba: „The personifying passion in youth" (The Monist, lipiec 1900).

[129]) (S. 263) Schleiermacher: „Reden über die Religion", str. 168n. Por. w związku z teorją poznania Schleiermachera moje „Dzieje filoz. nowoż." II. — Martensen: „Levned" (życie) I, str. 69n.

[130]) (S. 264) Zob. o tem moją „Psychologję", a również L. W. Stern: „Ueber die Psychologie der individuellen Differenzen", Lipsk 1900, str. 47n.

[131]) (S. 266) Por. o przeciwieństwie obu tych typów pracę moją p. t. „S. Kierkegaard som Filosof" (tłumaczenie niemieckie w Frommanna „Klasykach filozofji", Stuttgart 1896), str. 74—82.

[132]) (S. 268) Stronę czysto indywidualną tworzenia symboli dobrze opisał Récéjac: „Essai sur les fondements de la connaissance mystique", Paryż 1897 („Un buisson ardent, un souffle de l'air ont donné aux prophètes l'apparition de Dieu: l'esprit peut donc prêter son infinité aux moindres lueurs de la conscience mystique" — str. 263).

[133]) (S. 270) Por. moją „Etykę".

[134]) (S. 271) Tröltsch w „Zeitschrift für Theologie und Kirche" V, str. 426. — Kaftan tamże VI, str. 94.

[135]) (S. 273) Warren: „Buddhism in translations", str. 59. — „Die Reden Gotamo Buddhos", tłum. Neumanna I, str. 232 n., 244—248; II. str. 148—160. Por. wyżej przyp. 37 i 57.

[136]) (S. 273) Deussena tłumaczenie „Upaniszadów", str. 476, 479 (uwolnienie od „kamy", t. zn. żądzy). Nazwa „nirwana" występuje w późniejszych upaniszadach (tamże str. 695). — Por. wogóle o stosunku Upaniszadów do buddyzmu — uwagi Deussena w „Philosophie der Upanishads" (Geschichte der Philosophie" I, 2) str. V.

[137]) (S. 274) „The Dhammapada" ed. Fausböll, wyd. II, Londyn 1900, str. 91.

[138]) (S. 274) „Die Reden Gotamo Buddhos" I, str. 516. Według innej relacji (zob. „Die Reden Buddhos" II, str. 450 n.). Buddhę powstrzymała myśl o tępocie i niewrażliwości ludzi, o ich niechęci do hołdowania nauce, idącej przeciw prądowi. Ale któryś bóg pozwolił mu dostrzec, że jest przecież na świecie wielu szlachetnych, widzących jasno i rozsądnych ludzi, i oto litość odwiodła go od pierwszego postanowienia. — Rozmowa Buddhy ze strapionym ojcem rodziny, rozmowa, na którą wskazuje następny urywek tekstu, mieści się w „Reden Buddhos" II, str. 475 n. (Zob. wyżej notę 102).

[139]) (S. 276) Por. w związku z tem moją „Etykę".

[140]) (S. 276) Warren: „Buddhism in translations", str. 28. — „Die Reden Buddhos", tłum. Neumanna, I, str. 447. Pozostaje jednak zawsze zagadka psychologiczna. Kiedy bowiem miłość jest wymieniona jako dziewiąta doskonałość, dziesiątą jest obojętność (indifference), ta zaś jest porównana z ziemią, nie okazującą „ani nienawiści, ani życzliwości" względem „słodyczy lub też zgnilizny", rzucanej na nią! Obok zaś ekspansji, uwarunkowanej przez odpoznanie, wymienia się przecież nieruchomość!

[141]) (S. 277) Por. Tokiwo Yokoi: „The ethical life and conceptions of the Japanese" (Journal of Ethics, VI), str. 184, 190 n.

[142]) (S. 281) Georges Goyau: „L'Allemagne religieuse. Le protestantisme", Paryż 1898, str. 121. — Por. wyżej noty 76 i 118.

[143]) (S. 287) Sarpi: „Histoire du Concile de Trente", tłum. fran. Amelot de la Haussaye, Amsterdam 1686, str. 137—149.

[144]) (S. 287) O ruchu religijnym podczas pierwszych dziesięcioleci w. 19-go w stosunku do bezpośrednio je poprzedzającego okresu zob. mój artykuł o „Wierze i wiedzy w ich rozwoju historycznym" (tylko w języku duńskim).

[145]) (S. 288) „Kościoły nie mogą obejść się bez teologji, a przecież także znieść jej nie mogą. Teologja trzyma się nauki, a przecież nie jest nauką, lecz tylko zastosowaniem wykształcenia naukowego do celów kościelnych. To rozdwojenie w istocie teologji nie musi być zawsze tak męczące, jakiem ono stało się dla nas w dwu ostatnich stuleciach. Ale zaniknąć nie może nigdy." Tröltsch: „Die Selbständigeit der Religion" (Zeitsch. für Theol. und Kirche, VI), str. 109; w tem samem miejscu znajduje się też wyraz „bufor" (Stosskissen).

