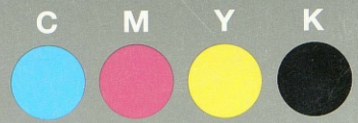
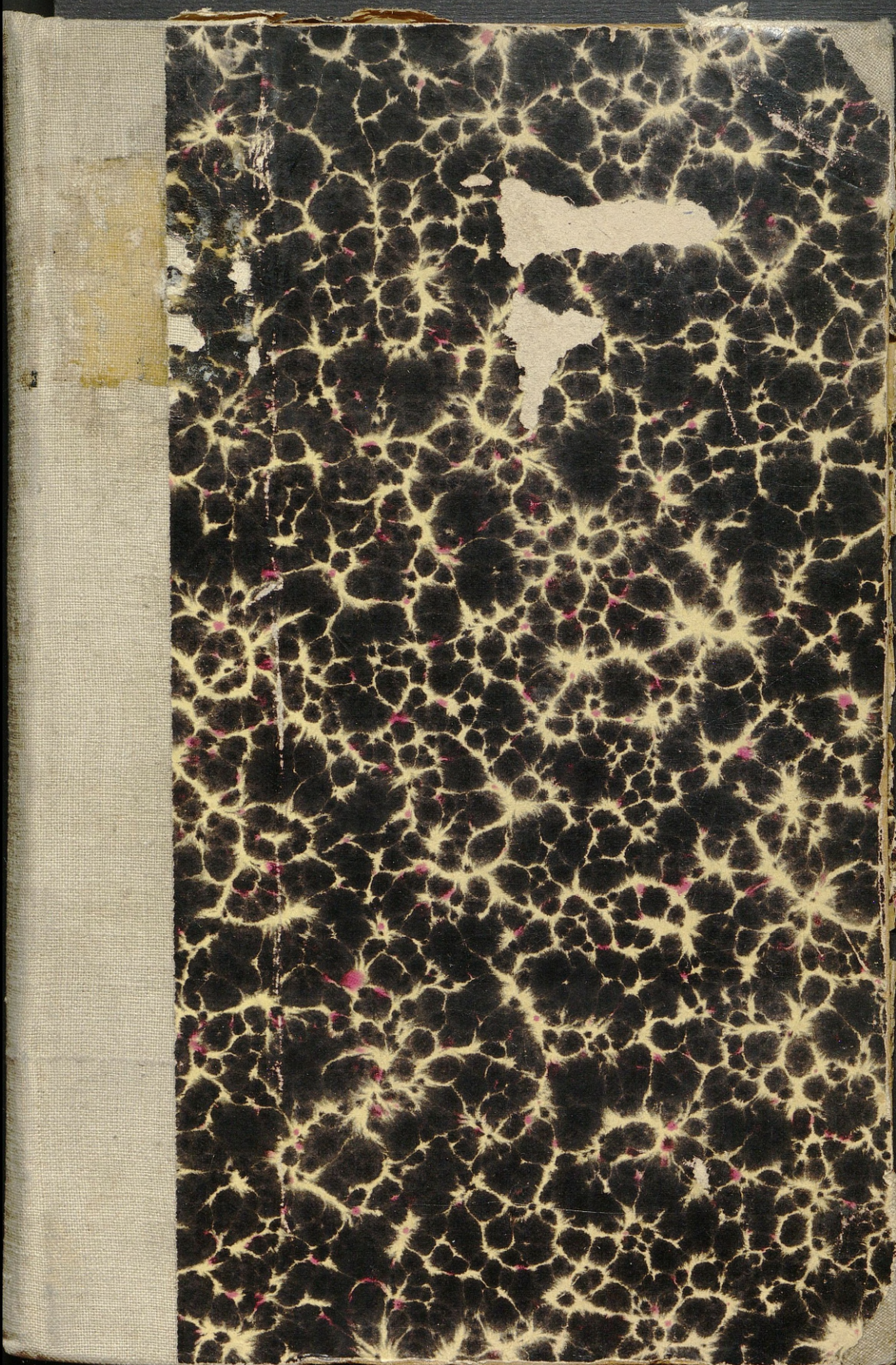


Grey Scale #13



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



Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

Magenta

White

3/Color

Black

Colour Chart #13

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





BIBLIOTEKA 14 p. p.

FILOZOFIA MORALNA.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

WIKTOR CATHREIN S. J.

FILOZOFIA MORALNA

(FILOZOFIA MORALNOŚCI)

WYKŁAD NAUKOWY PORZĄDKU MORALNEGO I PRAWNEGO.

PRZEKŁAD WOLNY Z TRZECIEGO, POMNOŻONEGO I UZUPEŁ-
NIONEGO WYDANIA NIEMIECKIEGO.

BIBLIOTEKA 14 P. P.

Bożem prawem karmią się
wszystkie prawa ludzkie.
(HERAKLIT).

Część pierwsza

Ogólna Filozofia moralności.

TOM II.

WARSZAWA

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa.

1904

Q. 27. 2
379

795

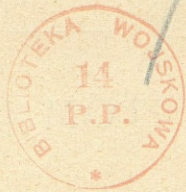
17x

32284/2



Дозволено Цензурою.
Варшава, 16 Января 1904 года.

14387



TREŚĆ.

Str.

Księga czwarta.

O podmiotowej dobroci moralnej.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O podmiotowej dobroci działań ludzkich.

Artykuł pierwszy: O dobroci podmiotowej czynów zewnętrznych.—

Artykuł drugi: Dobra i zła wola. § 1. O przyczynach i źródłach podmiotowej dobroci woli.—§ 2. O złości czynów ludzkich—§ 3. O działaniach moralnie obojętnych.

1— 12

ROZDZIAŁ DRUGI.

O cnotach i przywarach.

Artykuł pierwszy: O cnotach i przywarach w ogólności. § 1. Istota cnoty.— § 2. Posiadacz (podmiot) cnoty. — § 3. Konieczność cnoty.—§ 4. Podział cnot.— § 5. O przywarach. — Artykuł drugi: O cnotach w szczególności.—§ 1. Roztropność.—§ 2. Sprawiedliwość.—§ 3. Męstwo.—§ 4. Wstrzemięźliwość

13— 36

Księga piąta.

Przyrodzone prawo moralne.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Pojęcie i byt przyrodzonego prawa moralnego.

§ 1. O prawie w ogólności.—§ 2. Podział praw. — § 3. Prawo wiekuiste.—§ 4. Pojęcie przyrodzonego prawa moralnego.—§ 5. Dowody istnienia prawa przyrodzonego

37—54

ROZDZIAŁ DRUGI.

Obowiązek i jego przeciwnicy.

§ 1. Bliższe wyjaśnienie istoty obowiązku.— § 2. Empiryczne wyjaśnienie obowiązku.—§ 3. Odparcie moralności niezależnej.

54— 71

ROZDZIAŁ TRZECI.

Str.

Sankcya przyrodzonego prawa moralnego.

- § 1. Pojęcie sankcyi i stosunek jej do obowiązku.—§ 2. Nieodzowna potrzeba wystarczającej sankcyi prawa przyrodzonego.—§ 3. Ziemskie niedoskonałe sankcye prawa przyrodzonego. — § 4. Bliższe określenie doskonałej sankcyi w życiu przyszłym . . . 71— 80

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Właściwości prawa przyrodzonego.

- § 1. Jedność prawa przyrodzonego.—§ 2. Powszechne znaczenie prawa przyrodzonego (moralność powszechna).—§ 3. Ujawnienie (promulgacya prawa przyrodzonego).—§ 4. Niezmiennosc prawa przyrodzonego. 80— 90

ROZDZIAŁ PIĄTY.

Prawo pozytywne.

- § 1 Pojęcie i nieodzowna potrzeba prawa pozytywnego.—§ 2. Stosunek prawa ludzkiego do prawa pozytywnego i boskiego. — § 3. Właściwości prawa pozytywnego. 90— 96

Księga szósta.

Sumienie.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Pojęcie i rodzaje sumienia.

- §1. Pojęcie sumienia.—§ 2. Niedostateczne mniemania o istocie sumienia 97—103

ROZDZIAŁ DRUGI.

Obowiązek i sumienie.

- § 1. Obowiązek wobec sumienia pewnego. 103—109

Księga siódma.

Wina i zasługa.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O grzechu.

- § 1. Pojęcie i istota grzechu.—§ 2. Różne rodzaje grzechów.—§ 3. Tak zwany grzech filozoficzny 110—114

ROZDZIAŁ DRUGI.

Zasługa.

- § 1. Pojęcie i istota zasługi.—§ 2. O zasłudze czynów moralnych. . . 114—119

K s i ę g a ó s m a.

Str.

Nauka o prawie.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Pojęcie i rodzaje prawa 120—126

ROZDZIAŁ DRUGI.

Cel i własności prawa 126—130

ROZDZIAŁ TRZECI.

Stosunek prawa do porządku moralnego 130—136

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Prawo przyrodzone.

§ 1. Pozytywizm prawny.—§ 2. Uzasadnienie prawa przyrodzonego. 136—142

ROZDZIAŁ PIĄTY.

Odparcie niektórych błędnych teoryj prawa 142—147

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

O prawie przedmiotowym w szczególności.

§ 1. Podział prawa przedmiotowego.—§ 2. *Ius gentium*.—I. *Ius gentium* u prawników rzymskich.—II. *Ius gentium* u św. Tomasza z Aquinu. — III. *Ius gentium* u późniejszych scholastyków. 147—155

ROZDZIAŁ SIÓDMY.

O prawie podmiotowym w szczególności.

§ 1. Bliższe określenie i podział prawa podmiotowego.— § 2. O obowiązku.—§ 3. O posiadaczu prawa.—§ 4. Czy jestestwa bezrozumne mogą być posiadaczami prawa 155—166

Dodatek.

Przegląd wyobrażeń moralnych główniejszych ludów.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Ludy kulturalne.

§ 1. System moralny starożytnych Egipcyan. — § 2. Asyryjczycy i Babilończycy.—§ 3. Persowie.—§ 4. Indusowie.—§ 5. Budyści.—§ 6. Chińczycy.—I. Konfucyonizm.—II. Taoizm. — § 7. Japończycy.—§ 8. Starożytni Grecy. — § 9. Starożytni Rzymianie.—§ 10. Ludy germańskie.—11. Wyznawcy Islamu. . 167—210

ROZDZIAŁ DRUGI.

Ludy barbarzyńskie i dzikie.

Str.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Ludy dzikie Oceanii.

- § 1. Negrowie australscy.—§ 2. Papuasowie na wyspie Belep.—§ 3. Moarysowie w Nowej Zelandyi.—§ 4. Mieszkańcy wyspy Fatuna.—§ 5. Mieszkańcy wyspy Key (Indye holenderskie) . . . 210—226

ARTYKUŁ DRUGI.

Dzikie ludy azjatyckie.

- § 1. Dzicy Bannarowie w zachodniej Kochinchinie.—§ 2. Ainosowie w Japonii. 226—230

ARTYKUŁ TRZECI.

Ludy afrykańskie.

- § 1. Negrowie.—I. Negrowie Sudanu—II. Negrowie Bantunu.—§ 2. Chotentoci i Buszmani 230—248

ARTYKUŁ CZWARTY.

Krajowcy amerykańscy.

- § 1. Indianie północnej Ameryki.—§ 2. Astekowie.—§ 3. Inkowie.—
§ 4. Mieszkańcy Ziemi Ognistej.—§ 5. Ludy krajów podbiegunowych 249—257
Zakończenie 258—259



BIBLIOTEKA 14 P. P.

Księga czwarta.

O podmiotowej dobroci moralnej.

Postępki moralnie dobre od następujących zależą czynników: *a)* od moralnie dobrego przedmiotu działania; *b)* od właściwego ujawnienia naszych uzdolnień w stosunku do tegoż przedmiotu; *c)* od trwałego do podobnych ujawnień usposobienia. Dwa ostatnie czynniki warunkują właściwą, formalną dobroć; moralnie dobry przedmiot jest nieodzownym warunkiem obu. Człowiek staje się bezpośrednio, formalnie dobry, albo zły nie przez przedmiot swego działania, który często po za nim się znajduje i od woli jego jest niezależny, lecz przez własne swe swobodne działanie i odpowiednie do niego usposobienie.

Na czem polega dobroć przedmiotowa i jakie przedmioty złe są lub dobre, o tem mówiliśmy w rozdziałach dotyczących normy moralnej. Tutaj zbadać mamy na czem formalna, czyli podmiotowa dobroć polega i jakim sposobem ona się ujawnia. Ponieważ ta dobroć podmiotowa właściwa jest naprzód czynom dobrym, a następnie odpowiednim do nich usposobie-

niom (*cnotom*), przeto w pierwszym rozdziale rozważać będziemy czyny dobre, w następnym — cnoty.

ROZDZIAŁ I.

O dobroci podmiotowej czynów ludzkich.

ARTYKUŁ I.

O dobroci podmiotowej czynów zewnętrznych.

Abyśmy mogli działać moralnie dobrze, koniecznem jest rozpoznanie przez rozum przedmiotu jako moralnie dobrego i przystojącego nam. Jeśli wola swobodnie zwraca się ku temu, co rozum jej jako przedmiot moralnie dobry wskazuje, wtedy staje się ona podmiotowo, czyli formalnie i we właściwym znaczeniu dobrą. Z woli spływa następnie ta dobroć podmiotowa na działanie zewnętrzne, o ile to z wolnej woli pochodzi i w jej wolności uczestniczy.

Pomiędzy charakterem moralnym ujawnień woli, a takimż charakterem innych działań ludzkich istnieje tak wielka różnica, że z konieczności oddzielnie musimy je rozpatrywać, aby uniknąć nieporozumień. Zajmiemy się naprzód działaniami zewnętrznymi. Rozumiemy tu pod nimi wszelkie ujawnienia się człowieka z wyjątkiem aktów jego woli, a zatem i czynności rozumu, pamięci, wzięte jako pobudki zmysłów i ciała; wykluczone są tylko tutaj bezpośrednio z woli wynikające czynności, które wewnętrznymi zwiemy.

Ze względu na przedmiotową swoją dobroć lub złość czynności zewnętrzne od woli są niezależne. Czy one przystają lub nie przystają rozumnej naturze ludzkiej, zależy to od pewnych danych przedmiotowych, które rozumem jedynie pojęte być mogą. Natomiast, podmiotowa ich dobroć od woli wyłącznie zależy. Czynności zewnętrzne wtedy tylko i o tyle są moralne o ile w wolności woli uczestniczą albo pod kierunkiem wolnej woli zostały spełnione. Nie są one przeto moralne same przez się

jeno przez swe uczestnictwo w moralności woli, a zatem: są one dobre albo złe o ile z dobrej albo złej woli wynikają.

Jeżeli działania zewnętrzne nie dodają do dobroci moralnej aktów woli, czy spełnienie ich, lub niespełnienie, nie jest zupełnie obojętne? Wniosek taki zupełnie byłby niesłuszny. Działania zewnętrzne są stałym i najczęstszym naszej woli przedmiotem i nie może ona ich chcieć, aby ich zaraz nie wypełnić, oczywiście o ile to jest w jej mocy. Jeśli ktoś utrzymuje, że chce wypełniać swe obowiązki, a jednak nie wypełnia ich, pomimo tego, że może, nie wierzymy w jego chęci. Nadto różne działania zewnętrzne same przez się nakazane są, lub wzbronione, jak np. te, które przynoszą pożytek, lub szkodzą dobru ogólnemu.

Jeśli wypełnienie działania zewnętrznego jest niemożliwe, to niemożliwość owa żadną miarą nie może przynosić ujmy moralnej dobroci woli. W tym razie powiedzieć można, że wszystko od dobrej woli zależy. Grosz biednej wdowy większą w oczach Boga miał wartość, aniżeli bogate ofiary faryzeusza. Kto czyni, co może i gotów jest czynić po nad możność, temu dobra wola za czyn policzona będzie: uczynił on więcej, aniżeli ów co dokonał rzeczy wielkich bez dostatecznej gotowości serca.

Wynika stąd ten pocieszający i podnoszący duchowo wniosek, że wartość moralna naszych czynów od nas samych bezpośrednio zależy i przez żadną przemoc zewnętrzną odjęta im być nie może. Można pozbawić człowieka wszystkich dóbr doczesnych, nawet czci i wolności, można w ten sposób powstrzymać wszelką zewnętrzną jego działalność, ale wolnej woli pozbawić niepodobna, a co za tem idzie niepodobna odjąć mu zasługi moralnej, zmniejszyć jego wielkość moralną, gdyż ta i tanta na dobrej woli tylko i odpowiadającym jej usposobieniu duszy wyłącznie polegają. Ten skarb drogocenny tylko przez własną winę człowiek może utracić. I dlatego nędzarz ostatni, wykluczony ze społeczeństwa, trędowaty, biedna Lidwina, w strasznych chorobach całe życie na swem łożu spędzająca, moralnie mogą nieskończenie przewyższać niejednego szczęśliwca, który z darami fortuny łączy przymioty ducha i rozgłosem swych czynów świat cały wypełnia.

Powiedzieliśmy już wyżej: sam przez się czyn zewnętrzny nie przysparza woli naszej dobra moralnego; z przypadkowych

bowiem tylko przyczyn, przez czynność zewnętrzną, powiększa się dobro lub zło moralne, ponieważ wola sama w ciągu wykonania czynności lepszą, lub gorszą się staje. Z trzech przyczyn wynika ten skutek. Wola wśród jednakich działająca warunków tem lepszą, lub gorszą się staje, im częściej w tym lub owym kierunku się ujawnia, im trwalsze i energiczniejsze są jej akty. Owóż przy wykonaniu czynności zewnętrznej, wewnętrzny akt woli wielokrotnie zazwyczaj bywa powtarzany; następnie trwa dłużej, ponieważ wykonanie dłuższego zwykle wymaga czasu i wciąż wolę w tym samym kierunku i stopniu natężenia utrzymuje; wreszcie akt woli staje się energiczniejszym, zależnie od zwalczanych w wykonaniu czynności przeszkód i oporów.

ARTYKUŁ II.

Dobra i zła wola.

Ponieważ podmiotowa (formalna) dobroć, lub złość w woli ma swą właściwą siedzibę i działaniom zewnętrznym o tyle tylko może być przypisana, o ile one z woli wynikają: więc całe nasze w tym względzie badanie na dobrej woli skupić się musi. Chodzi teraz o wykazanie: 1) jakim sposobem podmiotowa dobroć woli powstaje, i jakim jej aktom jest właściwa; 2) na czem wewnętrzna ich istota polega; wreszcie: 3) czy wszystkie akty woli muszą być złe lub dobre, czy też istnieją obojętne jej akty.

§ 1.

O przyczynach i źródłach podmiotowej dobroci woli.

Dobra wola od trzech rzeczy zależy: od swego przedmiotu, od okoliczności, wśród których działa i od celu zewnętrznego, ku któremu działanie swe zwraca. Wszystkie te czynniki wpływ swój na nią wywierają, ale w różny sposób. Mamy teraz zbadać jaki udział każdy z nich ma w sprawie wyrobienia dobrej woli.

I. Nie mówimy tu o moralnie dobrym przedmio-

cie, aby wykazać przez co dobrym się staje i w jaki sposób do podmiotowej dobroci woli się przyczynia. O tem powiedzieliśmy już wyżej co należy. Tutaj mamy poznać: jaka mianowicie strona dobroci woli przedmiotowi ma być przypisana? Odpowiadamy na to pytanie:

Akt woli otrzymuje od przedmiotu swą specyficzną, istotową dobroć.

Gdy zapytują, dlaczego jeden akt woli jest aktem sprawiedliwości, inny aktem miłości bliźniego, umiarkowania, lub czci Bożej, odpowiedź brzmić musi: ponieważ wszystkie te akty istotowo różne mają przedmioty. A zatem przedmioty nadają aktom dobrej woli nie tylko dobroć wogóle, ale także szczególne rodzaje dobroci.

Pod przedmiotem rozumiemy tu nie materyalny, lecz formalny przedmiot, czyli szczególny wzgląd, pod którym i z powodu którego wola do określonego przedmiotu się zwraca; od tego formalnego przedmiotu rodzaj woli wyłącznie zależy. Pod moralnie dobrym przedmiotem rozumiemy to wszystko, co konieczne jest aby przedmiot moralną dobroć szczególnego rodzaju posiadał. Pisanie, czytanie, jeżdzenie, chodzenie i t. p. czynności same przez się nie są jeszcze moralnie dobrymi przedmiotami. Muszą im jeszcze towarzyszyć pewne warunki, przez które szczególnie one rozumnej naturze ludzkiej przystoją, czyli szczególnego rodzaju podmiotową, formalną dobroć jej nadają.

Ta dobroć podmiotowa jest wewnętrzną, fizycznie rzeczywistą doskonałością aktu woli. Przez przedmiot moralnie dobry akt woli w całym swoim bycie fizycznym do sfery dobra moralnego zostaje podniesiony. Wtedy bowiem wola rzeczywiście i fizycznie zwraca się ku dobremu moralnie przedmiotowi i właśnie na tem świadomem, fizycznym dążeniu do dobrego moralnie przedmiotu polega istotna, podmiotowa dobroć woli.

II. Pod okolicznościami, towarzyszącami aktowi woli rozumiemy wszystkie przypadkowe bliższe warunki, które działającą wśród nich szczególnego rodzaju dobrą wolę w granicach tegoż rodzaju rozmaicie zmieniają. Są one skupione w następującym znanym wierszu:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quo modo quando?

Kto (quis) pyta nie o to czy działający działa swobodnie i świadomie — gdyż to nie jest tylko okolicznością działania zewnętrznego, lecz istotnem jego warunkiem—lecz o to, jakiego działający jest stanu lub powołania, czy np. jest zwierchnikiem lub podległym i t. p. Co (quid) pyta o okoliczności przedmiotu, ku któremu zwraca się wola. Pytanie, gdzie (ubi) przez co (quibus auxiliis), jak (quo modo) i kiedy (quando) nie potrzebują bliższych wyjaśnień. O okoliczności dla czego (cur) niżej oddzielnie pomówimy. Jak z powyższych przytoczeń wynika, są okoliczności podmiotowe i przedmiotowe t. j. takie, które dotyczą chcącej osoby i chcianego przedmiotu. Jeżeli np. dziecko krzywdzi ojca, to okoliczność, że krzywdzony jest ojcem za przedmiotową musi być uważana. Jeśli przeciwnie ojciec krzywdzi dziecko, to okoliczność, że krzywdzący jest ojcem, staje się podmiotową.

Okoliczności wtedy tylko pomnażają doskonałość moralną woli, jeśli przez wolę są chciane pozytywnie. Podmiotowa bowiem dobroć aktu woli polega, jak widzieliśmy, na pozytywnem zwróceniu się jej ku dobru; a zatem okoliczności o tyle tylko mogą podnieść stopień dobroci woli, o ile na ten zwrot jej wpływają, a to tylko wtedy stać się może, gdy przez nią pozytywnie są chciane. Niedosć zatem, że rozum okoliczności dobre rozpozna, wola musi je wziąć za przedmiot swego dążenia.

Wyjątek od tego prawidła stanowi tylko okoliczność intensywności. Większa intensywność energii aktu woli czyni go doskonalszym i wtedy, kiedy rozum o niej nie myśli, a zatem wola do niej wyraźnie nie dąży. Skoro bowiem akt woli chce rozpoznanego przedmiotu, musi chcieć i sam siebie przez pewien rodzaj potencjalnej refleksyi. Kto dobrowolnie jakiś przedmiot w sposób intensywny ukochał, chce także intensywność swego chcenia.

III. Jeśli okoliczność celu (cur) wydzieliśmy z pośród innych okoliczności, aby oddzielnie nią się zająć, pochodzi to stąd, że właściwie mówiąc, nie jest ona tylko okolicznością, lecz także przyczyną chcenia.

1. O celu działań zewnętrznych nie potrzebujemy tu wcale mówić, ponieważ ich podmiotowa dobroć lub złość od woli wyłącznie zależy. Z tego powodu wszystkie przedmiotowo obojętne pod względem moralnym czynności, jak np. jedzenie,

mówienie, pracowanie i t. d., oraz wszystkie przedmiotowe dobre czynności, jak: dawanie jałmużny, modlenie się i t. p., są złe albo dobre o ile zła albo dobra jest wola, z której one wynikły. Ponieważ wola zależy od swego przedmiotu formalnego, a ten stanowi wewnętrzny jej cel, można powiedzieć, że te działania całą swą wartość moralną od celu otrzymują. Dlatego też mówi św. Paweł do wiernych: „Cokolwiek czynicie, jecie czy pijecie, na chwałę Bożą wszystko to czyńcie“¹⁾.

2. Należy nam przez to zbadać tylko oddziaływanie celu na moralną dobroć aktu woli, i w tym zakresie zająć się tylko celem zewnętrznym (*finis operantis*), gdyż cel wewnętrzny (*finis operis*) jest tem samym, co przedmiot formalny, o którym już powyżej była mowa.

3. Wykluczamy też tutaj z naszych badań wszelkie ujawnienia woli, mające przedmiot moralnie zły. Do nich stosuje się to samo, co wyżej o działaniach zewnętrznych było powiedziane. Wola, zwrócona ku złemu przedmiotowi, nie może stać się dobrą przez żaden cel zewnętrzny. Kto uznaje występność złodziejstwa nie może kraść dla najlepszego nawet celu. Jeśli zasada: cel uświęca środki“ ma się stosować do złych środków (działań) jest ze wszech miar godna potępienia.

Działanie pewne wtedy tylko wprost dobrem nazwane być może, kiedy pod żadnym względem t. j. z żadnej strony nie jest złe, złem zaś nazwane być może i wtedy, gdy z jednej choćby strony takim się okazuje. *Bonum ex integra causa, malum ex quocunq; defectu*. Ażeby człowiek mógł być nazwany zdrowym, wszystkie jego członki muszą być zdrowe, chorym jest człowiek, gdy cierpi choćby jeden jego członek. To samo stosuje się do choroby i zdrowia organizmu moralnego. Wola przeto zarówno jest złą, czy dąży do zła dla dobrego celu, czy do dobra dla złego celu.

4. Jeśli przedmiot wewnętrznego aktu woli jest moralnie obojętny, to i sam akt w swej istocie, t. j. w swym byciu fizycznym obojętny być musi, ale może osiągnąć wartość moralną, skoro przez inny moralnie dobry akt woli zostaje nakazany i przezeń do dobrego celu odniesiony. W tym względzie moralnie obojętny akt woli podobny jest do działań zewnętrznych i jak one w swej dobroci podmiotowej zależy od nadanego mu

¹⁾ I. Kor. 10, 31.

kierunku. I tak np. akt woli ujawniający się w chęci studyów naukowych sam przez się jest obojętny. Jeśli wola, z której on wynika, zwraca się ku pełnieniu obowiązku, wtedy jest on moralnie dobry, jest zaś moralnie zły, skoro powodująca nim wola jedynie rozgłos zewnętrzny ma na widoku.

§ 2.

O złości czynów ludzkich.

1. Złość jest przeciwieństwem dobroci. O złości przedmiotowej poprzednio mówiliśmy; tutaj chodzi nam o to, przez co człowiek podmiotowo, czyli we właściwym znaczeniu złym się staje. Podmiotowa (formalna) złość jest zawsze wyłączną własnością człowieka, przedmiotowa występność czynu nie zawsze od niego zależy.

Na czym polega podmiotowa złość moralna czynów ludzkich? Na nieobecności albo braku właściwości działania, nieodzownie warunkujących zgodność jego pod każdym względem z rozumną naturą ludzką. Złość podmiotowa nie jest zatem czemś fizycznie rzeczywistym, jest nieobecnością tego, czego od działań ludzkich oczekujemy. Działanie człowieka rozumnego wtedy tylko dobre jest i słuszne, gdy pewne przymioty, pewną doskonałość ma w sobie. Słusznie zatem mówi św. Tomasz, że moralna dobroć polega na pełni bytu lub doskonałości, jakiej działanie ludzkie wymaga. Braki jakoweś w tej pełni przedstawiają się nam zawsze jako ułomności, usterki, zasługujące na naganę. Na tych brakach polega złość moralna. Przez brak jednego choćby przymiotu warunkującego dobroć działania, staje się ono złem. Owszem im więcej braków, tem bardziej wzrasta stopień zła.

2. Słuszność podanego wyżej określenia zła, wynika z tego, cośmy wyżej o dobrem powiedzieli. Każdy uważa zło za coś przeciwstawnego dobru. Owóż dobro moralne aktu woli polega na zwróceniu się jego ku przedmiotowi, który rozumnej naturze ludzkiej przystoi, a zatem zło moralne polegać musi na dążeniu woli w wprost przeciwnym kierunku ku przedmiotowi naszej rozumnej naturze nieprzystojącemu. Przez ten przedmiot i samo dążenie woli nieprzystojącemu się staje.

W złym akcie woli dwie strony rozróżnić musimy. Po pierwsze dążenie ku pewnemu przedmiotowi, który z jakichkolwiek względów dobrym się wydaje i powtóre nieprzystojności tego dążenia, z nieprzystojności przedmiotu wynikająca. Pierwsze jest czemś pożytecznem, drugie tylko brakiem, stanowiącym istotę złości aktu woli. Żądza nadmiernego używania zwraca się ku czemuś, co zmysłom podchlebia i przez to jest dla nich dobre, ale jednocześnie nieprzystojne jest rozumnej naturze ludzkiej, pozbawione mogących jej odpowiadać właściwości.

Potoczna nasza mowa stwierdza pojęcie zła jako braku. To też określamy je często nazwami przeczącemi w twierdzącej swej formie dobro oznaczającemi. Mówimy o niesprawiedliwości, niewstrzemięźliwości, nieobyczajności, bezbożności i t. p. Dobro jest czemś dodatniem, zło jest ujemnością.

Że zło nie zawsze przez przeczenie jest oznaczone, daje się to łatwo wyjaśnić. Cnota zajmuje środek pomiędzy dwoma przeciwieństwami. Można przewinąć przez nadmiar lub przez brak. I tak wobec prawdziwej waleczności, nie tylko tchórzliwość, ale i śmiałość szalona jest usterką. Proste pouczenie cnoty nie zawsze wyczerpująco określa przeciwne jej zło. Zazwyczaj tylko jedno krańcowe wykroczenie wyraża się przecuciem, to mianowicie, które częściej się zdarza.

3. Ponieważ złość moralna jest przeciwieństwem dobroci, więc to co o tej ostatniej wyżej powiedziano, stosuje się analogicznie i do tamtej. A więc złość podobnie, jak dobroć w swojej istocie, przez przedmiot jest wyznaczona. Zależna jest także od okoliczności i celu zewnętrznego. I ten i tamte mogą uczynić wolę gorszą lub lepszą. Wszelako zachodzą tu i znaczne różnice.

a) Jakaś uboczna okoliczność w przedmiocie nie może dać aktowi woli drugiej, istotowo nowej dobroci. Przeciwnie zły akt woli w wielorakich istotowo różnych względach, jako zły może nam się przedstawiać. Moralna złość polega na braku; owóż w danym przedmiocie mogą być różne braki, czyniące go w różnych względach nieprzystojnym nam czyli złym, a zatem i zwracająca się ku niemu wola we wszystkich tych względach złą być może. Kto z kobietą zamezną niedozwolony zawiązuje stosunek, wykracza nie tylko przeciw czystości, ale także przeciw sprawiedliwości. A zatem, jeden akt woli może jednocześnie wie-

łe cnót, albo przepisów moralnych naruszać, ale we względzie swej istotnej, wewnętrznej dobroci nie może jednocześnie do wielu cnót należyć.

Jeśli okoliczności mają spotęgować dobroć aktu woli, muszą być nietylko rozpoznane, lecz i chciane. Natomiast wola staje się złą przez złe okoliczności chętanego przedmiotu, chociaż ich nie chce, a tylko ich od przedmiotu, jako ściśle z nim związanych, oddzielić nie może. Skoro ktoś popełnia cudzołóstwo, czyż to zmniejsza jego winę, jeśli żałuje, że wola z którą grzeszy z kim innym jest złączona? Przypaśemy, że szuka on tylko zadowolenia grzesznej swej żądzy, a radby nawet uniknąć naruszenia sprawiedliwości. A jednak i przeciw tej ostatniej grzeszy, bo wie przecież, że to, czego pożąda jest niesprawiedliwe.

b) Przez cel zewnętrzny tylko w jednym sposobie wola dobrą stać się może, mianowicie w tym, że przez cel do działania jest pobudzona. Natomiast złą stać się może wola w dwojakim sposobie: nietylko przez to, że przez cel zły jest pobudzona, lecz i przez to, że zaniedbywa swoje akty moralnie obojętne ku dobremu zwracać celowi.

Dla osiągnięcia dobra moralnego potrzeba koniecznie pozytywnego czynu i dążenia woli. Człowiek nie może stać się moralnym przez samą tylko bezczynność, a może stać się przez nią złym. Kto pewne działanie uznaje za nakazane moralnie, a jednak nie pełni go, grzeszy już złą wolą. Więcej zatem potrzeba dla pełnienia dobra, aniżeli zła, łatwiej zatem człowiekowi być złym, niż dobrym. Z trudnością wstępujemy na wyżyny, ale bardzo łatwo w przepaść się stoczyć. Toż samo w dziedzinie moralnej. Jak łatwo oddać się namiętnościom, w przepaść zepsucia i zguby się rzucić!

§ 3.

O działaniach moralnie obojętnych.

Wiemy na czem polega dobroć i złość moralna czynów wielkich. Czy wszystkie one nieodzownie złe albo dobre być muszą? Czy nie ma czynów moralnie obojętnych? Innemi słowy: Czy podział wolnych działań ludzkich na złe i dobre jest zupełny, wszystkie je obejmujący?

Pytanie to w szkołach katolickich wielokrotnie było omawiane i stanowiło punkt sporny pomiędzy tomistami i skotystami. Aby je rozwiązać w jego filozoficznym zakresie, musimy je przedewszystkiem jasno sobie postawić.

Naprzód pamiętać trzeba, że chodzi tu bezpośrednio tylko o same akty woli. We względzie bowiem swej dobroci podmiotowej od nich wyłącznie czyny zewnętrzne zależą. Jeśli nie ma obojętnych moralnie aktów woli, to i czyny takie istnieć nie mogą.

Następnie jasnym jest, że liczne akty woli, wedle swych przedmiotów uważane, obojętne są moralnie. Jak chodzenie, pisanie, jedzenie i t. p. czynności obojętne są wzięte same przez się od szczególnych okoliczności niezależnie, podobnie i wola wykonywania ich obojętne będzie, o ile ją samą w sobie, w oderwaniu od towarzyszących jej okoliczności weźmiemy. Przy wykonaniu działania występują jednak zawsze warunki konkretne, które moralny jego charakter wyznaczają. Nikt przecież w rzeczywistości nie może mieć chęci pisania, lub mówienia, niezależnie od czasu, miejsca, przedmiotu i celu.

Pytanie brzmi: czy wszystkie z natury swej obojętne działania przez towarzyszące im okoliczności konkretne z konieczności stają się dobre, lub złe moralnie? Skotyści ze swymi przewodnikami św. Bonawenturą i Duns Scotem odpowiadają przecząco, tomiści wraz z Aniołem szkoły dają odpowiedź twierdzącą. To ostatnie mniemanie obecnie ogólnie prawie we wszystkich szkołach katolickich zostało przyjęte i przez nas za słuszne jest uważane. Przyczyna główna jest następująca.

W każdym świadomem działaniu ma człowiek jakiś cel określony. Na to wszyscy się zgadzają. Cel ten jest duszą działania, ponieważ pobudza on wolę, a przez nią na całym działaniu znamię swe wyciska.

Otóż cel ów może być albo dobry t. j. rozumnej naturze ludzkiej przystojący, albo niedobry. W pierwszym wypadku działanie staje się dobre, w drugim złe. Człowiek powinien zawsze tak postępować, jak rozumnej jego naturze przystoi; nie postępuje zaś tak, skoro widniejący przed nim cel, pobudka i dusza jego czynów, nie są takimi jakie rozumnej naturze ludzkiej przystoją, t. j. nie są moralnie dobre.

Wszyscy ludzie przecież ganią tych, co mówią bez potrzeby, albo mówią bez żadnego celu rozumnego. Jeśli zaś nagannem jest używać w taki bezcelowy sposób swej mowy, to czyż dzia-

łanie bezcelowe, t. j. niemające przez rozum wskazanego celu nie powinno być również za naganne uznane?

Drugi dowód naszego poglądu na istotę obojętnych moralnie czynów wynika z przeznaczenia człowieka. Z wyroków Bożych przeznaczono mu zwracać wszystkie swoje działania ku ostatecznemu celowi świata, którym, jak wiemy, tylko pomnożenie chwały Bożej być może. Wszystkie działania ku temu celowi nie zwrócone, muszą być uznane za sprzeciwiające się porządkowi Bożemu na świecie. Takimi są wszystkie działania, które nie są moralne ani z natury, ani ze względu na swój cel i na swe okoliczności. Tylko bowiem dobro moralne współdziałać może celowi ostatecznemu, w którym zawiera się przeznaczenie człowieka. A zatem wszystkie czynności, które nie są dobre, muszą być złe; nie ma zgoła czynności moralnie obojętnych.

Czyż przez to zbyt wygórowane stawiamy wymagania człowiekowi? Obawa w tym względzie całkiem jest bezzasadna. Mówimy przecież tylko o czynnościach rozumowo uświadomionych. Skoro tylko rozum nasz zwraca swą uwagę na jakąś czynność, oceniać ją musi w jej stosunku do rozumnej natury ludzkiej. Taka jest istotna rola rozumu, a wola idąca za jego wskazówkami staje się moralnie dobrą.

Nie jest też w sprzeczności z naszym mniemaniem, przysługujące niewątpliwie każdemu człowiekowi prawo używania potrzebnego mu spoczynku i słusznej rozrywki. Przynależą one niewątpliwie człowiekowi, jako istocie cielesno-duchowej. Przytem wszakże Bóg z wieloma czynnościami człowieka uczucie zadowolenia połączył, aby go tem skuteczniej do nich pobudzić. Nie jest zatem sprzeczne z naturą człowieka dążenie do błogości i szczęścia, o ile ono w słusznej mierze i w słusznym sposobie się objawia, jak przystoi rozumnej naturze ludzkiej. Bez uwagi na ten ostatni wzgląd, t. j. na zgodność z rozumem swych upodobań i rozkoszy nie może człowiek jakiegokolwiek miary w nich zachować, nie są one bowiem u niego, jak u zwierząt przez instynkty rządzone i regulowane.

ROZDZIAŁ II.

O cnotach i przywarach.

Nie ten jest prawdziwie dobrym człowiekiem, który w tym lub owym wypadku dobry spełnił uczynek, lecz ten, u którego dobroć w działaniu stała się przyzwyczajeniem i obyczajem: taki człowiek zowie się *cnotliwym*. Przyzwyczajenie do dobra wytwarza w człowieku trwałą ku niemu skłonność, która cnotą bywa nazywana. Przez cnotę nietylko poszczególne działania stają się dobremi, lecz cała natura człowieka uszlachetnia się moralnie przez stały swój ku dobru kierunek. Przeciwnieństwem cnoty jest przywara.

ARTYKUŁ I.

O cnotach i przywarach wogólności.

§ 1.

Istota cnoty.

Z tego faktu, że nie wszyscy ludzie są cnotliwi, i że u tego samego człowieka cnota wzmagać i zmniejszać się może już Plato i Arystoteles wyciągnęli wniosek, że cnota nie może nam być wrodzona, nie może być jakimś nieodzownym składnikiem naszej istoty, np. wrodzonym uzdolnieniem. Musi być raczej uznana za wyrobioną przez ćwiczenie właściwość naszych sił duchowych, która raz osiągnięta, staje się trwałą ich w dobrem — biegłością.

Doświadczenie codzienne uczy nas, że przez częste tych samych działań powtarzanie osiągamy w nich łatwość i biegłość (dzielność). Wprawa czyni mistrza. Na podstawie różnych z tej dziedziny faktów doświadczalnych możemy określić biegłość w działaniu, jako stałą właściwość (usposobienie), która osiągnana bywa przez ćwiczenie pewnego naturalnego uzdolnienia i takowe do odpowiednich

działań usposabia. Już najpierwsza czynność w jakimś określonym kierunku pewien ślad w duszy pozostawia. To wrażenie przez powtarzanie tej samej czynności się wzmacnia, tak, że ćwiczenie pozostaje tu w prostym do biegłości stosunku.

Jeśli osiągnięta biegłość ma swą siedzibę w jakimś rozumnym uzdolnieniu i zwraca się całkiem ku odpowiadającym mu dobrym czynom, czyli w ogóle ku dobrej tego uzdolnienia stronie, wtedy zowie się dzielnością. W greckim i łacińskim języku wyraz oznaczający cnotę (*ἀρετή* *virtus*) rozciąga się i na dzielność. Polska „cnota“ (podobnie jak w niemieckim „Tugend“) nie może mieć tak szerokiego znaczenia i musi być odróżniona od dzielności, która jest biegłością w działaniu odpowiadającym rozumnej zdolności, czyli w działaniu dobrem.

Odróżniamy dwa rodzaje tak pojętej działalności (*virtus*) w szerszem znaczeniu: 1) dzielność moralną, to jest taką, która daje człowiekowi usposobienie do czynów dobrych i biegłość w nich rozwija; jest to cnota w ścisłym znaczeniu; oraz 2) dzielność w ogóle, to jest wszelką dzielność ujawniającą się w rozumnych czynach ludzkich, które wszakże same przez się znaczenia moralnego nie mają.

Arystoteles do tego ostatniego rodzaju dzielności, (którą też dzielnością umysłową zowie), zalicza: mądrość, rozsądek, wiedzę, sztukę i roztropność. Pierwsze trzy objawy dzielności należą do dziedziny rozumu teoretycznego, ostatnie dwie do dziedziny praktycznego rozumu, który całe swoje poznanie zużywa w kierownictwie czynami ludzkimi, przeto ma za przedmiot to, co zmienne, konkretne, przypadkowe, podczas, gdy rozum teoretyczny zajmuje się tem, co konieczne i niezienne.

Rosądek jest poznaniem ogólnych, jasnych samych przez się zasad, które podwalinę naszego myślenia stanowią. Jeśli te zasady stosują się do moralnych czynów ludzkich, wtedy obejmujący ją rozsądek zwany jest przez szkołę synteresis (*habitus principiorum in genere morum*). Wiedza jest wykładem i pewnem poznaniem wniosków, dających się wyprowadzić z zasad, które same przez się są jasne. Jeżeli zwraca się ona ku najwyższym Bożym rzeczom, wtedy przez Arystotelesa mądrością jest nazwana. Przyczyna tego podziału jest następująca: Teoretyczne dzielności umysłowe mniej właściwe (w znaczeniu

greckiej ἀρετή) cnotami umysłowemi zwane, udoskonalają rozum we względzie poznawania prawdy samej w sobie. Są wszakże prawdy dwojakiego rodzaju: jedne jasne są same przez się, mianowicie ogólne zasady naszego poznania i w tych doskonalimy się przez biegłość umysłu (*intellectus*). Inne prawdy nie są bezpośrednio nam jasne, lecz muszą być pośrednio przez wnioskowanie rozpoznane: stanowią one niejako kres naszego poznania i należą do dziedziny wiedzy (*scientia*), czyli pewnego poznania przez wnioskowanie z naczelných zasad umysłowych wyprowadzonego. Jeśli nie zatrzymujemy się na tych zasadach, które względnie tylko w oznaczonym zakresie zjawisk za ostateczne mogą uchodzić, lecz wznosimy się do bezwzględnie ostatecznych zasad rzeczy, do Boga, jako prazasady wszelkiego bytu, osiągamy wtedy mądrość (*sapientia*). Mędrcom jest ten, który rozpoznaje ostateczne przyczyny nie tylko pewnego rodzaju rzeczy, lecz wszystkich możliwych rzeczy, to jest rozpoznaje ich przyczynę, Boga samego i z tego poznania wszystko wedle istotnej, prawdziwej wartości, sądzić i oceniać jest zdolny.