[146]) (S. 293) Tiele: „Elements of science od religion" I, str. 63, 67. (Oryginał w języku duńskim; prócz angielskiego są tłumaczenia francuskie i niemieckie.)

[147]) (S. 295) Tiele, tamże, I. Str. 105—109.

[148]) (S. 296) „Aus Indien und Iran" (Z Indyj i Iranu), str. 101 n.

[149]) (S. 297) „Welt als Wille und Vorstellung", str. 436.

[150]) (S. 302) Odnośnie do różnicy pomiędzy motywem oceny i motywem czynu porównaj moją „Etykę", 2 wyd. niem., str. 33 n.; 38 n.; 66.

[151]) (S. 305) Porówn. Joh. Clausen: „Lov og Evangelium i Forhold til Christendomsforkyndelsen, forhandlet mellem Reformatorerne i Wittenberg og Agrikola fra Eisleben" (Prawo i Ewangelja w stosunku do nauki Chrystjanizmu, omawiane przez reformatorów z Wittenbergi i Agrikolę z Eisleben). Kjöbenhavn (Kopenhaga) 1872. Str. 51—64. — To, że Agrikola w czasie przebiegu dysputy wykazał bezzasadność i wykrętność, nie obala słuszności psychologicznej i etycznej jego pierwszego twierdzenia, jeśli tylko dostatecznie uwzględnione zostaną różnice indywidualne tych ludzi, którzy mają ulegać wpływowi.

[152]) (S. 306) Co do różnicy pomiędzy uczciwością, indywidualną prawdą i rzetelnością intelektualną, porów. moją „Etykę", str. 245—249.

[153]) (S. 306) O tem, jakie konflikty może przy współczesnych warunkach wywołać u natur uczciwych i inteligentnych upodobanie do kaznodziejstwa, można się przekonać na zasadzie tego, jaki los spotkał Märklina i Schrempfa. (Por. D. F. Strauss: „Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart", Mannheim 1851. — Chr. Schrempf: „Akten zu meiner Entlassung aus dem Württembergischen Kirchendienst. Göttingen 1891. — Tenże: „Eine Frage an die evangeli-

sche Landeskirche Württemberg. Göttingen 1892. — Porówn. również moją „Etykę", str. 491. — Carlyle'a: „Life of Sterling" jest pod tym względem dokumentem o wielkiem znaczeniu.

154) (S. 318) „De vera religione" cap. 3—4.

155) (S. 320) E. de Broglie: „St. Vincent de Paul", 4 wyd., Paryż 1898. — H. Krummacher: „Johannes Heinrich Wichern." Ein Lebensbild aus der Gegenwart. Gotta 1882.

156) (S. 320) Taine: „Le régime moderne". II. Str. 105—113, porówn. R. Davey w „Fortnightly Review". Sierpień 1900. Str. 275.

157) (S. 321) James Bryce: „The American Commonwealth III. Str. 55.

158) (S. 322) Porównaj moją „Etykę". Str. 504—506.

159) (S. 322) Porównaj mój artykuł o „Wierze i wiedzy".

160) (S. 323) Szczegółowo omawiam w „Etyce". Str. 192—197; 267—271.

161) (S. 329) Porówn. traktat Lessinga „Ueber den Beweis des Gerstes und der Kraft.

162) (S. 329) Podkreślano różnicę pomiędzy prachrześcijańskim i nowożytnym chrześcijańskim poglądem na życie, jakkolwiek niezawsze z dostatecznem zrozumieniem warunków historycznych, z różnych stanowisk; tak, naprzykład, z jednej strony, czynił to Schopenhauer, L. Feuerbach i Strauss, z drugiej S. Kiergekaard. Porównaj ostatni rozdział mojej pracy Sören Kierkegaard som Filosof (Tłumaczenie niemieckie p. t. „S. K. als Philosoph" w Frommanns Klassiker). Drogą czysto historyczną wykazał Harnack w swojej pomnikowej „Historji Dogmatów" odrębność prachrystjanizmu i jego stosunek do chrystjanizmu kościelnego. W rozbiorze krytycznym tego dzieła O. Pfleiderer czyni Harnack'owi zarzut, że wierzy w taką głęboką przepaść pomiędzy chrystjanizmem apostolskim i katolickim. Pfleiderer mniema, że prachrześcijańskie oczekiwanie rychłego przybycia, równie jak królestwa bożego na ziemi nie dało się utrzymać, skutkiem faktycznego historycznego rozczarowania, i że nieuniknioną potrzebą było zastąpienie tego oczekiwania przez spirytualistycznie zmodyfikowaną eschatologję. („Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant". Freiburg 1891. Str. 370 i następne). Lecz właśnie konieczność takiego zastąpienia jest oznaką wielkiej „przepaści". Przepaść ta powstaje przez zmianę stosunku do kultury, i zasługą Harnack'a jest to właśnie, że tak wyraźnie i stanowczo to wykazał, i przez to, drogą czysto historyczną, ustalił i udowodnił różnicę pomiędzy prachrześcijańskim i późniejszym kościelnym poglądem na życie,

różnicę, którą wyżej wymienieni myśliciele już podkreślali na zasadzie bezpośredniego porównania.