Sztuka jest biegłością umysłową, umożliwiającą taki układ czynności ludzkich, iż przez nie za pomocą odpowiednich środków jakiś cel rozumny daje się osiągnąć. Roztropność jest biegłością w ocenie poszczególných działań ludzkich wedle moralnego ich charakteru. Niżej zastanowimy się jeszcze nad roztropnością i okażemy, że właściwie do cnót powinna ona być zaliczona. Pozostałe wszakże cztery rodzaje dzielności umysłowej żadną miarą do cnót w ścisłym znaczeniu nie mogą być zaliczone, choćby dla tego, że posiadać je może człowiek moralnie bardzo nisko stojący.

Oba rodzaje dzielności (*virtus*, cnoty w szczerem i ścisłym znaczeniu) choć wspólnie do udoskonalenia natury ludzkiej się przyczyniają, różnią się wszakże w dwojakim względzie: 1) Dzielność moralna, czyli cnota w ścisłym znaczeniu prowadzi człowieka nieodzownie przez czyny moralne do dobra, podczas kiedy największa nawet dzielność umysłowa, objawiająca się np. w wiedzy lub w sztuce, może się łączyć ze złym i zepsutym charakterem. 2) Dzielność moralna objawia się nie tylko w tem, co człowiek może, lecz i w tem, czego chce. Można być wielkim artystą i naruszać prawa sztuki; można być biegłym astronomem, choć się z nauki swej w należyty sposób nie korzysta. Inaczej w dziedzinie cnoty. Nie ten posiada sprawię-

dliwość lub wstrzeмиęźliwość, który sprawiedliwie lub wstrzeмиęźliwie żyć może, lecz ten, który istotnie tak żyje.

Wedle tego co wyżej powiedziane, można określić cnotę w ścisłym znaczeniu, jako trwałą skłonność ku moralnemu działaniu i odpowiednią w niem biegłość. Można też określić cnotę z Arystotelesem, jako trwałą biegłość, przez którą człowiek dobroć osiąga i wszystkie jego działania dobrymi się stają.

§ 2.

Posiadacz (podmiot) cnoty.

Cnoty są biegłością nabytą w dobrem. Ale jakie siły duszy są ich siedzibą? albo innymi słowy: jakie uzdolnienia są podmiotem cnót?

1. Na to ogólnie można odpowiedzieć: Bezpośrednim i właściwym podmiotem cnoty może być tylko wola; inne uzdolnienia o tyle tylko mogą cnoty posiadać, o ile znajdują się pod panowaniem woli i przez nią są pobudzane.

Wszelka biegłość rozwija się przez odpowiadające jej działania, podobnie i cnoty wytwarzane są przez powtarzane często moralnie dobre czyny. Moralnie dobrymi mogą być tylko ujawnienia się woli, oraz działania, pod jej wpływem i kierunkiem powstające. Pojęcie działania moralnego nieodzownie zawiera w sobie pojęcie wolności, a tylko akty woli wolne są same przez się; działania innych władz o tyle mogą być wolne, o ile w wolności woli mają udział.

Wdzieliśmy nadto, że właściwe, w ścisłym znaczeniu rozumiane cnoty — a o tych tylko tu mówimy — nie są uzdolnieniem do dobra moralnego, lecz także istotnym pełnieniem go. To może się stosować li tylko do cnót, które w woli samej lub w jakiegokolwiek podległej jej władzy mają swą siedzibę. Wola jest głównym motorem i kierowniczką wszystkich rozumnych czynów ludzkich i jeśli człowiek dobrze czyni, to dla tego, że wola jego jest dobra.

Władze zmysłowe, które cnotom woli służą, np. umiarkowanie w jedzeniu i picciu, same przez się cnotami jeszcze nie są. Gdyby niemi były, ku dobru tylko zwracaćby się musiały; to

jest bowiem znamioną cechą prawdziwej cnoty. Tymczasem służą one tak ku osiągnięciu dobra, jak i zła. Skąpiec bywa bardzo wstrzemięźliwy, a czyż przez to cnotliwym się staje? Można tu zastosować to samo, co poprzednio powiedziano o stosunku wewnętrznych aktów woli do czynów zewnętrznych. Jak te o tyle tylko są dobre, o ile z woli wynikają, podobnie wszelkie ich pobudki i czynniki o tyle tylko są cnotami, o ile z wolą dobrą są związane i przez nią ku dobru zwrócone.

Tak samo więc jak w działaniu moralnem i w cnotach moralnych dobra albo cnotliwa wola jest słońcem, do koła którego wszystko się obraca, i od którego wszystko istotną swą wartość moralną otrzymuje. A wszelkie dążenia woli dają się streścić w miłości, ponieważ miłość istotną jest pobudką wszelkiego chcenia. Można zatem ze św. Augustynem nazwać cnoty porządkiem miłości¹⁾. Cnota sprawia, że wszelkie nasze chcenia i umiłowania stale do ładu z wymaganiami rozumu doprowadzamy, że to tylko miłujemy co miłować powinniśmy i tak miłujemy, jak miłować powinniśmy.

Można też odwrócić określenie św. Augustyna i z równą słusnością cnotę, miłością porządku nazwać. Cnota bowiem jest stałą skłonnością i uzdolnieniem woli stosowania swych upodobań i wstrętów do wymagań porządku rozumowego.

§ 3.

Konieczność cnoty.

Cnota nie jest tylko ozdobą lecz i warunkiem doskonałości moralnej człowieka.

Aby człowiek nietylko w pojedynczych swych czynach, ale w całej swej istocie mógł się stać dobrym i doskonałym trzy nieodzowne są warunki: na przód poszczególne jego czyny muszą być możliwie doskonałe, następnie człowiek w każdej chwili gotów być musi do takich doskonałych czynów, tak aby przy każdej nadarzającej się sposobności, bez długich namysłów

¹⁾ De civit. Dei, 1, 15, c. 22: Mihi videtur quod definitio vera et brevis virtutis: ordo est amoris.

i walk wewnętrznych, doskonale pod względem moralnym mógł postępować; wreszcie do doskonałości człowieka nieodzowne są równomierność i trwałość w sposobie działania. Nic nie wydaje się sprzeczniejszem z pojęciem cnoty, jak dowolność i bezład działania, w którym nie dostrzegamy wcale trwałej porządkującej zasady.

Te trzy warunki cnoty w człowieku jako stałą biegłość w dobru moralnem oznaczają. Biegłość w jakiejś sztuce sprawia, że wykonywanie odpowiednich w niej działań przychodzi nam z łatwością i staje się nam przyjemnem, jako z naturą naszą zgodne. Dlatego też mówi przysłowie: przyzwyczajenie staje się drugą naturą. Skoro zaś jakieś działanie wykonywane jest z łatwością i przyjemnością, zbliża się ono zazwyczaj do doskonałości, ponieważ cała nasza natura uczestniczy w niem niejako i żadna jej część nie pozostaje z niem w przeciwieństwie. Toż samo stosuje się do dobra moralnego. Jakże trudne jest ono początkującemu, ale przez wytrwałe w niem ćwiczenie staje się ono łatwe, przyjemne, a przez to i coraz doskonalsze.

Przez cnotę staje się człowiek prawdziwie dobrym, nietylko w poszczególnych objawach życiowych, ale także w samych ich źródłach, w naturalnych ku nim skłonnościach i popędach. Cnota całej istocie człowieka daje stały kierunek ku dobru. Poszczególne dobre uczynki przemijają jak fale wodne, ale cnota jest trwałą zdobyczą człowieka, która w duszy tkwi i naturę ludzką uszlachetnia¹⁾. Cnotliwy podobny jest uszlachetnionemu drzewu, które stale owoce wydaje. Słusznie Plato nazywa cnotę pomyślnością i zdrowiem duszy. Jeśli w zewnętrznych postępках człowieka widzimy ład, harmonię, piękność, cnota jest źródłem tych objawów.

Stawiają niekiedy pytanie: czy cnota jest nam wrodzona lub czy ma być nabyta przez naukę? Pytanie to przez powyższe nasze wywody zostało już rozwiązane. Cnota, jak uczy doświadczenie może być zdobyta przez swobodne dobre uczynki, może

¹⁾ Dobitnie tę trwałą wartość cnoty wyraził J. Kochanowski w pięknym wierszu:

Cnota skarb wieczny, cnota klejnot drogi,
Tegoć nie wydrze nieprzyjaciół srogi,
Nie spali ogień, nie zabierze woda!
Nad wszystkim innem panuje przygoda.

(Przyp. tłum.).

być też przez własną winę człowieka utracona. Nie może być zatem wrodzonym człowiekowi przymiotem. Nie mniej przeto wrodzone nam są uzdolnienia i usposobienia do cnoty. Nigdy zatem człowiek, jako istota obdarzona rozumem, nie ma prawa usprawiedliwiać swej złości niemożliwością osiągnięcia cnoty i nie może się uważać za przeznaczonego do złych uczynków. Cnota jest ogólnem dobrem ludzkim, od posiadania którego nikt przeciw swej woli nie jest wykluczony. Dość pragnąć i chcieć cnoty, aby stać się cnotliwym. Piękne i prawdziwe zarazem są słowa św. Augustyna. Niczego wola niezdobywa z większą łatwością jak samą siebie i to wystarcza Bogu ¹⁾).

Co się tyczy możności, nabycia cnoty przez naukę, to oczywiście samo nauczanie nie może też wystarczyć. Sokrates wprawdzie innego w tym względzie był zdania. Wedle niego cnota polega na wiedzy, albo jak Arystoteles podaje, Sokrates poczytywał wszystkie cnoty za roztropność. Słusznem jest w tem mniemaniu, jak tenże Arystoteles dodaje, że żadna cnota bez roztropności obejść się nie może. Ale roztropność nie jest jedyną cnotą; muszą się z nią połączyć jeszcze cnoty moralne, które pożądania nasze usposobiają do zadośćczynienia wymaganiom rozumu. Sokrates wychodził z błędnego założenia, że wszystkie władze człowieka, posłuszne są bezwarunkowo rozumowi, podobnie jak członki ciała posłuszne są woli. Zło w człowieku, miałyby pochodzić z braku poznania; nikt nie ma być zły przez swą wolę. Gdyby tak było, poznanie, świadomość wystarczyłyby, aby człowieka doskonałym uczynić. Ale ten pogląd jest mylny. Aż nadto często czynimy to, co uważamy za moralnie naganne, często nawet błędy nasze są skutkiem złej naszej woli.

Sama wiedza i nauczanie do cnoty nie wystarcza. Nikt przez samo nauczanie nie zostanie artystą. Tylko przez wprawę nabiera się biegłości, toż samo stosuje się do biegłości w dobru moralnem, czyli do usposobienia ku cnotie. W tym znaczeniu cnota jest zawsze, własnym czynem człowieka i nikt człowieka cnotliwym uczynić nie może, prócz niego samego. Nauczanie rozjaśnia wprawdzie nasz rozum, wskazuje woli jak postępować powinna i zasady dobrego postępowania jej podaje. Ale przeto nie jest jeszcze osiągnięte usposobienie do dobra. Od wiedzy do czynu wielki jest krok. Usposobienie po temu wtedy tylko jest osią-

¹⁾ Serm. 70 c. 3.

gnięte, gdy wola swobodnie do dobra się nakłania i w pełnieniu go wytrwa. Niejeden o cnocie pięknie mówi i pisze, który cnoty mało posiada. I niejeden filozof moralista, który innym dziedzinę moralności rozświeca, nie wytrzymałby może próby, gdybyśmy jego własne postęпки moralne badać chcieli.

Z tem wszyskciem, nauczanie w dążeniu do nabycia cnoty, nie jest bez wartości. Jak w sztuce wprawa osobista jest najważniejsza, ale przez naukę może być wsparta i kierowana, podobnie w życiu moralnem, nabywanie cnoty przez własne czyny jest rzeczą główną, ale nauczanie stanowi pomoc potężną. Chroni ono od skał i otchłani, daje sądom moralnym, tę jasność i pewność, które do świadomego celu i wytrwałego, energicznego działania nieodzownie są potrzebne.

§ 4.

Podział cnót.

Herbart i J. Fichte utrzymywali, że istnieje jedna tylko cnota. Jeżeli to twierdzenie znaczy, że wszystkie cnoty tworzą jednolitą całość, tak że żadnej części nie można z niej wyjąć bez uszkodzenia jej, to można im przyznać słuszność. Jeżeli jednak chcieli oni powiedzieć, że jest tylko jedno usposobienie do dobra moralnego, to zdanie ich jest oczywiście niesłuszne. Ponieważ różne uzdolnienia w sprawie osiągnięcia dobra moralnego współdziałają, potrzeba więc potemu i odpowiednich usposobień i te usposobienia są to różne cnoty.

Jeśli wszakże różnorodność cnót jest niewątpliwa, to nie łatwo podać zupełnie zadawalający ich podział. Najwłaściwiej je podzielimy, jeżeli jak poprzednio, przy oznaczeniu formy moralnej, oprzemy się na samej naturze ludzkiej. Życie człowieka powinno być uporządkowane moralnie, wedle jego stosunku do Boga, do bliźnich i do siebie samego. Na to potrzeba przede wszystkim rozpoznania tego, czego porządek moralny od nas wymaga. Następnie potrzeba usposobienia do wykonywania tego, co poznaliśmy, aby Bogu i bliźniemu oddać to, co się im należy i w nas samych wszystkie władze rozumowi poddać celem zachowania właściwej miary w dążeniu do używania, oraz unikaniu trudności. Te zasadnicze usposobienia naszej duszy są

niczem innym, jak czterema cnotami kardynalnemi: Roztropnością, sprawiedliwością, wstrzemięźliwością i męstwem.

Roztropność jest usposobieniem rozumu do rozpoznania tego, co w każdym poszczególnym wypadku odpowiada porządkowi moralnemu. Sprawiedliwość jest skłonnością woli do oddania każdemu co mu się należy. Wstrzemięźliwość i męstwo są to usposobienia pozwalające nam utrzymać na wodzy, odpowiednio do wymagań rozumu, nasze zmysłowe pożądanie rozkoszy i naszą trwogę wobec niebezpieczeństw.

Do tego samego podziału dojdziemy, jeżeli za punkt wyjścia weźmiemy władze albo uzdolnienia odpowiadające usposobieniom moralnym. Te władze są: rozum, wola i pożądanie zmysłowe. Rozumowi służy roztropność, woli—sprawiedliwość, pożądaniu zmysłowemu, o ile dąży do rozkoszy—wstrzemięźliwość, o ile unika przykrości—męstwo.

Przeciwno podanemu podziałowi, następuje się dość poważny zarzut. Może on się wydać niezupełny. Są cnoty woli, które nie należą ani do sprawiedliwości, ani do wstrzemięźliwości, ani do męstwa. Tak np. pokora, nie może być zaliczona do dziedziny sprawiedliwości, ponieważ nie dotyczy naszego stosunku do bliźnich, ani do dziedziny wstrzemięźliwości, ponieważ nie ma do czynienia z pożądaniem zmysłowem, a odnosi się tylko do dążności zwróconych ku dobrom duchowym, miarkując nasze pragnienie chwały i sławy: tem mniej jeszcze może być zaliczona do objawów męstwa, żadnych bowiem zmysłowych trudności nie ma do przewyciężenia. Toż samo można powiedzieć o skromności i pilności (*stodiositas*).

Trudność powyższą łatwo usuniemy, jeżeli zwrócimy uwagę na dwa rodzaje, pod które cnoty kardynalne podciągnąć się dadzą.

Można naprzód cnoty kardynalne, nie jako cnoty pojedyncze, lecz jako tyleż ugrupowań cnót uważać. Wedle tego pojmowania, roztropność oznacza ogół usposobień, które ze strony rozumu, do właściwego rozpoznania dobra moralnego są podobne. Podobnie oznacza sprawiedliwość wszystkie cnoty, które porządkują nasz stosunek do bliźnich, wstrzemięźliwość wszystkie cnoty, które w obrębie rozumu, utrzymują nasze pożądanie dobra, bądź zmysłowego, bądź duchowe-

go, męstwo wszystkie cnoty, które nas umacniają wobec niebezpieczeństw i przeciwności.

Jeżeli ten sposób pojmowania weźmiemy za podstawę, to wszystkie cnoty moralne, do dziedziny czterech cnót kardynalnych zaliczyć będziemy mogli, ponieważ wszystkie one, porządkują nasz stosunek bądź do bliźnich, bądź do nas samych, sprawiają, że nasze pożądanie dobra i unikanie zła, zawsze w granicach rozumu jest utrzymane. Pokora i skromność np. należą do wstrzemięźliwości, ponieważ nasze dążenie do zaszczytów i wyróżnień miarkują.

Można wszakże cnoty kardynalne w inny jeszcze sposób pojmować, w ten mianowicie sposób, że w każdej ze czterech nazwanych wyżej ugrupowań cnót, jedną oczywiście najważniejszą wyróżnimy i dokoła niej wszystkie do tejże grupy należące cnoty, jako części jej, albo podporządkowane i pokrewne jej cnoty ułożymy. Wedle tego pojęcia, oznacza kardynalna cnota roztropności najważniejsze z usposobień rozumu w rozpoznawaniu dobra moralnego; dokoła niej ułożone będą wszystkie pozostałe usposobienia rozumowe, również dobra moralnego dotyczące. Tak samo sprawiedliwość, wstrzemięźliwość, męstwo, oznaczają nie ugrupowanie cnót, lecz tę lub ową cnotę, w danej grupie uwydatniającą się, dokoła której układają się inne cnoty.

Ten ostatni sposób pojmowania jest zwykły i pono najsluźniejszy. Milcząco przyjmujemy go, gdy o cnotach kardynalnych mówimy. Zowią je także cnotami głównymi, ponieważ wszystkie inne cnoty są im podporządkowane i do nich się odnoszą.

§ 5.

O przywarach.

Przywara (*vitium*) stanowi przeciwieństwo cnoty. Większość z tego co o cnocie powiedziano, do przywary daje się zastosować. Możemy się więc tutaj na kilku uwagach ograniczyć.

1. Przywary należy odróżnić od namiętności; te ostatnie są to objawy, pożądanego zmysłowego, same przez się pod względem moralnym ani złe, ani dobre. Przywary natomiast, są to trwałe skłonności do zła i tkwią nie we władzy pożądanego zmysłowego,

lecz w samej woli. Namiętności należą do natury ludzkiej, nie mogą być przeto wytępione, lecz tylko uporządkowane; przywary powstają wskutek powtarzania złych czynów i wszelkiemi siłami powinny być tępione.

Ale czyż jest to możliwe, aby istniały usposobienia z natury swej ku złemu zwrócone? Zło jest przecież brakiem, niedostatkiem, polega na nieistnieniu tego, co istnieć powinno. Jakże więc może istnieć usposobienie z braku wynikające?

Podobnie jak w złych czynach, i w przywarach dwie strony odróżnić należy. Stronę pozytywną i złączony z nią niedostatek. O ile przywara jest czemś pozytywnem, czemś rzeczywistym, jest także czemś dobrem w swoim rodzaju, ku pewnemu rodzajowi dobra zwróconem. Ale dobro to, nie jest takie, jakie rozumnej naturze ludzkiej przystoi, a zatem i usposobienie w dążeniu do takiego dobra ujawniające się, jest człowiekowi nieprzystojące i złe. Podobnie jak są czyny z natury swej zawsze i wszędzie złe, np. kłamstwo, krzywoprzysięstwo i skłonności do tych czynów złe zawsze być muszą i przez człowieka zwalczane być powinny. Tak samo wreszcie jak pełnia dobra moralnego, nie daje się pomyśleć bez związku z wiekuistym dobrem człowieka, zło w pełnem swem znaczeniu, nie może być pomyślane, bez przeciwieństwa względem tegoż dobra wiekuistego. Dla tego też zupełna dobroć czynów, jak i zupełna ich złość od wiekuistego prawa Bożego zależy.

2. Jak cnota czyni człowieka skłonny do zachowania słusznej miary w działaniu, przywara, nakłania go do przekroczenia tej miary. Przez nią, człowiek staje się trwale i zasadniczo złym, ponieważ złe przyzwyczajenie, staje się drugą naturą. Podobnie jak prawdziwie dobrym jest nie ten, który wskutek nabytej skłonności zawsze dobro czyni, tak złym nie jest ten, który popełnił jeden lub drugi zły czyn, lecz ten, który jednorazowo spełnił dobry uczynek, lecz ten, który wistocie swej staje się złym i występny, to jest trwale ku złemu skłonny. Dopiero przez przywary i występki z nich wynikające, zło osiąga, pewien rodzaj władzy nad człowiekiem; przywara przykuwa go niejako do zła, na niewolnika go zamienia.

3. Jakkolwiek przywara jest przeciwieństwem cnoty, to jednak rozróżniamy, nie cztery tylko, jako cztery cnoty kardynalne, lecz siedem przywar. Są to tak zwane siedem grzechów głównych: pycha, łakomstwo, obżarstwo, nieczy-

stość, lenistwo, zawiesz i gniew. Pod grzechami głównymi mamy tu rozumieć, nie grzeszne czyny, lecz nabyte trwałe skłonności do zła. Grzechami głównymi są one nazwane, ponieważ są niejako korzeniami, z których wszystkie inne grzechy wyrastają.

Powód dla którego istnieje więcej występków głównych, aniżeli cnót głównych, polega na tem, że przeciwko każdej cnotcie dwojakim sposobem można wykroczyć. Strzała tylko jedną ma drogę do celu, ale na wielu drogach może od niego zboczyć. Podobnie cnotę pełnić można jedynie przez zachowanie właściwej miary, występki natomiast objawia się w tem, co za wiele i w tem co za mało.

Dziwnem się może wydać, że przy wyliczeniu głównych przywar, pominięta została duma, która jednak za początek wszystkich grzechów bywa poczytywana. Ale duma nie jest zwykłą przywarą, która z innymi daje się porównać, jest raczej przywara, wszelkich przywar, która za wspólne ich źródło może być poczytywana. Polega ona na nieumiarkowanym pragnieniu własnego wywyższenia i przez to pragnienie staje się podstawą wszystkich nieumiarkowanych dążeń ziemskich. We wszystkich chcemy nasze ukochane ja ponad wszelką słuszną miarę wynosić. Jest to wspólny, zawsze milcząco uznawany cel, który nas do złego pobudza. Jeśli przeto zwrócimy uwagę na pobudki zła, to dumę uznamy, nie za szczególną przywarę, lecz za źródło wszelkich przywar. Siedem grzechów głównych stanowi niejako siedem rur, przez które duma wody swoje rozprowadza, albo siedem ramion, przez które cel swój usiłuje pochwycić. Najpierwszym z tych ramion jest pycha, ponieważ wskazuje środki i drogi do zadowolenia wszelkich złych żądz. Jeżeli tedy zwrócimy uwagę nie na cel, lecz na dążność do osiągnięcia samowywyższenia, to pycha będzie pierwszą przywarą i źródłem sześciu pozostałych grzechów głównych.

Dumę należy odróżnić od żądz rozgłosu i ambicyi. Ambicya dąży nieumiarkowanie do zaszczytów: wynika ona z pragnienia cudzego szacunku i cudzych pochwał. Żądza sławy jest nieumiarkowanym dążeniem do rozgłosu. Sława jest to wysokie mniemanie, jakie inni ludzie mają o naszych przymiotach, jest ona oddziaływaniem czci i pochwał. Przez to bowiem, że ktoś jest czczony i chwalony, osiąga sławę u ludzi. Duma (*superbia*) wreszcie dąży nieumiarkowanie do samowywyższenia. Ambicya

i żądza sławy opierają się na dumie i z kolei ją podniecają. Sława i cześć, są to pobudki podniecające wysokie mniemanie o sobie samym, a zatem i nieumiarkowana dążność do samowwyższenia. Zdarza się jednak, że człowiek bardzo dumny, nie tak jest ambitny, aniżeli inny mniej dumy mający. Duma bowiem wzniesić się może aż do pogardy innych ludzi i wszelkich objawów ich czci. Wobec Boga nie może być mowy o ambicyi i żądzy sławy, lecz tylko o dumie, ponieważ człowiek dumny tak dalece zwykł się wynosić, że żadnej wyższej nad sobą powagi nie może ścierpieć i dlatego nawet przeciw Bogu samemu powstaje.

ARTYKUŁ II.

O cnotach w szczególności.

§ 1.

Roztropność.

1. Roztropność jest cnotą, przez którą w każdym poszczególnym wypadku rozpoznajemy, czego porządek moralny od nas wymaga; umożliwia ona właściwą ocenę każdego naszego działania konkretnego pod względem moralnym. Wskazuje ona woli jak powinna urzeczywistnić swoje chcenie, aby zachować charakter moralny, wśród danych warunków rzeczywistego działania. Po łacinie zowie się ona *prudencia*, co pochodzi od *providencia*, ponieważ przewiduje ona i usiłuje doprowadzić do ładu to, co ma być dopełnione. Przedmiotem cnoty roztropności jest moralne dobro i zło, ma ona na względzie działanie, o ile ono przystoi człowiekowi, jako istocie moralnej. Powoduje ona człowiekiem, nie w widokach jakichś szczególnych względów, ani w kierunku jakiegoś szczególnego celu, lecz we względzie jego zasadniczo ludzkiej natury, oraz w stosunku do jego celu ostatecznego.

2. Roztropność opierać się zatem musi zawsze na dobrej woli. Niepodobieństwem jest bowiem, aby człowiek mógł trwale rozpoznawać, czego moralny porządek od niego wymaga, jeśli wola jego do ładu nie jest doprowadzona. Roztropność ma do

czynienia nie z teorią tylko, jak np. nauka, ani z biegłością, jak np. sztuka, lecz stawia woli ściśle określone konkretne wymagania, od których ta nie może dowolnie się usunąć i których wypełnienie często z trudnością jej przychodzi. Wola może się tym wymaganiom poddać i w ten sposób przez pełnienie dobra cnotę osiągać, albo może i zniewolić do milczenia, napominając ją roztropność i uczynić ją powolnym narzędziem własnych swych skłonności. We wszelkich bowiem sprawach nie rozjaśnionych dostatecznie, wola ma przeważną władzę nad rozumem. Czego się pragnie, temu się chętnie wierzy. W tym razie więc wola przeszkadzać może rozumowi w osiągnięciu doskonałości i we właściwym sądzie o dobru moralnem.

3. Jak wyżej powiedziano, dokoła każdej z cnot kardynalnych gromadzi się cała grupa cnot jej podporządkowanych, które ją uzupełniają i dla tego częściami jej nazwane być mogą. Na wzór Arystolesa, Cycerona i innych filozofów, rozróżnia św. Tomasz, następujące podporządkowane cnoty, albo części roztropności:

a) Rodzaje roztropności, albo podmioty we jej części są: roztropność osobista i roztropność w powodowaniu innymi ludźmi.

b) Cnoty pomocnicze, albo części uzupełniające roztropności, są następujące władze i usposobienia rozumowe: łatwość przypomnienia (*memoria*) rzeczy przeszłych, służących do moralnej oceny działania; zrozumienie (*intelligentia*) należyte rzeczy obecnych; pojętność (*docilitas*) w stosunku do nauczania udzielonego nam; rozumność (*ratio*) w porównaniu i ocenie różnych rzeczy; przezorność (*providentia*) w uporządkowaniu wszystkiego co do celu potrzebne; przewidywanie (*circumspectio*) wszelkie okoliczności działania, wreszcie ostrożność (*cautio*) w unikaniu powstających trudności.

Wszystkie te cnoty roztropności służą. Ona ma wyrokować, czego moralny porządek wymaga od nas w każdym poszczególnym wypadku. Wymienione cnoty mają za zadanie wyrok ten przygotować, albo w jego wykonaniu—o ile to od rozumu zależy—współdziałać. Dla tego są nazwane cnotami pomocniczymi, albo częściami uzupełniającymi roztropność.

c) Pokrewne albo pochodne od roztropności cnoty, (części potencjalne) są: rozważa (*eubulia*), przeświadczenie (*sine-sis*) i sąd (*gnome*). Rozważa jest to umiejętność wynalezienia środ-

ków do celu służących (wynalaszczność moralna), przeświadczenie jest to jasne i stanowcze osądzenie wynikłe z należytej rozwagi. Sąd (wyższy) jest to umiejętność wynalezienia wedle wyższych zasad słuszności właściwej drogi postępowania, w tych mianowicie wypadkach, gdzie zwyczajne i dobrze nam znane prawidła postępowania wystarczyć nie mogą.

Czy wszystkie wymienione cnoty, rzeczywiście różnią się między sobą, czy też może niektóre z nich, mogą być pojmowane jako objawy jednej i tej samej cnoty? Jest to pytanie otwarte, które rozmaicie może być roztrzygnięte. Na korzyść odpowiedzi twierdzącej przemawiają fakty z doświadczenia wzięte i okazujące, że te różnorodne usposobienia nie u wszystkich ludzi w jednakiej mierze są rozwinięte.

§ 2.

Sprawiedliwość.

1. Sprawiedliwym wedle ogólnego pojęcia jest ten, który każdemu oddaje co mu się należy. Sprawiedliwość zatem jest cnotą, uspasabiającą naszą wolę, do oddania każdemu tego, co mu się należy.

Jeżeli to określenie weźmiemy w najszerszym znaczeniu, to sprawiedliwość obejmować będzie wszelkie cnoty woli, czyli zupełną jej doskonałość. Kto pod każdym względem oddaje bliźnim wszystko, co się im od niego należy, ten stosuje się do całokształtu moralnego porządku, jest zatem doskonałym. To też Pismo święte, pod sprawiedliwością często świętość rozumie. Błogosławionimi nazwani są ci, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, to jest świętości.

Tutaj wszakże, gdzie nam chodzi o jedną z cnót kardynalnych, powyższe określenie w ciaśniejszym musi być brane znaczeniu; odnosi się ono do tej cnoty, która wyznacza stanowisko człowieka, w obec innych istot rozumnych i sprawia, że on każdemu tyle właśnie daje, ile mu jest winien i ile ten wymagać od niego ma prawo. Nikt nie nazwie we właściwym znaczeniu sprawiedliwym tego, który sobie słuszność wymierza, lecz tego raczej, który ją wymierza innym.

Sprawiedliwość wymierza innym to, czego oni jako sobie

przynależnego upoważnieni i uprawnieni są wymagać; przez to różni się ona od niektórych cnót regulujących nasz stosunek do bliźnich. I tak np. miłość bliźniego, nakłada nam różne obowiązki względem ludzi, których przedmiotem nie jest koniecznie to; co im się słusznie należy. Miłujący udziela innym ze swej własności.

2. Trojakiego rodzaju są zobowiązania względem innych, odpowiednio do trojakiego stosunku, jaki w łonie społeczeństwa między ludźmi zachodzi i odpowiednio do tego trojaki jest rodzaj sprawiedliwości: po pierwsze, można uważać człowieka, w jego stosunku do zbiorowości, we względzie obowiązków, jakie ma dla społeczeństwa; powtóre można go uważać w stosunku do innych, równouprawnionych z nim członków społeczeństwa, ze względu na to, co im jest winien; wreszcie można go uważać ze względu na to, co mu się należy od społeczeństwa. Pierwszy stosunek jest podległością, drugi współrzędnością, trzeci należnością, o ile społeczeństwo poczytywać będziemy jako dłużnika, względem należących do niej jednostek.

Jako członek społeczeństwa, każdy obowiązany jest, wypełnić to co potrzebne jest dla dobra ogólnego, i społeczeństwo ma prawo wymagać tego jako swej przynależności. Cnota, która nakłania jednostkę do oddania społeczeństwu, tego co mu się należy, jest ogólną, albo legalną sprawiedliwością. Legalną sprawiedliwością ona się zowie, ponieważ jest rzeczą prawa, oznaczyć co w poszczególnych wypadkach, każdy jako członek społeczeństwa dla dobra ogólnego uczynić powinien.

Człowiek nie istnieje wszakże-li tylko dla zbiorowości, jest też samoistną osobą, prawa swą posiadającą i upoważnioną żądać słusznie tego, co się jej przynależy, żądać zarówno od pozostałych członków społeczeństwa, jako też od samego społeczeństwa. Cnota, nakłaniająca człowieka do oddania innym członkom społeczeństwa ich słusznej przynależności, jest sprawiedliwością wyrównywającą, (*justitia commutativa*); ta zaś cnota, która nakłania prawomocnych zwierzchników zbiorowości, do wymierzenia każdemu jej członkowi odpowiedniej części dóbr i ciężarów ogólnych i która uspasabia członków do zadowolenia się tem, co im przynależy, jest sprawiedliwością rozdzielającą, (*justitia distributiva*).

3. Wszystkie trzy rodzaje sprawiedliwości oddają każdemu jego przynależność. W sprawiedliwości legalnej, jednostka oddaje

ją społeczeństwu, w sprawiedliwości rozdzielającej, społeczeństwo oddaje ją jednostce, w sprawiedliwości wyrównywającej jednostka wszystkim innym jednostkom, jako osobom prywatnym, oddaje co się im należy. Wszystkie trzy cnoty, w tym się zgadzają, że: *a)* odnoszą się nie do człowieka działającego, lecz do innych ludzi, *b)* tym innym oddają to co jest ich przynależnością i czego oni, jako swej przynależności wymagać mają prawa, *c)* dążą do wyrównania stosunku między obowiązkami i należnościami. Sprawiedliwość daje każdemu ściśle w tej mierze, w jakiej mu się należy, ani mniej, ani więcej. Jeśli ktoś daje nie tyle ile jest zobowiązany, wykracza przeciw sprawiedliwości, jeśli daje więcej niżli jest zobowiązany, czyni to nie przez sprawiedliwość, lecz przez hojność i wspaniałomyślność.

4. Z określonego powyżej pojęcia sprawiedliwości następane wynikają wnioski.

a) Miara obowiązująca w sprawiedliwości zupełnie jest inna, aniżeli ta, która w dwóch innych cnotach kardynalnych: we wstrzemięźliwości i w męstwie winna być zachowana. Wszystkie cnoty moralne, mają pewną miarę, od której nie powinny się oddalać. Dla obu wymienionych cnot kardynalnych miarą tą jest sam działający dla sprawiedliwości, jest to, co on działa. Sprawiedliwość nie pyta, jak wstrzemięźliwość i męstwo, co przystoi działającemu, lecz co on winien jest bliźnim. To jest bezpośrednią jej miarą, chce ona innym oddać ściśle to, czego oni mają prawo wymagać. Inne cnoty nie mają swej miary w jakiejś oznaczonej rzeczy, lecz usiłują tak kierować postępowaniem, jak przystoi działającemu, wśród danych okoliczności. Stąd też za przykładem św. Tomasza zowią często miarą (normą) sprawiedliwości (*medium rei*), miarą wstrzemięźliwości i męstwa (*medium rationis*).

b) Wśród trzech cnot sprawiedliwości tylko wyrównywająca sprawiedliwość obowiązuje do restytucji. Ogólna przyczyna tego, na tem polega, że przedmiot formalny, w sprawiedliwości wyrównywającej nietylko specyficznie, lecz i liczebnie istnieje w tym samym sposobie, jak istniał poprzednio, co przy innych cnotach nie zachodzi. Sprawiedliwość wymaga, aby każdemu jego przynależność dana lub pozostawiona została. Jeżeli tedy jeden członek społeczeństwa zabrał lub uszkodził drugiemu jego przynależność, to sprawiedliwość wymaga, aby mu taką zwrócił, gdyż nawet po naruszeniu prawa, pozostaje faktem,

że poszkodowany pozbawiony jest swej przynależności; sprawiedliwość zatem wymaga aby mu była oddana.

Sprawiedliwość rozdzielająca, dotyczy bezpośrednio dóbr publicznych, które między wszystkich członków społeczeństwa we właściwym stosunku rozdziela. Jeżeli te dobra nie zostały rozdzielone wedle wymagań sprawiedliwości, naprawienie wynikłej stąd szkody, staje się niemożliwe. Przez podział bowiem dobra owe stały się już własnością pojedynczych jednostek, i bez niesprawiedliwości nie mogą być odebrane. Ten, który niesprawiedliwie rozdzielił, nie może naprawić zła przez udzielenie ze swego własnego mienia, gdyż sprawiedliwość wymaga tylko rozdziału dóbr publicznych. Kto zatem sprawiedliwość rozdzielającą naruszył, może tylko tego wykroczenia przeciwno jej załować i w przyszłości wymagania jej lepiej uwzględniać.

Tak samo naruszenie legalnej sprawiedliwości—i to się stosuje do wszystkich cnót woli, z wyjątkiem sprawiedliwości wyrównywającej—nie dopuszcza restytucyi, gdyż po dopełnieniu przekroczeniu przedmiot formalny liczebnie w tej samej, co przedtem mierze nie istnieje. Kto w jakiejś danej okoliczności nie dopełnił swoich obowiązków względem ogółu, może wprawdzie w innej okoliczności postępować słuszniej i lepiej, ale popełnionego wykroczenia nie może naprawić na podstawie sprawiedliwości legalnej, ponieważ ta sama okoliczność, z tym samym przedmiotem nigdy już wrócić nie mogą. Może on wprawdzie dobrowolnie coś dla ogółu uczynić, do czego nie jest zobowiązany i mianowicie w zamiarze powetowania poprzedniego wykroczenia, ale to już nie jest rzeczą sprawiedliwości legalnej. Obowiązki tej ostatniej, oznaczone są przez prawo, czas i okoliczności; jeżeli raz naruszone zostały, nie mogą już być wypełnione, ani naprawione, ponieważ już nie istnieją.

5. Wielu odróżnia sprawiedliwość karzącą (*justitia vindicativa*) jako czwarty rodzaj sprawiedliwości. Ale jest to niesłuszne. Sędzia karzący winnego, wykonywa albo sprawiedliwość legalną, o ile wymierza karę w interesie dobra ogólnego, albo sprawiedliwość rozdzielającą, o ile przy karaniu wielu winnych zachowuje właściwy stosunek między karą i winą, albo wreszcie sprawiedliwość wyrównywającą, o ile karę ściśle do miary winy stosuje, lub o ile jako urzędnik przez umowę, bądź wy-

rażną, bądź milczącą obowiązany jest wobec społeczeństwa karać wedle prawa i sprawiedliwości.

6. Części albo cnoty podporządkowane sprawiedliwości. O rodzajach sprawiedliwości (części podmiotowe) mianowicie o jej rodzaju legalnym, wyrównyującym i rozdzielającym wyżej mówiliśmy. Części uzupełniające, albo cnoty pomocnicze sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu nie istnieją, natomiast rozróżniane są różne pokrewne jej, albo pochodne od niej cnoty, (części potencjalne) to jest cnoty, które do niej są podobne, ale charakterystyczne jej właściwości tylko w niedoskonałym i przybliżonym stopniu posiadają.

Aby jakaś cnota zupełnie do dziedziny sprawiedliwości należała, powinna wymierzać innym to co, jako ich przynależność ściśle wymagane być może, oraz zachować zupełną równość pomiędzy powinnością i należnością, to jest dawać innym ściśle w tej mierze, w jakiej oni wymagać są uprawnieni. Owóż są liczne cnoty, które wprawdzie dotyczą stosunku działającego do innych ludzi i o tyle blizkie są sprawiedliwości, którym wszakże jednego z powyższych warunków nie dostaje i dla tego odróżnione od niej być muszą.

Jako pozbawione pierwszego warunku mogą być uznane za pokrewne sprawiedliwości następujące cnoty: miłość prawdy (prawdomówność, szczerłość i wierność), wdzięczność, hojność, uprzejmość i uczynność; wszystkie one w tem się zgadzają, że dają innym to, co oni nie mogą ściśle jako przynależne im wymagać. Miłość prawdy czyni nas skłonniymi okazać się innym w słowie i czynie jakimi jesteśmy. Objawia się ona w dwojaki sposób: prawdomówności (szczerością) powodującą zgodność między naszą myślą i mową, i wiernością, która sprawia, że nasze czyny z naszymi słowami (przrzeczeniami) zostają w zgodzie. Wdzięczność uspasabia nas do pamiętania o doznanych dobrodziejstwach i do odpłacania za nie w odpowiedniej mierze; hojność sprawia że z łatwością udzielamy z naszego mienia innym, o ile to jest rozumne; uprzejmość porządkuje nasz stosunek do otoczenia, tak że względem każdego w odpowiedni sposób się zachowujemy. Uczynność jest skłonnością przekraczania ściślej litery prawa, jeśli wyższe względy tego wymagają. Niekiedy do tych cnót zaliczają także samo obronę, (*vindicatio*), która nas skłania bronić naszego prawa, lub

dopominać się o nie i przywracać je odpowiednio do wymagań rozumu.

Do tych cnót dodać jeszcze należy, w porządku czysto naturalnym miłość bliźniego, która nas usposabia innym ludziom okazywać życzliwość i świadczyć im dobro, ponieważ tą samą, co my posiadają oni naturę i do tego samego, co my ostatecznego celu są powołani. Możemy bliźniego miłować z trojakiemu względu: naprzód dla tego, że jest nam pożyteczny i przyjemny. Jest to właściwie miłość własna; bliźni jest wprawdzie jej przedmiotem lecz nie jest jej pobudką. Następnie możemy miłować bliźniego dla miłości Boga, tak iż właściwą pobudką naszego miłowania jest nieskończona dobroć boża. Wreszcie możemy miłować bliźniego dla niego samego, ponieważ jest on dobry, uczestniczy w tej samej ludzkiej naturze i w tym samym co my wiekuistym przeznaczeniu. Jest to cnota miłości bliźniego, którą tutaj jako poboczną cnotą sprawiedliwości oznaczamy.

Jako pozbawione drugiego warunku zasadniczego sprawiedliwości, następujące cnoty są jej pokrewne: Miłość ku Bogu, nadzieja w nim pokładana i cześć mu oddawana; a prócz tego pietyzm i uszanowanie należne od nas osobom wyżej od nas stojącym. Pierwsze trzy cnoty odnoszą się do Boga, dwie ostatnie do ludzi o ile oni w przymiotach Bożych uczestniczą a szczególnie w władzy jego nad nami. Miłość ku Bogu, usposabia nas przekładać Go po nad wszystkie dobra doczesne. Nadzieja w Bogu pokładana, sprawia że z zaufaniem, spodziewamy się otrzymać od niego zbawienie i środki po temu potrzebne. Cześć Bogu składana (*religio*), czyni nas skłonny miłować Boga, jako źródłu wszelkiego bytu i Panu wszech rzeczy podległymi się uznać i cześć należną składać. Pietyzm pobudza nas do okazywania szacunku i uległości względem rodziców, a w szerszym znaczeniu względem krewnych i ojczyzny, jako względem źródła i zasady naszego bytu.

Pietyzm względem ojczyzny zowie się miłością ojczyzny. W ścisłym znaczeniu, winniśmy ją tej dziedzinie, w której urodziliśmy się i wychowali. W szerszym znaczeniu, jest ona miłością do kraju, w którym stałą obraliśmy sobie siedzibę i któremu nie koniecznie nasz byt, ale zachowanie naszego bytu zawdzięczamy. Uszanowanie dla wyżej postawionych i zwierzchności (*observantia*) czyni nas gotowymi okazywać uległość i cześć tym, którym ona z racji ich stanowiska przypada. Tu należy też po-

słuszeństwo nakłaniające nas do ulegania woli zwierzchników. Posłuszeństwo, różni się swoim przedmiotem formalnym od wyżej wymienionych cnót, i o tyle jest cnotą odrębną. Ponieważ jednak wynika ono, z szacunku dla zwierzchników, więc podporządkowane jest, bądź czi bożej, bądź pietyzmowi, bądź uległości, o ile z szacunku dla Boga, dla rodziców, albo dla zwierzchników wynika.

Jeśli cześć Boża i pietyzm podane tu są jako części sprawiedliwości, nie znaczy to, aby one były mniej doskonałemi od niej cnotami, szczególnie miłość ku Bogu, której między wszystkiemi cnotami najpierwsze należy miejsce, oraz cześć dla Boga która najbardziej jest do niej zbliżona. Przyczyna dla której te cnoty nie są zaliczone do cnót kardynalnych, polega na tem, że istota wszelkich cnót, oddających innym to co im przynależy najjaśniej i najdoskonalej w sprawiedliwości się ujawnia, prztem owe ostatnie wymienione cnoty, dotyczą stosunku człowieka do Boga nieskończenie różnego od wszelkich możliwych stosunków pomiędzy istotami rozumnymi, to też dla tego nie nadają się one jako środkowy punkt ugrupowania cnót, odpowiadających naszemu stosunkowi do innych istot rozumnych.

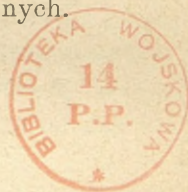
§ 3.

Męstwo.

Obie cnoty kardynalne *męstwo* i *wstrzemięźliwość* w tem się ze sobą zgadzają, że człowieka wewnątrznie doprowadzają do ładu, przez poddanie namiętności pod rozkazy rozumu.

Męstwo czyni mu podległą wrażliwość zmysłową i sprawia, że człowiek nie cofa się przed niebezpieczeństwami nieodzownemi w życiu moralnie dobrem i wynikające z nich cierpienia wytrwale znosi. Można zatem określić *męstwo*, jako cnotę, która usposabia nas do wytrwania w niebezpieczeństwach i do zniesienia cierpień z niemi złączonych. Różni się ono zatem od ślepego wyszukiwania i zwalczania niebezpieczeństw, bez celu rozumnego i miary słusznej.

Męstwo okazuje się głównie w nagłych niebezpieczeństwach, a wśród tych przedewszystkiem w niebezpieczeństwie



grożącym śmiercią. Wedle bowiem słusznej uwagi Arystotelesa nie może być nazwany wprost mężnym i walecznym ów, co wszelkie niebezpieczeństwa przetrwał, z wyjątkiem tych co śmiercią grożą. Śmierć bowiem wydaje się człowiekowi największem z ziemskich nieszczęść. W męczennikach chrześcijańskich widzimy to męstwo najżywszem jaśniejące światłem, gdy dla świętej sprawy szli oni na śmierć okropną i haniebną.

Męstwo nie ma różnych rodzajów (części podmiotowych), ani też cnót pomocniczych (części uzupełniających), ma jednak liczne cnoty pokrewne. Do nich zalicza św. Tomasz zgodnie z Ciceronem i Macrobiusem następujące: Spokojne zaufanie albo pewność siebie (*fiducia*) wobec zbliżającego się niebezpieczeństwa, śmiałość w podjęciu trudnych zadań, wspaniałomyślną ofiarność swojego mienia dla wyższych celów, cierpliwość wśród doznawanych cierpień, stanowczość, która nas umacnia wobec wszelkich zewnątrz napotykaných trudności, i wytrwałość, która daje nam także umocnienie, wobec trudności z samej natury podjętego dzieła wynikających.

§ 4.

Wstrzemięźliwość.

Cnota kardynalna wstrzemięźliwości, pod względem stopnia i godności, zajmuje miejsce ostatnie, ale najpotrzebniejsza jest pono zmysłowemu człowiekowi. Tam tylko gdzie wstrzemięźliwość swą siedzibę obierze, wyższe życie moralne może się rozwijać. Zmysłowość usiłuje człowieka pogrążyć wciąż w zwierzęcości, wstrzemięźliwość trzyma na wodzy dążenie do życia zmysłowego. Nadaje ona przeto człowiekowi pewne szlachectwo, wynosząc go pod nad zwierzęcość i stawiając mu wciąż przed oczami od żądz zmysłowej wyższe siły jego jestestwa. Stąd pochodzi, że żadna pono cnota nie budzi takiego szacunku, jak wielka wstrzemięźliwość w używaniu zmysłowem.

Jak wynika z samego określenia pojęciowego, nie każda rozkosz zmysłowa jest zła i godna potępienia, nie każda ma być koniecznie tłumiona lub powstrzymywana. Krańcowe w tym względzie poglądy Kanta poprzednio zbijaliśmy. Stwórca mądrze

postanowił, że z wieloma rozkoszami zmysłowemi związany jest istotny pożytek. Gdyby jedzenie i picie z natury były nieprzyjemne i wstrętne, lub też pozbawione wszelkich wrażeń przyjemnych, zbyt wiele o zdrowie ludzkie troszczyć byśmy się musieli. Człowiek nie potrzebuje zatem wyrzekać się wszelkiej rozkoszy, owszem we właściwej mierze i przy odpowiednich okolicznościach może się nią posługiwać, ale miarę nieodzownie zachować powinien, jak to przystoi istocie rozumnej, w której nie popęd zmysłowy, lecz rozum najwyższą władzę sprawuje. Nie należy też poczytywać rozkoszy zmysłowej za cel sam w sobie, lecz podporządkować ją celom wyższym.

Główne formy rozkoszy zmysłowej zawierają się we wrażeniach podniebienia i stosunków płciowych. Rozkosz podniebienia objawia się w używaniu pokarmów i napojów, tej trojkiej rozkoszy odpowiadają trzy rodzaje (części podmiotowe) wstrzemięźliwości: *a*) wstrzemięźliwość w używaniu pokarmów (*abstinentia*), *b*) trzeźwość (*sobrietas*) czyli wstrzemięźliwość w napojach, wreszcie *c*) czystość (*castitas*) we względzie rozkoszy płciowej. Jako strażniczka poniekąd obok czystości stoi wstydlivość, która w zachowaniu się zewnętrznem unika wszystkiego, co cielesne żądze może pobudzić. Wszelako nie należy poczytywać wstydlivości, o ile ona nie jest bezwiedną odrazą wobec wszelkiej nieprawości lub namiętności, za oddzielną od czystości cnoty.

Jako cnoty pomocnicze (części uzupełniające) wstrzemięźliwości wymieniamy tu przystojność (*honestas*) i dbałość o cześć własną (*verecundia*). Pierwsze jest usposobieniem nakłaniającem nas ku pięknu, które wstrzemięźliwość w sobie zawiera, druga jest unikaniem wszelkiego zawstydzenia, mogącego wyniknąć z nieprzystojnego w używaniu zmysłowym zachowania się. Obie wszakże nie koniecznie za właściwe cnoty muszą być poczytywane. Dbałość o cześć jest raczej namiętnością enocie pomocną. Przystojność o ile się odróżnia od wstrzemięźliwości jest naturalną skłonnością do piękna w umiarkowaniu.

Cnoty pokrewne (części potencjalne) wstrzemięźliwości są: panowanie nad sobą, pokora, łagodność, słodycz i skromność. Pierwsze cztery cnoty, trzymają na wodzy wewnętrzne poruszenia duszy. Skromność porządkuje nasze zewnętrzne zachowanie się.

Możnaby zapytać czem właściwie różni się panowanie nad sobą od wstrzemięźliwości? Odpowiadamy, tem czem się różni niedoskonałość od doskonałości. Panowanie nad sobą temu koniecznie jest potrzebne, który doznaje częstych i gwałtownych poruszeń pożądania zmysłowego i przeciwko nim walczyć jest zmuszony. Kto wszakże w tym położeniu się znajduje, nie posiada jeszcze właściwej cnoty wstrzemięźliwości; ta bowiem sprawia, że władze pożądania zmysłowego z łatwością woli podlegają, a zatem w zwykłych przynajmniej warunkach bez walki mogą być opanowane. Prawda, że wobec nadzwyczajnych pokus, nawet wstrzemięźliwy opanowywać się musi, ale woła zwalcza wtedy pożądania, które zazwyczaj są jej podległe i po zwyciężeniu pokusy, znów stale podlegać jej będą.

Księga piąta.

Przyrodzone prawo moralne.

ROZDZIAŁ I.

Pojęcie i byt przyrodzonego prawa moralnego.

Zapoznaliśmy się już o tyle z porządkiem moralnym, że możemy w zasadzie określić co jest dobre i co jest złe. Ale czyż ten porządek moralny od naszej dowolności zależy, tak iż w życiu możemy się do niego stosować lub nie, jak nam się podoba? Czy mam się stosować do jakiejś mody, czy mam przyznać jakąś teorię sztuki, zależy to zupełnie od mej woli i innych upodobań. Czyż to samo zachodzi w zakresie porządku moralnego? lub czy jest naszą powinnością ściśle się do niego w życiu stosować? Oto jest pytanie, którem obecnie zająć się mamy. Rozstrzygnięcie go, da nam poznać dopiero całą treść i wartość dobra moralnego.

Idea powinności, obowiązku z ideą prawa najściślej jest połączona, ponieważ obowiązek pojmować musimy, jako skutek działania prawa, musimy przedewszystkiem zbadać, co jest w ogóle prawo, czy istnieje przyrodzone prawo moralne i na czem polega zobowiązanie, które ono na nas wkłada.

§ 1.

O prawie w ogólności.

Wyraz prawo może być brane w trojakiem znaczeniu:

1. W znaczeniu najobszerniejszem, pod prawem rozumiemy każdą zasadę, albo normę wedle której jakieś jestestwo do działania jest pobudzone lub od niego powstrzymane. W tem oznaczeniu obszernem, nie ściśle istoty bezrozumne, a nawet nieżywotne mają też swe prawa, wedle których ich działanie jest pobudzane i regulowane. I tak mówimy o prawie ciężkości, prawie spadku ciał, ciężenia powszechnego i tym podobnych. Tutaj należą wszelkie prawa dynamiki, optyki i t. d. Niekiedy rozumiemy pod tą nazwą prawa przyrody, tylko oderwaną formułę naukową, w której one przez uczonych zostały wygłoszone, ale te prawa naukowe, np. prawa Keplera nie są dowolnie wynalezione, lecz w zjawiskach natury mają swoją podstawę. Tym formułom naukowym o tyle tylko nazwa prawa może być dana, o ile odpowiada im rzeczywisty porządek rzeczy i zjawisk w przyrodzie. Prawo bowiem oznacza zawsze normę praktyczną, wedle której działanie jakiegoś jestestwa w rzeczywistości się odbywa, lub odbywać się powinno. Stосуje się to wszakże nie do naukowej formy praw przyrodzonych, które na bieg rzeczy i zjawisk żadnego wpływu nie wywierają, lecz wypowiedają tylko jak dana rzecz wśród określonych warunków działać będzie. W tem pierwszym i najszerszem znaczeniu, prawo (prawo przyrody) nie czem innym jest, jak zaszczerpioną jestestwom przez Stwórcę skłonnością do jakichś ściśle wyznaczonych, jednostajnych sposobów objawiania się.

2. W ściślejszem znaczeniu mówimy o prawach li tylko w zastosowaniu do swobodnych działań istot rozumnych. W tem znaczeniu prawo oznacza wszelką normę praktyczną, albo prawidło dla każdego swobodnego działania, a zatem też działanie w zakresie sztuki, rzemiosł np. malarstwa, rzeźbiarstwa, sztuki wojennej, higieny.

3. Prawem w najściślejszem i najwłaściwszem swem znaczeniu zowiemy tę normę swobodnego działania, któ-

ra człowieka zobowiązuje. To prawo okazuje człowiekowi nie tylko jak postępować powinien i musi, jeśli określony cel chce osiągnąć, lecz występuje ono z bezwarunkowym, rozkazującym wymaganiem i mówi mu w ogóle: *po win i e e s!* Prawa jakiejś sztuki możemy zachowywać lub przekraczać, jak się nam podoba, nie przestając być ani w tym, ani w tamtym wypadku dobrymi i cnotliwymi ludźmi, natomiast właściwego, zobowiązującego prawa nie można naruszyć świadomie, bez postawienia się w sprzeczności z porządkiem moralnym i zasłużenia na słuszną nagane. Zachowanie tego prawa nie jest pozostawione naszej dowolności. W tem ostatniem najwłaściwszem znaczeniu, można określić prawo jako nakaz zgodny z rozumem, przez władzę zwierzchnią jakiejś zbiorowości społecznej wydany, trwale obowiązujący i należycie ogółowi ujawniony.

To określenie pojęciowe odpowiada o ile się zdaje wyobrażeniu, jakie wszyscy ludzie o prawie mają. O ile jego słusność potrzebuje dowodu, będzie on w następstwie przez nas podany. Tutaj chodzi przedewszystkiem o wyjaśnienie tej definicyi.

a) Zwiemy prawem każdy nakaz lub rozporządzenie obowiązujące, to jest zasadę praktyczną, wymagającą od tych, do których się stosuje, pewnego oznaczonego działania i wymagającą w sposób nakazujący, tak, że stąd wynika pewien moralny przymus, określanym przez powinność, która odróżnia prawo moralne od praw sztuki wszelkiej. Gramatyk słusnie może powiedzieć, że *ut* rządzi trybem łączącym, to jest, jeśli chcesz po łacinie poprawnie mówić, musisz *ut* z *conjunctivem* łączyć, ale ztąd nie wynika bezwzględny nakaz: *powinieneś* tak czynić. Innymi słowy gramatyk, nie nakazuje lecz naucza. Przez swoją siłę zobowiązującą różni się też prawo od prostej rady. I rada zawiera zasadę praktyczną postępowania, ale nie ma żadnej siły zobowiązującej, może więc i przez tych być udzielana, którzy żadnej władzy zwierzchniej nie sprawują.

b) Nakaz aby mógł się stać prawem, musi być zgodny z rozumem. Prawo bowiem jest normą obowiązującą dla rozumnego działania, nie może zatem z rozumem pozostawać w sprzeczności. Ponieważ zaś wszystko z natury swej nie moralne jest także przeciwne rozumowi, albo nierozumne, więc już z tego powodu żadne prawo nie może niczego nakazywać, co samo przez się jest niemoralne, jak np. kłamstwo, krzywo-

przysięstwo. Nadto każde prawo, jak to później ujrzymy, pośrednio lub bezpośrednio, opiera się na wszechmądrej i wszechświętej woli bożej, a zatem nie może nakazywać niczego niemoralnego i przeciwnego rozumowi.

c) Prawo musi być następnie obliczone na trwanie. Tem się różni od prostego rozkazu, albo czasowego rozporządzenia, mającego zastosowanie tylko w pojedynczym, oznaczonym wypadku.

d) Do istoty prawa należy, że jest ono nałożone na jakąś zbiorowość społeczną. Pod zbiorowością społeczną rozumiemy wszelkie doskonałe i samoistne społeczeństwo ludzkie. Takie społeczeństwo w porządku przyrodzonym (to jest nie mówiąc o Kościele), może istnieć w dwojakiej postaci: jako ludzkość cała, i jako państwo (rzeczpospolita). Ojciec swym dzieciom, każdy zwierzchnik swym podwładnym, mogą wydawać rozkazy. Prawa mogą być wydawane li tylko w zbiorowości społecznej, przez publiczną, prawomocną jej władzę. Są one praktycznymi normami dla postępowania całego społeczeństwa. Wprawdzie i poszczególnym częściom jakiegoś państwa (prowincyom), mogą być przez odpowiednie władze nadawane prawa wszelkie o tyle, o ile te władze posiadają prawomocną sankcję.

e) Celem prawa jest dobro ogólne, albo powodzenie publiczne. Prawa bowiem są nakładane społeczeństwu ażeby je do oznaczonego celu prowadzić. Tym celem może być tylko dobro ogólne. Prawa powinny porządkować czynności poszczególnych członków społeczeństwa. To może być dopełnione jedynie przez zwrócenie ich ku wspólnemu celowi. Jakież jest ten cel? Dobro ogólne. A zatem pośrednio lub bezpośrednio, wprost już lub ubocznie, jemu powinny prawa służyć.

f) Prawo powinno być wydane przez przedstawiciela najwyższej, prawomocnej władzy, czy on jest jedną osobą, jak w monarchii samowładnej, czy zbiorem wszystkich obywateli, jak w demokracji, czy też zbiorem pewnej liczby uprzywilejowanych obywateli, jak w arystokracji, czy wreszcie zbiorem uppełnomocnionych przedstawicieli narodu, wraz z monarchą, jak w dzisiejszych monarchiach konstytucyjnych.

g) Ostatnim istotnym warunkiem prawa jest jego promulgacja, czyli ujawnienie ogółowi. Ten tylko przez pra-

wo jest zobowiązany, któremu ono jest znane. Stąd ogólny pewnik i: *Lex non promulgata non obligat*. Jakie ujawnienie w poszczególnych warunkach jest potrzebne, o tem rozstrzyga natura różnych praw, oraz zasady, na których się one opierają.

4. Oprócz podanych powyżej rodzajów prawa, zdaje się istnieć jeszcze czwarty rodzaj, tak zwanych niewłaściwie praw moralnych. Mówimy np. o prawie moralnym w zastosowaniu do tego, że nikt nie chce być oszukany, albo poczytywanym za złego, że nikt nie kłamie bez powodu i t. d. Do jakiego z trzech powyższych rodzajów można zaliczyć podobne prawa? Oczywiście nie są to prawa moralne we właściwym znaczeniu, niczego bowiem nie nakazują, żadnej powinności nie nakładają. Nie należą one do praw drugiego rodzaju to jest do praw sztuki. Te bowiem zależą od naszej dowolności, przestrzeganie tamtych od nas nie zależy. Że np. człowiek nie chce być oszukiwany, jest to właściwość jego natury, od jego woli niezależna. Określające tę właściwość prawo należy przeto do praw pierwszego rodzaju w najszerszym znaczeniu, a nazwane jest moralnem dlatego tylko, że do swobodnych działań ludzkich się stosuje. W istocie rzeczy jest to przyrodzone prawo człowieka, albo lepiej woli ludzkiej.

5. Jako wyraz woli prawodawcy w stosunku do poddanych prawo w dwojakim stanie może być rozważane: a) W umyśle i woli prawodawcy. Prawodawca jest sprawcą prawa, które naprzód w formie zasady praktycznej ujmuje, a następnie poddanym, jako obowiązującą normę nakłada. b) Prawo może być następnie rozważane w swym stanie zewnętrznym, który przez ujawnienie na zewnątrz umysłu prawodawcy osiąga i w którym dopiero, zdobywa obowiązującą względem poddanych siłę. W tym zewnętrznym swoim stanie istnieje prawo bądź tylko w duchu poddanych, którym nadane zostało, bądź też w jakimś trwałym znaku, na piśmie, przez który w pamięci ustalone zostaje. Te znaki zewnętrzne nie stanowią istoty nie tylko naturalnego prawa moralnego, lecz także i pozytywnych praw ludzkich. Dosyć, żeby prawo poddanym dostatecznie znane było, co i przez ustne podanie może być osiągnięte.

§ 2.

Podział praw.

1. Bezpośrednie działanie, przez które prawo właściwe, od wszelkich zasad praktycznych się odróżnia, jest zobowiązanie. Odpowiednio do rozmaitych zobowiązań, rozróżniamy cztery rodzaje praw: nakazujące, wzbraniające, pozwalające i karzące.

Prawa nakazujące (nakazy *leges affirmativae*) zobowiązują do wykonania pewnej czynności, do pozytywnego czynu; wzbraniające natomiast (zakazy, *leges negativae*) zobowiązują do wstrzymania się od czynności. Prawa pozwalające, upoważniają do pewnego działania i nakładając zarazem innym zobowiązanie, nie stawiania przeszkód i pomagania działającemu. Prawami karzącymi zowią się wszelkie prawa ustanawiające karę, na wszelkie działanie nieprawne, bądź określoną w samym prawie, bądź pozostawioną do bliższego oznaczenia sędziemu.

Do praw nakazujących, przynajmniej o ile one są bezwzględne, jak np. zakazy przyrodzonego prawa moralnego (nie kradnij, nie zabijaj) stosuje się zasada: obowiązują one zawsze i wszędzie, t. j. nie ma takiej chwili, gdzieby dozwolone było pełnić zakazaną przez nie czynność. Natomiast prawa nakazujące obowiązują wprawdzie zawsze, ale nie w każdej chwili, to jest posiadają one zawsze siłę zobowiązującą, ale nie zawsze zobowiązują do wykonania nakazanej czynności, lecz tylko w pewnych, oznaczonych chwilach i warunkach.

2. We względzie sposobu ujawnienia rozróżniamy przyrodzone prawo moralne i prawo pozytywne. Pierwsze ujawnione jest przez przyrodzone prawo rozumu, drugie przez znaki zewnętrzne, słowo, lub pismo; to ostatnie dzieli się odpowiednio do owych znaków, na pisane i tradycyjne.

3. We względzie swego sprawcy, odróżniamy prawo boskie od ludzkiego, pierwsze wprost i bezpośrednio od Boga pochodzące, drugie od ludzi, za pośrednictwem udzielonej im przez Boga władzy. Prawa ludzkie dzielą się na państwowe i kościelne, jako pochodzące od władzy państwowej i kościelnej.

4. We względzie swego powstania dzieli się prawo na zwyczajowe i ustanowione. Do pierwszego rodzaju należą prawa, które nie przez ustawy władzy prawodawczej, lecz przez obyczaj powstały. Wszystkie pozostałe prawa należą do drugiego rodzaju. Ten ostatni niekoniecznie schodzi się z prawem pisanem. W czasach pierwotnych istnieli prawodawcy, absolutni monarchowie, ogłaszający swą wolę w ustnej mowie; tak ujawnione prawa nie były pisane, ale nie były też zwyczajowe.

5. We względzie trwałości dzielą się prawa na wieczne i czasowe. Prawo wieczne jest podstawą i źródłem wszelkich praw czasowych, a między niemi i przyrodzonego prawa moralnego.

§ 3.

Prawo wiekuiste.

Zanim artysta, utworzy dzieło sztuki musi sobie wyobrazić jasno jego plan ogólny. Twórczość artystyczna będzie urzeczywistnieniem tego planu. Dzieło artystyczne jest nie jako podpadającym pod zmysły objawem idei twórczej, ale wszelka ludzka sztuka jest tylko uczestnictwem w najwyższej sztuce bożej, naśladownictwem jej dzieł, przez wszechmoc stwórcy do bytu powołanych. I Bóg wszakże nie tworzy na ślepo, lecz wedle nieskończone mądrego planu, i stworzonym przez siebie jestestwom zaszczenia on zdolność do ruchów i działania, przez które one do najwyższego celu dążą. Ten wiekuisty plan wszechświata, który przytomny jest duchowi bożemu i wedle którego Bóg wszystko tworzy i ku ostatecznemu zwraca celowi, jest to wiekuiste prawo boże w najobszerniejszym znaczeniu. W owym prawie wiekuistem dwie części składowe dają się rozróżnić. Ze strony prawodawcy, dwa są warunki, od których prawo zależy: po pierwsze, rozpoznanie rodzaju i sposobu wedle, którego tworzy podległe prawu do najwyższego jego celu mają być zwrócone; po drugie, wola nakłonienia ich do odpowiedniego ładu i przepisania im tegoż ładu jako drogowskazu dążeń. Te dwie strony, dają się też wedle naszego pojęcia wiekuistego prawa rozróżnić. Nieskończone jestestwa i światy uprzytomniały się wiekuście,

jako możliwe duchowi bożemu. Wszystkie te możliwe twory rozpoznał on dokładnie we względzie wszelkich ich stosunków, oraz sposobów, za pośrednictwem których one same przez się lub w związku z innymi do objawienia doskonałości Bożej przyczyniać się były zdolne. Poznanie boże, dotyczące uładzenia wszystkich tych możliwych światów i doprowadzenia ich do odpowiednich celów ostatecznych, jest konieczne bezwzględnie i od wolnej woli bożej niezależne. Stanowi ono poniekąd, teoretyczną część prawa wiekuistego, i dla tego zwane jest też *lex aeterna indicans*, ponieważ nie zawiera w sobie żadnych zobowiązań i rzeczywistego bytu tworów nie uwzględnia.

Z tych możliwych światów Bóg w wieczności postanowił jeden do bytu powołać, postanowił ze swej wolnej woli, gdyż sam Stwórca tworów swych nie potrzebuje. Wielki plan rządu, wedle którego Bóg w wieczności swobodnie wybrany świat urządzić i do najwyższego celu doprowadzić postanowił, jest we właściwym znaczeniu wiekuistym prawem bożem (*lex Dei imperans*). Prawo to jest nietylko uznanym przez Boga planem rządu, lecz także wiekuistą Jego wolą tworzenia świata, wedle wybranego planu, rządzenia nim i prowadzenia go do jego celu ostatecznego. Dla tego też słusznie mówi św. Tomasz: „Wiekuiste prawo boże jest nie czem innym, jak bożą mądrością, o ile ona wszystkimi dążeniami i działaniami powoduje“¹⁾. A w innym miejscu: „Idea wiekuista prawa bożego, o tyle jest prawem wiekuistym, o ile jest zastosowana do kierownictwa rozpoznaniem przed tem przez Boga rzeczami“²⁾.

Podobnie jak prawodawca ludzki, przez swój nakaz, nadaje podwładnym pewien rodzaj wewnętrznej pobudki ruchu, przez którą oni wolę jego pełnią i Bóg kładzie w swój wiekuisty plan wszechświata, odpowiednio każdemu z poszczególnych tworów zasadę czynną, przez którą one zwracane są ku właściwym i przeznaczonym im działaniom. Ta pobudka działań, pomyślana jako od wieków w duchu bożym istniejąca, jest prawem wiekuistym. Skłonności i popędy zaszczerpione tworom i pobudzające je zgodnie z ich naturą do współdziałania w realizacji wszechświatowego planu bożego, są początkiem w czasie uczestnictwem w prawie bożem.

¹⁾ S. theol. 1, 2, 9. 93, a 1.

²⁾ L. c. 9, 91, a 1 ad 1.

A zatem to samo prawo jest zarazem prawem wiekuistym z prawem czasowym, ale pod różnymi względami. Jest prawem wiekuistym, o ile w poznaniu i w woli bożej wiecznie jest przytomne, jest prawem czasowym, o ile zaszczerpione jest tworom jako wewnętrzna pobudka ich ruchów i działań.

Prawo boże w powyższem znaczeniu oznacza rozumną wolę bożą przepisującą wszystkim tworom właściwy im porządek. Często wszakże prawo wiekuiste w ściślejszem bywa brane znaczeniu. O prawie właściwem może być mowa tylko w zastosowaniu do jestestw rozumnych. Odpowiednio do tego, porządkująca świat rozumna wola boża, o tyle tylko prawem wiekuistym będzie nazwana, o ile w kierownictwie istot rozumnych zastosowanie znajduje. W tem ściślejszem i właściwszem znaczeniu, można prawo boże ze św. Augustynem określić jako rozumną wolę bożą, która utrzymanie przyrodzonego porządku nakazuje, a przekroczenia go zabrania¹⁾. Że to określenie odnosi się tylko do prawa wiekuistego, w jego zastosowaniu do jestestw rozumnych, wynika to ze słów „nakazuje“ i „zabrania“. Tylko jestestwom rozumnym można coś nakazywać i czegoś zabraniać.

Można by tutaj zapytać w jakim stosunku jest to prawo boże do opatrności bożej, która również losami rozumnych istot kieruje. Na to należy odpowiedzieć ze św. Tomaszem, że prawo wiekuiste wyznacza zasady ogólne, wedle których działania wszelkie mają się dokonywać; Opatrzność kieruje przeprowadzeniem i zastosowaniem tych zasad w szczegółach. Mówiąc po ludzku, prawo wiekuiste dostarcza Opatrzności zasad ogólnych, z których ona poszczególne wyciąga wnioski. Na podstawie norm prawa wiekuistego Opatrzność boża, przy swobodnym współudziale człowieka, przeprowadza i rozwija we wszystkich szczegółach plan wszechświata¹⁾. Że takie prawo wiekuiste w rzeczywistości istnieje, zbyt ciężko byłoby tu dowodzić. Ci tylko istnieniu jego zaprzeczać mogą, którzy przeczą istnieniu Boga, lub przynajmniej Jego opatrzny nad wszystkimi stworzeniami rządzą.

Jakkolwiek uznanie i udowodnienie prawa moralnego, do-

¹⁾ Cont. Faust. I. 22. c. 27.

²⁾ S. Thom. De verit. q. 5, a 1 ad 6.

piero u św. Augustyna ¹⁾, a szczególnie u św. Tomasza ²⁾ w całej pełni rozwinięte zostało, to wszakże nauka o niem nie jest wyłącznie chrześcijańska, przez Objawienie nam przystępna. Już u Greków znajdujemy liczne napomknienia o wiekuistym prawie bożem. Wedle Zenona wszystkie prawa natury wynikają ze wszechświatowego rozumu boskiego. Wspólne prawo wszechrzeczy widzi on w rozumie, który wszystko przenika, a który nie czem innym jest jak Zeusem, władcą wszechświata ³⁾. Kleantes w pięknym hymnie zowie Zeusa najwyższym kierownikiem przyrody, który wszystkiem wedle prawa powoduje; owszem wzywa cały ogół ludzki, aby go czcił jako prawo wieczne. Chrysippus zowie Zeusa wprost prawem ⁴⁾. Wszystko to są tylko odmiany wypowiedzianej już przez Heraklita myśli zasadniczej. Wszelkie prawa ludzkie karmią się prawem bożem ⁵⁾. U Platona również zgodnie z całym jego kierunkiem, napotykamy liczne o prawie wiekuistym napomknienia ⁶⁾. U Rzymian wymownie głosi o nich Cicero. „Po nad wszystkimi prawami ludzkimi jest światem całym władające prawo, które nie czem innym jest jak Bogiem samym, wszechmądrym kierownikiem świata. „Toż samo wyobrażenie napotykamy u Seneki.

Zbytecznem pono jest rozwódzić się nad tem, jakie cudowne światło ta wspaniała idea prawa wiekuistego po nad całym światem roztacza. Duch myślący nigdy nie zadowoli się mniemaniem, że ta cała harmonia i celowość we wszechświecie panująca jest tylko dziełem ślepego przypadku. Wymagać ona zawsze będzie jakiejś zasady porządkującej, jakiegoś łączącego czynnika, który wszelką różnorodność i zmienność ogarnia, i wszelkie pojedyncze jestestwa, pomimo całej ich samoistności i samodzielności, w jeden olbrzymi wszechświatowy wiąże system. W tej nieodzownej potrzebie myśli ludzkiej, zawiera się przyczyna, dla której najznakomitsi i najgłębsi filozofowie, gdy się od chrześcijaństwa oddalili, nieodzownie wpadali w objęcia

¹⁾ De lib. arb. 1, 6 sqq. Cont. Faust. 1, 22 c. 27.

²⁾ S. theol. 1, 2, q. 91.

³⁾ Diog. Laerst. III, 88.

⁴⁾ Cyt. u Ueberwega: Grundriss der Gesch. der Phil. I (wyd. 8). 270.

⁵⁾ Cicero, De nat. Deor. 1, 15, 40.

⁶⁾ Stob. III, 84.

⁷⁾ Szczególnie De Leg. 10.

panteizmu. Doktryna panteistyczna usiłuje wyjaśnić łączność i solidarność wszystkich tworów w ich bycie i działaniu, osiąga to jednak przez zupełne zapoznanie rzeczywistej różnorodności tworów i przez zatopienie w materji, tak wolności ludzkiej jak i Boga. O ile wspanialej i lepiej filozofia teistyczna tę łączność wszechrzeczy między sobą i z celem ostatecznym wyjaśnia, przez prawo wiekuiste osobistego, ponad światem stojącego, ale nie obcego mu Boga. Przez to prawo przedwieczne mądrość zwraca wszystkie twory ku najwyższemu celowi stworzenia. Prawo to jednoczy różnorodność, ale jej nie niweczy. Czem prawo ciężenia powszechnego dla światów planetarnych, tem wiekuiste prawo boże dla całego wszechświata. Władząca niem rozumna wola boża, jest niejako słońcem środkowym, do koła którego całe stworzenie się obraca.

§ 4.

Pojęcie przyrodzonego prawa moralnego.

Wynikające z wiekuistej prawodawczej woli bożej i wszelkim stworzeniom zaszczipione popędy do działania, stanowią różne rodzaje praw czasowych, jeśli wyraz prawo w najobszerniejszym weźmiemy znaczeniu. Prawa czasowe są niejako promieniowaniem prawa wiekuistego, ujawniającem współdziałanie wszystkich tworów w przeprowadzeniu wszechświatowego planu bożego.

Zaszczipiona stworzeniom i tkwiąca w nich zasada czynna jest przede wszystkim naturą rzeczy samej, ze wszystkimi jej właściwymi popędami i skłonnościami. Bóg porusza rzeczy nie tylko z zewnątrz, lecz w ich istotę kładzie owe skłonności i popędy, przez które one mocą swej natury wewnętrznej do naczynionych sobie celów zmierzają.

Odpowiednio do różnych stanów swej natury stworzenia rozmaitym sposobem uczestniczą w prawie wiekuistem. Jestestwa nieograniczone poruszane są przez siły mechaniczne, fizyczne i chemiczne. Mają one najmniejszy samoistny udział w sprawie urzeczywistnienia porządku wszechświatowego. Wyższego rodzaju udział w niem biorą rośliny. Tutaj napotykamy działający z wewnątrz pierwiastek życiowy, powodujący samo-

dzielny, wewnętrzny, odpowiedni do pewnego określonego planu rozwój jestestwa roślinnego. W wyższym jeszcze rodzaju pełni prawo wiekuiście świat zwierzęcy, który zmysłową władzą poznania obdarzony, zdolny jest odróżniać to, co użyteczne od tego, co szkodliwe i odnajdywać pierwsze nawet w odległych zjawiskach.

Nieskończenie wszakże w pełnieniu prawa wiekuiściego wznoszą się jestestwa rozumne. Wprawione one są w ruch nie przez ślepe siły i bezwiedne popędy, lecz przez rozum i przy jego pomocy współdziałają, w urzeczywistnieniu bożego planu rządów wszechświatowych. Im tylko oznajmia Bóg swą wolę w poznaniu przyrodzonym, występującem pod formą nakazów i zakazów. Uczestnictwo jestestw rozumnych w prawie wiekuiście jest przyrodzonym prawem moralnym, które można określić, jako w naturze naszej zawarte światło rozumu, pozwalające nam rozpoznać, co czynić powinniśmy, a czego unikać, albo też jako udzielone nam od Stwórcy, przez pośrednictwo natury poznanie, które nam umożliwia stosowanie się, w naszym działaniu, do odpowiadającego naturze naszej porządku¹⁾.

Wszystko zatem, co przez przyrodzone światło rozumu, niezależnie od wszelkich nakazów pozytywnych jako powinność naszą uznajemy, należy do dziedziny tego prawa przyrodzonego. To przyrodzone prawo moralne zaszczipione jest człowiekowi i każdej istocie rozumnej, wraz z jej stworzeniem. Musi ono być zatem uważane za wrodzone uzdolnienie, od natury rozumnej nieodłączne i pozwalające jej rozróżniać dobro od zła; to jako zakazane, tamto odpowiednio do ładu słusności nakazane uważać. To co u jestestw bezrozumnych osiągnane jest przez ślepe popędy i instynkty, u jestestw obdarzonych rozumem ma być osiągnięte za pośrednictwem poznania przyrodzonego, tego co czynić i czego unikać należy. To poznanie zawiera się w ogólnych praktycznych sądach o tem, co powinniśmy czynić a czego unikać. Te sądy dają człowiekowi w naturze jego zawartą wskazówkę, która go po właściwej drodze do celu przeznaczeń

¹⁾ S. Thom, S. Theol. 1, 2, 9, 91, a. 2. Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

jego prowadzi. Oznajmijają one mu co czynić powinien i stanowią zarazem pobudkę do działania, nie znosząc wszakże jego wolności. Przyrodzone prawo moralne (i to samo się stosuje do wszelkich praw właściwych) — pozostawia człowiekowi fizyczną wolność i możność, ogranicza jednak powinnością wolność moralną. Człowiek może przeciwdziałać prawu, ale czynić tego nie powinien, jest mu to niedozwolone. Możliwość rozciąga się w tym razie po za powinność; tamta obejmuje zło moralne, ta je wyklucza. Jeżeli wszakże prawo przyrodzone zwiemy udzielonem nam w chwili stworzenia poznaniem, nie mamy tu wcale na myśli idei wrodzonych. Wrodzoną nam jest tylko skłonność do samoistnego tworzenia sobie wysnutych z doświadczenia pojęć o dobrem i o złem, oraz do samodzielnego uznania, że dobro powinno być pełnione, a zło unikane.

§ 5.

Dowody istnienia prawa przyrodzonego.

1. Pierwszy dowód, że prawo przyrodzone w znaczeniu powyżej wyjaśnionem, jest właściwem prawem bożem, znajdujemy w poprzednich naszych poglądach. Głównem każdego człowieka tu na ziemi zadaniem, jest wychwalanie swego Stwórcy i Pana, a przez to osiągnięcie zbawienia wiekuistego. Wychwalanie zaś Boga, z którym jako z koniecznym swym warunkiem, wiekuiste zbawienie człowieka jest związane, polega na utrzymaniu porządku moralnego przez żywot cnotliwy.

W powyższych rozdziałach oznaczyliśmy na czem polega dobro i zło, cnota i występki, czyli w ogóle porządek moralny świata. Stąd wynika bezpośrednio nieodzowny wniosek: Bóg wymaga od każdego człowieka stosowania się do porządku moralnego. Tylko o ile człowiek ten warunek wypełni, osiągnie u Boga koronę żywota wiekuistego.

W tem zawiera się wszystko, co istotę prawdziwego prawa stanowi. Mamy tu zgodny z rozumem przepis, przez najwyższą władzę wszechświatową całemu rodzajowi ludzkiemu nadany, jako obowiązująca norma działania, dobro i pożytek ogółu mająca na widoku. Jakkolwiek bowiem najwyższym celem prawa jest chwała boża, Bóg ten cel osiągnąć pragnie przez istotne w do-

czesności i w wieczności dobro człowieka. Niewątpliwem jest, że rodzaj ludzki tu na ziemi już prawdziwe szczęście mógłby osiągnąć, gdyby w zupełności i doskonale wszelkie wymagania przyrodzonego prawa moralnego wypełniał.

2. Rozważanie mądrości i świętości bożej prowadzi nas również do uznania prawa moralnego, od Boga wszelkim istotom rozumnym nadanego.

Bóg musiał człowieka zwrócić ku zachowaniu porządku moralnego. Najwłaściwszem, jedynem po temu środkiem mogło być tylko, przyrodzone prawo moralne, a zatem Bóg środka tego użyć musiał. Wszelki inny środek, jak przymus fizyczny, ślepy popęd przyrodzony musiałby zniweczyć wolność człowieka, czyli odjąć mu najwyższy jego przymiot. Prawo moralne musiało wszakże być w naturze ludzkiej zaszczipione, stanowić istotny jej pierwiastek. Wszystkie bowiem stworzone jestestwa przez naturę swą zwracane są ku odpowiedniemu im działaniu i prowadzone do naznaczonego im celu. Tem się właśnie różni ruch pochodzący od Boga i od stworzeń: Każde stworzenie może wprawić w ruch inne stworzenia, przez zewnętrzną pobudkę, przez siłę na nie wywieraną, Bóg natomiast porusza jestestwa stworzone, z wewnątrz przez ich naturę i w naturze ich składa zasadę ich ruchu. W ten sam sposób oddziaływa też Bóg na człowieka. I człowiek pobudkę do swoich działań z natury swej brać musi. W przeciwnym razie natura jego byłaby mniej doskonała, niż natura pozostałych stworzeń.

3. Inny jeszcze dowód istnienia przyrodzonego prawa moralnego dostarcza nam doświadczenie, czyli badanie, w jaki sposób wszyscy ludzie faktycznie sądzą o tem co jest złe a co dobre. Wobec licznych przeciwników naszego poglądu, powołujących się zawsze na pozytywne fakty doświadczenia, na ten dowód szczególnie silny nacisk położyć musimy.

Aby zasadniczo z doświadczenia byt przyrodzonego prawa moralnego wyprowadzić, wystarczy udowodnienie trzech następujących faktów doświadczalnych: *a)* Wszyscy ludzie z natury i nieomal bezwiednie uznają pewne ogólne, w istocie swej jednakie zasady moralnego postępowania. *b)* Zasady te od dowolności ludzkiej są niezależne i w świadomości ludzkiej jako bezwzględnie obowiązujące występują. *c)* Przy wszelkiem wolnem od uprzedzeń ich badaniu okażą się one zawsze, jako pochodzące od jakiejś wyższej, nad całą ludzkością stojącej potęgi. Jeśli te trzy

fakty rzeczywiście istnieją w doświadczeniu, to znajdziemy w nich wszystko co istotę prawdziwego prawa bożego stanowi.

Rzeczywistość pierwszego faktu, w znacznej części wynika z tego, co poprzednio powiedzieliśmy przeciw sceptycyzmowi moralnemu, wykazując powszechność idei i sądów moralnych. Zresztą możemy tu powołać się także i na dodatek nasz, dostarczający nam odpowiedniego dowodu w przeglądzie moralnych pojęć ważniejszych ludów ziemi.

Co się tyczy drugiego faktu, dość zapytać własnej naszej świadomości. Wszyscy sądzimy, że pewne działania są dobre i godne pochwały, lub złe i naganne, lecz także, iż pierwsze są nam bezwarunkowo zalecone i nakazane, drugie nie dozwolone i wzbronione. Sądzimy nietylko, że jest dobrze czcić Boga, szanować swych rodziców, okazywać wdzięczność swym dobroczyńcom, lecz że te czynności są naszą powinnością i nie mogą być zaniechane, bez naruszenia jej. Dla tego mówimy: powinieneś czcić ojca i matkę, powinieneś być wdzięcznym swym dobrodziejom, powinieneś czynić to, czego od ciebie wymagają twoje obowiązki obywatela, poddanego, zwierzchnika, małżonka i t. d.

Wszystkie te wymienione zasady moralne biorą swą siłę zobowiązującą od wyższej nad nami stojącej potęgi, którą Bóg tylko być może. Jest to trzeci niewątpliwy fakt z doświadczenia. Uznajemy nakazy moralne, jako żądania, stawiane naszej woli, od naszej dowolności zupełnie niezależne. Często te żądania są nam ciężkie do zniesienia, chętnie byśmy się ich pozbyli, ale pozbyć się nie możemy. Chcemy, czy nie chcemy uznać musimy, że nie dozwolone jest zabijać, kraść, oszukiwać i t. d. Możemy przekroczyć nakazy powinności, ale nie możemy ich usunąć i zniweczyć, ani też wmówić sobie, że nasze czyny złe są dozwolone. Wymagania te są zatem usunięte z pod władzy naszej dowolności. Wola nasza czuje się przez nie często wbrew swemu chceniu związana. Nie mogą one tedy od nas samych pochodzić.