[163]) (S. 329) Porówn. H. Weinel: „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus". Freiburg 1899.

[164]) (S. 330) „De civitate Dei" XX. 9.

[165]) (S. 330) Lehrbuch der Dogmengeschichte. II. Str. 9.

[166]) (S. 332) Hutton: „Cardinal Newman". Str. 110—119. — Vie de Ste Thérèse écrite par elle-même. Trad. par Brouix. Str. 165; 177.

[167]) (S. 332) Porówn. „Etykę". Str. 93—95.

[168]) (S. 335) A. Ritschl: „Geschichte des Pietismus" II. Str. 122—125; 308; 448. — A. Harnack: „Lehrbuch der Dogmengeschichte". I. Str. 72; III. Str. 101 i następne. Porówn. słowa Karola Hase z roku 1831, cytowane u Bürcknera: „Karl von Hase". Lipsk 1900. Str. 46. — W podobny sposób wypowiada się Tröltsch w swej pracy: „Die Selbständigkeit der Religion" (Zeitschr. für Theologie u. Kirche. V—VI) i Sabatier w swej „Philosophie de la Religion" (Str. 220; 230; 237 i następne; 251 i nast.).

[169]) (S. 342) „Sören Kierkegaard som Filosof". Str. 115 i następne.

[170]) (S. 345) Według ujęcia stoickiego wartość życia polegała na poznaniu bytu i rozwijaniu wartościowych własności charakteru; takie życie ludzkie nie było według nich niższe od życia bogów; jedyna różnica polega na tem, że bogowie są nieśmiertelni; w stosunku do wartości życia nie miało to dla stoików znaczenia; (vita beata, par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens coeleslibus. Cicero: De natura deorum. II, 61, 153). — Porówn. w nowszych czasach prócz Kanta, Spinozę (Ethica V, 41) i Schleiermachera („Der christliche Glaube § 158), a w czasach najnowszych zdania Francis Bradley'a (Appearance and Reality. Str. 501—510) i H. R. Marshalla (Journal of Ethics IX. Str. 364 i następne).

[171]) (S. 346) Porówn. moją recenzję dzieła Heegaard'a w czasopiśmie „När og Fjern" (Blisko i Daleko) za rok 1878.

[172]) (S. 347) R. Garbe: „Die Sankyaphilosophie". Przedstawienie racjonalizmu indyjskiego. Lipsk 1894. Str. 135. — Porówn. przyp. 170.

SPIS RZECZY:

Słowo wstępne V
Przedmowa Autora do wyd. polskiego . . . VII
Autobiografja IX
Najważniejsze dzieła XXXIII

FILOZOFJA RELIGJI

I. ZADANIE I METODA . . . . . 1—11
II. TEORJOPOZNAWCZA FILOZOFJA RELIGJI . 13—83
A. Zrozumienie 13
a) Wyjaśnienie przyczynowe 16
b) Świat przestrzeni 36
c) Przepływ czasu 46
B. Pojęcia graniczne naszego myślenia 51
C. Myśl i obraz 62
III. PSYCHOLOGICZNA FILOZOFJA RELIGJI . 85—289
A. Doświadczenie religijne i wiara religijna. 86
a) Doświadczenie religijne 86
b) Wiara religijna 104
B. Rozwój wyobrażeń religijnych 122
a) Religja jako popęd 122
b) Politeizm i monoteizm 130
c) Doświadczenie religijne a tradycja . . 150
d) Zamknięcie naukowe psychologji religji . 170
C. Dogmaty i symbole 189
D. Zasada zachowania wartości . 194
a) Bliższe określenie zasady zachowania wartości i jej stosunku do doświadczenia . 195

b) Psychol.-historyczne roztrząsanie zasady zachowania wartości 205
c) Ogólne roztrząsanie filozoficzne zasady zachowania wartości 219
E. Zasada osobowości 251
a) Znaczenie i uprawnienie zasady osobowości 251
b) Główne grupy różnic indywidualnych . 255
c) Buddha i Jezus 271
d) Czy zasada osobowości jest zasadą rozrostu, czy zasadą rozkładu? 280
e) Laicy i uczeni 285
IV. FILOZOFJA RELIGJI A ETYKA . . 291—350
A. Religja jako podstawa etyki . 291
B. Religja jako forma kultury duchowej 300
a) Rozważanie psychologiczne . . . 301
b) Rozważanie socjologiczne 317
C. Chrystjanizm pierwotny i współczesny 326
D. Żyjemy rzeczywistością . . 339
PRZYPISY 351

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP

37696/2