Jakaż jest owa wyższa potęga, która nam więzy nakłada i tak bezwzględne daje nam nakazy? Nie może to być potęga ludzka; musi być za tem nadludzka, czyli boska.

a) Już sama powszechność tych nakazów moralnych, obowiązujących wszystkich ludzi, po wszystkie czasy i na wszystkich miejscach, nie pozwala przypuszczać, że mamy tu do czynienia z jakąś ludzką a zatem zmieniającą się odpowiednio do warun-

ków czasu i miejsce powagą. Ta powszechność i niezniszczalność nakazów moralnych, dowodzi, że one tkwią w samej naturze ludzkiej, a zatem pochodzą od tego, który władzę nad nią posiada.

b) Widzimy następnie, że i ci, co na szczycie ziemskiej potęgi się znajdują i co żadnej nad sobą powagi na ziemi nie uznają, ani uznawać potrzebują, przez nakazy moralne czują się zobowiązani i podlegać im wewnątrznie muszą.

c) Nie wszakże nie świadczy dobitniej o boskiem pochodzeniu nakazów moralnych, jak zjawisko sumienia. Jeżeli wypełniłmy wiernie naszą powinność, wynikająca stąd świadomość jest głosem dobrego sumienia, słodką nam przynoszącą pociechę. Tę pociechę odczuwamy nie wtedy kiedy uczyniliśmy to czego chcemy, lecz wtedy, gdy uczyniliśmy to co nam powinność nakazuje. W sumieniu słyszymy tajemnicze głosy wyższej mocy, która nam swą pochwałą i swe uznanie wyraża i pokój na naszą duszę zlewa. Jeżeli natomiast naruszyliśmy powinność, złe, karzące sumienie odzywa się w duszy. Zbrodniarz może utaić swój występki przed ludźmi, ale nie uniknie męczących wyrzutów sumienia. Grzesznik tłumy wprawdzie w sobie karzący głos sumienia, lecz zupełnie go stłumić nie zdoła, przynajmniej wobec ciężkich zbrodni. Zabójca, obłudnik, krzywoprzysięzca, zdrajca, nigdy chyba całkowicie od wyrzutu sumienia uwolnić się nie zdoła, choćby się mu udało zupełnie rozbroić sprawiedliwość ludzką.

d) Musimy tu jeszcze uwzględnić jedną myśl okazującą dowodnie, że wszyscy ludzie uznają bezwiednie nakazy moralne, przez nadziemską potęgę wydane. Poprzednio zaznaczyliśmy, że wedle wyobrażenia powszechnego, dobro moralne, wszystkie inne dobra przewyższać musi. Ta jego wartość najwyższa daje się tylko wyjaśnić, przez związek, jaki je łączy z najwyższym celem świata. Musimy tu uzupełnić przytoczoną myśl, aby udowodnić, że nakazy moralne tylko jako boże nakazy mogą być pojmowane.

Sądzymy nietylko, że dobro moralne po nad wszystko powinno być stawiane, ale także, iż jest bezwarunkowo wzbronione podporządkowywać je jakiemukolwiek, choćby najcenniejszemu i największemu dobru ziemskiemu. Uznajemy za bezwarunkowy nasz obowiązek w razie potrzeby raczej zdrowie, bogactwo, cześć i życie nawet poświęcić, aniżeli uczynić to co niedozwolone i grzeszne. Tak sądzą przynajmniej wszyscy ludzie nie zepsuci i doktrynami szkolnemi nie obalamuceni.

Wedle tej zasady postępowali nietylko święci męczennicy chrześcijańscy, lecz i ci co w świecie pogańskim przyrodzonymi cnotami jaśnieli. Sokrates w swej obronie mówi, że woli raczej wolność i życie postradać, aniżeli przeniwierzyć się swojej powinności¹⁾. Plato zaleca raczej znosić krzywdę, aniżeli ją czynić. Cuota wedle niego, taką ma wartość i taką piękność, że w porównaniu z nią, wszystko co ziemskie winno być wzgardzone²⁾. Filoktet Sofoklesa wyraża przekonanie, że dla zysku ziemskiego nie wolno nigdy naruszyć obowiązku mówienia prawdy. Wyobrażenie w tym względzie Rzymian stwierdza między tysiącami podobnych faktów, heroiczny czyn Regulusa. Przypominamy też wspaniałe słowa Juwenalisa, omawiające poetycznie słynną maksymę: *potius mori quam foedari*:

Summum crede nefas, animam praeferre pudori
Et propter vitam, vivendi perdere causas³⁾.

W pośród nowszych myślicieli, Kant najsilniej to przekonanie wyraził. Wielokrotnie powtarza on, że należy pełnić powinność, niezależnie od wszelkich, mogących stąd wyniknąć następstw. Obowiązek prawdomówności, tak bezwzględny, że dla żadnych pożytków, ani szkód przekroczony być nie może. Wiemy wprawdzie, że Kant ze swego punktu widzenia nie mógł wyjaśnić i uzasadnić tej bezwzględnej wartości wymagań moralnych, wiemy także, iż nowsi zwolennicy, tak zwanej moralności niezależnej, którzy ją wszelkiej wyższej sankcji pozbawiają i sprowadzają do znaczenia pewnych prawideł postępowania, od ludzi pochodzących, lekceważąco a nawet szyderczo o tem wymaganiu Kanta się odzywają. Nie mniej przeto pewnem jest, że Kant w swoich poglądach dał tylko silny wyraz pojęciom będącym wspólnością całego rodzaju ludzkiego.

Jakże można wyjaśnić to wymaganie, które nakazom moralnym, w razie potrzeby, wszelkie dobra ziemskie poświęcić zaleca? Może ono być wyjaśnione tylko przez to, że porządek moralny złączymy z wiekuistym i najwyższem dobrem człowieka. Ta łączność wszakże wynikać może tylko

1) Apolog. Socr. c. 16, 17.

2) Gorg. c. 35.

3) Satir. 8, 80.

z woli tego, który człowiekowi cel ostateczny naznaczył i warunki nieodzowne do osiągnięcia takowego wskazał.

Wreszcie jako ostatni dowód pochodzenia boskiego nakazów moralnych przytoczyć moglibyśmy jednozgodne wszystkich ludów mniemanie. Po wszystkie czasy wprawdzie istnieli pozbawieni wiary uczeni, którzy wszystkiemu usiłowali zaprzeczyć, co się do Boga odnosi, ale nie znaleziono dotąd ludu, któryby porządku moralnego nie uznawał za objaw nadziemski, boski, a przynajmniej pod władzą nadziemskich mocy pozostający. Ponieważ jednak dowód ten w naszym Dodatku wyczerpująco przeprowadzimy, tutaj więc możemy go pominąć.

ROZDZIAŁ II.

Obowiązek i jego przeciwnicy.

§ 1.

Bliższe wyjaśnienie istoty obowiązku.

Obowiązek jest jądrem całego porządku moralnego. Niezaprzeczony fakt, że przeciwko naszej woli czujemy się z porządkiem moralnym związani, musi być wyjaśniony i uzasadniony; system etyczny, który temu zadaniu sprostać nie zdoła, pozbawiony jest wartości w oczach każdego myślącego człowieka. W tym punkcie właśnie najdowodniej okazuje się niedostateczność nowoczesnych systemów etycznych wobec etyki teistycznej. Musimy więc na nim dłużej się zatrzymać. Wyjaśnimy naprzód, czym jest obowiązek w naszym systemie, a następnie zwrócimy pokrótce uwagę na główne, dotyczące go poglądy naszych przeciwników.

1. Obowiązek (*obligatio*: od *ob* i *ligare* wiązać) jest działaniem i skutkiem prawa; prawo obowiązuje nas. Niekiedy pod obowiązkiem rozumiemy też przedmiot prawa, albo działania, do którego prawo nas zobowiązuje. We właściwym znacze-

niu wszakże, rozumieć należy pod obowiązkiem konieczność moralną, albo przymus moralny, który nam prawo nakłada. Przez prawo jesteśmy niejako związani; ten węzeł moralny, który nas do jakiegoś działania wiąże, jest zobowiązaniem lub obowiązkiem.

Ponieważ udowodniliśmy, że prawo moralne jest wryte przez Boga w ludzkim rozumie, możemy stąd wnosić, że wola Boża jest działającą przyczyną obowiązku, albo przymusu moralnego. Podobnie jak prawo, zobowiązanie w woli prawodawcy ma istotne swe źródło. Ale na czem polega ten przymus moralny, który obowiązkiem zowiemy? Skąd on powstaje?

2. Ponieważ człowiek jest jestestwem wolnym i rozumnym i nie może być jak zwierzę przez ślepe instynkty i popędy powodowany, więc w dwojaki tylko sposób może być zniewolony do oznaczonego działania. Albo przez nacisk zewnętrzny, albo przez chęć osiągnięcia jakiegoś dobra, którego zdobyć nie będzie mógł, jeżeli w pewienznaczony sposób nie postąpi. Obowiązek wszakże nie może polegać na zewnętrznym nacisku. Wiąże on bowiem naszą wolę, ta zaś zewnętrznym naciskom nie podlega, a zatem obowiązek wynikać może tylko z drugiego rodzaju przymusu, to jest przymusu warunkowego, który ze świadomości wynika. Chcesz jakiś oznaczony cel (dobro) osiągnąć, musisz w taki a taki sposób do niego zmierzać.

Jakież jest cel, jakie dobro, do osiągnięcia którego przestrzeganie nakazów moralnych jest konieczne, to — jest obowiązkowe? Cel ten oczywiście nie może być ziemski, doczesny. Wszakże w razie potrzeby musimy poświęcić obowiązkowi wszelkie dobra doczesne, a nawet życie samo. Nie może też cel ten zależeć od naszej dowolności. Konieczność bowiem oznaczonego postępowania dla osiągnięcia celu, przez naszą dowolność wybranego trwa tak długo tylko, jak długo celu pragniemy. Dość nam wszakże zaniechać tego pragnienia, aby wszelka konieczność wraz z nim zniknęła. Przeciwnie konieczność przestrzegania prawa moralnego, jest od naszej woli niezależna. We wszystkich położeniach i okolicznościach, na każdym miejscu i o każdym czasie pozostajemy pod jej władzą, czy chcemy czy nie chcemy. Dobro zatem, którego osiągnięcie przez stosowanie się do porządku moralnego, jako konieczność czyli obowiązek jest nam wskazane, może być tylko ostatecznym celem człowieka,

czyli najwyższym jego dobrem. Stąd wynika, że obowiązek polega na konieczności przestrzegania porządku moralnego, dla osiągnięcia ostatecznego celu człowieka.

Ten cel ostateczny może być dwojako pojęty: podmiotowo i przedmiotowo. Podmiotowo oznacza on doskonałą błogość człowieka w posiadaniu Boga, przedmiotowo oznacza Boga samego, najwyższe nieskończone dobro, cel wszystkich celów.

Obowiązek polega na łączności porządku moralnego z Bogiem. Wiemy i uznajemy, że tego porządku naruszyć nie możemy bez wypowiedzenia posłuszeństwa Bogu, bez wzbudzenia jego niezadowolenia i bez obrazy mu wyrządzonej. Obowiązek może być zatem określony, jako konieczność czynienia dobra, a unikania zła, w uznaniu tego, że Bóg, nasze dobro najwyższe, pierwszego od nas żąda, a drugie potępia, za ujmę swą i obrazę poczytuje.

Bóg stworzył człowieka, aby ten go poznawał, kochał i służył Mu przez zachowanie porządku moralnego świata. Kto wypełnia z własnej, swobodnej woli tę ujawnioną mu wolę Stwórcy, wzbudza zadowolenie i miłość Jego i po odbyciu doczesnej próby bytu do wspólności z Nim, w wiekuistym życiu i szczęściu będzie powołany. Kto świadomie temu porządkowi przeciwdziała, pozbawia się miłości Stwórcy i staje się przedmiotem jego niezadowolenia.

Obowiązek może być dwojakiego rodzaju. Bóg wymaga od nas pewnego działania, niejako z całą mocą swej najwyższej władzy, tak że ono nie może być zaniechane, bez ściągnięcia na nas gniewu obrażonego Boga i odwrócenia nas od istotnego celu naszego bytu. Jest to obowiązek w najściślejszym znaczeniu, przekroczenie go jest ciężkim grzechem. Bóg wszakże wymaga też od nas pewnych działań, których zaniechanie wzbudza jego niezadowolenie, ale nie ściąga na nas jeszcze najsroższego gniewu Bożego. Jest to obowiązek w niepełnym znaczeniu, którego naruszenie jest grzechem powszednim. Wróćmy do tego rozróżnienia, gdy nam przyjdzie omawiać te dwa rodzaje grzechów.

3. Nie można przeciw temu wyjaśnieniu stawiać zarzutu, że przez nie nakazy moralne, jak mówi Kant, nie są bezwarunkowym i kategorycznym lecz warunkowym i hypotetycznym rozkaźnikiem (imperatywem), podobnie jak np. nakaz: Abyś nie

zebrał w starości, pracuj i oszczędzaj za młodu. Nakazy moralne Boga są bezwarunkowe i bezwzględne. Stwórca wymaga porządku moralnego, nie tylko warunkowo, jakby np. mówił do nas: Uczynię cię wiekuiście szczęśliwym, wtedy tylko gdy będziesz moralnym na świecie; zrestą obojętne mi to, czy zachowasz lub nie zasady moralne. Z pewnością nie takie jest znaczenie nakazów bożych. Bóg wymaga od nas przestrzegania porządku moralnego dla niego samego, nakazuje to bezwarunkowo i wszelkie naruszenia tego porządku zawsze i wszędzie, wśród wszelkich okoliczności wzbudza niezadowolenie boże. Przez przyrodzone prawo moralne nie mówi on nam tylko: Jeśli będziesz zabijał, utracisz wiekuiście szczęśliwość, lecz nakazuje nam bezwarunkowo: Nie zabijaj, zabójstwo nie podoba mi się zawsze i wszędzie, popełnienie go jest wymierzoną mi obrazą. Groźba kary łączy się z tym nakazem, aby tem silniej go uwydatnić.

4. Wiemy teraz co jest obowiązek. Co znaczy działać z obowiązku? Inaczej czynić coś, lub czegoś zaniechać, ponieważ sumienie nasze wskazuje mi ten czyn lub jego zaniechanie, jako nakazane mi przez jakąś władzę prawowitą, a ponieważ wszelka władza ostatecznie na władzy Boga, jako najwyższego prawodawcy polega i z niej wynika, więc działać z obowiązku znaczy działać tak, jak najwyższa władza boża nam nakazuje, lub zakazuje. Działać z obowiązku jest więc pewnego rodzaju posłuszeństwem Bogu.

Mówią niektórzy, że czynić coś z obowiązku znaczy to, czynić coś z obawy; jest to zdanie nie słuszne. Z dwójakiej obawy można obowiązek (prawo) wykonywać: z obawy przed karą (niewolnicza obawa) i z obawy wzbudzenia niezadowolenia prawodawcy (obawa dziecięca). W obu wypadkach wszakże działanie wynika nie z obowiązku, lecz z innej pobudki: w pierwszym wypadku pobudką tą jest miłość własna, którą powodowani staramy się czegoś złego, t. j. uniknąć kary; w drugim wypadku pobudką jest miłość dla sprawy nakazu. Dobre dziecię wypełnia wolę ojca z obawy zasmucenia go, obawa ta jest zatem skutkiem jego miłości dla ojca. Jeżeli zatem pełnimy wolę Boga z obawy przed wzbudzeniem Jego niezadowolenia i niejako zasmucenia Go, jest to akt miłości ku Bogu, a przynajmniej pewnego jej działania.

Nie jest wcale konieczne obowiązek z obowiązku tylko wypełniać, jak to Kant utrzymuje; można też pełnić obowiązek

z miłości ku Bogu, bez myśli o zobowiązaniu; można go też pełnić w nadziei nagrody wiekuiestej, albo z obawy przed wiekuiustą karą. Jeśli te dwie ostatnie pobudki nie są tak szlachetne i doskonałe, jak pobudka miłości, obowiązku, wdzięczności i t. d., są jednak moralnie dobre, w danych okolicznościach nawet konieczne, wtedy mianowicie, gdy burzą się w nas żądze namiętne, gdy ciemne chmury pokus rozum zaciemniają a wola szczęśliwa jest, znajdując wśród tych fal burzliwych skałę, za którą ucześcić się może zanim burza przemienie. Nie każdy może zawsze na skrzydłach czystej miłości wznieść się na wyżyny doskonałego z Bogiem połączenia.

Właśnie ta różnorodność, najpiękniejszych i najsilniejszych pobudek, których etyka teistyczna wśród różnych okoliczności człowiekowi dostarcza, jest wymownym dowodem jej prawdy, wśród jednostronnych i bezsilnych motywów innych systematów moralnych. Jak biednie wobec tego wyglądają, cześć dla rozkaznika kategorycznego, albo dla godności ludzkiej—jedyny motyw etyki Kantowskiej—albo też wzgląd na własne i cudze dobro—jedyny motyw utilitaryzmu—albo litość—jedyny motyw Schopenhauera—albo wzgląd na postęp kulturalny—jedyny motyw najnowszych filozofów.

Niedostateczne wyjaśnienia obowiązku.

1. Już u najdawniejszych pisarzy napotyamy pewne sposoby wyjaśnienia obowiązku, które przeprowadzone konsekwentnie, odrywają przyrodzone prawo moralne, nie od Boga wprawdzie, ale od woli bożej. Pierwszym przedstawicielem tych wyjaśnień jest słynny teolog hiszpański, G. Vasquez. Nie utrzymuje on wprawdzie, że prawo moralne jest od woli bożej niezależne, owszem zaznacza wyraźnie, że Bóg nas do niego zobowiązuje¹⁾. Tem różni się zasadniczo od racjonalistów nowoczesnych, którzy przyrodzone prawo moralne, zupełnie od woli bożej, a nawet od samego Boga odłączają. Nie mniej przeto Vasquez zdaje się twierdzić, że prawo przyrodzone we właściwym znaczeniu, istnieje od woli bożej niezależnie i ją uprzedza. Bierze ono zatem swoją pierwotną siłę obowiązującą, nie z woli bożej, lecz z samej natury ludzkiej, i dopiero następnie (*secun-*

¹⁾ In. 1, 2, disp. 150, c. 3, u. 25.

dario) obowiązująca wola boża z niem się łączy. Zasada, na którą powołuje się Vasquez, są różne czynności z natury swej złe i grzeszne, tak że zakaz ich od żadnej woli a więc i od woli bożej jest niezależny. Jeżeli teraz zapytamy skąd ten zakaz pochodzi, odpowiada Vasquez: od natury ludzkiej, o ile ona jako rozumna jest pojmowana, w niej bowiem zawiera się norma, wedle której przyrodzone dobro i zło rozróżniamy. Pewne czynności sprzeczne są z naturą ludzką niezależnie od wszelkiej woli, a zatem niezależnie też od niej przez naturę naszą są zakazane. Stąd wyprowadza dalej wniosek, że prawo przyrodzone, nie jest właściwie nakazem, ani sądem rozumu, ani objawem woli, lecz jest czemś, co to wszystko poprzedza, że zatem nazwa prawo, więcej pozytywnemu prawu, aniżeli przyrodzonemu prawu moralnemu przystoi.

Pogląd ten już przez współczesnego mu Fr. Suareza do- wodnie był obalony i z wielu stron zbijany. Przyrodzone prawo moralne, jak wyżej okazaliśmy, jest prawdziwym, właściwym prawem, które nas bezwarunkowo wiąże i zobowiązuje. Owóż właściwe, w ścisłym znaczeniu zobowiązujące prawo pochodzić może tylko z woli kogoś wyższego, któremu nasza wola jest poddana. A zatem prawo to nie może wynikać li tylko z natury ludzkiej. Następnie prawo jest ogólną zasadą praktyczną, która wypowiada co powinniśmy czynić, a czego unikać. Owóż natura ludzka nie może nam takiej ścisłej i bezwarunkowej powinności nakładać. Co najwyżej możnaby twierdzić, że jest ona podstawą prawa przyrodzonego, o ile rozum nasz opierając się na naszej naturze, mówi nam co powinniśmy czynić, a czego unikać. Ale w takim razie nie sama natura byłaby prawem, ale rozum. Zresztą i to przeprowadzenie jest niemożliwe, ponieważ i rozum, skoro tylko zapomnimy o jakiejś stojącej nad nami władzy, nie może nam niczego bezwarunkowo, ani nakazywać, ani zakazywać, lecz mówi nam tylko, co jest dobre a co złe i jak powin- niśmy postępować, jeśli nasze postęпки mają być rozumne.

2. Rozkaznik kate g o r y c z n y. Kant przyjmuje ¹⁾ istnie- nie ogólnych, praktycznych nakazów rozumu o charakterze bezwarunkowo obowiązującym. Ale te nakazy nie są przezeń po- jęte, jako pochodzące od stojącego ponad nami prawodawcy, lecz mają ostateczną swą zasadę we własnym naszym rozumie

¹⁾ Grundlegung zur Metaphisik der Sitten.

praktycznym. Rozum ten jest zatem prawodawczy i samorządny (autonomiczny) t. j. żadnej obcej władzy nie podległy. Moralnie dobre jest tylko takie działanie, które nietylko odpowiada prawu, lecz wynika z czystej miłości obowiązku, to wszakże jest tylko możliwe, skoro prawo, nie jest nam czemś obcem, lecz od nas samych pochodzi. Stąd istotę moralności stanowi autonomia (samorząd). Heteronomia zaś (t. j. podległość obcym nakazom) nie daje się z nią pogodzić.

a) W tym systemie nowożytny racjonalizm znalazł najdobitniejszy swój wyraz etyczny. Nauka moralna Kanta, jest moralnością od Boga i religii niezależną na racjonalistycznej podstawie li tylko opartą. Założyciel szkoły krytycznej usiłuje wprowadzić byt Boga i nieśmiertelność duszy, jako postulaty rozumu praktycznego, wśród powszechnego rozbicia swej metafizyki ocalić, ale moralność poczytuje za niezależną zupełnie od Boga, poniekąd nawet za Jego przeciwieństwo.

Wszakże podległość prawu bożemu jest heteronomia, a zatem z prawdziwą moralnością daje się pogodzić. Jeżeli Syn Boży posłusznym był aż do śmierci na krzyżu, była to heteronomia, z prawdziwą moralnością nic nie mająca wspólnego. O cnocie posłuszeństwa nie może być w ogóle mowy w moralności autonomicznej. Z tego widać jak w zupełnem sprzeciwieństwie pozostaje nauka Kanta, do nauki chrześcijańskiej, jak nieodzownie prowadzi do zaprzeczenia wszelkiej prawdziwej religii. Religia bowiem jest uległością stworzenia Bogu i prawu bożemu, a pozytywna nadprzyrodzona religia, jest zbiorem przepisów, które Bóg przez objawienie, swoim stworzeniom oznajmił. Jeśli wszakże uległość obcym nakazom z prawdziwą moralnością nie daje się pogodzić, to i religia musiałaby być z nią w sprzeciwieństwie.

b) Kant jest konsekwentny. Dla pokory i uległego posłuszeństwa, nie ma miejsca w jego systemie, który człowieka samemu sobie czyni celem. Ale to przypuszczenie jest wielkim błędem Kanta, dziwnie nie zrozumiałym wobec tego, że uważa on człowieka za twór boży. A przecież o przeznaczeniu naczynia twórcą jego, nie samo naczynie stanowi. Owóż Bóg musiał podporządkować człowieka, jak i całe stworzenie samemu sobie, swej własnej chwale, jako najwyższemu celowi wszelkiego bytu. O innych ujemnych stronach rozkaźnika kategotycznego poprzednio już mówiliśmy.

c) Jedno jeszcze wyjaśnienie tu dodać musimy. Głównym

błędem Kanta, jest nieuznawanie różnicy zasadniczej, pomiędzy zmysłowemi i duchownemi władzami naszych dążeń i utożsamienie organu tych ostatnich, to jest woli, z rozumem praktycznym. Zowie on nawet wprost wolę rozumem praktycznym. Tylko opierając się na tym błędnym poglądzie może on dojść do wniosku, że wolność i autonomia warunkują się nawzajem. Czysto moralne usposobienie wedle Kanta, wtedy jest tylko możliwe, gdy wola swe własne wykonywa prawo. A zatem wola, musi być swym własnym prawodawcą. A ponieważ z drugiej strony, do wyprowadzenia działań wedle prawa rozum jest nieodzowny, a zatem wola jest tem samym co rozum praktyczny. Takto jeden błąd do drugiego nieodzownie prowadzi. Jednocześnie wikła się też Kant w sprzeczności. Z jednej strony musi on uznać wolę za autonomiczną i prawodawczą, a zatem zwierzchnią, a zarazem za podległą prawu. Nie można na to odpowiedzieć, że wola nadaje prawo i chce go w pewnym względzie, a ulega i opiera mu się w innym, gdyż wszelka chęć bezwzględna i bezwarunkowa wyklucza wszelką możność niechcenia.

Ażeby błędów Kanta uniknąć, należy zatem obie władze między sobą rozdzielić i od rozumu praktycznego rozróżnić. Natomiast rozum praktyczny w rzeczywistości nie różni się od rozumu teoretycznego. Nie posiadamy dwóch duchowych władz poznania. Rozum nazywa się praktycznym, skoro kieruje naszymi czynami. Rozum praktyczny wskazuje woli prawa działania, niemożliwą jest zaś rzeczą, aby wola sama prawa nadawała, ponieważ prawa, jako praktyczne prawidła i zasady tylko w rozumie mogą mieć swoje siedlisko.

Oczywistem jest, że obowiązek, jak go pojmuje Kant zupełnie byłby niedostateczny i bezsilny. Jakim sposobem rozkaznik kategoryczny mógłby wspierać człowieka wśród burz życia, i zasłaniać go przed naporem namiętności. Grzech jest wedle Kanta naruszeniem rozkaznika kategorycznego. Naiwnym zaiste byłby ten, któryby bez względu na Boga, ponosił ciężkie ofiary i życie swe poświęcał, aby się owemu rozkaznikowi podobać.

§ 3.

Empiryczne wyjaśnienie obowiązku.

Kant i jego zwolennicy usiłują obowiązek *a priori* z isto-

ty rozumu wyprowadzić. Nazwalismy przeto te wyjaśnienia racjonalistycznymi. W przeciwieństwie do tego jest inny kierunek w nowoczesnej etyce, usiłujący obowiązek na drodze empiryzmu wyjaśnić. Pragnie on nam tylko wytłumaczyć za pośrednictwem badań historycznych, jakim sposobem bez Boga, przez stopniowy rozwój powstało i rozwinęło się w ludziach poczucie obowiązku. Można oczekiwać z góry, że ten kierunek licznych obecnie musi posiadać zwolenników; wszakże zgadza się on tak dobrze z teorią rozwojową, tą ulubioną nauki współczesnej doktryną, w której spotykają się panteiści i materyaliści. Pokróćce zwrócimy tu uwagę na główniejszych tego kierunku przedstawicieli.

1. Przewodcą jego w etyce jest znany nam już J. Bentham. Jest to prawdziwy moralista filistrów i kramarzy. Zgodnie z jego zasadą użyteczności, obowiązek jest niczem innym, jak koniecznością unikania pewnych działań, ponieważ przynoszą więcej cierpienia niż rozkoszy a poszukiwania innych, które zapewniają przewagę rozkoszy nad cierpieniem ¹⁾.

2. Najbardziej konsekwentnym przedstawicielem w etyce materyalistycznej teorii rozwoju jest Herbert Spencer. W obowiązku widzi on granicę naszego działania. Są wszakże dwa rodzaje takiej granicy: jedna jest wewnętrzna, druga zewnętrzna. Wewnętrzna granica, tworzy się przez nagromadzenie indukcji indywidualnych, skoro na skutek wielokrotnie powtarzanego doświadczenia rodzi się przekonanie, że pewne czynności z natury swej pożyteczne są i sprawiające rozkosz, inne natomiast szkodliwe i sprawiające cierpienie. To przekonanie nakłania ku pierwszym czynnościom, a powstrzymuje od innych, i dlatego może być nazwane wewnętrzną granicą naszych działań. Zewnętrzna granica polega na obawie przed zewnętrznymi, złemi następstwami naszych występków, to jest przed temi następstwami, które jakaś zewnętrzna przyczyna dowolnie z naszymi działaniami łączy. Te następstwa kary są trojakiego rodzaju: społeczne, państwowe i religijne. W pierwotnych stanach rozwoju społecznego powstrzymywano się od wielu czynów z obawy przed gniewem współplemieńców, albo przed szkodą, mogącą z nich wyniknąć dla całego plemienia. Później dołączyła się obawa przed potężnym wodzem lub naczelnikiem, któ-

¹⁾ Déontologie I. 100. Joll, Geschichte der Ethik II, 437.

ry pewne czyny karami okładał. Takim sposobem powstała sankcja państwowa. Do tego przyłączyła się następnie obawa przed duchami zmarłych, a osobliwie zmarłych władców, o których przypuszczano, że pewne czynności, jako nie miłe im, karać będą. Jest to obawa przed karami religijnymi, czyli sankcja religijna. Z połączenia obu tych sankcyj wynikło i wyrobiło się stopniowo poczucie zobowiązującego przymusu, to jest obowiązku¹⁾.

3. Nie jest to zbyt pochlebne dla narodu myślicieli, że najznakomitsi przedstawiciele jego etyki w czasach obecnych ograniczają się na rozwijaniu pojęcia obowiązku, które angielscy materyaliści sformułowali. E. Laas²⁾ wstępuje wreszcie w ślady Benthama i Spencera. Blizki mu stanowiskiem G. Giżycki³⁾ w swoim systemie materyalistycznym usiłuje wyjaśnić pojęcie obowiązku. Obowiązek wedle niego wyraża, że działanie nasze wykluczone jest z po za obrębu naszej dowolności. Pierwotnie wynikało ono tylko z obawy przed karami, któremi groziły nam inne istoty w razie przekroczenia ich nakazu. Stopniowo jednak człowiek staje się istotą moralną przez to, że uświadamia sobie znaczenie nakazów i z tej świadomości, różniącej dobro i zło, bierze pobudki swych działań. W tym stanie autonomii człowiek sam sobie daje nakazy i powodowany jest w działaniu swoim własnym poczuciem moralnym, to jest poczuciem zadowolenia i szacunku dla siebie samego, gdy coś dobrego czyni lub też poczuciem żalu, niezadowolenia, wyrzutów sumienia przez złe uczynki wzbudzanem. Te uczucia własnego serca są jedyną sankcją moralną, podleganie im stanowi istotę odpowiedzialności moralnej. Te uczucia, te fakty duchowe są to ostateczne podstawy moralności. Psycholog lub antropolog dochodzić może jak one powstały, etyk poprzestaje na uznaniu ich istnienia. Bez tych uczuć nie byłoby ani moralności, ani etyki.

Oto wygodna wymówka. Poczucie obowiązku powinniśmy przyjąć jako prosty fakt, który dalszemu badaniu nie podlega zgoła. Tym to jest dziwniejsze, że Giżycki wciąż głosi niezależność moralności od wszelkiej metafizyki. Zresztą, gdybyśmy nawet poprzestali na tym wyjaśnieniu, nie wielka to byłaby jeszcze wygrana. Chodzi tu wszakże o wyjaśnienie obowiązku,

¹⁾ Thatsachen der Ethik. (1882)

²⁾ Idealist. und positivist. Ethik.

³⁾ Moral phil. str. 143

ten zaś tak się różni od poczucia obowiązku, jak prawda od rozumu. Poczucie obowiązku albo świadomość obowiązku, są jego rozpoznaniem, zatem przypuszczają go jako przedmiot, który przed nimi istnieć musi, jest ich przyczyną, a przeto bez wpadania w błędne koło, nie można wyjaśniać obowiązku, przez jego poczucie.

Z punktu widzenia swego systemu, Wilhelm Wundt¹⁾ przyswoił sobie także materyalistyczne wyjaśnienie obowiązku. Zgodnie z Hartmanem utrzymuje Wundt, że pierwotnie prawo i obyczaj nie różniły się między sobą. Obyczaje przymusowo bywały narzucane przez zewnętrzny przymus, stopniowo dopiero odróżnił się obyczaj od prawa. Temu ostatniemu pozostawiając zewnętrzny przymus fizyczny, sam stał się łagodniejszą formą, wewnętrznego, moralnego przymusu, objawiającego się w dążności naśladowczej i w nacisku opinii publicznej. W ogóle wszystkie środki, moralnego przymusu można sprowadzić do obawy, przed utratą szacunku w społeczeństwie, który odjęty bywa człowiekowi niemoralnemu, lub temu co narusza panujące obyczaje moralne.

I najmłodszy filozof-moralista Fr. Paulsen²⁾ świadczy wymownie o ścisłej łączności panteizmu z naturalistyczną teorią rozwoju. Paulsen, podobnie jak Darwin, już u zwierząt znajduje pewien zarodek poczucia moralnego i sumienia. Warunkiem ujawnienia się tego poczucia jest przeciwieństwo pewnej, przez wychowanie nabytej skłonności do pierwotnego popędu przyrodzonego. Poczucie wewnętrznego przymusu moralnego z uszczerbkiem popędu natury jest najpierwotniejszą formą poczucia obowiązku. Poczucie zawstyżenia, które powstaje, skoro pierwotny popęd natury, pomimo przeciwnego nacisku ujawnia się, jest najpierwotniejszą formą niepokoju sumienia. To zjawisko w ogromnie powiększonej mierze daje się widzieć u człowieka. W ten sposób wszakże można wyjaśniać tylko początek uczucia moralnego. Nie jest w tem wcale wyjaśnione to, co stanowi istotny jego charakter, to jest siła nakazującej powagi obowiązku. Obowiązek przedstawia się nam, nie jako część naszej woli, lecz jako coś, co dla tej woli stanowi powagę, którą wola uznaje, ale która nie z niej pochodzi.

¹⁾ Ethik.

²⁾ System der Ethik.

§ 4.

Odparcie moralności niezależnej.

Wszelkie wyjaśnienia ze stanowiska filozofii antyteistycznej są nie tyle wyjaśnieniami obowiązku, ile zaprzeczeniem jego. Pozostają one wszystkie na usługach tak zwanej moralności niezależnej. Pod tem mianem rozumianą jest nauka moralna, która nie chce zależeć od Boga i religii i żadnego na naukę religijną nie ma względu. Zowią ją też czysto ludzką, albo pozytywną moralnością. Pojmuje ona życie tylko w sposób doczesny. Życie zagrobowe, nieśmiertelne zupełnie jest przez nią zaprzeczane, lub pozostawiane na stronie. To ostatnie stanowisko zajmują zwolennicy agnoscytyzmu. Ci nie mówią, że nie ma Boga i nieśmiertelności; brzmi im to zbyt szorstko, mogłoby kogoś razić. Okrywają się oni płaszczem sceptycyzmu i na wszelkie dotyczące Boga i nieśmiertelności pytania, odpowiadają: *Ignoramus et ignorabimus*. To stanowisko jest o wiele wygodniejsze, aniżeli stanowisko tych, co wprost istnieniu Boga przeczą, nie trzeba tu bowiem przytaczać żadnych pozytywnych dowodów, gdyż zawsze można się schronić po za szance wątpliwości, wahań, zagadek i t. p.

Wygodne jest to stanowisko jak miękki dywan, ale jest ono tylko połowicznością, nie mogącą zadowolnić konsekwentnego i śmiałego myśliciela. Istotnie, jeśli Bóg stworzył człowieka, musiał go stworzyć dla swej własnej chwały, musiał mu zatem osiągnięcie tego celu umożliwić, a do tego poznanie Boga jest nieodzowne. Kto zatem utrzymuje, że jest ono niemożliwe, musi przyjąć jako konsekwencyę, że Bóg—Stwórca nie istnieje.

W nauce Kant już założył podwaliny moralności niezależnej; został jednak przez nowszych filozofów materyalistów o wiele prześcignięty. W ostatnich latach w różnych krajach czyniono próby pozyskania dla moralności niezależnej zwolenników w jak najszerszych kołach. W Ameryce istnieje wielki związek towarzysztw etycznych. (*Societies for ethical culture*), których celem jest członków swoich, a przez nich całą ludzkosć etycznie podnosić i uszlachetniać. Wedle profesora Adlera, i jego ucznia W. M. Saltera, założycieli i głównych przedstawicieli związku, zupełnie obojętne jest dla moralności stanowisko religijne, czy filozo-

ficzne, jakie ktoś zajmuje; chodzi tylko o prawe postęпки. Każdy winien czynić to, co słuszne i prawe z pobudek, które za słuszne i prawe poczytuje. Odpowiednio do tego określa Adler przedmiot nauki moralnej, jako zbiór prawd moralnych przez wszystkich ludzi uznanych.

Ten ruch antyreligijny napotykaemy także w Niemczech i we Francyi. W tym ostatnim kraju usiłują go szerzyć przez usuwanie ze szkoły księdza i krzyża, oraz przez wprowadzenie katechizmu świeckiego, co wszystko już w dziecinnych sercach zaszczeptać ma moralność niezależną. Nauka religii zastąpiona tam jest przez naukę moralną i obywatelską. (*Instruction morale et civique*).

Większość naszych dotychczasowych wywodów zmierza wprost do odparcia moralności niezależnej. Oprócz tego wszakże cośmy poprzednio powiedzieli zestawimy tu jeszcze kilka ogólnych punktów widzenia, które uwydatnią jeszcze, różne słabe jej strony.

1. Dowiedliśmy poprzednio, że przyrodzone prawo moralne zapisane zostało przez Stwórcę w sercach ludzkich, a zatem jest prawem bożem i z woli bożej bierze swą siłę zobowiązującą. Wobec tego upadają już wszelkie dowolne i awanturnicze hipotezy, w których usiłowano nam okazać, jakim sposobem rozwinęła się stopniowo świadomość obowiązku. Zresztą i w tej kwestyi uderzającym jest, jak nasi przeciwnicy, którzy tak często na fakty pozytywne się powołują, gdy im to dogodnie na metafizycznych hipotezach się opierają i uważają je za wystarczające dla obalenia najstarszych, najpowszechniejszych i najprostszych wyjaśnień.

2. Hipotezy naszych przeciwników, są nie tylko dowolne i nie udowodnione, ale po większej części opierają się też na danych, nie dających się utrzymać. Wszystkie one prawie biorą za punkt wyjścia przypuszczenie metafizyczne, że Bóg osobisty nie istnieje wcale, a przynajmniej, że nie może być przez nas poznany, co zresztą na jedno wychodzi. Przypuszczają oni także, iż człowiek nie został stworzony dla Boga, jako dla swego ostatecznego celu i kresu, i że po za grobem nie oczekuje go wcale osobisty, nieśmiertelny byt. Wreszcie przypuszczają oni, że człowiek znajdował się pierwotnie w stanie zwierzęcym, w którym nie posiadał żadnych zgoła pojęć moralnych i z którego dopiero stopniowo przez rozwój nieustanny ku nim się podniósł.

Wychodząc z tych zupełnie nieudowodnionych faktów i dowolnych przypuszczeń, usiłują zwolennicy moralności niezależnej wyjaśnić, jak się da, tworzenie się pojęć moralnych i powstanie z nich idei obowiązku. Wszystkie te hipotezy, pozostają w służbie nieuzasadnionych mniemań szkolnych. Tu także okazuje się, jak ważną jest dla wszelkiej etyki metafizyka, od której chcą ją niektórzy zupełnie oderwać.

3. Moralisci tego kierunku nie mogą też wyjaśnić, jakim sposobem ludzie wszędzie i zawsze dochodzili do powszechnych i w zasadzie jennakowych pojęć moralnych, jakim sposobem wysnuwali z nich idee obowiązku i dla czego sumienie ze swoim głosem sądzącym i karzącym zawsze i wszędzie istniało. Te zjawiska nie dadzą się wyjaśnić jako wyniki przypadku, każą one przypuszczać jakąś istotną, jednorodną, w naturze ludzkiej tkwiącą podstawę moralną. Wszakże powszechne, zawsze powtarzające się zjawisko może być wyjaśnione tylko przez powszechną i trwałą przyczynę. A tą przyczyną w danym wypadku, nie co innego jest, jak zaszczerpione przez Stwórcę w naturze usposobienie moralne.

4. Zwolennicy moralności niezależnej, przez swoje wyjaśnienie obowiązku, niweczą także przewyższającą wszystko co ziemskie wartość porządku moralnego. Tylko przez związek swój z dobrem wiekuistym i niezmiennym, może porządek moralny osiągnąć tę wartość wysoką, jaką mu wszyscy ludzie przyznają i po wszystkie czasy przyznawali. Przeciwnicy nasi wskazują nam na wysokie cele i zadania dobra powszechnego i postępu kultury. Ale któż zniewala i zobowiązuje jednostkę do tych dóbr dążyć, tem więcej, że tak często może ona powątpiewać, czy jej dążenia istotnie ku upragnionemu celowi zmierzają, a nawet czy owe stawiane jej cele i zadania nie są to tylko znikome widma, które bądź niemożliwe są do osiągnięcia, bądź też gdy się do nich zbliżamy, jak mgła się rozwiewają? Jakąż wartość może mieć porządek moralny, który jest nie czem innym, jak tylko współdziałaniem postępowi kulturalnemu, mającemu prędzej czy później, wraz ze wszystkimi swemi zdobyczami w nocy nicstwa utonąć? Życie dobre, terazniejsze, z pewnością więcej jest warte, aniżeli owo wątpliwe dobro przyszłe.

5. Wedle naszych przeciwników, obowiązek jest bądź to uczuciem nie dającym się wyjaśnić, o którym nie wiemy wcale, skąd powstało, i które wprost jako nie wyjaśniony fakt przyjąć musimy, bądź też jest on nakazem, który sami sobie, jako roz-

każnik kategoriyczny nakładamy, bądź wreszcie jest on koniecznością spełniania pewnych postępów a unikania innych, ponieważ pierwsze nasze szczęście ziemskie pomnażają, drugie je zmniejszają lub niweczą.

a) Obowiązek wszelako nie może być tylko uczuciem. Obowiązek i poczucie obowiązku nie są tożsamości. Obowiązek dany nam jest przedmiotowo, i trwa zawsze, niezmiennie, jakkolwiek poczucie obowiązku może wzrastać, lub się zmniejszać. Gdyby obowiązek nie był czem innym, jak tylko pewnym rodzajem uczucia, to naruszenie go pociągałoby za sobą tylko pewien ujemny stan uczuciowy, jakieś niezadowolenie. A jest to zupełnie moją osobistą rzeczą, czy tego uczucia niezadowolenia chcę, czy nie chcę doznawać. Moja wola nie może być przez nie związana. Jakże więc wobec takiego poglądu wyjaśnić przymus ciężący na naszej woli, poczucie odpowiedzialności i winy? Jakże bezsilnym byłby obowiązek na takiej podstawie oparty!

b) Obowiązek nie może też być nakazem nałożonym przez własny mój rozum. Nakaz przypuszcza stojącego nademną zwierzchnika. Nie mogę być swoim własnym zwierzchnikiem. Jakże i w tym razie wyjaśnić świadomość odpowiedzialności i winy, skoro ja sam mam być prawodawcą, sędzią i oskarżonym w jednej osobie. Rozpoznajemy jasno, że wbrew naszej własnej woli, przez jakąś wyższą potęgą z porządkiem moralnym jesteśmy związani.

c) Obowiązek może być wreszcie wynikiem trwogi przed szkodliwymi dla mego szczęścia ziemskiego następstwami moich czynów. Z tej trwogi wtenczas tylko mogłoby powstać zobowiązanie do pewnych czynów, gdybym był zmuszony dążyć do najwyższego szczęścia własnego na ziemi. Ale przecież takiego przymusu niema. Czy tego szczęścia ziemskiego chcę poszukiwać, na czem je zasadzam, jak wiele o nie dbam? — są to wszystko moje sprawy najosobistsze, które nikogo nie obchodzą. Jestem przecież sam sobie panem i sam o sobie rozstrzygam, czy mam dążyć do szczęścia ziemskiego, czy też przeciąć pasmo mego żywota. A jeżeli mi się podoba zaspokajać moje namiętności, chociażby ze szkodą mego szczęścia przyszłego, kto ma prawo mi w tem przeszkadzać? Można mi powiedzieć: Postępujesz nierozsądnie, nie estetycznie i co się komu podoba, ale nikt niema prawa mi powiedzieć: Nie powinienes tak postępować.

Jasnym jest, że obawa przed karami ludzkimi bądź wymierzonymi przez państwo, bądź przez opinię publiczną, nie może wycisnąć na naszych czynach znamienia moralności. Kto tylko ze strachu przed więzieniem, albo przed hańbą nie czyni złego, nie jest jeszcze przez to moralny. Postępki nasze wtedy tylko są moralne, gdy wola z moralnych pobudek unika złego a czyni dobro. I złodziej wstrzymuje się czasem od kradzieży, aby nie być przyłapanym; czyż przez to zasługuje na nasze uznanie moralne? A zatem tak zwana sankcya zewnętrzna, o której etyce naturalistyczni od czasów Benthama tak wiele rozprawiają, z obowiązkiem moralnym nie niema wspólnego i do wyjaśnienia go w niczem się nie przyczynia.

Może ktoś powie, że państwo i rodzice mają prawo nakazywać, a my mamy obowiązek okazywać posłuszeństwo tym nakazom. Ale wtedy spytamy dalej: Kto im dał to prawo? Stanowią oni większość i mają przewagę nademną liczebną. Ależ większa liczba i fizyczna przemoc nie daje jeszcze prawa komu innemu rozkazywać, w przeciwnym razie i banda rozbójników mogłaby żądać od samotnego podróżnego oddania posiadanych pieniędzy. Zaraz przy pierwszym rozkazie, jaki nam daje jakaś władza, musi mieć prawo rozkazywania nam, a my obowiązek słuchania jej, w przeciwnym razie rozkaz nie zobowiązuje nas. Może wprawdzie z niego wyniknąć przymus zewnętrzny, ale nie może on nas zniewolić, abyśmy sobie powiedzieli: Tak czynić powinienes. Na to potrzeba, abyśmy mieli powzięte z góry przekonanie, że rozkaz jest prawowity i że powinniśmy mu ulegać.

6. Wszystkie te próby wyjaśnienia obowiązku bezsilne są i bezwartościowe, wśród pokus i burz życia praktycznego. Jeśli obowiązek ma być obawą przed karami zewnętrznymi, przed hańbą — toż tysiące jest sposobów uniknięcia tej i tamtych. A zresztą nie jestem tchórzem, nie sobie nie robię z opinii publicznej, a groźby mnie nie zastraszą.

Ale wtenczas doznam wewnętrznego niezadowolenia i nagany we własnym umyśle i sercu. O jeśli tylko niema życia wiekiustego, jeśli tylko w mojem sumieniu nie słyszę głosu wyższej potęgi, to już sobie z temi wewnętrznymi kłopotami serca jakoś poradzę. Nie będę pono potrzebował wielkich wysiłków, aby słumić w sobie to na silniejszej podstawie nieoparte niezadowolenie wewnętrzne.

Uzasadnionym przeto wydaje się zarzut, który stawiano

nieraz będącym w mowie wyjaśnieniom obowiązku, że prowadzą one do bardzo niebezpiecznych następstw, które poważnie istnieniu społeczeństwa zagrażają. Uprzytomnijmy sobie tylko jednego z tych, którzy sami siebie wydziedziczonymi zowią i których życie nienastanną jest walką z niedostatkiem i nędzą¹⁾. Etycy nowocześni zaszczepili mu przekonanie, że ze śmiercią wszystko kończy się dla człowieka, że wszelka nadzieja lepszego życia po za grobem jest niemądrem złudzeniem, wiara w Boga i nieśmiertelność zupełnie bezpodstawna, a obowiązek jest tylko obawą przed policją i hańbą publiczną, albo też jakimś niewyjaśnionem w nas poczuciem, za naruszenie którego sami tylko przed sobą odpowiedzialni jesteśmy. Cóż można powiedzieć takiemu człowiekowi, który uważa to za niesłuszne, że sam z rodziną w nędzy żyje, gdy inni opływają we wszelkie dostatki? Cóż można mu odrzec, jeżeli on przyznaje sobie prawo dążenia przemocą do obalenia istniejącego porządku społecznego i popełniania w tym celu wszelkich możliwych zbrodni? Czyż wystarczy takim zagrozić policją? Ależ oni są liczni i liczba ich z każdym dniem wzrasta. Albo czy ustraszy ich groźba hańby,

¹⁾ Jak prawdziwym jest to twierdzenie świadczy przykład straconego wd. 21 maja 1894 r. anarchisty Emila Henry (sprawcy zamachu). Przeczytał on przed sądem swój memoriał, w którym między innymi powiedział, co następuje: „Uznaję tylko jeden prawowity sąd, mój własny; jestem anarchistą od roku 1891. Do tego czasu przyzwyczajony byłem szanować ojczyznę, rodzinę, władzę państwową i własność. Ale nasi obecni wychowawcy często zapominają, że życie ze swojemi walkami i rozczarowaniami, ze swoją niesprawiedliwością i krzywdą, prędko bardzo zabiera nam złudzenia i otwiera nam oczy na rzeczywistość. Tak i mnie się przydarzyło. Wmawiano mi, że życie jest łatwe, przed wszystkimi dzielnymi i umiejętnymi stoi otworem. Tymczasem doświadczenie mnie nauczyło, że tylko bezczelni i podli pelzaczki zdobywają sobie miejsce przy uciecie życia. Mówiono mi, że urządzenia społeczne opierają się na sprawiedliwości i równości a wszędzie widziałem kłamstwo i kłamstwo.... pojąłem przeto, że szumne słowa, dla których cześć mi wmawiano, poświęcenie, obowiązek i t. d., są tylko pokrywkami nikczemnych czynów.... Socjalizm nie zdoła zmienić w istniejącym porządku rzeczy. Utrzymuje on zasadę powagi i władzy, która wbrew wszelkim zapewnieniom tak zwanych myślicieli, jest tylko pozostałością wiary w wyższą potęgę. Ja zaś byłem materyalistą i ateistą, badania naukowe pozwoliły mi stopniowo poznać grę sił przyrodzonych. Zrozumiałem, że hipoteza Bóg, przez wiedzę nowożytną, jako zupełnie niepotrzebna została usunięta i że wraz z nią zniknąć też musi oparta na niej, jako na podstawie fałszywej religijnej nauki moralności“.

czy pogardy publicznej? Z tej sobie oni nic a nic nie robią. Albo czy pozostawić ich wewnętrznym zgryzotom i wyrzutom sumienia? Od naszych uczonych dowiedzieli się oni dawno, że te nie wiele znaczą. Nie wiemy doprawdy jakimi dowodami zwolennicy doczesnej moralności mogliby zwalczać wszelkie podobne dążenia wywrotowe. Kto wichry sieje, burze zbiera.

ROZDZIAŁ III.

Sankcya przyrodzonego prawa moralnego.

§ 1.

Pojęcie sankcyi i stosunek jej do obowiązku.

1. Pod sankcyą rozumiemy tutaj ustanowione przez prawodawcę kary i nagrody za naruszenie lub zachowanie prawa. Tylko przez widoki na oczekujące ją dobro lub zło, można wolę skutecznie skłonić do zachowania prawa, bez zniesienia jej wolności. To dobro lub zło przez prawodawcę, za zachowanie lub naruszenie prawa narzucone, zowią się nagrodą lub karą. Kara zatem jest to jakieś zło fizyczne, zawieszane niejako przez prawodawcę nad przekraczającym prawo. Kara i nagroda ma być zatem dla woli pobudką do zachowania prawa. Karać ten tylko może, który posiada władzę nad innymi, nagradzać natomiast może każdy.

2. Sankcya może być wystarczająca lub niewystarczająca, zależnie od tego, co daje woli dostatecznie skuteczną pobudkę dla przestrzegania prawa. I tak np. publiczna nagana nie mogłaby być sankcyą wystarczającą przeciwko kradzieży, mianowicie ze względu na charakter tych, którzy pokusom popełniania kradzieży zazwyczaj ulegają. Sankcya wystarczająca może być taką bez względu nie lub względnie, zależnie od tego, czy dostatecznym jest bodźcem dla wszystkich przez prawo zobowiązanych, lub tylko dla niektórych.

W stosunku do przyrodzonego prawa moralnego ta tylko sankcja będzie wystarczająca, która daje dostateczną pobudkę do zachowania go wszystkim ludziom, po wszystkie czasy i we wszystkich miejscach. Pobudka ta niezależna być musi przeto od czasu i okoliczności i w ten sposób musi na wolę oddziaływać, iżby ta nigdy nie mogła świadomie naruszać prawa, ani związanej z niem sankcji.

Sankcja winna nietylko być wystarczająca, lecz także sprawiedliwa. Dlatego też kara z niej wynikła nigdy nie powinna przekraczać jej miary występku, ani nagroda nigdy poniżej tej miary się znajdować, co jest konieczne do wyrównania ofiar poniesionych przy zachowaniu prawa. Tylko, o ile sankcja tę właściwość posiada, będzie nazwana doskonałą lub niedoskonałą.

3. Sankcja i obowiązek nie są tem samym. Obowiązek jest koniecznością dopełnienia jakiegoś czynu, ponieważ Bóg go bezwarunkowo od nas wymaga, przeto nie możemy go zaniechać, bez lekceważenia władzy Bożej. Przez naruszenie obowiązku podpadamy z własnej winy sprawiedliwości Bożej! Dajemy Bogu niejako prawo postąpić z nami wedle wymagań jego karzącej sprawiedliwości, ale z tego tylko względu, ponieważ przekroczenie prawa jest lekceważeniem władzy Bożej i ponieważ te lekceważenie karami jest zagrożone. Obowiązek przeto uprzedza sankcję. Ta ostatnia jest nam przydana i silniejszy nacisk, tak iż skoro obowiązek sam przez się nie wystarcza, by nas do dobrego nakłonić, przynajmniej obawa kary i nadzieja nagrody ten skutek wywrzeć mogą.

§ 2.

Nieodzowna potrzeba wystarczającej sankcji prawa przyrodzonego.

1. Prawo przyrodzone jest prawem bożem, którego przestrzeganie wymagane jest od wszystkich ludzi. Bóg przeto poprzez je musiał przez należyłą sankcję. Czyż mogło wystarczyć objawienie człowiekowi woli bożej i pozostawienie jego dowolności, czy zechce się do niej stosować lub nie? Z pewnością byłoby to niewystarczające. Potrzeba było skuteczniejszych środków,

ażeby ludzi nakłonić do postępów z tą wolą zgodnych. Czyż nie nazwalibyśmy nierozsądnym panującego, który wydawszy prawo, nie obmyśliłby skutecznych środków, aby mu szacunek nakazać? Toż samo stosuje się do Boga.

Mając wszakże na względzie wolność człowieka, nie było innego środka nakłonienia go do zachowania prawa, jak tylko odpowiednia sankcja. Przymus fizyczny, lub też podmiotowa ślepa konieczność ku temu celowi użyta, zniweczyłyby wolność ludzką. Jeden tylko środek skłonienia ludzi do zachowania prawa, bez naruszenia ich wolności: mianowicie możność osiągnięcia odpowiednich pożytków w razie zachowania prawa (nagroda), albo też widoki na jakieś szkody, mające wyniknąć z przekroczenia prawa (kara).

Sankcja musi wszakże być wystarczająca, w przeciwnym razie byłaby bezcelową. Nieskończenie mądry Stwórca tylko celowych środków mógł użyć.

2. Ścisłe i stałe przestrzeganie prawa przyrodzonego nakłada człowiekowi wśród pokus do zła liczne i ciężkie ofiary. Cnota często wymaga poświęcenia wszelkich dóbr ziemskich, nawet życia. Czyż byłoby odpowiednie mądrości Bożej wymagać od swoich stworzeń tych ofiar i poświęceń, bez nadziei nagrody za wytrwałość w walce? Wszakże w rękach Boga jest możność nagradzać po królewsku; czyż jego dobroć nie miałyby zużytkować tej możności? Czyż wierny sługa, który we wszystkich trudnościach nigdy panu swemu nie przeniawierzył się, nie miałby być wywyższony nad złego sługę, który rozkazy pańskie lekceważył? Jeżeli zaś istnieje jakaś sankcja, to z bożej doskonałości wynika, że musi ona być wystarczająca i doskonała.

3. Bóg chce, o ile to od Niego zależy, wszystkich ludzi zbawić. Zbawienie wszakże tym tylko jest przyobiecane, którzy w tem życiu do utrzymania porządku moralnego przyczyniają się. Ponieważ porządek ten jest w prawie przyrodzonym zawarty, więc zachowanie tego prawa jest koniecznym warunkiem zbawienia. Kto nakazy prawa przyrodzonego stosuje, — co nie może być dokonane bez pełnienia praw pozytywnych, — wnijdzie do życia wiekuistego; w przeciwnym razie utraci je na wieki. A zatem prawo przyrodzone ma wystarczającą i doskonałą sankcję. Zbawienie wieczne jest wyciągiem, istotą wszelkiego dobra.

4. Najwyższy cel, któremu Bóg wszystkie jestestwa a za-

tem i jestestwa rozumne, podporządkowuje, jest własna jego chwała. Tej chwały pragnąć On musi warunkowo, zależnie od zgody człowieka, lecz bezwzględnie i bezwarunkowo. Innemi słowy Bóg nie może dozwolić, aby ludzie udaremniili cel najwyższy, do którego są stworzeni i który osiągnąć winni. Toby zaś musiało nastąpić, gdyby źli pogardzać mogli prawami bożemi i nie byli zmuszeni w zamian za to świadczyć o świętości i sprawiedliwości Boga. Przez grzeszny swój żywot, przez powstawanie przeciw zrządzeniom prawa moralnego, nie oddają oni chwały Bogu. Ta może być tylko od nich dokonana przez to, że przeciw woli swej, uznać muszą karzącą dłoń wszechsprawiedliwego i wszechświętego.

§ 3.

Ziemskie, niedoskonałe sankcye prawa przyrodzonego.

Czy sankcya doskonała, której doskonałość wyżej okazałimy, w tem życiu już idzie w ślad za prawem przyrodzonym, czy też w życiu przyszłym z niem się spotyka?

1. I w tem życiu jest pewna sankcya z prawem przyrodzonym związana. Wynika to z faktu, że przestrzeganie tego prawa, mocą naturalnej konsekwencyi, prowadzi tu na ziemi do pewnych pożytków a przekroczenie go pociąga za sobą różne szkody. Owa sankcya ziemiska nie może być uważana za przypadkowo tylko i zewnątrznie z prawem przyrodzonym złączoną; owszem ona naturalnie z tego prawa wynika. Co tylko bowiem na ziemi się dzieje, musimy poczytywać za wynik woli i zamiarów Stwórcy.

Trojaki pożytek złączony jest z przestrzeganiem prawa moralnego w tem życiu, i trojaka szkoda z niego może wynikać! Jedne pożytki i szkody istotnie z przestrzeganiem, lub przekroczeniem prawa moralnego są złączone, inne łączą się z niem tylko naturalnie, tak że z przypadkowych przyczyn mogą się nie zdarzyć, inne jeszcze posiadają czysto moralny charakter, to jest są związane z zachowaniem lub przekroczeniem prawa moralnego, za pośrednictwem wolnej woli innych ludzi, a przynajmniej zależnie od niej.

Istotnie łączą się z pełnieniem prawa cnota i trwale uspo-

sobienie do dobra, a także świadomość spełnionego obowiązku. Stąd wynika spokój duszy, należący niewątpliwie do najwyższych dóbr ziemskich. Tylko na glebie dobrego sumienia trwała radość zakwitnąć może. Z przekroczeniem natomiast prawa łączy się występki, skłonność do zła, niepokój złego sumienia, rozstrój wewnętrzny i gorycz duszy. Nawet uzdolnienia umysłowe stępione bywają przez życie występne. Człowiek staje się niewolnikiem i igraszką, swoich żądz nierządnych.

Naturalnie z przestrzegania prawa moralnego, w cielesno-duchowej naturze człowieka, wynika poniekąd i powodzenie ciała; przekroczenie prawa podkopuje zdrowie. Nieumiarkowanie nadużycia i wyuzdania zawsze prawie pociągają za sobą cierpienia, choroby, a nieraz śmierć przedwczesną, podczas kiedy umiarkowanie i ład w życiu zdrowemu rozwojowi niewątpliwie sprzyjają. Do tego dodać jeszcze trzeba różne złe skutki, które niepohamowane namiętności za sobą pociągają, jak gniew, nienawiść, zazdrość, które człowieka pozbawiają spokoju serca i goryczą jego umysł zaprawiają. Natomiast człowiek moralnie żyjący, wolny jest zazwyczaj od tych skutków ujemnych, i zachowuje zdrowie, siły i życie w służbie dobra.

Moralnym skutkiem cnoty jest szacunek i miłość ludzka. Któżby nie miłował człowieka prawego, ucziwego, umiarkowanego? Nikt sobie nie obierze za przyjaciela człowieka pełnego nienawiści, złości i niepohamowanych porywów. Cnota uszlachetnia, występki budzi pogardę w ludziach. Słusznie mówi Seneca, że występki wypija sam większą część swojego jadu. Nie mniej prawdziwe jest piękne powiedzenie wielkiego Ojca Kościoła z Hyppony: „Tak rozkazałeś Panie i tak jest: każdy umysł nierządny sam sobie jest karą“¹⁾.

Nietylko w życiu jednostek cnota przynosi duchowe i cielesne pożytki, toż samo się stosuje do życia zbiorowego, czy to w rodzinie, czy w społeczeństwie, czy w państwie. Gdzie rozkwita prawdziwe szczęście domowe i społeczne? Pod cieniem bojaźni bożej, sprawiedliwości, miłości bliźniego, umiarkowania, wierności i prawdy. Gdzie te cnoty znikają tam znika szczęście rodzin i społeczeństw. Gdyby ludzie stale stosowali się do wymagań prawa przyrodzonego, ziemia stałaby się przez pół rajem. Większą część cierpień ludzie sami sobie sprawiają. Któż zdołał

1) Confess. I. 1.

by wyliczyć te cierpienia i nędze, które od czasów pierwszego bratobójstwa sprowadził człowiek na swych braci, przez przemoc, oszustwo, oszczerstwo, nienawiść, prześladowanie i wojnę. „Skąd są wojny i walki pomiędzy wami? Z rządzą waszych, które wojnę wiodą w członkach waszych“¹⁾.

Ale jakże to pogodzić ze sprawiedliwością bożą, że dobrzy nie mniej, ale więcej jeszcze doznają szkód i cierpień doczesnych, aniżeli źli. Już przed trzema tysiącami lat, spostrzeżenie to niepokoiło Psalmistę²⁾. Zagadnienie to należy do najtrudniejszych w tym życiu.

Wszelako jeśli mowa o cierpieniu sprawiedliwych, nie można nigdy myśleć o tych szkodach, które istotnie są następstwem zła. Te zaś szkody, które naturalnie, albo moralnie tylko ze zła wynikają, nie są oszczędzone i dobrym, ale nie są one skutkami ich czynów, lecz objawami zewnętrznymi przyczyn niezawisłych od moralnego działania. Podobnie jak pożytki ziemskie nietylko są następstwem dobrych postępów człowieka, tak przeciwne im szkody nietylko wynikają z przewrotności moralnej lecz także z innych przyczyn od woli ludzkiej nie zawisłych. Wszystkie te przyczyny wszakże są zrządzeniami Opatrzności Bożej. Bóg nietylko jest prawodawcą, lecz także kierownikiem każdego poszczególnego człowieka. Jeżeli więc ze stanowiska prawodawcy możnaby domagać się innego rozkładu, pożytku i szkód na ziemi, to opinie te zmienimy, jeżeli będziemy mieli na względzie ojcowską Opatrzność Boga. Bóg lepiej od nas wie, co każdemu człowiekowi do zbawienia jest potrzebne. Nie jeden może zbłądziłby z drogi doń wiodącej, gdyby mu zawsze rozkosz i radość się uśmiechały. To też nieraz Bóg prowadzi nas ciężką drogą krzyża. W rękę Opatrzności Bożej, ponoszone przez nas cierpienia nie zawsze są karami, często natomiast środkami do wiekiściego zbawienia.

Wszakże najwyższem dobrem człowieka jest szczęśliwość wiekuista w życiu przyszłym. Wartość wszelkich dóbr ziemskich uwarunkowana jest przez ich stosunek do tego dobra najwyższego. To też pierwsze między niemi miejsce zajmuje cnota i wszystko co do moralnie dobrego żywota jest potrzebne. Drugie miejsce należy się normalnemu rozwojowi sił naszej duszy, jak np. jasności, bystrości, rozumu i t. p. Trzecie miejsce zajmują

¹⁾ Jak. 4, 1. ²⁾ Ps. 72.

dobra cielesne: zdrowie, siły i długie życie. Wreszcie na czwartem i ostatniem miejscu pomieścić należy dary szczęścia ziemskiego, które powinny być dla nas tylko środkami, jak władza, uważanie ludzkie, bogactwo i t. d.

Z tego co wyżej powiedziano wynika, że jakkolwiek ziemska sankcja czynów moralnych istnieje, to wszakże nie jest ona ani wystarczająca, ani doskonała. Patrzymy oto na tych, którzy przekraczają prawo moralne. Jakież kary spotykają ich za to? Zapewne ich skłonności ku złemu wzmagają się i spokój serca nie jest zazwyczaj ich udziałem. Po za tem jednak, wszystko zdaje się im sprzyjać: zdrowie, bogactwo, zaszczyty, najbardziej cenione rzeczy na tym świecie, ze wszech stron są im dostępne. I cóż zresztą znaczą wyrzuty sumienia, jeśli przyjmiemy, że sankcja prawa przyrodzonego na tym świecie się wyczerpuje? Co natomiast widzimy często w życiu cnotliwych? Jakże często jest ono jednym szeregiem nieszczęść, prześladowań wszelkiego rodzaju. Podczas, gdy łotry tryumfują i szczycą się swą niesprawiedliwością, niewinni nogami ich są deptani.

Gdy rozpustny i okrutny Henryk VIII używał wszelkich rozkoszy na swym tronie i spokojnie umarł w sędziwym wieku, setki nieszczęsnych jego ofiar jęczały w więzieniu i ginęły na szafocie. I ten obraz powtarza się na każdej stronie historii człowieczeństwa. Czyżby istotnie ci występni, uchodzący kary na tym świecie, nigdzie jej nie mieli doznać? I czyżby dobrzy, którzy dla sprawiedliwości cierpienia w tem życiu ponosili, żadnej za to nagrody nie mieli otrzymać, prócz niedoli, prześladowań, hańby, które im nieraz do śmierci towarzyszą? Ktoby to przypuszczał musiałby cnotę za szaleństwo uważać i tych za najszcześniejszych poczytywać, którzy bez troski o porządek moralny świata, jak najwięcej dóbr ziemskich zagarnąć umieją. Takie pojmowanie rzeczy, byłoby zarazem oskarżeniem sprawiedliwości Bożej. Czyżby Bóg nie przestał być sprawiedliwym, gdyby dozwolił tym, co przekraczają jego prawa więcej dobra użyć od tych, którzy mu wiernie służą? Bez uzupełnienia w życiu przyszłym, sankcja ziemska pod każdym względem byłaby nie wystarczająca. Że wystarczająca i doskonała sankcja tylko poza grobem istnieje, wynika to już z zasadniczego charakteru tego życia doczesnego, jako przygotowania do wieczności, gdyż korona życia jest związana jak najściślej z przestrzeganiem tu na ziemi porządku moralnego.

§ 4.

Blizsze określenie doskonałej sankcyi w życiu przyszłym.

Na czem polega doskonała sankcyja, która człowieka poza grobem oczekuje?

1) Odpowiedź na to pytanie zwraca nas ku początkowi naszych badań etycznych. Przeznaczeniem jest człowieka na ziemi, przez zachowanie prawa moralnego podlegać Bogu i jako Panu najwyższemu wiernie mu służyć. Z wypełnieniem tego warunku związana jest obietnica doskonałego szczęścia w wieczności. Szczęście to jest nagrodą dobrych, utrata jego karą złych.

2. Ale czy ta sankcyja zagrobowa wiekuista jest i nieskończona? We względzie nagrody wiekuista trwałość jej nie może podlegać żadnej wątpliwości. Doskonała szczęśliwość, która może być utracona, zawierałaby sprzeczność w sobie. Wiekuista trwałość stanowi jej istotę.

Nie mniej i kara, to jest utrata doskonałej szczęśliwości, jako wiekuista tylko może być pomyślana. Nawet w obliczu samego rozumu słuszną musi się wydać, głoszona przez naukę chrześcijańską, wieczność kar piekielnych.

Człowiek nieraz poświęcić musi porządkowi moralnemu wszystkie swe dobra ziemskie a nawet i życie samo. Cóż wpośród wszelkich walk i ofiar może go utrzymać na drodze dobra? Tylko myśl, że tu o wieczność chodzi, że wiekuista szczęśliwość raz utracona przy opuszczeniu tego życia, utracona jest na zawsze.

Ale czy kara nie powinna mieć przedewszystkiem na celu poprawy występnego, a jakże ma kara ten cel osiągnąć jeżeli jest wiekuista? Owóż zważmy, że najbliższym celem kar publicznych nie jest wcale poprawa winnych. Jeżeli zabójca zostaje stracony, to przecież nie w widokach jego poprawy. Pierwszym celem kary w społeczeństwie jest dobro publiczne, a pierwszym celem kary wymierzonej przez Boga wieczności jest konieczne przywrócenie naruszonego przez grzech porządku moralnego, będącego istotnym warunkiem chwały Stwórcy. Stwórca, mając swą chwałę na celu, musi domagać się ulegania ustanowionemu przez się porządkowi moralnemu. O ile ludzie z wol-

nej swej woli są mu ulegli, w życiu po zaziemskim przez wiekiuste swe szczęście, świadczą o tej chwale, o ile są mu oporni, będą zmuszeni świadczyć o niej przez ponoszoną karę. Bóg przestałby być wszechmądrym, gdyby dozwolił, aby cel najwyższy świata przez złą wolę został udaremniony.

Niekiedy zarzucają także nieustosunkowanie kary wiekiustej do występku, będącego nieraz dziełem jednej chwili. Byłoby to słuszne, gdybyśmy czas tylko mieli na względzie, inaczej rzecz się przedstawi, skoro na wielkość przewinienia zważymy. W stosunku do niej, kara wiekiusta nie przekracza wcale słusznej miary. Owszem, z tego punktu widzenia okazuje się ona, jako konieczny warunek sprawiedliwości nieskończonej.

Grzech jest przekroczeniem nakazu Bożego a zatem poniekąd wzgardzeniem boskiej władzy, obrazą wyrządzoną nieskończoności. W tem zawiera się nieskończona jego złość. Wobec tego wszelkie dobre czyny stworzenia, jakkolwiek byłyby liczne i długotrwałe, zachowują zawsze tylko wartość skończoną, nie mogą zatem zrównoważyć bezgranicznej winy z grzechu wynikającej. Na jakąż karę tedy zasługuje przestępstwo, które przez żadne choćby najdłuższe uczynki dobre stworzenia zupełnie odkupione być nie może? Na taką, która przekracza wszelki skończony okres czasu a zatem trwa wiecznie. Można sobie wyobrazić dowolnie długi okres czasu, zawsze nie będzie on wystarczający dla kary, na jaką grzech zasłużył, a zatem nie wystarczy do zadośćuczynienia karzącej sprawiedliwości. Jeżeli chcemy pojąć wieczność kar, musimy zawsze uprzytomnić sobie, co to znaczy powstanie nędznego robaka przeciw Stwórcy, nicości przeciw nieskończonemu majestatowi Bożemu.

Ale czyż Bóg nie jest dobry nieskończeniem? Czy wiekiustosc kar nie sprzeciwia się bezgranicznemu jego miłosierdziu? Prawda, Bóg miłosierny jest nieskończeniem, ale też nieskończeniem sprawiedliwy, mądry i święty. Jego dobroć nie może sprzeciwiać się jego doskonałości, nie może stać się słabością. Słusznie potępialibyśmy władcę ziemskiego, któryby przez ślamazarną dobroć pozwolił deptać swe mądre prawa i lekceważyć swą powagę. Czyżby Bóg mógł być doskonale mądry, gdyby nie zastosował środków koniecznych dla utrzymania powagi jego prawd wiekiustych? Takim środkiem jest wieczna sankcja w życiu przyszłym. Tem Wszechmocny okazuje swoją dobroć i doskonałość.

Kto odtrąca ojcowską rękę bożą, podpadnie po rękę sprawiedliwego Sędziego.

ROZDZIAŁ IV.

Właściwości prawa przyrodzonego.

Rozważyliśmy powyżej byt, istotę, zobowiązanie i sankcję prawa przyrodzonego. Pozostaje nam jeszcze zastanowić się nad temi jego właściwościami, których rozpoznanie konieczne jest dla zrozumienia go należytego. Te właściwości są: jedność, powszechność (tak ze względu na znaczenie jak i ujawnienie), oraz niezmienność.

§ 1.

Jedność prawa przyrodzonego.

Prawo przyrodzone zawiera wiele przepisów, jako to: nie kradnij, nie zabijaj, czejj ojca i matkę. Te przepisy przez to już są jednolite, że wszystkie pochodzą od jednego i tego samego prawodawcy. Mają one też jeden wspólny cel, mianowicie słuszny porządek postępowania ludzkiego. Dalej zgadzają się one w tem, że wszystkie mają za przedmiot to, co z natury dobre lub złe. Ale nie o tej jedności tu mówimy. Chodzi nam raczej o jeden powszechny nakaz, który wszystkie przyrodzone nakazy w sobie obejmuje, tak że wszystkie do niego mogą być sprowadzone i wywiedzione z niego.

Czy posiadają one taką jedność? Jeżeli na to pytanie mamy twierząco odpowiedzieć, to musimy odnaleźć w nakazach moralnych jakiś wspólny pierwiastek, który je wszystkie ze sobą wiąże—niby promień słoneczny, który przez różne załamania na rozmaite barwy się rozkłada. Stąd wyjaśnia się też, dla czego mówimy raz o jednym ogólnem prawie przyrodzonym, innym razem o wielu prawach moralnych.

2) Owóż utrzymujemy, że istnieje taki najwyższy przyro-

dzony nakaz moralny, do którego wszystkie nakazy sprowadzić się dają. Brzmi on: Winienes zachować porządek, który przystoi rozumnej naturze ludzkiej. Można go też wyrazić ze św. Tomaszem: „Czyń dobro, unikaj zła“. Znaczenie jest to samo: Winienes unikać wszelkiego zła i czynić moralne dobro to jest, co człowiekowi, jako istocie rozumnej przystoi, o ile to jest konieczne, aby on jako człowiek został doprowadzony do porządku, czyli stał się dobrym.

3. Dowód naszego twierdzenia daje się wyprowadzić z tego, co poprzednio o normie dobra moralnego powiedzieliśmy. Istota dobra moralnego polega na zgodności działania z rozumną naturą ludzką. Ponieważ przyrodzone prawa moralne z tem się zgadzają, że wzbraniają człowiekowi wszystkiego, co jego naturze nie przystoi, o ile to do utrzymania słusznego ładu jest konieczne, a zatem wszystkie one mogą być sprowadzone do wymienionego wyżej nakazu.

Jeżeli np. pytam: Czy dozwolone jest tajemnie ludzką własność zagarnąć? Odpowiedź brzmi: Nie, ponieważ to jest kradzież, a prawo przyrodzone nakazuje: Nie kradnij. Pytam dalej: Dlaczego wzbronione jest kraść? Odpowiedź brzmi: Ponieważ uporządkowany byt społeczny stałby się niemożliwy, gdyby dozwolone było zabierać własność cudzą, jest zaś wymaganiem prawa przyrodzonego unikać wszystkiego, co z uporządkowaniem bytem społecznym nie zgadza się. Mogę jeszcze dalej pytać: Dlaczego ma to być nakazem prawa przyrodzonego unikać tego wszystkiego, co się nie zgadza z bytem społecznym? Teraz wreszcie mogę odpowiedzieć: Ponieważ to człowiekowi, który z natury swej jest istotą społeczną nie przystoi, czyli jest złe, a prawo przyrodzone wymaga, aby zła unikać. Jeżeli dalej jeszcze chce pytać: Dlaczego mam czynić dobro, a unikać zła? To na pytanie nie mogę odpowiedzieć przytoczeniem żadnego szerszego i powszechniejszego prawa. Ostatnie wyrażone prawo przez żadne inne uzasadnione być nie może. Mógłbym wprowadzić dla tego najwyższego nakazu moralnego podać jakieś zasady metafizyczne, ale nie mam już żadnego nakazu moralnego, na który mógłbym się powołać.

Co tutaj na przykładach we względzie obowiązków wzglę-

1) S. theol. I. 2, q. 94, a. 2.

dem bliźnich było okazane, możnaby tak samo zastosować do obowiązków człowieka względem Boga i względem siebie samego. Zawsze dochodzi się w końcu na drodze analizy, do wyrażonego wyżej nakazu moralnego, jako ostatecznej przyczyny wszelkich przepisów.

§ 2.

Powszechne znaczenie prawa przyrodzonego.

Moralność powszechna.

Czy prawo przyrodzone ma znaczenie tylko dla pewnych sfer ludzkości i pewnych oznaczonych stosunków, czy też odnosi się ono do wszystkich ludzi i do wszelkich stosunków bez wyjątku? Dowody któreśmy wyżej podali dla uzasadnienia bytu prawa przyrodzonego, udawadniają także powszechne jego znaczenie, udawadniają dla wszystkich ludzi i dla wszelkich możliwych ich stosunków. Musimy wszakże tę powszechność jego bliżej jeszcze rozważyć, aby usunąć wszelkie błędne jej pojmowanie.

Prawo przyrodzone, jak wyżej okazaliśmy, jest nie jako koniecznem dziedzictwem całej natury ludzkiej i ujawnia się człowiekowi przez przyrodzone światło rozumu. To też dziedzina jego jest tak powszechna, jak dziedzina samej natury ludzkiej. Zobowiązuje mię ona nie dla tego, że jestem Niemcem, Polakiem, Anglikiem, Azyatą, lub Amerykaninem, uczonym lub chłopem, bogatym lub ubogim, lecz dla tego, że jestem człowiekiem. Rozum nakazuje mi, abym jako człowiek zachował odpowiadający mi porządek moralny, zachował go bezwarunkowo, nie tylko dziś lub jutro, na tym lub na owym miejscu, lecz zawsze i wszędzie. Nie można sobie wyobrazić takiego położenia, w któremby prawo moralne człowieka nie zobowiązywało. Zobowiązuje ono polityka i męża stanu, tak samo jak człowieka prywatnego, artystę i literata, tak samo jak nie wykształconego chłopca, człowieka kulturalnego, tak samo jak dzikiego australczyka; a to z tej prostej zasady, że wszyscy oni są ludźmi, zarówno obdarzonymi rozumem. Usiłowano wprowadzić moralność, to jest nakazy prawa przyrodzonego ograniczyć tylko w obrębie życia prywatnego, a dla polityków,

artystów i t. p. odrębną moralność utworzyć, ale to ograniczenie nie daje się utrzymać.

Stąd nowe światło pada na to co wyżej o powszechnej moralności powiedzieliśmy. Jest ona nie czem innym, jak powszechnem prawem przyrodzonym. Kto jej zaprzecza, zaprzecza temu prawu, oraz odwrotnie. Nie dałaby się wyjaśnić moralność dla wszelkich czasów i miejsc obowiązująca, gdybyśmy za jej podstawę nie wzięli samej natury ludzkiej, która zawsze i wszędzie ta sama jest w zasadniczych swych rysach. Ta powszechna moralność każe też nieodzownie przypuszczać istnienie powszechnego prawodawcy, który nietylko nad tymi lub owymi ludźmi, lecz nad samą naturą ludzką nieograniczoną posiada władzę. Tym prawodawcą Bóg tylko być może. Jasnym jest przeto, że ci co nie wierzą w Boga osobistego i moralności powszechnej nie uznają też zazwyczaj.

§ 3.

Ujawnienie (promulgacja) prawa przyrodzonego.

I. Prawo przyrodzone obowiązuje ludzi zawsze i wszędzie, wszelako każde prawo o tyle obowiązuje, o ile jest dostatecznie ujawnione; owóż mamy też rozstrzygnąć pytanie, czy w zastosowaniu do przyrodzonego prawa moralnego, warunek ten został spełniony? Czy jest ono wszystkim ludziom o tyle wiadome, aby postępkami ich w życiu zawsze mogło kierować? Oczywiście mowa tu o takich tylko ludziach, którzy mogą w pełni rozumu swego używać i w normalnych warunkach społecznych żyją, nie stosuje się to więc do dzieci, ani do obłąkanych, ani do idiotów, ani do ludzi, którzy z jakichkolwiek względów po za obrębem stosunków społecznych żyją. Jako istota społeczna, człowiek w tych stosunkach tylko normalnie może się rozwinać.

Aby powyższe pytanie rozstrzygnąć, musimy przedewszystkiem w prawie naturalnem, kilka rodzajów nakazu rozróżnić.

a) Pierwszy rodzaj obejmuje ogólne przepisy moralne, które nie stosują się do żadnego określonego przedmiotu, lecz tylko w ogólnych zarysach regulują postęпки ludzkie. Tego rodzaju przepisy są: należy czynić dobro, unikać zła, należy żyć

jak przystoi rozumnej naturze ludzkiej, czego nie chcemy doznać od innych tego sami nie czynimy i t. d.

b) Do drugiego rodzaju należą te nakazy moralne, które przez proste wnioskowanie z nakazów pierwszej klasy wynikają, skoro te do stosunku człowieka względem Boga, względem bliźniego i względem siebie samego zastosowane zostaną. Te nakazy są: Winienes Bogu cześć oddawać; czcij Ojca twego i matkę swoją, krzywdy nikomu nie czyn; zachowaj umiarkowanie w życiu. Te przepisy moralne nie są już tak ogólne i nieokreślone jak poprzednie, odnoszą się one do oznaczonych stosunków, jakkolwiek wziętych w ich najogólniejszej postaci.

c) Trzeci rodzaj obejmuje przepisy, wynikające z obu poprzednich rodzajów w ich zastosowaniu do oznaczonych czynności; te przepisy zatem mają już za przedmiot określony rodzaj czynów, podczas gdy poprzednie tylko stosunki mają na względzie. Nakazy tej trzeciej kategorii są: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie mów fałszywego świadectwa, dotrzymuj wiernie zobowiązań, nie bierz nadaremnie imienia Bożego. W ogóle tu należą przykazania dekalogu z wyjątkiem czwartego, czcij ojca i matkę swoją, które ze względu na swą ogólność do drugiej kategorii należą.

d) Za nakazy moralne czwartego rodzaju, uważać należy wszystkie pozostałe, dające się wywieść pośrednio z powyżej wymienionych. Dotyczą one więcej szczegółów, konkretnych stosunków i działań, do sądu o których, trzeba głębszej rozważki i zastanowienia. Tu należy np. nierozdzielność małżeństwa, nie dopuszczalność zemsty osobistej i t. p.

II. 1) Nakazy moralne pierwszego rodzaju za dnemu człowiekowi obce być nie mogą.

Dowodem tego twierdzenia niewątpliwy fakt, że nie ma na świecie tak nisko stojącego ludu, któryby nie rozróżniał dobra od zła, i nie wiedział, że pierwsze czynić a drugiego unikać należy.

Najogólniejsze zasady moralne są tak bezpośrednio widoczne, że niejako same przez się, z zupełną jasnością przed wzrokiem duchowym stają. Podobnie jak każdy człowiek bezpośrednio pojmuję, że ta sama rzecz jednocześnie nie może być i nie być, że całość większa jest od swej części, również jasnym jest dla każdego człowieka, że należy czynić dobro, unikać zła i że nie należy postępować nierozumnie. Nawet najniżej stojący człowiek będzie musiał potępić swe postęпки, jeżeli te jako bezrozumne okazane mu zostaną.

2. Z najogólniejszych zasad moralnych wynikają, z bezpośrednią oczywistością, prawa moralne drugiego rodzaju, o tyle przynajmniej, o ile znane są stosunki, do których one się odnoszą. Jeżeli uznanem jest, że człowiek rozumnie żyć powinien, to stąd wprost wynika, że nie powinien czynić niesprawiedliwości, że obowiązany jest oddać każdemu co mu się należy, czcić Boga, rodziców szanować i umiarkowanie w życiu zachować. Te zasady tak są bezpośrednie, że podobnie jak poprzednie nie mogą pozostać nieznane. Przytem utrzymują się one w sferze tak ogólnej, że żadnemu człowiekowi nie są trudne do pojęcia i dla tego mniej podlegają sofistycznym wykrętom.

Niektóre z tych zasad moralnych wynikają też nieodzwonnie ze zmysłu samozachowawczego, albo też z samoobrony jednostki, wobec innych ludzi. Nikt nie chce żyć pod groźbą utraty życia i mienia, nikt nie chce być oszukany, okłamany. To też od innych wymaga przedewszystkiem, żeby mu w tych względach żadnych krzywd nie czynili. Widzi jednakże, iż te wymagania sam wtędy tylko słusznie stawiać może, jeżeli uwzględni je u innych ludzi. Takim sposobem główne zasady dekalogu wynikają konsekwentnie z właściwego wszystkim ludziom zmysłu samozachowawczego.

W istocie rzeczy te zasady nigdy całkowicie zapoznawane nie były. Fakty, które przeciwnie zdają się świadczyć, przy bliższem w nie wejrzeniu potwierdzają ten pogląd. Jeśli np. niektóre ludy dzikie zabijają swych starych rodziców, to niesłusznie stąd wnoszono, że obca im jest zupełnie miłość dziecięca. Zawsze prawie okropny ten zwyczaj opiera się na przesądnych wyobrażeniach; i tak np. mieszkańcy wyspy Viti wierzą, że droga na tamten świat ciężka jest i pełna niebezpieczeństw i każdy dochodzi do jej celu w tym stanie, w jakim ziemię opuścił. Z tego wyobrażenia wynika chęć rozstania się z życiem dopóki wiek nie wyczerpał całkowicie sił żywota. To też często ci, co osłabienie tych sił uczują sami, swych blizkich o przyspieszenie śmierci proszą. Podobny obyczaj panuje na Nowych Hybrydach, w Nowej Kaledonii i u Kamczadałów. U niektórych plemion Północnej Ameryki starcy proszą swych dzieci, aby im „klimat zmieniły“. Wszyscy ci dzieci, nietylko że nie widzą nic złego w zabójstwie rodziców, lecz owszem widzą w niem pewien rodzaj pietyzmu.

Toż samo można powiedzieć o nakazie czci Boga. Przesąd-

ne, dziecinne, często haniebne zwyczaje kultów religijnych, jak ofiary z ludzi, nierząd i t. d. nie dowodzą wcale, aby cześć Boga w ogólnem swem pojęciu, zupełnie była odrzucona, owszem, świadczą wprost przeciwnie. Poczucie winy i potrzeba pokuty stała się istotną przyczyną ofiar z ludzi. Te i podobne zwyczaje okazują, że pojęcia o Bogu bywają często przewrotne i grubo zmysłowe, ale niemniej przeto dowodzą one, że konieczność oddania Mu czci powszechnie jest znana. Nie można też przeciw naszemu twierdzeniu przytaczać bezbożnych i niewierzących, którzy istnienia Boga wprost zaprzeczają. Jak wyżej powiedzieliśmy, nakazy moralne drugiego rodzaju wynikają jako wnioski z ogólniejszych zasad naczelných, gdy te do ogólnych stosunków będą odniesione. Stosunki owe wszakże uznane być muszą jako uprzednio wiadome. Pod tym względem istnieje wielka różnica pomiędzy nakazami pierwszego i drugiego rodzaju; tamte są oczywiste pewniki, mające za podstawę tylko byt człowieka i prawidłowe użycie jego rozumu, te są zastosowane do ogólnych pewników, do oznacznych warunków bytu, a zatem na warunkach, jako znanych opierać się muszą. O ile zaś te ostatnie są nieznanne, możliwa jest także nieznanność nakazów drugiego rodzaju. Pozostałe należące tu stosunki są faktycznie wszystkim ludziom przez doświadczenie znane, jak np. stosunek człowieka do rodziców, do bliźnich i do samego siebie. Gdyby wszakże jakieś dziecko wzrastało bez znajomości rodziców, to i nakaz miłości dziecięcej pozostałby mu nieznanym.

Owóż stosunek człowieka do Boga z doświadczenia nie jest wiadomy. Boga poznać można przez naukę i przez myśl własną. Droga ta zresztą jest tak wszystkim przystępna, że nikt nie może popełniać winy i żyć w niej w zupełnej nieznanności Najwyższej Istoty. Wszelako możliwe jest, że pierwotne wychowanie w związku z wyuzdaniami namiętnościami, czasowo wszelką wiarę w Boga z serca ludzkiego wyprzeć może, albo też przez zwątpienie ją podkopać. Ale w tym stanie idea Boga od czasu do czasu przed wzrokiem duszy zajaśnieje, szczególnie wśród ciężkich przejść życiowych, silnych pokus i niebezpieczeństw. Wtedy sumienie przypomni taki obowiązek czci Boga należnej.

3. Przyrodzone nakazy moralne trzeciego rodzaju, częściowo mogą pozostać nienane ludziom, ale nigdy nie staje się to bez ich wiedzy.

Pierwsza część tego twierdzenia przez liczne fakty zdaje się być poświadczona. I tak: wiadomo o Negrach Australskich, że co trzecie, a często i co drugie dziecię płci żeńskiej, a także wszystkie dzieci ułomne, wśród wielkich cierpień matki urodzone, zazwyczaj zabijają. Inne plemiona poczytują np. zabójstwo cudzoziemca za czyn chwalebny i cudzołóztwo za dozwolone mężczyźnie. Nawet wielomęstwo napotkać można u niektórych ludów. Starzy Grecy i Germanowie kradzież poczytywali za dozwoloną, a nawet chwalebna.

Wszelako, jakkolwiek widzielibyśmy tu zboczenia, nigdy nie można twierdzić, aby wszystkie nakazy trzeciego rodzaju były jakimś ludowi zupełnie nieznanne. Wynikają one z taką oczywistością z nakazu drugiego rodzaju, że zupełna nieznanomość wszystkich u jakiegoś ludu jest istną niemożliwością moralną. Z zasady drugiego rodzaju: nie powinienes krzywdzić nikogo, wynika oczywiście: nie powinienes zabijać, kraść, obmawiać i t. p. Jeśli te nakazy pomimo tego pozostaną nieznanne, to musi zachodzić jakaś szczególna przyczyna, która nie z rzeczy samej, ani z trudności poznania wynikła, lecz z przewrotnych skłonności w związku z fałszywym zupełnie wychowaniem. Te przyczyny mogą zaciemnić poznanie i skutek tego w wielu rzeczach sumienie do milczenia przywieść. Ale mają one swoje źródło we własnej winie człowieka. Otóż jest to możliwe, że jakiś lud w wielu względach stanie się występny, ale żeby w niem zapanowały wszystkie występki przeciwne dekalogowi i żeby ich zupełnie sobie nie uświadamiał, jest to moralnie całkiem nie możliwe. Takie panowanie występków pociągnęłoby niechybnie za sobą upadek ludu, dla tego też zmysł zachowawczy zawsze przeciw nim powstawać będzie. Jakoż istotnie nie znaleziono dotąd ludu, któremuby dekalog przynajmniej w większej swej części zupełnie był nieznan.

4. Przepisy moralne czwartego rodzaju mogą być nieznanne i nawet bez winy poszczególnych jednostek. We względzie wielu tych praw moralnych nawet uczeni nie zgadzają się ze sobą. Jakżeż można u ludzi zwyczajnych, którzy wśród walki o byt nie mają czasu na głębsze zastanowienie, oczekiwać zupełnej jasności w tych wyobrażeniach? Jakżeż smutne błędy spotyka się też nieraz u wysoce ucywilizowanych ludów? Trudno je niekiedy na karb pojedynczych składać jednostek.

Prawda, że nauczanie może nieświadomych oświecić. Ale

to w przyrodzonym porządku rzeczy tak często bywa niedostateczne, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę liczne ludy, których poziom moralny tak znacznie upadł. Z tego jasno się okazuje, jak pożyteczne i nieodzowne jest nawet upadłemu rodzajowi ludzkiemu nadprzyrodzone objawienie, także w zakresie poznania przyrodzonego prawa moralnego. Dziecko chrześcijańskie, znające dobrze katechizm, lepiej rozumie cały moralny i religijny porządek świata, aniżeli sam boski Plato i inni mędracy starożytności pogańskiej.

§ 4.

Niezmiennność prawa przyrodzonego:

Prawo przyrodzone samo przez się niezmiennne jest. Nie może ono ulegać żadnym zmianom wewnętrznym nie może być zmienione przez żadną powagę zewnętrzną, nawet przez Boga samego.

a) Samo przez się prawo przyrodzone zmienić się nie może, ponieważ nie można sobie wyobrazić takiej okoliczności, w którejby ono było niepotrzebne, bezcelowe lub szkodliwe. Przedmiotem prawa moralnego są czynności, które nietylko wskutek zewnętrznych nakazów i zakazów, ale z natury swej odpowiadają rozumnym stworzeniom. Owóż nigdy nie może być człowiekowi nieużyteczne albo szkodliwe do tych wskazań się stosować. Zawsze i wszędzie, we wszelkich dających się pomyśleć położeniach prawdziwym będzie zdanie, że człowiek rozumnie postępować winien i zachowywać odpowiadający jego rozumnej naturze porządek rzeczy. A zatem i wnioski, które z tych zasad koniecznie wynikają, zawsze i wszędzie prawdziwe pozostają.

b) Tak samo prawo przyrodzone nie może podlegać żadnej władzy ludzkiej i w jakimkolwiek względzie przez nią nie może być zmienione. Pochodzi ono od Boga, a zatem tylko z upoważnienia Bożego zmienione lub zawieszony byłoby mogło. Owóż okażemy nieco niżej, że sam Bóg nawet nie może zmienić, ani zawiesić tego prawa; nie może też upoważnić do tego stworzenia. Wszelka władza ludzka opiera się na prawie przyrodzonym. Nie może go zatem naruszyć bez podkopania własnej swej podstawy.

c) Sam Bóg nie może zmienić ani zawiesić naturalnego prawa przyrodzonego. Nakazuje On nam za pośrednictwem rozumu czynić dobro, unikać zła, nie może zatem pozwolić na postępowanie wręcz przeciwne, bez zaprzeczania samemu sobie. Ale czyż nie mógłby w samych początkach prawo swoje inaczej ustanowić, lub w szczególnych wypadkach je zawiesić? I to jest niemożliwe. Nieskończenie mądry i święty musi miłować dobro i potępiać zło, musi zatem chcieć, aby jego stworzenia rozumne pełniły dobro a unikały zła i przestrzegały właściwego im porządku. Owóż wiele jest rzeczy z natury swej, nie zaś dopiero wskutek nakazu Bożego dobrych lub złych, porządkowi moralnemu odpowiednich lub nieodpowiednich, a mianowicie wszystkie rzeczy, które prawo przyrodzone nakazuje lub których wzbrania. Owóż Bóg nie może chcieć ani dozwolić, aby złowiek świadomie czynił coś, co prawu przyrodzonemu się sprzeciwia. Gdyby kiedykolwiek dozwolił, aby człowiek postępował bezrozumnie, naruszył porządek w stosunku do siebie samego, do swego Stwórcy lub do bliźniego, byłoby to dowodem, że nie potępia bezwzględnie zła, że zatem nie jest zupełnie święty. Kto zezwala na cokolwiek złego, okazuje, że ma do niego pewną skłonność. To też i Bóg, gdyby człowiekowi pozwolił kłamać, kraść, żyć bez umiarkowania i t. p., okazałby, że tych czynności bezwzględnie nie potępia, że zatem nie jest zupełnie święty i sprawiedliwy.

Przytaczają przeciw temu twierdzeniu niektóre biblijne przykłady, w których Bóg jakoby zwalnia ludzi od przestrzegania prawa przyrodzonego, jak np. w rozkazie, który dał Abrahamowi, aby ten własnego syna zabił na ofiarę, a także w udzielonem Izraelitom pozwoleniu zabrania kosztownych naczyń z Egiptu, a również w dopuszczeniu przy początku rodzaju ludzkiego związków małżeńskich między braćmi i siostrami.

Wobec podobnych wątpliwości odpowiadamy: Należy odróżnić dwa rodzaje złych czynów, — gdyż dokoła złych czynów obraca się tu nasze pytanie. Są czyny, które bezpośrednio, przez samą swą substancję, niezależnie od wszelkich okoliczności są i muszą być złe, np. kłamstwo, krzywoprzysięstwo, bluźnierstwo, nienawiść Boga i t. d. Te czyny pozostają złe we wszelkich okolicznościach; o ile prawo przyrodzone na nie się rozciąga, jest ono bezwzględnie niezmienne. Są wszakże inne czyny, które nie bezwzględnie i wśród wszelkich okoliczności, lecz tylko

przy pewnych warunkach i okolicznościach stają się złymi. Prawo przyrodzone nie zakazuje ich bezwzględnie, lecz przy uwzględnieniu warunków czyniących je złymi. Te warunki zależą niekiedy od woli człowieka, częściej wszakże od woli Bożej i odpowiednio do tego przedmiot prawa przyrodzonego może ulec o tyle zmianie, że pod to prawo nie podpada i tak np. nie każde zabójstwo zasługuje moralnie na potępienie. I odpowiednio do tego prawo przyrodzone nie mówi: nie zabijaj nigdy, lecz nie zabijaj nigdy niesprawiedliwie. I Bóg nie może pozwolić na niesprawiedliwe zabójstwo. Wszelako jest On najwyższym i nieograniczonym władcą życia i śmierci. Jak z własnej woli dał życie człowiekowi, z własnej woli może też je zabrać w każdej chwili, bądź bezpośrednio, przez swe zrządzenie, bądź za pośrednictwem innych ludzi. Wobec tego nie jest niesprawiedliwością skoro władza publiczna nakazuje stracenie niebezpiecznego zbrodniarza, albowiem prawo życia i śmierci przysługuje władzy państwowej dla zachowania całego społeczeństwa i od Boga w tym celu dane jej zostało. Podobnie też jeżeli kto w niebezpieczeństwie życia, we własnej obronie zabił rozbójnika nie popełnia niesprawiedliwego czynu.

ROZDZIAŁ V.

Prawo pozytywne.

§ 1.

Pojęcie i nieodzowna potrzeba prawa pozytywnego.

1. Przyrodzone prawo moralne jest najpierwszym w naturze samej zaszczerpionym popędem, przez który Stwórca, wedle wiekuistego swego prawa rodzaj ludzki ku ostatecznemu jego celowi zwraca. Gdyby w tym prawie przyrodzonym wszystkie potrzeby człowieka w sposób wyczerpujący zostały uwzględnione, to w przyrodzonym porządku rzeczy, nie byłoby żadnej zasady uznawać konieczności prawa pozytywnego i nie można-

by żadnemu człowiekowi przyznać władzy stanowienia takowego. Sami przez się ludzie równi są pomiędzy sobą. Jeżeli jakiś człowiek swym współbraciom jakie prawa chce przypisywać, musi udowodnić odpowiednie po temu upoważnienie boże. Dowód ten w przyrodzonym porządku rzeczy da się przeprowadzić skoro okazane będzie, że prawa pozytywne są nieodzowne, że zatem musi być jakaś władza na ziemi upoważniona do ich stanowienia. Dla państwowej władzy prawodawczej dowód taki z zasad rozumowych daje się wywieść.

Po pierwsze prawo przyrodzone, tylko w ogólnych zasadach, samo przez się jest oczywiste i widoczne. Im dalej od tego w konkretnych wnioskach się posuwamy, tem mniej jasne i wątpliwsze okazują się jego przepisy i tem różnorodniejsze jego zastosowania. Szczególniej w pośród wielkich mas ludzi nieposiadających ani czasu, ani możliwości do teoretycznych roztrząsań i badań. Dla tego nieodzowna jest jakaś powaga, która odległe wnioski ostatecznie i stanowczo ustala tak, iż wszyscy członkowie społeczeństwa do nich postępowanie swe stosować są zobowiązani. W ten sposób tylko nieodzowna jednolitość społeczna w chceniu i działaniu może być osiągnięta.

Powtórę przepisy prawa przyrodzonego w tem życiu nie mogą mieć dostatecznej sankcyi. W stosunku człowieka do siebie samego i do Boga nie wynikają stąd donioślejsze następstwa. Stosunek do Boga w wieczności się reguluje, a tu na ziemi człowiek sam o losie swoim stanowić winien. Inaczej wszakże rzecz się ma z przepisami, które stosunki wzajemne między ludźmi regulują. Ponieważ społeczeństwo nie w przysłem życiu, lecz tu na ziemi cel swój ma urzeczywistnić, nie może więc być pozostawione dorej woli pojedynczych jego członków, czy oni przepisy społeczne zechcą lub czy ich nie zechcą zachowywać. Potrzeba nieodzownie władzy, która przymusem i karą wspiera słabą wolę jednostek.

2. Na zasadzie wykazanej co tylko konieczności prawa pozytywnego, pojęcie jego bliżej możemy określić. Podobnie jak w każdym prawie i w prawie przyrodzonym rozróżnić należy materję i formę, treść i zasadę. Formą jest zobowiązanie, materją przepisane czynności.

Główna różnica pomiędzy prawem pozytywnem i przyrodzonym polega na formie zobowiązania. Przyrodzone prawo moralne ma zasadę swego zobowiązania w koniecznej woli bożej,

stwarzającej człowieka, prawo przyrodzone natomiast ma ją w wolnej woli prawodawcy ludzkiego. Wszelako i ze względu na materję prawo pozytywne różni się zasadniczo od prawa przyrodzonego. To ostatnie wzbrania tylko takich czynów, które z natury są złe, a nakazuje takie, które z natury są dobre. Prawo pozytywne nakazuje wprowadzić także te czyny, które już w prawie przyrodzonym są zawarte, ale oprócz tego odnosi się ono i do innych czynów, które same przez się są moralnie obojętne, albo do takich, które jakkolwiek same przez się dobre, w prawie przyrodzonym jednak nakazane nie zostały.

Prawo przyrodzone jest z natury swej prawem bożem; prawa pozytywne mogą być bądź boskie bądź ludzkie, zależnie od tego, czy wprost od Boga pochodzą, albo też od jakiejś ludzkiej powagi, na mocy udzielonej jej przez Boga władzy. Różne przepisy prawa Mojżeszowego, były to pozytywne prawa boskie, różne przepisy i ustawy państwowe są to pozytywne prawa ludzkie. Prawa obowiązujące w Kościele są po części ludzkie, po części boskie. Chrystus Syn boży wiele w ustroju Kościoła, jak Sakramenty i t. p., sam prawomocnie na zawsze ustanowił: to są pozytywne boskie prawa Kościoła. Wszelkie inne urządzenia pozostawił Chrystus samemu Kościołowi, nadając mu po temu odpowiednią władzę. Prawa, które Kościół na mocy udzielonej jej przez Chrystusa władzy wydaje, są pozytywne prawa ludzkie. Tu należą prawa dotyczące świąt, postów i t. d.

§ 2.

Stosunek prawa ludzkiego do prawa przyrodzonego i prawa boskiego.

Zobowiązanie należy do istoty prawa; prawo które nikogo nie zobowiązuje, nie daje się zgoła pomyśleć stosuje się to i do praw ludzkich; ale skąd biorą one siłę zobowiązującą? Oczywiście nie chodzi tu o bezpośrednie i najbliższe źródło, gdyż to zawiera się w woli prawodawcy, lecz o źródło oddalone, ostateczne. Jeżeli pytamy: dla czego mam służyć jakiegos prawa? to odpowiedź najbliższa brzmi: ponieważ przez władzę właściwą zostało ono wydane. Jeżeli pytam dalej: dla czego obowiązany jestem woli jej ulegać? to muszę odpowiedzieć sobie: ponieważ prawo przyrodzone tego wymaga, albo innemi słowy: ponieważ wola boża

przez prawa przyrodzone, nam objawione wymaga od nas posłuszeństwa prawowitym nakazom zwierzchności. Zatem twierdzimy ogólnie:

Wszelkie prawo ludzkie opiera się na prawie przyrodzonym, tak że to ostatecznie nieodzowną jest podstawą i ostatecznym źródłem tkwiącego w niem zobowiązania. W tem znaczeniu, głęboko prawdziwe jest powiedzenie Heraklita! „Wszystkie prawa ludzkie, karmią się prawem bożem“. Słuszność naszego twierdzenia w następujący sposób daje się uzasadnić.

Prawa są to prawidła ogólne, przez które działania człowieka celowi swojemu są podporządkowane. Przytem podporządkowaniu wszakże musimy zawsze mieć na pamięci, że skuteczność pobudek drugorzędnych zależy od pierwotnego ich sprawcy. I tak np. w państwie rozporządzenia wszelkiej władzy na drodze prawa wynikają z upoważnienia władz podrzędnych, od władzy naczelnej otrzymanego. Owóż Bóg najwyższym jest panem i władcą istot rozumnych, a zatem wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób władze prawowite sprawują, są niejako drugorzędnymi uczestnikami rządów bożych, i kierować się muszą zamiarami wiekuistego prawodawcy. Władza jest im dana na to, aby współpracowali w pełnieniu zamiarów bożych, w wykonaniu prawa wiekuistego. Prawo wiekuiste ujawnione jest ludziom przez przyrodzone prawo moralne, będące niejako czasowem odbiciem tych zasad, które w prawie wiekuistym koniecznie dla wszystkich rozumnych istot są obowiązujące. Wszelkie zatem prawa ziemskie są tylko rozwinięciem i bliższem oznaczeniem prawa przyrodzonego i na niem się nieodzownie opierają.

To co powiedziane o prawie państwowem, stosuje się do przepisów i nakazów wszelkiej powagi ludzkiej do praw ojca nad dzieckiem, męża nad żoną, panów nad sługami. Wszystkie te władze mają swą podstawę w prawie przyrodzonym. Są one ograniczonym uczestnictwem w panowaniu Stwórcy nad stworzeniami, uczestnictwem, które się opiera nie na Objawieniu nadprzyrodzonym, lecz przez przyrodzone światło rozumu, jako konieczne wymaganie prawa przyrodzonego jest uznane. Gdziekolwiek jakieś prawo pozytywne napotykamy, o tyle zobowiązuje nas ono, o ile przez rozum nasz zobowiązani jesteśmy do posłuszeństwa prawowitej zwierzchności.

§ 3.

Właściwości prawa pozytywnego.

Z istoty prawa dają się wyprowadzić następujące właściwości prawa pozytywnego.

1. Musi ono pochodzić od władzy prawowitej. Ten tylko może przepisywać innym prawa, któremu oni są poddani i tylko w tym zakresie, na jaki jego pełnomocnictwo się rozciąga. I tak: władza państwowa nie może w sprawach duchownych wydawać praw ani nakazów, ponieważ te do jej zakresu nie należą. I odwrotnie władza kościelna nie może prawowicie rozporządzać się w sprawach czysto świeckich.

2. Prawo pozytywne nie powinno pozostawać w sprzeczności z żadnym prawem wyższym. Nie powinno ono zatem, a) naruszać przyrodzonego prawa moralnego b) przeciwdziałać pozytywnym nakazom bożym c) ani też wyższym prawom ludzkim. Z tego ostatniego punktu wynika, że skoro np. ogólne ustawy przez najwyższą władzę są ogłoszone, to żadna władza podrzędna nie może wydawać nakazów im przeciwnych.

Prawo musi mieć na widoku dobro ogólne, ma ono bowiem za zadanie przewodniczyć społeczeństwu do jego celu, którym jest nie co innego właśnie, jak dobro ogólne. Tylko ku takiemu celowi władza prawodawcza może swoich poddanych nakłaniać; jest to zasadniczy warunek wszelkiego prawa.

Z tem wiąże się jeszcze dalsze wymaganie. Prawo musi być sprawiedliwe, to jest nie powinno sprzeciwiać się ani rozdziałającej, ani wyrównywającej sprawiedliwości. Nie powinno rozkładać ciężarów dowolnie, lecz wedle miary potrzeb publicznych i sił jednostkowych. Postępowanie przeciwne byłoby nierozumne i wprost przeciwne. Poddani, jak to później jeszcze okażemy, mają liczne prawa, które nie od państwa, lecz od przyrody pochodzą. A zatem ustawy ludzkie tych praw samowolnie naruszać nie powinny.

4) Prawo pozytywne musi być możliwe tak fizycznie jak moralnie. Nazywamy moralnie niemożliwym to, co wprawdzie przez fizyczne siły człowieka daje się osiągnąć, ale wymaga wysiłku, który przeciętną miarę sił ludzkich przechodzi. Takiego

nadmiernego wysiłku żaden rozumny prawodawca dobrowolnie nakazywać nie może, zresztą taki nakaz w dłuższem zastosowaniu celuby swego nie osiągał.

Wszystkie wymienione właściwości nieodzownie znamionują prawo pozytywne, tak że każde prawo, któremby jednej z nich nie dostawało, nie jest obowiązujące, czyli nie jest prawdziwe, a zatem w zasadzie nikt nie jest obowiązany do posłuszeństwa mu.

Czy jednak wolno nam niesłusznym i niesprawiedliwym prawom okazywać posłuszeństwo? Tutaj należy rozróżnić między prawami nakazującemi coś z natury swej grzesznego i takimi, które dla tego są niesprawiedliwe, że przekraczają kompetencję prawodawcy. Tym ostatnim prawom w zasadzie posłusznymi być możemy, w pewnych razach nawet posłuszni być powinniśmy. Nie dla tego, aby one same przez się nas zobowiązywały, lecz dla tego, że prawo przyrodzone nakazuje nam wykonywać takie przepisy władzy, których niewypełnienie może pociągać szkodliwe następstwa dla nas, czy dla ogółu. Jeżeli jednak chodzi o prawa nakazujące nam czynności grzeszne, nie możemy im okazywać posłuszeństwa. Tutaj znajduje zastosowanie maksyma: *Malo mori quam foedari*. Należy raczej słuchać Boga aniżeli ludzi.

Czyniono wprawdzie różnicę pomiędzy prawem a moralnem zobowiązaniem i utrzymywano, że grzeszne, przeciwne woli boskiej prawo państwowe niema wprawdzie w sobie zobowiązania moralnego, ale zawiera zobowiązanie prawne, czyli, że prawa grzeszne mają zobowiązywać formalne i muszą być wykonywane przez urzędników pełniących swe funkcje. Jest to jednakże rozróżnienie bezzasadne. Istnieje tylko jedno prawdziwe zobowiązanie sumienia, którego naruszenie grzech za sobą pociąga. Jeżeli usuniemy to zobowiązanie, to pozostaje tylko co najwyżej obawa przed więzieniem lub katem. Prawo grzeszne, jako nieobowiązujące sumienia, nie jest prawem prawdziwym jest to tylko *corruptio legis*, jak mówi św. Tomasz.

Przeciwko wyłożonej tutaj nauce, powstają nieraz nowocześni prawoznawcy. Czyż porządek publiczny nie będzie zagrożony, mówią oni, jeżeli poddanym pozostawiona będzie możność niesłuchania praw, które poczytują za niezgodne z ich sumieniem?

Dziwić się należy, że pisarze, którzy zobowiązanie sumie-

nia za zepsute nieomal słowo poczytują, zalecają tak lękliwą i pozbawioną własnego sądu uległość wszelkim obowiązkom, nakazanym przez państwo. Takie ślepe posłuszeństwo względem z natury swej ułomnej zwierzchności ludzkiej jest bezwarunkowo godne potępienia, z niego bowiem wynika gotowość popełnienia w danym razie najcięższych nawet grzechów. Nieprawdą jest, aby Jezuici kiedykolwiek takie posłuszeństwo zalecali. I władza państwowa nie może go się słusznie domagać. Żądać go od podwładnych, znaczy to żądać od nich poświęcenia władzy państwowej swego sumienia. Żaden człowiek z charakterem takiej ofiary nie spełni.

Wynika stąd dalej, że odmówienie bezwarunkowego posłuszeństwa w podobnych wypadkach nie może ogółowi szkody przynosić, w przeciwnym razie możnaby twierdzić, że porządek moralny pozostaje w sprzeczności z dobrem ogółu. Wszelako, aby odmówić posłuszeństwa prawowicie wydanej ustawie, nie wystarcza pierwsza lepsza wątpliwość o jej słuszności moralnej. Niesłuszność w tym razie musi być wyraźna i stanowcza. Ludzie, nie mający dostatecznego wykształcenia zobowiązani są w podobnych wątpliwościach zwracać się po wyjaśnienie do tych, których enota i znajomość rzeczy na zaufanie ze wszechmiar zasługuje.

Jeżeli mówimy, że prawu grzesznemu nie należy być posłusznym, nie wynika stąd, aby dozwolone było przeciwdziałać siłą jego wykonawcom, a przynajmniej jest to inne zagadnienie, niezmiernie dalekie od wyżej roztrząsanego.

Księga szósta.

Sumienie.

ROZDZIAŁ I.

Pojęcie i rodzaje sumienia.

Na to, aby człowiek wykonywał prawa i niejako znamię ich na całym życiu swem wycisnął znajomość ich nie wystarcza. Prawo bowiem jest zasadą ogólną, od szczególnych okoliczności oderwaną. Musi ono być tedy przystosowane do konkretnych wypadków i warunków, aby mogło się stać bezpośrednim kierownikiem postępów ludzkich. To przystosowanie dokonywa się za pośrednictwem sumienia.

§ 1.

Pojęcie sumienia.

1. Języki główniejszych ludów kulturalnych oznaczają sumienie wyrazami, które odnoszą się do wiedzy, umienia. Już

w tem mamy wskazówkę, że sumienia w rozumie szukać należy. Rozumowi też przynależą czynności, które sumieniu przypisujemy i sumienie oskarża człowieka, czyni mu wyrzuty, wskazuje mu obowiązek; często bywa ono błędne i t. d.

Ponieważ sumienie jest zjawiskiem życia moralnego, a zatem wynikać musi z objawów naszego życia praktycznego a mianowicie z takich, które poszczególne, konkretne działania rozpatrują i sądzą w świetle ogólnych zasad moralnych. Można zatem sumienie w najszerszem znaczeniu określić, jako bezpośredni sąd praktyczny o moralnym charakterze naszych działań.

2. Mówimy bezpośredni sąd praktyczny, aby go odróżnić od ogólnego, oderwanego sądu o dobroci lub złości jakiegoś działania. Dopiero jeśli na zasadzie tego ogólnego sądu, albo prawa mówię: To co powiedziałeś albo chcesz powiedzieć jest niedozwolone, ponieważ jest kłamstwem, dopiero wtedy wyrażam sąd sumienia. Sumienie ma do czynienia z poszczególnymi, konkretnymi działaniami. Podobne jest ono w tym względzie do sędziego, który także rozpatruje, nie ogólne działanie, lecz konkretne, ściśle określone postęпки. Podobnie też, jak sędzia dochodzi sumienie do swego sądu przez mniej lub więcej świadome lub bezwiedne wnioski. Sędzia stosuje prawa ogólne do poszczególnego wypadku, albo podciąga działania pod prawo ogólne. Tak samo tu czyni sumienie, albo ściślej mówiąc rozum w sądach sumienia. Wnioskuje on np.: To, co chcesz powiedzieć jest kłamstwem, owóz wszelkie kłamstwo jest niedozwolone, a zatem nie powinieneś mówić tego, co chcesz w tej chwili powiedzieć.

3. Działania konkretne, stanowiące przedmiot sumienia, mogą być przyszłe lub przeszłe, odpowiednio do tego można rozróżnić sumienie, które je poprzedza (*conscientia antecedens*) i sumienie, które po nich następuje (*conscientia consequens*). Pierwsze ma przyszłe, drugie przeszłe działanie za podmiot. Tamto bywa też zwane przewodniczem, albo zobowiązujące, to sądzącym albo potępiającym. Dzielimy tutaj tylko działania na przyszłe i przeszłe; czyż niema także terażniejszych? Prawda; ale te nie należą tu do rzeczy, gdyż sąd dotyczy bezpośrednio woli albo działania, o ile ono z woli wynika. Owóz w sądach sumienia postanowienia woli, albo są już powzięte, albo mają być powzięte; w pierwszym wypadku należą one do przyszłości, w drugim do przeszłości.

4. Sumienie działające po czynie, rozpatruje i sądzi fakt dokonany wedle prawa i rozpoznaje winę lub zasługę. Jeżeli przekroczyliśmy prawo, to czyn potępia, jeżeli spełniliśmy prawo, uznaje lub chwali nasz postępek. W pierwszym razie zowie się złem, w drugim dobrem i czystym sumieniem, gdy do żadnej winy się nie poczuwamy.

Skutki dobrego i złego sumienia nie są zamknięte w obrębie rozumu, lecz odbijają się na uczuciach w pożądaniami i występują tu jako radość, pocięcha, spokój, albo trwoga, niepokój i t. p. Z powodu tych następstw mówimy o wyrzutach sumienia.

5. Sumienie, poprzedzające czyn, okazuje nam, jak powinniśmy naszymi postępkami kierować — zowie się ono też zobowiązującym. Dotyczy ono tylko działań przyszłych, gdyż tylko w stosunku do nich można mówić o powinności i obowiązku. Przeszłość nie jest w naszej mocy. Sumienie zobowiązujące można zatem określić jako sąd praktyczny o charakterze moralnym naszych przyszłych działań. Skoro jakieś działanie ma być dokonane, nasz rozum sądzi w świetle ogólnych zasad moralnych o moralnym jego charakterze, z uwzględnieniem konkretnej okoliczności.

6. Objawy sumienia poprzedzającego czyn mogą być sprowadzone do czterech rodzajów: *a)* niekiedy okazuje nam ono, że jesteśmy zobowiązani przez prawo do pewnego działania; *b)* innym razem zobowiązuje nas do wstrzymania się od działania, *c)* może ono też doradzać nam czyn jakiś, jako słuszny, choć przez ścisły obowiązek nie nakazany; *d)* wreszcie przyzwala na pewne czyny, jako moralnie obojętne.

Sumienie nietylko stosuje przyrodzone prawo moralne, lecz także pozytywne prawa boskie i ludzkie, oraz nakazy zwierzchności i przełożonych; wreszcie rady, które nam wskazują co słuszne i chwalebne.

7. Taka nauka uwydatnia jasno niesłuszność poglądu Sokratesa, który u nowoczesnych przeciwników wolnej woli tak wielki znalazł odgłos, że nikt dobrowolnie złym nie jest. Któż zaprzeczy, że można działać przeciwko sumieniu, że to się często zdarza? Z tego jednak wynika, że w chwili, w której zamiar jest powzięty, bywa on uznany jako zasługujący na potępienie, a jednak zostaje spełniony. A zatem wola występuje tu świadomie przeciwko temu, co rozum jej jako dobro zaleca. Sumienie jest wyrokiem, który nam zaleca co w różnych położe-

niach, jako rozumne istoty czynić powinniśmy, ale tym wyrokiem rozumu grzesznik przez złość wewnętrzną sprzeciwić się może.

Ze względu na zgodność z prawdą przedmiotową rozróżniamy sumienie prawdziwe i błędne. Jeżeli wnioski prawidłowo ze swoich przesłanek są wyciągnięte, zwiemy sumienie słusznem; w przeciwnym razie fałszywym.

Ze względu na stan rozumu przy sądach moralnych rozróżniamy pewne siebie i wątpiące sumienie: pewne siebie jest ono, jeśli rozum bez obawy błędu sądzi. Przy sumieniu wątpiącem rozum waha się między twierdzeniem i przeczeniem.

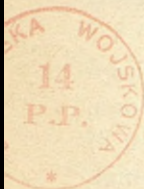
Ze względu na trwały kierunek rozumu przy sądach moralnych, rozróżniamy, delikatne, szerokie, lętkliwe pełne skrupułów sumienie. Delikatne jest ono, gdy nawet najmniejsze niedostatki moralne rozpoznaje; szerokie, (swobodne) gdy bez dostatecznej zasady dozwala na pewne czynności. Lętkliwe, gdy przy niedostatecznych powodach dostrzega grzech tam, gdzie go wcale nie ma.

§ 2.

Niedostateczne mniemania o istocie sumienia.

Wedle naszego poglądu sumienie jest objawem rozumu praktycznego. Już za czasów dawnej scholastyki, niektórzy filozofowie dowodzili, że jest ono objawem woli. Nowsi pisarze poczytują je niekiedy za objaw uczucia. Pobudką do tego ostatniego mniemania są pewne przyjęte sposoby mówienia. Mówimy o poczuciu moralnem, o poczuciu winy odpowiedzialności i t. p. Wszelako te wyrażenia nie upowazniają do wniosku, że sumienie nie jest objawem rozumu. Poczucie w pierwszym z przytoczonych wyrażen oznacza rodzaj poznania, dopiero w drugim wyrażeniu oznacza ono istotnie jakiś stan uczuciowy. Ponieważ jednak rozum nasz tak przez Stwórcę został urządzony, że wszyscy ludzie mimowoli i z największą łatwością dochodzą do ogólnych zasad moralnych, i te za probież swych czynów używają, więc można z pewną słusnością mówić o poczuciu moralnem, podobnie jak się mówi o poczuciu estetycznem.

Ale powie kto może: czyż nie jest faktem, że wiedza czyli



umienie i sumienie często w rażącym ze sobą są sprzeciwieństwie? Są wszakże nawet bardzo jasno sądzący moralisci, pozbawieni jednak delikatnego sumienia. Uczeni w piśmie i faryzeusze gorsi byli niż nieoświecony lud Izraelski. Odpowiedź na te trudności w kilku miejscach dał św. Tomasz. Wiedza i umienie z jednej strony a sumienie z drugiej, mają wprawdzie wspólne siedlisko w rozumie, jednakże znacznie między sobą się różnią. Wiedza, umiejętność ma tylko do czynienia z ogólnymi oderwanymi zasadami, które jako takie nie dotyczą bezpośrednio naszego postępowania. To też ktoś może się odznaczać gruntowną znajomością porządku moralnego, chociaż nie odznacza się wcale wrażliwym sumieniem. Sumienie ma do czynienia z poszczególnymi konkretnymi czynami a w sędzie o nich i przewrotne namiętności nie raz głos zabierają. Przewrotna wola, pomimo prawdziwego w teorii poznania rzeczy, wynajdzie tysiączne środki i drogi, ażeby przez wykręty sofistyczne zaciemnić praktyczny sąd sumienia.

Ci którzy sumienie za władzę uczuciową poczytują, nie są konsekwentni, gdyż często powstają wątpliwości sumienia, a w tych wypadkach przecież podlega ono niewątpliwie oddziaływaniu rozumu. Dla czego w innych wypadkach te oddziaływania mają nie zachodzić?

Nie daje się też utrzymać mniemanie tych, którzy sumienie za popęd instynktywny poczytują. Martensen, zowie je popędem posłuszeństwa ¹⁾.

Ale popęd nie może przecież błędzić ani wątpić, a tem mniej być naszym przewodnikiem. R. Hofmann zowie sumienie duchowym organem, przez który ujawnia się sprawiedliwość Boża świadomości ludzkiej ²⁾. Ten pogląd, odpowiednio wyjaśniony, zbliża się do prawdy, ale jest on co najmniej bardzo niejasny i w podanem wyżej określeniu zdaje się być nie czem innym, jak zmysłem moralnym Shaftesburego i jego zwolenników; teologicznie zabarwionym. I. Butler np. określa sumienie jako „władzę refleksyjną w człowieku, przez którą on czynności własne rozróżnia, oraz je uznaje lub potępia“ ³⁾. Różnica między

¹⁾ Christliche Ethik 1 (1878) 126.

²⁾ Die Lehre von dem Gewissen (Lipsk 1866) 83.

³⁾ Human Nature.

obu poglądami jest co prawda znaczna: moralisci angielscy sumienie zupełnie od Boga odłączają, albo przynajmniej czynią je niezależnem od objawienia nadprzyrodzonego. O ile to ostatnie czynią, mają słusność.

Sumienie może być wprawdzie nazwane głosem bożym w nas, ale nie w tem znaczeniu, iżby Bóg, miał bezpośrednio do nas mówić, lub nam objawiać, lecz o tyle tylko, o ile przyrodzone prawo moralne w sposób poprzednio wyjaśniony, w duszy ludzkiej jest zapisane i w zastosowaniu swem, do poszczególnych czynności, wolę bożą dają nam poznać. Można słusnie utrzymywać, że duch ludzki ma skłonność przyrodzoną do takiego zastosowania prawa, ale samo zastosowanie jest naszym własnym dziełem. A zatem posiada człowiek bez porównania większy udział samodzielny w przeprowadzeniu prawa moralnego, aniżeli by to wynikało ze zwalczanego przez nas popędu. Byłoby bardzo wygodnie, gdyby przy każdym działaniu wola Boża bezpośrednio i jasno, bez pracy myśli naszej w duszy naszej się objawiała. Że jednak tak nie jest, dowodzą liczne wątpliwości i namysły tak częste, gdy chodzi o stanowczy sąd, dotyczący moralnego charakteru jakiegoś działania.

Uznanie zmysłu moralnego i związanych z nim gotowych sądów moralnych, jakkolwiekbyśmy je sobie przedstawiali, niezdolne jest wyjaśnić wielkiej różnorodności naszych sądów w sprawach moralnych. Jakkolwiek są zasady wspólne wszystkim ludziom, to jednak obok tego są też bardzo niezgodne, sprzeczne między sobą poglądy. Samobójstwo przez oświeconych Japończyków aż do najnowszych czasów, przy pewnych okolicznościach, za obowiązek było poczytywane. Swobodne stosunki płciowe u wielu ludów barbarzyńskich za dozwolone uchodzą. Aby te fakty wyjaśnić, ucieka się Hofmann do zбочeń organizmu. Ale sumienie nie jest skłonnością organiczną. Jakże bowiem taka zmysłowa skłonność mogłaby to co złe i dobre, co słuszne i niesłuszne roztrzygać?

Wyżej wyjaśniliśmy w jakim znaczeniu głos sumienia jest głosem bożym w naszym sercu. Jeśli do tego dodamy fakt, że sumienie nigdy zupełnie do milczenia przywieść się nie da, lecz ciszej lub głośniejsze zawsze nas napomina, to niewątpliwem się okaże, że jest ono poniekąd zarodkiem poznania Boga, który Stwórca w naszej duszy złożył. Głos sumienia prowadzi zawsze człowieka do poznania jakiegoś wyższego, nad nim stojącego

sędziego. Napomnienie sumienia, jest jakby kotwicą, która rozbitka wiary w pośród burz życiowych z Bogiem jakkolwiek łączy i umożliwia mu znalezienie drogi do portu. Skoro wszelka nauka i wszelki przymus zewnętrzny ustaje, skoro zamilknie głos mądrej rady, głos sumienia towarzyszy człowiekowi wszędzie i nigdy swych napomnień nie zaprzestaje. Jest to głos dobrego pasterza, który wśród pustyni woła na owce zbłąkane.

ROZDZIAŁ II.

Obowiązek i sumienie.

§ 2.

Obowiązek wobec sumienia pewnego.

O ile obowiązani jesteśmy iść za głosem sumienia, jako za głosem przewodnika?

Jeżeli sumienie jest pewne siebie, każdy jest obowiązany pełnić jego nakazy i stosować się do jego zakazów.

Jeżeli sumienie jest prawdziwe i słuszne, to zdanie powyższe nie ulega wątpliwości. Każdy bezwarunkowo powinien zachowywać niewątpliwie słuszne prawo, o ile ono do poszczególnego wypadku się stosuje. Owóż sumienie, o którego prawdziwości, słuszności i pewności nie możemy powątpiewać, jest właśnie takim prawem do konkretnego zastosowaniem wypadku. Zaprzeczać w tym razie obowiązkowego posłuszeństwa sumieniu, znaczy to zaprzeczać w ogóle wszelkiego konkretnego obowiązku.

Ten obowiązek posłuszeństwa zachodzi nawet względem sumienia błędzącego, jeśli błąd jego nie daje się przewyciężyć, albowiem właściwa i formalna dobroć i złość naszej woli zależy od przedmiotu, nie takiego, jakim on jest sam w sobie, lecz takiego, jak się przedstawia rozumowi i przez rozum woli jest ukazany. Skoro wola poweźmie zamiar czynu, który rozum za grzeszny na pewno poczytuje, to wola staje się złą, tak samo

jest złą, gdy czegoś nie dopełni, co rozum za niewątpliwy obowiązek poczytuje. Skoro jednak wola idzie za głosem rozumu, jest dobrą wtedy nawet, jeśli rozum mimowolnie, bez winy swej błądzi.

Ale jakim sposobem błędzące sumienie może posiadać zobowiązującą nas siłę? Wszakże zobowiązuje ono nas o tyle, o ile prawo do szczególnego wypadku stosuje. Owóż gdy sumienie jest w błędzie, wtedy prawo przez nie stosowane jest tylko pozorne, a zatem wtedy nie może zachodzić obowiązek posłuszeństwa sumieniu. Na to odpowiadamy, że jakkolwiek dane prawo, o którego zastosowanie chodzi, nie istnieje, a zatem nie może zobowiązywać, ale istnieje ogólne i wyższe prawo, nakazujące posłuszeństwo głosowi sumienia, oraz pełnienie dobra i unikania zła, o ile to jest w naszej mocy. Owóż wola, która sama z siebie jest ślepa, o tyle tylko pełnić może to prawo, o ile powoduje się niewątpliwem poznaniem rozumu.

Czy to twierdzenie o obowiązkowym posłuszeństwie sumienia, nawet błędzącego nie prowadzi do uznania, że Bóg może nas zobowiązać do grzesznego działania? Wszakże każdy obowiązek ostateczne swoje źródło ma w woli Bożej, otóż zdarzyć się może, że ktoś błędnie czuje się zobowiązany do pełnienia złego czynu, np. do kłamstwa, aby komuś życie ocalić. A zatem Bóg w tym razie do kłamstwa zobowiązuje? Ale tu chodzi o grzech nie formalny, ale tylko materyalny, t. j. o czyn który wprawdzie sam w sobie zły, przez nas jednak za dobry, nawet za obowiązkowy jest uważany. Bóg nie może nas wprawdzie do kłamstwa zobowiązywać może wszakże a nawet musi chcieć, abyśmy kłamali, gdy wierzymy, że to jest naszym obowiązkiem. Jest to konieczne następstwo słabości i ograniczoności naszego rozumu.

Zarzuty i powątpiewania przytoczone wyżej pouczają nas jednak, jak bardzo o słusność swego sumienia każdy dbać powinien i starać się o nabycie wiadomości potrzebnych mu w jego stanie i powołaniu. Jako istoty rozumne, przewodnictwu rozumu winniśmy zawierać. Jest zatem naszym obowiązkiem zdobywać konieczne wiadomości, bądź przez własne badania, bądź przez naukę otrzymaną; nie są one nam bowiem wrodzone, musimy je sami zdobywać. I w tym względzie człowiek nie może być biernym tylko widzem. Sam musi do swego moralnego udoskonalenia rękę przykładać.

Jeśli błąd z natury jest nieprzechwyteczny, jeśli nie wątpimy o słuszności naszego mniemania, to jesteśmy zobowiązani zdobywać sobie pewność, jak to jasno z tego co nastąpi się okaże.

Jesteśmy tedy obowiązani, stosować się do nakazów sumienia pewnego. Ale czy jest koniecznym dla dobrego działania, aby praktyczny sąd sumienia pewny był i niewątpliwy? Czy mogę np. zawrzeć umowę, jeżeli mam wątpliwość czy w danych okolicznościach jest ona moralnie dozwolona? Odpowiedź daje następująca ogólna zasada! Wtedy tylko działać można, kiedy się jest pewnym, że dane działanie nie jest wzbronione. Każdy powinien strzedz się niebezpieczeństwa grzechu, o ile na to siły ludzkie pozwalają. Jest to samo przez się oczywiste. A zatem nie powinien działać, o ile rozumnie wątpi, czy to co ma spełnić moralnie jest dozwolone. W przeciwnym razie czyniłby coś, co wedle jego własnego mniemania może być grzesznem, a tem samem nie okazałby stanowczego wstępu do zła. Kto w ciemności strzela w kierunku, w którym przypuszczalnie ludzie mogą się znajdować, ten okazuje, że przed zabójstwem człowieka stanowczo się nie wzdryga?

Nie możemy tedy działać, o ile nie mamy praktycznej pewności, że działanie zamierzone nie jest wzbronione. Jakże osiągnąć tę pewność w wypadkach wątpliwych.

1. Pierwszy sposób usunięcia wątpliwości polega na dokładnem zbadaniu przesłanki, na której się sumienie opiera. Sumienie jest mniej lub więcej wyraźnem wnioskowaniem sylogizmu. Można zatem ogólną zasadę tego sylogizmu, to jest jego przesłankę większą, albo też konkretny fakt, do którego ona jest zastosowana, to jest przesłankę mniejszą zbadać odpowiednio i w ten sposób do pewnego dojść wniosku. Kto sam nie jest zdolny do takiego badania, powinien się zwrócić po radę do tych, którzy jego wątpliwość mogą rozstrzygnąć. Wszakże we wszystkich dziedzinach jest prawidłem, że w wątpliwych wypadkach szukamy rady u ludzi odpowiedniego zawodu. Dlaczego mielibyśmy inaczej postępować w dziedzinie moralnej?

2. Co jednak czynić należy w wypadkach, w których nawet wśród moralistów zachodzi spór i wątpliwość, co do tego czy i o ile pewne działania są dozwolone lub nie, w których zatem przeciwstawiają się sobie dwa mniemania: jedno uznające dany czyn za dozwolony, drugi za niedozwolony? Oczywiście

w tych wypadkach każdy może zachowywać prawo moralne, skoro chce to uczynić. Nic nam nie przeszkadza stosować się do prawa wątpliwego, jeżeli ono nam nic złego nie nakazuje. Ale czy jesteśmy do tego zobowiązani?

Odpowiedź na to pytanie wielką posiada doniosłość. Daje ona nam bowiem zasadę, wedle której we wszelkich spornych zagadnieniach możemy obrać właściwą drogę postępowania. Zowią też niekiedy tę zasadę — zasadą moralną, albo systemem moralnym. Odpowiedź na to pytanie jest też konieczna; żaden moralista nie może się od niej usuwać. Niezliczone są wypadki, w których stajemy wobec pytania, czy to lub owo jest dozwolone i w których najróżnorodniejsze napotykamy mniemania. Szczególniej ten, który do kierownictwa innymi ludźmi jest powołany, musi wiedzieć, jak należy podobne sporne pytania rozstrzygać.

Na postawione powyżej pytania rozmaicie można odpowiedzieć.

1. Jedni utrzymują albo utrzymywali niegdyś, że jest się zobowiązanym do przestrzegania prawa wątpliwego, o ile zaprzeczające mu mniemanie przeciwne nie jest zupełnie pewne, a przynajmniej w najwyższym stopniu prawdopodobne (*tucyoryści*).

2. Inni pozwalają uważać prawo za nieistniejące, jeżeli zasady przeciwne jego istnieniu są prawdopodobniejsze (*probabiliores*). Tych zowią probilioristami.

3. Jeszcze inni pozwalają uznawać prawo za nieistniejące, jeżeli zasady przeciwne jego istnieniu równie albo w przybliżeniu równie są prawdopodobne jak te, które za niem przemawiają (*acque vel fere aque probabiles*); są to *aequiprobabiliści*.

4. Wreszcie są moralisci pozwalający na zapoznanie prawa, skoro zasady przeciw niemu świadczące są nietylko prawdopodobne ale i niewątpliwe. Ci są *probabiliści*.

Niekiedy dodają także piąty system, który każdemu pozwala nie troszczyć się o prawo, skoro jakiegokolwiek, chociażby mało prawdopodobne przeciwko niemu zachodzą wątpliwości. Wszelako ten system przez nikogo teoretycznie nie jest głoszony, ponieważ pozwoliliby on na zupełnie dowolne przekraczanie prawa. Gdzieżby się mogło ostać prawo, jeśliby do obalenia go wystarczyły jakiegokolwiek pozorne zasady? Od tego systemu zasadniczo różni się probabilizm, ponieważ on nie zadawała się

pozornymi tylko zasadami, przeciwnymi prawu, lecz żąda zasad gruntownych. którym żaden rozumny i sumienny człowiek nie może odmówić wartości.

Z tych wszystkich systemów probabilizm uważamy za jedynie słuszny. Pierwszy zwany tucyoryzmem i drugi, to jest probabiorizm dziś nie mają już wcale przedstawicieli. Potrzebujemy zatem rozprawić się tylko z aequibrobabilistami. Różnica pomiędzy nimi a probablistami, streszcza się w dwóch następujących punktach: 1) Aequiprobabiliści nie pozwalają iść za łagodniejszym poglądem, jeżeli surowszy jawnie, albo pewnie, albo znacznie jest prawdopodobniejszy (*evidenter, vel certe, vel notabiliter probabilior*). 2) Nadto ograniczają oni swój system do wypadku, w którym zachodzi tylko wątpliwość, czy w ogóle prawo istnieje, lub czy było wydane. Jeśli tylko jest pewne, że ono istniało, choćby zachodziła wątpliwość o jego obecnej trwałości, to, w razie równego prawie prawdopodobieństwa dwóch przeciwnych mniemań, należy pójść za surowszem z nich.

W przeciwieństwie do tego, w duchu probabilizmu stawiamy następujące twierdzenie.

Jeżeli bezpośrednio, lub wyłącznie zachodzi pytanie, co do tego, czy czyn jakiś jest dozwolony lub niedozwolony, wolno pójść za mniemaniem łagodniejszym, skoro tylko jest ono gruntownie prawdopodobne, choćby nawet przeciwne surowsze mniemanie, niewątpliwie większe miało za sobą prawdopodobieństwo.

Jak z brzmienia naszego twierdzenia wynika, probabilizm daje się zastosować tylko w tych wypadkach, w których wyłącznie chodzi o to, czy coś jest dozwolone, lub niedozwolone. Skoro jednak pytanie dotyczy ważności i słuszności jakiegoś postępku, sakramentu albo prawa np. czy ktoś znajduje się w oznaczonym wieku, czy dał istotnie zobowiązujące go przyrzeczenie, to probabilizm w tych razach nie znajduje wcale zastosowania. Tutaj bowiem nie chodzi o to, czy coś jest dozwolone, lub niedozwolone, chociaż wątpliwości co do tego i z tych ostatnich mogą wynikać wypadków. Nie są to wyjątki albo dowolne ograniczenia probabilizmu, lecz właściwe jego określenia. Byłoby np. nierozważnym, gdyby lekarz, opierając się na probabilizmie, chciał używać wątpliwych środków leczniczych, mając do rozporządze-

nia inne zupełnie pewne, ma on bowiem obowiązek w możliwie najlepszy sposób prowadzić kurację chorego.

Dowód naszego twierdzenia jest pokrótce następujący. Prawo nie obowiązuje, jeżeli nie jest należycie ogłoszone. Nie można zaś uważać za ogłoszone należycie prawo, skoro zachodzi niewątpliwie prawdopodobne mniemanie, że ono nie istniało nigdy lub nie istnieje w danej chwili. A zatem w tym wypadku prawo nie obowiązuje.

Większa przesłanka naszego dowodu jest ogólnie uznaną zasadą teologów i prawników. *Lex non promulgata, non obligat*. Istoty rozumne wtedy tylko mogą być zobowiązane i kierowane przez prawo, skoro je znają. A zatem musi im być objawione i ogłoszone. A czy może być uważane za dostatecznie ogłoszone prawo, o którego istnieniu, powątpiewają jakieś rzeczywiste, na gruntownych powodach opierające się powagi? Wątpliwe ujawnienie, jest ujawnieniem nie dostatecznym. Wtedy dopiero jest nam prawo prawdziwie znane, skoro pewni jesteśmy, że ono rzeczywiście istnieje. To też św. Tomasz mówi: *Nemo ligatur per preceptum aliquod, nisi mediante scientia illius precepti*, a św. Alfons zaś mówi: *Omnes ad asserendum conveniunt, quod lex, ut obligat debet esse certa ac manifesta, debetque uti certa manifestari sive innotescere huomini, cui promulgatur*.

Powyższy nasz dowód odnosi się do wszystkich wypadków, gdzie mniemanie łagodniejsze napewno jest prawdopodobne, nawet wtedy gdy mniemanie surowsze, niewątpliwie jest prawdopodobniejsze.

Aequiprobabiliści zarzucają tu, że skoro jakieś mniemanie, na pewno jest prawdopodobniejsze (*certo probabilior*), wtedy mniemanie przeciwne przestaje być na pewno prawdopodobne. Przyznajemy, że jedno mniemanie, pod względem prawdopodobieństwa, może tak dalece przewyższać drugie, że to ostatnie przestaje być prawdopodobnym, ale nie możemy przyznać, aby skoro jedno mniemanie niewątpliwie większe miało za sobą prawdopodobieństwo, drugie już tem samem przestawało być gruntownie prawdopodobnym. W wielu wypadkach możemy być przekonani, że pewne mniemanie tak, ze względu na podtrzymujące je powagi, jakoteż na swą wewnętrzną zasadę może przewyższać inne, pod względem prawdopodobieństwa, a jednak zachować przytem przekonanie, że i to ostatnie, gruntownie jest prawdopodobne. Można łatwo udowodnić z dzieł św. Alfonsa Ligu-

rego, że ten wielki moralista trzymał się tego poglądu. Jeżeli pewien nowszy obrońca aequiprobabilizmu utrzymuje, że to tylko mniemanie we właściwym znaczeniu jest prawdopodobne, które porównane z przeciwnem, na poważnych opiera się zasadach, to jego twierdzenie nie tylko logicznie nie daje się utrzymać, lecz sprzeciwia się też jawnie nauce św. Alfonsa, który ze wszystkimi ważniejszymi teologami wielokrotnie dowodził, że jedno mniemanie może być prawdopodobne, a jednak przeciwne mniemanie wyraźnie zwał też prawdopodobnem i praktycznie stosować je pozwalał.

Księga siódma.

Wina i zasługa.

ROZDZIAŁ I.

O grzechu.

§ 1.

Pojęcie i istota grzechu.

Rozpatrzyliśmy powyżej różne przyczyny i warunki określające moralne dobro i zło czynów ludzkich; należy nam jeszcze dwa objawy rozważyć, które z dobroci i złości czynów wynikają, mianowicie grzech i zasługę. W tym rozdziale zastanowimy się nad istotą grzechu.

1. Grzech jest przekroczeniem prawa. Ponieważ każde prawo bezpośrednio lub pośrednio z woli bożej, albo z prawa bożego bierze swoją siłę obowiązującą, a zatem grzech można określić, jako dobrowolne przekroczenie nakazu bożego, albo dobrowolne zapoznawanie obowiązującej woli bożej.

Rozróżniamy grzechy powszednie i śmiertelne. Grzech śmiertelny jest przekroczeniem woli bożej tak dalece obrażający Boga, że niweczy przyjazny stosunek między Nim i czło-

wiekim, a zatem tego ostatniego od jego istotnego celu odwraca. Ponieważ zaś w owym celu zawiera się najwyższe, prawdziwe dobro człowieka, na którym życie wiekuiste polega, a zatem grzech taki jest niejako śmiercią duszy. Grzech powszedni tego stosunku przyjaznego między Bogiem i człowiekiem nie niweczy, tylko go osłabia.

Kiedy grzech jest śmiertelny, poczem rozpoznajemy, że grzech jakiś zawiera w sobie ciężką obrazę Boga? Do tego potrzeba: *a)* sprawy ważnej, *b)* dokładnego poznania takowej, *c)* zupełnego przyzwolenia na nią. Tylko przy tych warunkach Bóg niejako z całą siłą swej najwyższej powagi posłuszeństwa od nas wymaga i odmówić go nie możemy bez zapoznawania tejże powagi bożej. Właśnie w tem zapoznawaniu powagi bożej i wynikającej stąd przyjaźni bożej, zawiera się jądro grzechu śmiertelnego.

Złość każdego grzechu uwarunkowana jest przez nakazującą wolę Bożą tak, że bez tego nakazu, grzech jest zgoła niemożliwy. Stąd jednak nie wynika, że cała złość grzechu, na naruszeniu nakazu bożego polega. Jak wyżej bowiem wykazano, pewne przestępstwa, jak kłamstwo, krzywoprzysięstwo, bluźnierstwo i tym podobne niezależne od prawa bożego złe są i godne potępienia. Ale nie mają one w sobie jeszcze złości grzechu, które jedynie z przekroczenia nakazów bożych wynika. Twierdzenie, że postęпки ludzkie są nie dlatego złe, że są zakazane, lecz dlatego są zakazane, że są złe, stosuje się tylko do prawa pozytywnego, nie ma zaś wcale zastosowania do przyrodzonego prawa moralnego, gdyż właściwa i zupełna złość, która istotę grzechu stanowi, nieodzownie z naruszenia prawa wynika.

2) A zatem w grzechu a przynajmniej grzechu śmiertelnym, wieloraką złość można rozróżniać. Grzech jest przede wszystkim przeciwieństwem rozumnej ludzkiej natury, jest jej poniżeniem i ta złość jego z naruszenia prawa przyrodzonego wynikająca, nie zależna jest od nakazu bożego. Następnie jest wszelki grzech naruszeniem ogólnego dobra ludzkości, które przez prawo ma być osiągnięte. Wreszcie jest on zniweczeniem właściwego stosunku człowieka do Boga. Pozostaje on też w sprzeciwieństwie z miłością, jaką człowiek względem Boga najwyższego swego dobra żywić powinien.

3. Jeśli porównamy z powyższym określeniem grzechu, określenia, jakie u niektórych nowszych pisarzy spotykamy, nie-

słuszność ich rzuci się nam w oczy. Tak zwana teologia spekulatywna u protestantów, pojmuje pod grzechem li tylko samą negację, nieistnienie dobra, albo niższy jego stopień. Inni zowią nawet grzech koniecznem przejściem do cnoty. Jeszcze inni widzą w nim tylko odstąpienie od rozkaźnika moralnego, albo odwrócenie pobudek rozumu (szkoła Kantowska), albo przewagę popędów zmysłowych, nad duchowym pierwiastkiem życia (Schenkel). Są wreszcie tacy, którzy poczytują grzech, za zboczenie od przyrodnej błogości i skłonności serca, albo za sprawiające przykrość zatamowanie świadomości bożej i samopoznania (Schleiermacher).

Ułatwiają sobie jeszcze to zadanie nowsi filozofi: nie mówią oni wcale o grzechu. Jest to bardzo naturalne. Jakże mówić o grzechu, skoro się odrzuca wszelką wiarę w osobistego Boga, pochodzące od niego przyrodzone prawo moralne, oraz w nieśmiertelność duszy ludzkiej? Ale czyż przez to grzech i świadomość winy zostaną usunięte? Uprzytomnijmy też sobie następstwa takiego stanowiska. Jeśli nie ma grzechu, to nie ma też obowiązków sumienia. Tylko na mocy pełnomocnictwa bożego może człowiek jakiś nasze sumienie zobowiązywać. Skoro zaś obowiązek sumienia jest usunięty, wszelkie ustawy ludzkie są tylko przepisami opierającymi się na groźbie kar doczesnych, i głupcem byłby ten, któryby się wielce o te ustawy troszczył, jeśli je dzięki swej zręczności bezkarnie przekroczyć może; jeśli przytem ma przekonanie, że ze śmiercią wszystko się skończy.

§ 2.

Różne rodzaje grzechów.

1. Rozróżniamy grzech m a t e r y a l n y i f o r m a l n y. Jeśli ktoś z niewiedomości i bezwłasnowolnie przekracza zakaz boży, jest to tylko grzech materyalny. Czyn zwraca się wprawdzie przeciw nakazowi bożemu, ale nie może być poczytany za winę człowiekowi, ponieważ on jej nie rozpoznaje i na nią dobrowolnie nie przyzwala. Grzech formalny jest świadomem i dobrowolnem przekroczeniem prawa bożego.

2. Rozróżniamy dalej: czyn grzechu i stanu grzechu, czyli winę zeń wynikającą. Pierwszy rodzaj może być

dziełem jednej chwili — drugi jest trwałym stanem wynikającym z czynu grzesznego. I pomiędzy ludźmi trwa obraza zrażona komuś tak długo, pokąd nie zostanie zgładzona, przez odpowiednie zadośćuczynienie.

3. Zależnie od tego, czy grzech jest spełniony w czynie lub wskutek opuszczenia, rozróżniamy odpowiednie dwa jego rodzaje.

4. Zależnie od tego, czy grzech jest popełniony w duszy człowieka, albo na zewnątrz widocznie występuje, rozróżniamy wewnętrzne i zewnętrzne grzechy. Pierwsze zowią się też grzechami myśli, przyczem jednak i akt woli nieodzownie musi się dopełniać. Grzechy zewnętrzne dzielą się na słowne i uczynkowe.

5. Ze względu na osobę, przeciwko której grzech bezpośrednio się zwraca, rozróżniamy grzechy przeciw Bogu, przeciw sobie samemu i przeciw bliźniemu. Pośrednio oczywiście wszystkie te grzechy zwrócone są też przeciw Bogu.

§ 3.

Tak zwany grzech filozoficzny.

Grzech jest dobrowolnem naruszeniem obowiązującego nakazu bożego. Przy każdym przeto przypuszczać należy rozpoznanie czynu, jako zakazanego przez Boga, najwyższego prawodawcę.

Stąd wynika dość znaczna trudność. Jest wszakże dziś dużo ludzi, którzy utrzymują i nieraz wierzą istotnie, że nie ma wcale Boga, że cały wszechświat ze wszystkimi swemi cudownymi dziełami i prawami, jest tylko wynikiem ślepego przypadku. Jeśli zatem bez poznania Boga grzech jest niemożliwy, to zdawałoby się, że ludzie w takim stanie znajdujący się grzeszyć zgoła nie mogą. A zatem wszelkie ich wykroczenia nie są wcale obrazą Boga. Choćby widzieli, że ich złe czyny są przeciwne rozumowi i porządkowi moralnemu świata, to nie mają żadnego poznania wynikającej stąd obrazy bożej. Ich występki są to więc tylko naruszenia przepisów rozumu (*peccata filosofica*), ale nie są to właściwe grzechy, to jest obrazy wyrządzone Bogu (*peccata theologica*).

To mniemanie, liczące niegdys zwolenników nawet pomiędzy teologami, dzisiaj jest już całkowicie zarzucone. Rozważamy tutaj zagadnienie ze strony filozoficznej. Ale i z punktu widzenia samego rozumu możliwość grzechu filozoficznego jest wątpliwa, z następującego mianowicie powodu.

Liczne zasady moralne każdemu człowiekowi jako oczywiste się przedstawiają. Nie są to prawdy tylko spekulatywne, lecz bezwzględne nakazy wymagające od naszej woli uległości. Nie sądzimy tylko, że jest bezrozumne i nieprzystojne popełniać zabójstwa, krzywoprzysięstwa i t. d., lecz przekonani jesteśmy, że to jest bezwzględnie niepozwolone, zakazane. Każdy odczuwa te zakazy im odpowiadające, jako wymagania, które bez jego uczestnictwa przez wyższą prawodawczą władzę są mu nałożone i obowiązują go nawet wtedy, gdy go żadne ludzkie oko dostrzedz nie może i gdy przed nikim na ziemi za swe obowiązki nie jest odpowiedzialny. Jeśli ktoś z rozmysłem podobny nakaz rozumu w sprawie ważnej przekroczy, to ma on choćby niejasną świadomość, że naruszył nakaz jakiejś wyższej władzy i przez to ciężką popełnił winę. Czyn jego jest prędzej skutkiem występnego zapoznawania tej władzy, aniżeli braku należytego jej rozpoznawania. Choćby ktoś sobie nie wiem jak wmawiał, że jest zupełnym ateuszem, to przekonanie jego nigdy nie będzie wolne od wątpliwości, i jeżeli zamierza w jakiejś ważnej sprawie prawo przyrodzone naruszyć, usłyszy zawsze przed czynem wyraźny głos sumienia: nie powinieneś tego czynić, jest to zakazane; a po spełnionym czynie dozna mniej lub więcej ostrych wyrzutów sumienia. Owóż ten głos wewnętrzny, który nam w chwili pokusy przyrodzone prawo moralne jako święte i nie-naruszalne przypomina, jest często ostatnim łącznikiem, przez który Bóg błędzącego ku sobie pociąga.

Gdyby zresztą przypuścić, że są ludzie, którzy wskutek długotrwałej przewrotności doszli do stałego przekonania o nieistnieniu Boga i w tym stanie popełniali występki, to i ci nie mogliby być uznani za bezwinnych. Ich nieświadomość bowiem jest przewinieniem; przewinieniem jest zatem wszystko, co z niej wynika.

ROZDZIAŁ II.

Zasługa.

§ 1.

Pojęcie i istota zasługi.

1. Pod zasługą rozumiemy prawo do nagrody swobodnemu działaniu przysługujące ze względu na pożytek, jaki one komu innemu przynosi. Wszyscy to pojęcie z nazwą zasługi faktycznie łączymy. Jeżeli mówimy, że ktoś się komuś zasłużył, to chcemy przez to powiedzieć, że oddał mu jakieś usługi, lub w jakikolwiek sposób przyczynił mu pożytku i dlatego posiada prawo do wzajemnej usługi (nagrody). W tem prawie do nagrody tkwi istota zasługi. Przeciwnieństwem jej jest zasługa ujemna, to jest postępek wymagający kary, jako odpłaty należnej za uczynione komuś zło.

Zasługa ujemna nie jest równoznaczna z winą. Jest ona raczej skutkiem winy. Tylko przez popełnienie winy zasługuje ktoś na karę. Wina polega na tem, że ktoś wskutek naruszenia prawa, niezadowolone i gniew boży na siebie ściągnął; zasługa ujemna (*debitum poenae*) polega na tem, że wskutek naruszenia prawa z winy, kara mu się należy.

2. Ażeby jakiś czyn był zasługą musi następujące posiadać właściwości: *a)* Musi naprzód do kogo się odnosić. Zasługa wymaga odpłaty. Odpłata zaś jest rzeczą sprawiedliwości, a zatem przypuszcza kogoś, co ją wymierza. Nikt we właściwym znaczeniu, nie może sam sobie sprawiedliwości wymierzać. *b)* Musi on następnie komuś przynosić pożytek albo cześć wyrządzać. *c)* Musi też być dowolny, a mianowicie o ile komu innemu pożytku przyczynia. Nikt wszakże nie poczyta za zasługę czynu przynoszącego jakiś pożytek innym ludziom, a spełnionego w roztargnieniu, nieświadomości albo pod przymusem. *d)* Należy to do koniecznych warunków, właściwej w ścisłym znaczeniu zasługi, aby ten, który ma obowiązek odpłaty, zobowiązanie to przyjął na siebie. Istotnej zasłudze odpowiada obowiązek sprawiedliwości. Ten obowiązek wymaga oznaczonego

przedmiotu. Sprawiedliwość nie polega na ogólnej tylko odpłacie, lecz na odpłacie równoważącej zasługę.

Owóż takie oznaczenie odpłaty i przedmiotu uwarunkowane jest przez uznanie jawne lub też milczącą zgodę tego, który odpłatę ma wymierzyć.

e) Ostatni warunek zasługi polega na tem, że działanie nie może być tylko uważane za proste zadośćuczynienie umowie. Jeżeli robotnik przez cały tydzień to wykonywał, co wedle umowy wykonywać powinien i za co z góry jest zapłacony, to przez swoją pracę nie zdobywa sobie żadnej zasługi, lecz wykonywa tylko powinność. Podobnie jeśli ktoś zwraca wziętą pożyczkę przy zwykłych warunkach, nie ma w tem żadnej zasługi.

3. Rozróżniamy moralną i fizyczną zasługę. Pierwsza polega na moralnej dobroci, czyli na tem, o ile jest dobra, druga zachodzi przy wszelkiem działaniu, w którym na moralnej dobroci nic nie zależy. Bez względu na moralną swą wartość zasługuje praca zgodzonego sługi lub robotnika na nagrodę. Tutaj oczywiście mówimy tylko o zasłudze moralnej.

Zasługa moralna dwojakiego może być rodzaju, albo ściśle mówiąc z dwojakiego tytułu prawnego wynika z wyrównywającej i rozdzielającej sprawiedliwości. Pierwsze wynagradza zasługę na zasadzie zupełnej równości. Zobowiązanie przynależnego zadośćuczynienia polegać tu musi na wyraźnej lub milczącej umowie. Rozdzielająca sprawiedliwość natomiast wymierza zasługę wedle oznaczonego stosunku nagrody do zasługi i kary do winy. Kto dwa razy tyle się zasłużył, dwa razy tyle powinien też otrzymać z dóbr i dobrodziejstw publicznych. O tym ostatnim rodzaju zasługi może być w ścisłym znaczeniu mowa, jedynie w stosunku do jakiejś zbiorowości społecznej.

4. Podstawą właściwej zasługi, wedle tego co wyżej powiedziano, jest ta sama, co podstawa prawa. Sprawiedliwość wymaga, aby każdy swoje otrzymał. Jeżeli zatem, jakiś człowiek drugiemu coś udziela, wymaganiem jest sprawiedliwości, aby tamten mu za to odpłacił. Między osobami prywatnymi powstaje tego rodzaju zobowiązanie ze sprawiedliwości, tylko na zasadzie umowy, względem społeczeństwa zaś poszczególny jego członek może położyć zasługi bez żadnej umowy. Zwierzchnia bowiem władza społeczeństwa przez prawo przyrodzone jest zobowiązana publiczne nagrody i kary, wedle miary rozdzielającej sprawiedliwości, to jest wedle dodatnej lub ujemnej zasług wymierzać.

§ 1.

O zasłudze czynów moralnych u Boga.

Rozumiemy dwojaką zasługę człowieka u Boga, przyrodzoną i nadprzyrodzoną, zależnie od tego czy przyrodzone lub nadprzyrodzone nagrody ma na widoku, oraz czy przyrodzonymi środkami lub przy pomocy łaski nadprzyrodzonej jest zdobyta. Zasługą nadprzyrodzoną zajmuje się teologia. My zajmujemy się tutaj tylko przyrodzoną zasługą i zadajemy sobie pytanie: o ile człowiek w granicach przyrodzonego porządku zasługi położyć może? Wydaje się zrazu, że człowiekowi nie dostaje koniecznych warunków do zdobycia sobie zasługi u Boga. Przez wszelkie swoje czyny lub zaniedbania czynów nie może on nieskończoności żadnego pożytku przysporzyć, ani jej szkody wyrządzić. Bóg nie potrzebuje naszych usług. Nie może przez nie stać się doskonalszym ani szczęśliwszym. Zresztą wszystko co tu na ziemi posiadamy, więcej jest Jego aniżeli naszą własnością, a zatem oddajemy mu to tylko, co mu się należy. Pomimo tego jednak utrzymywać można, że każdy nasz czyn moralnie dobry jest zasługą u Boga. Zarówno na mocy rozdzielającej jak wyrównywającej sprawiedliwości Bóg czyny moralnie dobre nagradzać musi; są one zatem zasługą u Boga.

a) Obowiązkiem jest każdego władcy troszczyć się o ogólne dobro, podległej mu zbiorowości społecznej. Owóż troska ta, pociąga za sobą, wymaga aby zachowanie mających na celu dobro publicznych praw było nagradzane, a przekraczanie ich karane. Kara i nagroda, są to jedyne skuteczne środki, mogące istoty wolne do przestrzegania praw nakłonić. A zatem Bóg jako zwierzchnik i władca całego społeczeństwa ludzkiego, musi nagradzać czyny moralnie dobre a karać złe, a to mianowicie na podstawie rozdzielającej sprawiedliwości. b) Ale nietylko o ile człowiek jest członkiem wielkiego królestwa bożego, zdobywa on przez swoje dobre czyny zasługę, lecz o ile przez nią Wszehmocnemu, jako ostatecznemu celowi wszech rzeczy przynależną cześć oddaje.

Aby człowiek zdobył sobie prawo na nagrodę u Boga, winien dobrowolnie czynić to wszystko, co Najwyższemu jest

miłe i chwałę przynosi i z czem obietnica jego nagrody jest związana. Owóż we wszystkich moralnie dobrych czynach, oba warunki napotykaemy. A zatem przez wszelkie moralnie dobre czyny człowiek zasługę u Boga sobie zdobywa.

Istotnie abyśmy zdobyli sobie u jakiegokolwiek człowieka prawo do nagrody, musimy czynić coś, co mu jest miłe i zaszczytne, co on nagrodzić przyobiecał, osobliwie, jeżeli odnośny nasz czyn z pewnym trudem i przewyciężeniem siebie jest związany. Dla czegoż inaczej ma być u Boga? Każdy czyn moralnie dobry jest dobrowolną usługą Bogu wyświadczoną, o ile przynajmniej fizycznie jest w naszej mocy tej usługi mu odmówić. Przytem różne czyny nie są ściśle nakazane, lecz wolnej naszej woli pozostawione, a pełnienie ich zazwyczaj trudne jest i wiele ofiar od człowieka wymaga. Zresztą nie brak też i obietnic bożych, przyrzekających nagrody za cnotliwe postęпки. Bóg pragnie człowieka do zbawienia przywieść. Poznajemy to z przyrodzonego dążenia do zupełnej szczęśliwości, przez Boga w sercach naszych zaszczipionego. Wiemy także, że Bóg miarę szczęśliwości wiekuistej od miary cnoty uczynił zależną. Mamy tu zatem wszystko co jest wymagane, aby czynom ludzkim prawdziwą zasługę u Boga przypisywać.

Zasługa ta mogłaby prawem być nazwana, gdyby Bóg mógł być winien człowiekowi cośkolwiek na zasadzie rozdzielającej sprawiedliwości. Jeśli bowiem pozostawimy tu na stronie szczególnie stosunek Stwórcy do stworzenia, to odnajdziemy tu wszelkie warunki konieczne do wytworzenia stosunku prawnego. Z jednej strony obietnica pewnej nagrody za pewne czyny, z drugiej strony dobrowolne tychże czynów podjęcie. Ale pytanie, czy Bóg może być człowiekowi cośkolwiek winien na mocy wyrównywającej sprawiedliwości?

Różne są w tym względzie mniemania. Nam się wydaje, że pytanie to przecząco powinno być rozstrzygnięte. A to z następującego powodu. Aby ktoś względem innego człowieka, ściśle miał obowiązek spełnienia wyrównywającej sprawiedliwości, wymagane jest, aby ten któremu ma ona być wymierzona, nie był zupełną własnością tego, który ją wymierzać. Wedle pogańskiego prawa rzymskiego, niewolnik poczytywany był za własność swego pana. Z tego oczywiście przewrotnego stanowiska wynikało konsekwentnie, że pan względem niewolnika żadnych prawnych obowiązków nie miał, a zatem i żadnej nie

sprawiedliwości nie mógł mu uczynić. To co Rzymianie błędnie względem swych niewolników przyjmowali, słusznie może być przyjęte w stosunku człowieka do Boga. Jest on zupełną, bezwarunkową własnością bożą, i wszystkie jego prawa do Boga również wyłącznie należą, tak że Bóg je w każdej chwili znieść może, bez naruszenia wyrównywającej sprawiedliwości. A zatem człowiek nie może być względem Boga niezależnym i samodzielny, czyli nie ma żadnych praw słusznych.

Bóg jest wprawdzie winien człowiekowi przestrzegającemu porządku moralnego wiekuistą nagrodę w niebiesiach, ale nie dla tego żeby człowiek miał do niej prawo, lecz dla tego, że Bóg winien jest to sam sobie, swej prawdzie i wierności w dotrzymaniu obietnic.

Księga ósma.

Nauka o prawie.

ROZDZIAŁ I.

Pojęcie i rodzaj prawa.

Zasadnicze pytanie w całej nauce o prawie dotyczy samego pojęcia prawa. Od określenia go zależą wszelkie dalsze poglądy tej nauki. Pojęcie prawa, pisze Bluntschli, jest podstawą całej wiedzy prawniczej; wszystko w niej zależy od odpowiedzi na pytanie, dotyczące tego pojęcia, jak okrąg koła zależy od swego środka. Wedle Bergbohma, pojęcie prawa jest punktem kulminacyjnym wszelkich prawniczych pojęć, sądów i systemów. A jednak istnieją najrozmaitsze o tym pojęciu mniemania. W pośród nowszych prawoznawców nie znajdziemy może dwóch, którzyby w tym względzie zupełnie byli ze sobą zgodni. Jakaż jest najwłaściwsza metoda, pozwalająca na wytworzenie sobie właściwego pojęcia prawa?

Przedewszystkiem to jasno sobie uprzytomnijmy: Co jest prawo i bezprawie o tem nie roztrzyga samowola filozofów, ani prawoznawców, ani spekulacyjne wywody jakiegokolwiek szkoły. Pojęcie prawa jest raczej czemś danem przedmiotowo, po wszystkie czasy jednaką mając wartość. Wszyscy ludzie mają jednakowe pojęcie prawa, podobnie jak jednakowe mają pojęcie

czasu, miejsca, ruchu, życia i t. d. Skoro dzicy krajowej Ameryki i Australii, wyparci zostali przez Europejczyków ze swoich siedzib, lub na niewolników zamienieni, czuli się oni pokrzywdzeni w swych prawach i z bronią w ręku o nie się dopominali. Wobec tego nie chodzi tu o wynalezienie jakiegoś nowego pojęcia prawa, lecz o rozbiór i bliższe oznaczenie tego, które wszystkim ludziom jest znane. Ażeby ten ostatni cel osiągnąć, spytajmy przede wszystkim własnej świadomości, oraz zbadajmy świadomość innych ludzi, jak ona się ujawnia w powszechnie używanych wyrażeniach i nazwach, pojęcie prawa dotyczących. Poznamy stąd, że wszyscy ludzie jasno sobie to pojęcie uświadamiają, umieją odróżnić prawo od bezprawia, tylko że odnośnych pojęć dokładnie i ściśle sformułować nie są zdolni. Nie mogą oni rozebrać pojedynczych pierwiastków tych pojęć i zdać sobie z nich sprawy należycie. Jest to zadanie nauki a przede wszystkim filozofii prawa. Najlepszym następnie probieźem sformułowanych i oznaczonych przez nią pojęć jest zastosowanie ich do tego, co ogólnie za prawo jest uznane. Jeżeli one stosują się do wszelkich rzeczywistych stosunków prawnych i zakresu ich nie przekraczają, to niewątpliwie słuszne są i trafne.

Zresztą nie potrzebujemy filozofii prawa zaczynać ab ovo, jak gdyby wszelkie myślenie filozoficzne dziś dopiero się poczęło. Badacze przeszłości, szczególnie wielcy myśliciele greccy i rzymscy a także wstępujący w ich ślady teologowie średniowieczni, zbadali i rozpatrzyli już dokładnie pojęcie i istotę prawa i tym sposobem ułatwili nam nasze zadanie.

Cóż to jest tedy prawo? Przedewszystkiem z góry zauważyć należy, że z dalszych naszych roztrząsań jasno się okaże, że niepodobna tu dać ogólnego określenia pojęciowego, obejmującego wszystkie rodzaje prawa, nie mniej przeto wszystkie te rodzaje są ściśle ze sobą związane i uzupełniając się wzajemnie, tworzą jednolity system. Przedewszystkiem weźmy znaczenie prawa, które za najbardziej pierwotne poczytujemy.

1. Prawo oznacza naprzód przedmiot sprawiedliwości. A co jest sprawiedliwość? Jest to cnota, która nakłania nas do oddania każdemu wedle przynależnego mu prawa, to jest tego, co on jako swoje może uważać. W tem znaczeniu używamy wyrazu, prawo w takich np. powiedzeniach: mam prawo do czegoś: domagam się prawa nie łaski i t. p.

Sprawiedliwość dotyczy nie samego działania, lecz innych osób i sprawia, że każdy innym ludziom tyle daje, ile im się słusznie należy, tak iż to, co im jest winien, równa się temu, co dla nich czyni, lub co im daje.

Ale co oznaczają w ogóle zaimki, moje, twoje, określające przedmioty sprawiedliwości? Co znaczy: przez sprawiedliwość każdy swoje otrzymuje? (Aristoteles).

Wedle powszechnej praktyki naszej mowy oznaczają te zaimki wewnętrzny stosunek, pewnego rodzaju łączność pomiędzy rzeczami i osobami. Mówimy np. słońce przesyła nam swoje promienie, księżyc swoje światło. Ale nie każdy taki stosunek jest przedmiotem prawa. W przytoczonym przykładzie chodzi o stosunek przyczyny do skutku. Stosunek będący przedmiotem sprawiedliwości, jest bardziej wewnętrzny, do celu oznaczonego odniesiony. Abyśmy jakiś przedmiot swoim nazwać mogli, musi on być przeznaczony na wyłączny nasz użytek. Musi być nam podporządkowany, jako swemu celowi. Niech każdy rozważy co wyraża, gdy mówi o swojej ręce, swoim życiu, swoim odzieniu, swoim domu, a uzna słuszność tego, co wyżej powiedziano. Siły i członki ciała są człowiekowi przez Stwórcę używane, aby mu służyły i przynosiły pożytek. Stąd wnosimy, że wedle woli bożej ma on pełne i wyłączne prawo użytkowania ich, prawo, którego mu nikt nie może zaprzeczyć.

Ta niezaprzeczona własność człowieka, będąca przedmiotem sprawiedliwości trojakiemu musi być rodzaju, odpowiednio trzem istotnie różnym stosunkom, pomiędzy ludźmi zachodzić mogącym, mianowicie: stosunku jednostki do społeczeństwa, członków społeczeństwa pomiędzy sobą i wreszcie społeczeństwa, jako całości do składających jednostek, czyli do jego członków.

Jednostka winna jest społeczeństwu, którego jest członkiem, to co jest jego, co mu przynależy, co do utrzymania jego bytu i jego celów jest mu potrzebne. Temu stosunkowi odpowiada sprawiedliwość legalna, sprawiająca, że jednostka oddaje zbiorowości to, co jej się należy. Jednostka winna jest wszakże i innym członkom społeczeństwa, to co jest ich, co na pożytek im jest przeznaczono, bądź w porządku przyrodzonym, bądź też na mocy ustaw pozytywnych. Temu stosunkowi odpowiada wyrównywająca sprawiedliwość. Wreszcie zbiorowość społeczna winna jest jednostkom to, co jest ich, czyli to, co im ja-

ko członkom całości przynależy. Temu stosunkowi odpowiada sprawiedliwość rozdzielająca, na mocy której zwierzchnia władza zbiorowości pożytki i ciężary publiczne pomiędzy wszystkich członków rozdziela, odpowiednio do miary ich sił i zasług.

Te trzy rodzaje przynależności stanowią prawo w wyżej wyjaśnionem i najpierwotniejszym jego znaczeniu. W tym znaczeniu wzięte jest prawo w znanej definicyi Ulpiana, zaczynającej instytucyę Justyniana; *Justitia est constans et perpetua voluntas jus sum cuique tribuendi*. Sprawiedliwym jest ten, który każdemu jego prawo wymierza.

2. Przedmiotowe znaczenie prawa dotyczy jego stosunku do ustawy prawnej. Ustawa, czyli prawo ustanowione oznacza w ogóle, co każdemu, jako jego przynależność winno być oddane, czyli zobowiązuje każdego innym to, co im się należy oddawać. To też ustawa, jako zasada i miara prawa, często prawem wprost bywa zwana. Wszelako rozumie się przez to nie pojedyncza ustawa, lecz ich zbiór prawomocny. W tem znaczeniu mówimy o prawie rzymskiem, prawie pandektów i prawie handlowem i t. p.

A zatem prawo w znaczeniu przedmiotowem jest zbiorem ustaw, mających za przedmiot wszelkie przynależności, jakie komukolwiek oddane być powinny.

W takim znaczeniu mówimy o wszelkiem prawie państwowem. Odróżnić tu jednak należy zobowiązanie wynikające z prawa na żadnych ustawach pisanych nie opartego. Takimi są wszelkie nakazy moralne, dotyczące obowiązków człowieka względem siebie samego. Nie wynikają one z ustaw uwarunkowanych przez regulującą stosunki ludzkie sprawiedliwość, te bowiem dotyczą zawsze postępków naszych względem innych ludzi. Nie wszystkie nawet nakazy te stosunki regulujące na ustawach prawnych są oparte. Nie należą tu mianowicie te nakazy, które oznaczają co jedni ludzie drugim są winni, jako istoty rozumne i przez rozum do tego, co im przystoi nakłaniają. Tu należą prawa miłości bliźniego, wdzięczności, wyrozumienia i t. p.

Te tylko przyrodzone nakazy moralne stają się ustawami prawnymi, które oznaczają co każdy innym, jako ich przynależność jest winien. Tylko przekroczenie tych ustaw prawnych jest naruszeniem prawa. Wszelako pod „innymi“ należy tu rozumieć i społeczeństwo całe, oraz tych co je wyobrażają.

Każde prawo nakłada obowiązek, ale tylko ustawa prawna nakłada obowiązek prawny. Ten ostatni różni się od innych obowiązków pod następującymi względami: *a)* pod względem przedmiotu, ponieważ dotyczy tego, co innym przez sprawiedliwość jako ich przynależność winno być oddane; *b)* pod względem uprawnienia, które tym ostatnim służy i pozwala domagać się swej przynależności. I tak np. Inny jest obowiązek bogatych względem cierpiących niedostatek nędzarzy, a inny obowiązek dłużnika względem wierzyciela. Bogacz powinien nieść ulgę nędzy przez jałmużnę, jeśli jednak tej powinności nie czyni za- dość, wykracza nie przeciw sprawiedliwości, lecz przeciw miłości bliźniego, ponieważ ubogi nie ma prawa domagać się jałmużny jako przynależnej mu. Przez to jednak nie ma być powiedziane, że obowiązek prawny zawsze jest większy i ważniejszy, aniżeli obowiązek sumienia, albo że przekroczenie pierwszego cięższy za sobą grzech pociąga, niż przekroczenie drugiego. *c)* Wreszcie obowiązki prawne pod tym względem się wyróżniają, że mogą być wymuszone, podczas gdy obowiązki sumienia przymusowi sumienia nigdy nie podlegają.

Z dwoma powyżej wyjaśnionymi znaczeniami prawa, trzecie przyczynowo jest związane. Ponieważ prawo nakazuje każdemu oddać co mu się należy, wynika stąd, że jest ono niejako własnością tego ostatniego. Może ono domagać się, aby wedle prawa przynależność jego była mu oddana, albo też pozostawiona swoboda używania jej. Ta możność domagania się prawa stanowi podmiotowe jego znaczenie. W tem znaczeniu mówimy, że każdy ma prawo do życia, do obrony swej własności i t. p.

To prawo podmiotowe różni się zasadniczo od obowiązku. Na mocy pierwszego mogę, na mocy drugiego powinienem coś czynić i czegoś się domagać. Prawo podmiotowe jest pewnego rodzaju dobrodziejstwem, obowiązek nakłada więzy, które o tyle mogą być ciężkie, o ile swobodę naszą krępują.

Przedmiotem prawa jest wszystko, co jako nasze, to jest ku naszemu pożytkowi przeznaczone możemy uważać. Oczywiście to tylko może być przedmiotem prawa, co w jakikolwiek sposób może być użyteczne lub korzystne. W tych granicach wszakże wszystko może być przedmiotem prawa. Jeżeli mówimy o naszym, o mojem i twojem w ścisłym znaczeniu, to oznaczamy przez to przedmiot, który z nami w jakikolwiek sposób jest związany i ku naszemu pożytkowi wyłącznie, z wyklucze-

niem wszystkich innych ludzi, jest przeznaczony. Związek przedmiotów z osobami, do których one należą może być dwojaki: fizyczny lub moralny.

Rozróżniamy też dwojaką przynależność fizyczną między osobą i rzeczą: istotną jak np. pomiędzy członkami ciała i człowiekiem. Wszystkie bowiem części istotowo należą do człowieka, wedle zamiaru Stwórcy wyłącznie mają mu służyć; oraz przypadkową, zachodzącą między człowiekiem a jego zdrowiem, nabytymi wiadomościami, cnotami i t. p. przynależnościami, które dziś posiadamy a jutro możemy utracić.

Związek moralny między sobą i rzeczą wtedy zachodzi, gdy wprawdzie nie ma między nimi łączności fizycznej, wszakako człowiek, na podstawie pewnych faktów, rzecz jako przynależną sobie w szczególny sposób uważać może i posługiwać się nią ma prawo. Tak np. małżonkowie na podstawie umowy ślubnej nawzajem do siebie należą.

Ta moralna przynależność może dotyczyć zewnętrznych, fizycznych rzeczy i osób, np. domu zbudowanego lub kupionego albo usług, do których ktoś jest względem nas zobowiązany, albo też własności moralnych, jak np. dobrej sławy, czci, wreszcie życzliwości i przyjaźni i t. p.

Ktoś mógłby nam zarzucić, że nasze wyjaśnienie pojęcia prawa w błędnym obraca się kole. Wyjaśnialiśmy je przez pojęcia moje i twoje. Ale moje i twoje samo się już na prawie opiera, to tylko bowiem naszym możemy nazwać, do czego mamy prawo.

Ażeby tę trudność wyjaśnić, zważmy tylko przedewszystkiem, że pojęcie o tem co moje twoje w dwojakiem może być znaczeniu. Naprzód może znaczyć, że mamy bezwarunkowe prawo jakąś rzecz za naszą uważać; następnie może znaczyć to, co w szczególny sposób z nami jest złączone i nam służy, niezależnie od wszelkiej idei prawa. Zupełnie tę ideę mogę pominąć, gdy mówię, że ręka moja na mój pożytek przez Stwórcę stworzona została. W tem znaczeniu możemy także mówić o mojem i twojem w zastosowaniu do zwierząt, gdyż i zwierzętom członki ciała i uzdolnienia różne dane zostały dla zachowania bytu i udoskonalenia go. Moje i twoje w tem pojęciu nie zawiera jeszcze w sobie idei prawa, jest raczej jej podstawą i przedmiotem. Właśnie dlatego, że Stwórca członki mojego ciała na mój pożytek mi użyczył, mam prawo żądać od wszyst-

kich ludzi, aby w używaniu ich żadnych mi przeszkód nie stawiali.

Streszczając to wszystko, co wyżej o pojęciu prawa powiedzieliśmy, zaznaczyć musimy trzy odrębne jego rodzaje. Prawo oznacza na przód to, co ktoś za swoje wyłącznie może uważać i co na mocy sprawiedliwości mu się należy. Oznacza ono następnie ustawę prawną (prawo w znaczeniu przedmiotowym), które każdemu jego przynależność oddać nakazuje i jest przebieżem prawa w piewszem znaczeniu. Oznacza ono wreszcie prawo podmiotowe, które ktoś do jakiejś rzeczy lub do jakichś usług mieć może. Te trzy rodzaje prawa zasadniczo od siebie się różnią i różnice te trzeba mieć zawsze na pamięci aby uniknąć błędów i niejasności. Niemniej przeto są one złączone ściśle ze sobą, jako ogniwa jednego łańcucha, tworzą one razem system, w którym jeden członek podpira i uzupełnia drugi tak, że żaden nie może być usunięty bez uszkodzenia całości.

ROZDZIAŁ II.

Cel i własności prawa.

Słusznie nazwano cel twórcą prawa.

Słusznie nazwano cel twórcą prawa. Prawo nie jest samo sobie celem, lecz środkiem od celu swego, jako swej zasady i normy zależnem.

Jakiż jest cel prawa? Należy rozróżnić cel jego najbliższy, bezpośredni i odległy, pośredni. Każdy rodzaj prawa ma swój bezpośredni właściwy cel, wszystkie zwracają się ku pośredniemu, wspólnemu celowi, wszystkie tworzą razem całość organiczną, której części mają wprawdzie swe cele właściwe, podporządkowane jednak jednemu, wspólnemu celowi.

Jeżeli prawo weźmiemy w znaczeniu podmiotowym, to celem jego będzie swobodne, niezawisłe używanie tego

wszystkiego, co się nam słusznie przynależy. Wspólnym celem wszystkich praw podmiotowych jest wytworzenie i utrzymanie porządku społecznego, który istotom rozumnym nie odzowny jest dla osiągnięcia ich celu ostatecznego. Wedle tego określenia jednostkom powinna być pozostawiona sfera samodzielności, o tyle, o ile to zgadza się z uporządkowaniem ich współżyciem. Jednostki powinny tworzyć jednolitą całość i dobru jej ogólnemu współdziałać. Ta całość wszakże nie jest sama sobie celem, lecz dobru wszystkich jednostek winna być podporządkowana. To też jeżeli ma ona prawa pewne wobec jednostek, to i one względem niej również właściwe sobie prawa posiadają.

Ustawy prawne, (prawo w znaczeniu przedmiotowym) cały ten wyżej oznaczony porządek praw podmiotowych mają za przedmiot. Orzekają one co każdemu, jako jego przynależność w społeczeństwie przypada i to tak w stosunku do całości, jako też poszczególnych jej członków, a przytem zawsze z uwzględnieniem celu ostatecznego, dla którego człowiek na ziemi istnieje.

Charakter przymusowy prawa.

Nowsi prawoznawcy często widzą istotę prawa w przymusie, nakładanym na wszelkie prawne zobowiązania. Ten pogląd po raz pierwszy wprowadził Thomasius, a rozwinięty on został w teorii prawa przez Kanta; w najnowszych zaś czasach sprzyjają mu wielce materyalistyczne prądy w nauce. Kant utożsamiał wprost prawo z możliwością powszechnego przymusu. U dawniejszych prawoznawców przymus rzadko jest wspominaemy, a tym mniej są oni skłonni istotę prawa w nim widzieć. Chcąc wynikłe stąd zagadnienie wyczerpująco rozwiązać, musimy zawsze mieć na względzie różne rodzaje prawa.

Że obowiązki nakładane przez ludzkie ustawy prawne, przez siłę wymuszone być mogą, wynika to z samego ich celu. Celem ich jest zabezpieczenie porządku społecznego, pozwalającego ludziom spełnić naznaczone im przez Stwórcę zadania. Cel ten musi być tu na ziemi w doczesnem ludzi współżyciu osiągnięty. Stałoby się to nie możliwe, gdyby ustawy prawne w razie potrzeby przymusowo nie miały być przeprowadzone. Gdyby utrzymanie porządku prawnego, pozostawione zostało sumieniu jednostek, te nierazby je naruszały, a przez to uniemożli-

wione byłoby innym jednostkom ludzkim wypełnienie przeznaczonych im zadań.

Możność przymusowego przeprowadzenia ustaw prawnych polega na konieczności utrzymania ładu we współzyciu ludzi na ziemi. Ta konieczność powinna być zasadą i miarą przymusu. Ten ostatni tak daleko może sięgać, jak to dla dobra jednostek i społeczeństwa jest nieodzowne; skoro przymusowe przeprowadzenie prawa przekracza tę granicę, staje się one bezprawnem.

Jakkolwiek ustawa prawna w ogóle może nakładać przymus, to jednak istota jej nie polega na trwałej możności przymusu. Kto tę możność za istotę ustawy prawnej uznaje, musi przyjąć jako wniosek, że w czasie ogólnych przewrotów, wojen domowych, lub anarchii, gdy sądy i policya stają się bezsilne, wszystkie prawa państwowe ustać muszą. Z tej samej zasady tyran, który całą władzę w ręce swoje zagarnął i wszystkie prawa podeptał, nie narusza właściwie ustawy prawnej, ponieważ przymusowi podlegać nie może.

Podmiotowemu prawu zbiorowości społecznej przysługuje możność przymusu na zasadzie określonej powyżej przymusowości ustaw prawnych. Ściśle biorąc przymusowość tego rodzaju praw z samą ich treścią się utożsamia. Nakładana przez to prawo powinność może być wymuszona, ponieważ odpowiada jej prawo zbiorowości, wymagającej aby tej powinności tu na ziemi, w doczesnym życiu stało się zadość.

Jeżeli zapytamy komu przysługuje prawo wywierania tego przymusu, to odpowiedzieć musimy, że jest ono przywilejem wyłącznym bądź zbiorowości całej, lub tych, którym troska o jej dobro publiczne jest poruczona. Podobnie jak nie każdy może stanowić prawa, nie każdy może też nakłaniać przymusem do ich spełnienia. Jest to konieczne wymaganie spokoju i porządku społecznego. Gdyby każdemu przysługiwało prawo użycia siły, w celu nakłaniania ludzi do pełnienia ich obowiązku względem społeczeństwa, wynikłaby stąd wojna wszystkich przeciw wszystkim.

Prawo przysługujące jednostkom wobec zbiorowości państwowej wymuszone być nie może, podobnie jak nie może być wymuszoną ustawa prawa, na której się ona opiera. Obowiązki prawne o tyle podlegają przymusowi, o ile tego wymaga cel jednostek, jako też całego społeczeństwa tu na ziemi. Owóż cel ten nie wymaga wcale wymuszania obowiązków prawnych, jakie-

społeczeństwo ma względem jednostek. Porządek publiczny nie mógłby istnieć, gdyby każdy poddany miał możność użycia siły przeciw zwierzchności publicznej w razie, gdyby się uznał pokrzywdzony przez nią w swych prawach podmiotowych.

Prawo określające stosunki jednostek między sobą nieodwzownie za sobą przymus pociąga: wynika to z celu owego prawa. Celem tu jest niezależność i swoboda każdego członka społeczeństwa, w używaniu swej przynależności. Cel ten nie byłby osiągnięty, gdyby nie było dozwolone przymusem zniewalać tych, którzy prawa innych naruszają.

Jakkolwiek prawo podmiotowe przysługujące jednostce, wobec innych jednostek, może być wymuszone, to jednak faktyczna i każdoczesna możność przymusu fizycznego do jego istoty nie należy.

Mówimy wszakże nieraz o prawach zapoznanych, podeptanych, a zatem przypuszczamy, że istnieją one nawet wtedy, gdy przez fizyczną przemoc są zgnębione. Jeżeli spokojny podróżnik przez rozbójnika zostaje zrabowany i zabity, to każdy widzi w tem naruszenie prawa. Podróżnemu wyrządzone zostało bezprawie, a jednak nie miał on możności wywierania przymusu i musiał uleść przemocy, a zatem możność tego przymusu do istoty prawa nie należy. Ktoby przeciwnego był zdania, musiałby uznać, że prawo nie polega na powadze moralnej, lecz na przemocy fizycznej i że traci ono swoją siłę, skoro przeciwstawiona mu jest zwalczająca jej siła fizyczna. Dalszym wynikiem byłoby przeświadczenie, że ten co ma siłę fizyczną nigdy prawa naruszyć nie może.

Utrzymują niektórzy, że jakkolwiek możność fizycznego przymusu nie stanowi istoty prawa, to jest ona wszakże uwarunkowana przez możność przymusu w ustawach samych tkwiącego. Prawu co najmniej przynależy uznanie przez ustawy państwowe opieki władzy publicznej. Jeżeli wszakże przymus fizyczny nie należy do istoty prawa, które dostatecznie zabezpieczone jest przez opiekę ustaw państwowych, dla czego nie ma do tego wystarczać opieka przyrodzonego prawa moralnego. Wszakże to ostatecznie również dobrze może nie zabezpieczać, jak prawo pisane, ale nie wymuszane siłą. Niedostateczność opieki ustaw państwowych nad prawem publicznem stąd już wynika, że władza państwowa aż nadto często zapomina o swoich obo-

wiązkach, i daleko wykracza poza granice sprawiedliwości. Prawo państwowe rzymskie aż do czasów cesarstwa oddawało panu nieograniczoną władzę nad niewolnikiem. Ten ostatni bezkarnie mógł być gnębiony, okaleczony i zabijany nawet. Niewolnik pozbawiony był wszelkiej opieki praw państwowych. Kto nie uznaje prawa stojącego po nad ustawami państwowymi, musi uznać, że niewolnikowi żadnego bezprawia nie wyrządzano. Jest to tylko pojedynczy przykład. Dzieje ludzkości na każdej swojej karcie podają fakty podobnej przemocy. Wspomnijmy choćby polowanie na niewolników w środkowej Afryce. Czyż mogą istnieć ludzie, którzy dla podtrzymania swej teorii zgodzą się na uznanie za słuszne takich krzyczących niesprawiedliwości? A jednak gdzież są afrykańskie prawa państwowe, które je zakazują.

ROZDZIAŁ III.

Stosunek prawa do porządku moralnego.

W związku z poglądem, który istotę prawa na przymusie zasadza, pozostaje mniemanie, że prawo i moralność stanowią dwie oddzielne, od siebie zupełnie niezależne dziedziny. Mniemanie to jest koniecznym wynikiem materialistycznego poglądu, na którym i teoria przymusu również się opiera. Tak daleko posunięto się w tem rozdzieleniu prawa od moralności, że uznawano nawet możliwość zupełnego między nimi przeciwieństwa i wtedy nawet przyznawano prawu wartość, kiedy z zasadami moralnymi w widocznej pozostaje sprzeczności. Cała prawie szkoła Kanta wyznawała to mniemanie. Odpowiednio do tego oddzielono naukę prawa od nauki moralności, jako dwie zupełnie odrębne gałęzie wiedzy, które w oddzielnych nawet podręcznikach bywały opracowywane.

Fr. J. Stahl pierwszy usiłował ponownie związać prawo z moralnością, ale w istotnej treści swych zapatrywań trzymał się jeszcze wspomnianych tylko co zasad. Skuteczniej tym zasadom przeciwdziałali: Ahrens, Z. Ulrici i Ad. Trendelenburg. Ten ostatni oparł swoje prawo natury na podstawie

etyki. I Herbart przez swoje nie dające się utrzymać wywody prawa z idei moralnych, przynajmniej pośrednio przyczynił się do zwrotu ku dawniejszemu kierunkowi. Uznano, że filozofia prawa, od czasów Kanta, na fałszywej znajduje się drodze i powinna być zwrócona ku poprzedniemu stanowisku, którego nigdy opuszczać nie należało.

Wszelkie prawo pośrednio przynajmniej z woli bożej pochodzi.

Jeśli pod prawem rozumiemy prawo obiektywne albo ustawę prawną, to słuszność powyższego twierdzenia już z poprzednich naszych wywodów wynika. Ludzkie ustawy prawne są prawdziwemi, w sumieniu obowiązującemi prawami a nie tylko środkami przymusu, którym wskutek trwogi przed siłą mocniejszego ulegamy. Każdy poddany przez sumienie a nie przez obawę policyi i kary, prawom państwowym powinien ulegać.

Wszystkie ludzkie prawa, pośrednio przynajmniej, biorą swoją siłę obowiązującą z przyrodzonego prawa moralnego, a obowiązek ulegania temu ostatniemu bezpośrednio z woli bożej wynika. A zatem w woli bożej wszystkie prawa państwowe mają swoje ostateczne, odległe i pośrednie źródło.

Zastrzegamy się tu, że nie jest naszym mniemaniem, aby wszystkie prawa państwowe bezpośrednio z objawów woli bożej wynikały, a tem mniej, aby się opierały na objawieniu nadprzyrodzonym. Prawa ludzkie mają swoje źródło bezpośrednie w woli prawodawcy. Jeżeli wszakże zapytam — dlaczego w sumieniu obowiązany jestem prawowitym nakazom i ustawom zwierzchności być posłusznym? — to odpowiedź brzmieć będzie: ponieważ takie jest wymaganie przyrodzonego prawa moralnego. To ostatnie stanowi nieodzowną podstawę wszelkich praw ludzkich.

Prawo podmiotowe jest wynikiem ustaw prawnych, a ponieważ te opierają się na woli wiekuistego prawodawcy, więc i prawo podmiotowe w niej ostatnie swoje źródło mieć musi.

Poprzednio już było zaznaczone, że wszelkie przysługujące nam prawa nieodzownie uznane być muszą za wynik praw obowiązujących nasze sumienie. Tylko na podstawie takich praw może człowiek żywić uroszczenia do tego, aby inni jego prawa podmiotowe szanowali. Prawo znajduje swoje nieodzowne uzupełnienie w obowiązku prawnym; jedno bez drugiego pomyśleć

się nie daje. Na cóżby mi się przydało prawo do życia, gdyby inni w sumieniu do szanowania go nie byli zobowiązani.

Prawo jest istotną częścią porządku moralnego. To twierdzenie jest koniecznym wynikiem rozwiniętego powyżej poglądu, w przedmiocie ostatecznego źródła wszelkich praw.

Warunkiem porządku moralnego jest wszystko, co okazuje się koniecznie potrzebne do nadania działaniom ludzkim charakteru dobra i przystojności moralnej. Na to potrzeba, aby każdemu co mu się należy było oddane, aby nikomu krzywda się nie działa, aby nikt nie był zabijany, okradany, oszukiwany, aby dokonywano wszelkich zobowiązań i t. p. A któż może wątpić o tem, że na tem polegają właśnie wszelkie obowiązki prawne i że ten kto je narusza postępuje bezprawnie, czyli narusza porządek prawny?

Zaprzeczenie moralnego charakteru obowiązków prawnych odejmuje porządkowi prawnemu wszelką godność i czyni go tylko zbiorem przepisów przymusowych, lub systemem policyjnych środków.

I ze stanowiska swego celu uważane przedstawia nam się prawo, jako część porządku moralnego. Na co stworzył Bóg ludzi? Na to, aby we wzajemnej miłości i współdziałaniu wychwalali swego Stwórcę, tak bezpośrednio przez cześć Mu oddaną, jako też pośrednio przez rozwinięcie swych sił duchowych i cielesnych na tem stanowisku życiowym, które im przez Stwórcę wyznaczone zostało.

Dla spełnienia tych zadań potrzebuje człowiek różnych środków, nie tylko swych sił duchowych i cielesnych, oraz związanych z niemi uzdolnień, ale także i zewnętrznych przedmiotów, które mu dla utrzymania bytu i wypełnienia w nim obowiązków są nieodzowne. Tymi środkami obdarzył Stwórca człowieka, albo wprost w siłach jego ciała i duszy, albo też dając mu możność zdobycia ich i osiągnięcia przez własne staranie. Aby człowiek w użyciu tych wszystkich środków samodzielnie, niezawisłe i swobodnie naznaczone zadanie mógł wypełnić, dane mu zostało prawo wyłącznego ich używania. To jest podstawą najbardziej pierwotnych i zasadniczych praw ludzkich.

Ponieważ jednak ludzie żyją społecznie i w pełnieniu swych ziemskich zadań nawzajem wspierać się powinni, potrzeba więc ludzkiej powagi i władzy, która stoi na straży praw jednostek i ku uporządkowanemu działaniu je nakłania. Ta władza i powaga musi mieć również środki i prawa dla spełnienia swojego

zadania, a tu należy przede wszystkim prawo nakazywania jednostkom posłuszeństwa w tem, co dotyczy dobra ogólnego. A zatem porządek prawny stanowi nieodzowną część składową powszechnego porządku moralnego, którego urzeczywistnienia Stwórca tu na ziemi od całego rodzaju ludzkiego wymaga. Podobnie jak wszystko, co dotyczy tego porządku moralnego i prawa ludzkie mają swoje źródła w rządzącej światem rozumnej woli bożej. Wypełnienie zamiarów bożych jest ich celem i wola boża zakresła im granice, które przekraczać w żadnym razie nie powinny.

Jakkolwiek jednak porządek prawny w skład porządku moralnego wchodzi, to jednak jest tylko jego częścią i to częścią przeznaczoną na jego usługi, odnoszącą się tak do niego, jak środek do celu. W zamiarze Stwórcy bezpośrednio leży swobodny, moralny czyn. Człowiek powinien swobodnie wypełniać swoje obowiązki względem Boga, względem siebie samego i względem bliźnich. Aby ten cel mógł być osiągnięty i to nie tylko przez jednostki, lecz przez całą zbiorowość społeczną potrzebny jest porządek prawny. Leży on zatem w zamiarze Boga, ale tylko jako środek pozwalający wypełnić swobodnie czysty obowiązek moralny. Jest ten porządek niejako konieczną podstawą społeczną, na której każdy człowiek w swem własnym jestestwie obraz boży ukształtować winien.

Jeżeli jednak ten porządek prawny jest częścią porządku moralnego, jakże wyjaśnić, że wystarcza mu litylko zewnętrzne (legalne) zadośćuczynienie, podczas, gdy w sprawach moralnych wszystko od usposobienia moralnego zależy? To pozorne sprzeciwienie nieraz stawiano jako zarzut, mający zbijać przynależność prawa do porządku moralnego. Zarzut ten jednak jest bezpodstawny, a to z następujących względów.

a) Jakkolwiek ustawie prawnej staje się zadość przez same zewnętrzne jej wypełnienie, niemniej pewną jest rzeczy, iż w sumieniu do jej pełnienia jesteśmy zobowiązani. Ustawom ludzkim wystarcza, skoro długi i opłaty skarbowi publicznemu przynależne zostaną zapłacone, niezależnie od tego, z jakichby to wynikło pobudek. Niemniej przeto zobowiązują one w sumieniu każdego do posłuszeństwa, tak, że ktoby takowego odmawiał uznany jest za winnego przeciwko sprawiedliwości, czyli za naruszającego porządek moralny.

b) Ustawa moralna i w tym względzie z porządkiem mo-

ralnym jest związana, że niczego nie może nakazywać, coby z natury swej było niemoralne i niesłuszne. Zobowiązuje ona nas bowiem w sumieniu, byłoby zaś sprzecznością, aby obowiązek sumienia obejmował coś moralnie godnego potępienia, a zatem przez przyrodzone prawo moralne zakazanego.

Od czasów J. G. Fichtego usiłowano niekiedy usprawiedliwić rozdział między prawem i porządkiem moralnym przez to, że prawo podmiotowe często pozostaje w widocznej sprzeczności z wymaganiami moralnymi. Ktoś np. ma najślusniejsze prawo usunięcia z własnego domu jakiejś biednej rodziny, nie mogącej opłacać komornego, albo też zmuszenia biednego nędzarza do uiszczenia się z długu. A jednak może być nakazane przez obowiązek miłości bliźniego i miłosierdzia zupełne zaniechanie tego przysługującego nam prawa, lub przynajmniej stosowanie go bardzo względne.

Czyż trudno wytłumaczyć tę pozorną sprzeczność? Przeoczono tutaj nieodzowną różnicę między prawem i jego używaniem. Bezpośrednim celem prawa jest dostarczenie człowiekowi możliwości swobodnego wypełnienia obowiązków i zastosowania po temu odpowiednich środków. Stąd jednak nie wynika, aby każde użycie tego prawa, było moralne i dozwolone, można tylko powiedzieć, że nie wykracza ono przeciw sprawiedliwości. Pamiętajmy cośmy powiedzieli wyżej, że porządek prawny jest tylko częścią porządku moralnego. Aby jakiś czyn ze wszechmiar był dobry moralnie, nie wystarcza jeszcze zgodność między nim i porządkiem prawnym. Potrzeba jeszcze, aby on nie był w sprzeciwieństwie z żadnym prawem moralnym. *Bonum ex integra causa malum ex quocunque defectu*. I tak w przytoczonym przykładzie domaganie się gwałtowne zapłaty od nędzarza może być nielitościwe, a zatem niedozwolone, jakkolwiek przeciwko sprawiedliwości nie wykracza. Przez to wszakże prawo swobodnego rozporządzania swoją własnością i domaganie się tego, co jej przynależy, nie przestaje zgadzać się z porządkiem moralnym. Ale to prawo daje człowiekowi tylko możliwość swobodnego pełnienia dobra.

Zachodzi tu podobieństwo między użyciem prawa i użyciem wolności. Wolność dana nam jest od Boga li tylko dla pełnienia dobra, ponieważ jednak Bóg chce, abyśmy je pełnili swobodnie, musiał dać nam też możliwość czynienia zła. Ten bowiem tylko jest we względzie dobra swobodny, kto może czynić

źle. W podobny sposób daje nam Bóg pewne prawa, abyśmy swobodnie i niezależnie mogli wykonywać dobro. Nikt zatem niema prawa ograniczać naszych działań, o ile te utrzymane są w granicach prawa. Ale przed Bogiem za użycie ich jesteśmy odpowiedzialni. Bóg nietylko żądać będzie od nas liczby z tego, cośmy przeciw sprawiedliwości przewinili, ale także i z tego, co było w naszym postępowaniu przeciw miłości bliźniego, roztropności, umiarkowaniu i t. d.

Ponieważ prawo jest częścią porządku moralnego i jego ustawy swoją siłą obowiązującą z prawa przyrodzonego, czyli z woli bożej biorą, a zatem do słuszności prawa państwowego nie wystarcza jego forma legalna, koniecznem jest też, ażeby się ono nie sprzeciwiało w niczem przyrodzonemu prawu moralnemu.

W nowszych czasach wprawdzie rozróżniano często prawo formalne i materalne i utrzymywano, że każda ustawa we właściwych formach nadana jest prawem formalnem, nawet wtedy, kiedy przepisuje, co jest niesłuszne i niedozwolone, czyli materalnie bezprawne. Odpowiednio do tego utrzymywano, że sędziowie i urzędnicy są uprawnieni a nawet zobowiązani każdą, w legalnych formach wydaną ustawę, wykonywać i za prawomocną uważać, niezależnie od tego, co ona nakazuje i w jakim stosunku do obowiązków moralnych pozostaje.

Jest to bardzo wygodna nauka, za pomocą której łatwo można swoje sumienie uspokoić i odpowiedzialność za swe czyny na innych zrzucić, ale w tej ogólnej swej postaci jest ona stanowczo fałszywa. Jeżeli prawo w swojej treści widocznie jest niesłuszne, to nietylko nie zawiera ono w sobie żadnej siły zobowiązującej, ale przeciwnie nikt nie jest obowiązany w wykonywaniu go formalnie współdziałać. A współdziałaniem mu jest wydawanie na jego podstawie wyroków i karanie niewinnych.

Wobec tego co wyżej powiedziano nie daje się także utrzymać podział filozofii moralności na etykę i prawo natury, albo na naukę o porządku moralnym i porządku prawnym. W tym podziale drugi członek jest już w pierwszym zawarty. Ma zatem ten podział taką samą mniej więcej wartość, jak ten co w nauce o minerałach odróżnia mineralogię od krystalografii, albo w nauce o zwierzętach zoologię od ornitologii. Początek moralny zawiera w sobie porządek prawny, jako swą część składową, a za-

tem błędem jest ten ostatni pierwszemu, jako coś samoistnego przeciwstawić.

ROZDZIAŁ IV.

Prawo przyrodzone.

§ 1.

Pozytywizm prawny.

Czy istnieje porządek prawny, oparty na przyrodzonym prawie moralnym i zachowujący swą siłę niezależnie od wszelkich pozytywnych ustaw prawnych, czy też może wszelkie prawo bezpośrednio od ludzi pochodzi i przez ludzkie powagi jest zagwarantowane? Teraz dopiero, skoro wyjaśniliśmy istotę prawa i stosunek jego do porządku moralnego, na te ważne pytania możemy wyczerpująco odpowiedzieć.

Pozytywiści prawni utrzymują, że istnieje li tylko pozytywne prawo, że nie ma prawa przyrodzonego. Podobnie jak pozytywizm moralny cały etyczny ład świata poczytuje za wynik swobodnych postanowień boskich i ludzkich, pozytywizm prawny w całym prawnym porządku, uznaje bezpośredni twór ludzki. Wszelako większość zwolenników pozytywizmu prawnego, stwierdza istniejący w naturze ludzkiej, wrodzony popęd do tworzenia praw.

Większa część myślicieli tego kierunku uznaje państwo za jedyne źródło prawa. Wedle T. Hobbesa tak samo jak na podstawie ustaw państwowych, wytworzyło się powszechnie przyjęte rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem, z nich też wyniknął cały porządek prawny, który po za niemi żadnego zgoła niema znaczenia. Ustawy państwowe oznaczają dopiero co jest prawem a co bezprawiem i jednostki do uległości pierwszemu, przemocą zmuszają. Spinoza za meteryalistyczny pogląd na prawo Hobbesa połączył ze swoim panteizmem i usiłował przedstawić cały porządek prawny, jako oparty na przemocy fizycznej. Bóg wedle

niego, ma nieograniczone prawo nad wszelkiem stworzeniem; Jego prawo sięga tak daleko, jak Jego władza. Owóż poszczególne jestestwa są tylko objawami (akcydensami) jednej powszechnej substancji boskiej, a zatem mają one również tyle prawa, co potęgi. Potęga i prawo są jednoznaczne.

W późniejszym czasie utylitarysta Bentham, twórca pozytywizmu August Comte, filozof ewolucjonizmu H. Spencer, toż samo zajmują stanowisko, jak to zresztą z ich pozytywizmu moralnego nieodzownie musi wynikać. W Niemczech do czasu Kanta nietylko katolicycy lecz i protestancy prawnicy powszechnie uznawali istnienie prawa przyrodzonego. Założyciel szkoły krytycznej obstawał jeszcze za przyrodzonym prawem wolności. Wszelako oddzielił on moralność od prawa, i to ostatnie do zewnętrznego, legalnego mechanizmu sprowadził. Wynikiem tego musiało być także uznanie państwa za źródło wszelkiego prawa. Pogląd Kanta przyjęty został przez wielu późniejszych uczonych, chociaż niektórzy z nich w szczegółach od niego odstępowali. Wymieniamy tu. Ed. Hartmanna, Wilh. Wundta, Ad. Lassona i Er. Iheringa. Najnowsi przedstawiciele tego kierunku tworzą tak zwaną empiryczną szkołę prawa, która wszelkie prawo przyrodzone i rozumowe odrzuca i nie uznaje żadnej zgoda filozofii prawa, całą zaś naukę o niem jedynie i wyłącznie na doświadczeniu chce oprzeć. Do tej szkoły należą A. Merkel, K. Binding, K. Bergbohm, E. Neukamp i inni.

Odrębną gałąź pozytywizmu prawnego, stanowi tak zwana szkoła historyczna, za której założyciela uchodzi Fr. E. Savigny, ponieważ on pierwszy zasadniczą myśl szkoły najjaśniej i najdobitniej wypowiedział. Obok niego za głównych przedstawicieli tego kierunku uchodzą Hugo, Eichhorn, a szczególnie Puchta. Wedle zdania tej szkoły, prawo jest bezwzględny wytworem ducha ludowego. Podobnie jak mowa, obyczaj, sztuka, i prawo powstaje i rozwija się stopniowo, na gruncie życia ludowego, jako wynik naturalnych, instynktywnych jego potrzeb. W tem stopniowym, bezwiednym tworzeniu się prawa, ma swoje istotne źródło państwo, jako najwyższy wynik tego rozwoju. Państwo zatem nie poprzedza prawo, lecz z niego powstaje. Prawo pierwotne jest prawem obyczajowym i zadaniem prawodawczej władzy państwowej nie jest tworzenie prawa, lecz raczej formułowanie go i utrwalenie odpowiednio do stopnia rozwoju danego ludu.

Do szkoły historycznej zbliża się F. I. Stahl, nie może być

jednak do liczby jej przedstawicieli zaliczony, najprzód dla tego że mniej od nich kładzie nacisku na prawo zwyczajowe, a następnie dla tego, że silniej aniżeli oni uwydatnia związek prawa z moralnością.

§ 2.

Uzasadnienie prawa przyrodzonego.

Przeciwno pozytywizmowi prawnemu, stawiamy zasadnicze twierdzenie, że niezależnie od wszelkiego prawodawstwa pozytywnego istnieje przyrodzony porządek prawny, ze ściśle określonymi prawami i obowiązkami.

1. Pierwszy dowód, można zaczerpnąć z samego pojęcia prawa. W zasadniczem swem znaczeniu oznacza ono przedmiot sprawiedliwości, czyli to co na mocy sprawiedliwości innym, jako im przynależne winniśmy i czego oni od nas, jako swej przynależności od nas domagać się mogą. Owóż wiele jest rzeczy, które na podstawie prawa przyrodzonego, niezależnie od wszelkiego ustawodawstwa przyrodzonego, innym przez sprawiedliwość powinniśmy oddać, i których oni od nas domagać się są uprawnieni. A zatem istnieć musi przyrodzony, niezależny od prawa pozytywnego porządek prawny, czyli prawo przyrodzone.

Zaprzeczenie przyrodzonych praw człowieka tak jest niedorzeczne, że może się nam wydać prawdziwie zagadkowem, jakim sposobem mogło przez tylu myślicieli być głoszone i zaciekłe podtrzymywane. Objaw ten w znacznej części musimy przypisać oddalającym się od Boga kierunkom myśli nowoczesnej. Prawo przyrodzone nie daje się pomyśleć bez uznania najwyższego, powszechnego, nad wszystkimi ludami i państwami stojącego prawodawcy, który oznaczone cele sobie stawia, odpowiednio do osiągnięcia ich, środki istotom sobie podległym wskazuje i w użyciu tych środków pozostawia im, w obrębie pewnych granic, swobodę i niezależność. Nigdzie nie odczuwa się tak dowodnie koniecznej potrzeby uwierzenia w osobistego Boga, jak wobec prawa przyrodzonego. Kto to prawo uznaje i chce być konsekwentnym, musi uznać istność Boga, który każdemu co mu się należy oddaje, jako najwyższy prawodawca wszyst-

kimi, ludami włada. Ponieważ niestety wielu zwolenników wolnego badania z góry zaprzecza wszelkiemu osobistemu Bogu, więc wobec tego zrozumiałem jest to tak niedorzeczne nieuznanie prawa przyrodzonego.

2. Uświadomienie sobie i rozwinięcie samego pojęcia prawa, prowadzi nas do uznania przyrodzonego porządku prawnego. Do tegoż samego wyniku dochodzimy przez rozwinięcie tkwiącego w naszej świadomości pojęcia obowiązku.

Bóg nałożył człowiekowi rozliczne obowiązki, od wszelkich ustaw pozytywnych niezależne. Owóż wypełnienie tych obowiązków bez odpowiednich praw byłoby niemożliwe. A zatem musiał Bóg człowiekowi nadać prawa niezawisłe od wszelkich ustaw pozytywnych.

Człowiek tu na ziemi, w związku z innymi ludźmi przez utrzymanie odpowiedniego porządku na świecie, powinien podlegać Bogu i wieczne zbawienie sobie pozyskać. Niezależnie od wszelkich ustaw ludzkich każdy ma obowiązek czcić Boga, kochać Go i służyć Mu, a także winien jest miłość swym rodzicom i dzieciom, wierność swemu współmałżonkowi, życzliwość swym bliźnim, umiarkowanie i czystość sobie samemu i t. p. Aby te obowiązki swobodnie mógł wypełniać, potrzebne jest na-przód posiadanie rozlicznych sił duchowych i cielesnych, także dóbr zewnętrznych, służących jako środki działania i dążenia; następnie potrzebna jest możność niezależnego i wolnego od wszelkich obcych ograniczeń władania tymi środkami i użycia ich dla wypełnienia przeznaczonych sobie na ziemi zadań. Na to potrzeba praw, które innych ludzi powstrzymują od przeszkadzania nam w pełnieniu naszych obowiązków. Gdybyśmy tych praw nie posiadali, to każdy mógłby nam zabrać to, co do nas należy i co nam do osiągnięcia naszych zadań jest nieodzowne, a przynajmniej w naszym dążeniu do tego celu mógłby nam stawiać przeszkody. W tym razie nie mielibyśmy swobody działania, a zatem nie moglibyśmy swobodnie rozwiązaćznaczonych nam zadań.

3. Ponieważ istnieje pozytywny porządek prawny, musi więc istnieć i przyrodzony porządek prawny, jako podstawa i konieczny warunek tamtego.

Istotnie, skąd ustawy ludzkie zaczerpnąć mogą swoją siłę zobowiązującą? Oczywiście biorą ją naprzód bezpośrednio od ludzkiej władzy ustawodawczej. Ale skąd prawo tej ostatniej

do zobowiązania mnie, do stawiania mi jakichś kategoriycznych, prawowitych wymagań? A wszakże już najpierwotniejsza ustawa państwowa opiera się na przeświadczeniu o obowiązkowym posłuszeństwie. Nie jest ona przecież samą tylko groźbą kary, lecz także stwierdzeniem władzy zwierzchniczej, to jest prawa do nakładania poddanym obowiązków.

Od czasów Hobbesa, Spinozy, Roussa i innych, podobnego kierunku myślicieli, odpowiadano wielokrotnie na to pytanie, powoływaniem się na pierwotną umowę społeczną, przez którą wszyscy członkowie społeczeństwa zobowiązali się ulegać zwierzchności, czyli woli zbiorowej. Ale to rozwiązanie nie wystarcza. Choćbyśmy nawet przyjęli tę umowę, jako fakt rzeczywisty to, nastęczyłoby się zaraz pytanie: Skąd bierze ona zobowiązującą swą siłę? Dlaczego w sumieniu zobowiązany jestem jej dotrzymać? Czy dlatego, że sam ten obowiązek na 'siebie przyjąłem? Ale dlaczego nie mogę znieść tego obowiązku, skoro tego zaprzagnę? A może inni zniewalają mnie do przestrzegania zaraz tej umowy? Ale skąd ci inni mają do tego prawo? Wszakże wedle przypuszczenia, władza publiczna jeszcze zgoła nie istnieje. Mam tedy do czynienia z pewną liczbą jednostek, którym jako człowiek pod każdym względem jestem równy. Skąd zatem umowa bierze obowiązującą swą siłę? Odpowiedź mogłaby tylko brzmieć: ponieważ wymaganiem jest sprawiedliwości przyrodzonej, aby umowy zawarte były dotrzywywane. Ale wtedy stanęlibyśmy znów na gruncie prawa przyrodzonego. Powoływanie się zatem na umowę społeczną pod każdym względem jest nie wystarczające i prowadzi do pytania: Skąd bierze społeczeństwo, albo zwierzchność jego prawo do nakładania mi obowiązków?

Z naszego stanowiska odpowiedź jest jasna. Ponieważ Bóg chce utrzymania społeczeństwa, musi zatem chcieć tego wszystkiego co je umożliwia, a mianowicie władzy publicznej, która posiada prawo nakłaniać poddanych do działalności, dobro ogólne mającej na celu. Prawo to i odpowiadające mu obowiązki prawne są prawem przyrodzonym i stanowią nieodzowną podstawę wszelkiego prawa pozytywnego.

4) Zaprzeczenie prawa przyrodzonego prowadzi nieodzwonnie do całkiem nedorzecznych wyników.

a) Jeżeli niema tego prawa, to żadna, choćby najniesprawiedliwsza ustawa ludzka nie może być uważana za bezprawną i najwyższa władza państwowa nie może żadnego zgoła czynić

bezprawia. Dozwolone jest jej czynić wszystko, co jej się podoba z życiem, honorem i własnością swych poddanych, popełniać okrucieństwa jakiegoś Nerona lub Kaliguli bez żadnego bezprawia. Nie ma wszakże żadnej wyższej zasady prawnej, któraby ją w jej działaniu w jakikolwiek sposób mogła krępować lub ograniczać.

Ale podobne przypuszczenia prowadziłyby do wniosków całkiem bezrozumnych. Czyżby ktokolwiek mógł prawdziwie być przekonany, że ustawa cesarza rzymskiego, nakazująca oddawać cześć boską jego koniowi, istotnie była sprawiedliwa i słuszna? Czyżby owych trzech izraelitów, którzy nie chcieli czcić statui Nabuchodonozora, należało uważać za winnych przekroczenia prawdziwej ustawy prawnej? Do takich nedorzecznych wyników doprowadza ostatecznie zaprzeczenie prawa przyrodzonego.

Jeżelibyśmy nie uznawali tego prawa, nie moglibyśmy po czytać za niesprawiedliwą żadnej przez władnącą nami przemoc wydanej ustawy, choćby ta była nedorzeczna, bezrozumna, tyrańska i szkodliwa. W ogóle w tym wypadku nie może być mowy o jakiejś niesprawiedliwej ustawie państwowej. Co najwyżej można powiedzieć, że nie odpowiada ona idei doskonałej sprawiedliwości. Widzimy tedy, że podległość prawu przyrodzonemu, czyli woli w niem ujawnionej jest jedyną, wystarczającą i niezłomną podporą ludzkiej godności i swobody. Wyzwolenie się z pod władzy bożej ma czynić człowieka wolnym, a w istocie rzeczy oddaje go w najbardziej poniżającą niewolę innym ludziom.

b) Jeżeli nie ma prawa przyrodzonego, to nie może być też i prawa międzynarodowego. Państwa mają wtedy władzę nieograniczoną, nie ma żadnej wyższej powagi, któraby je do czegokolwiek zobowiązywać mogła. Jedyna droga prowadząca do wzajemnych między kilku państwami zobowiązań, jest to droga umowy. Ale kto zobowiązuje państwa do dotrzymania umowy? Czy same one siebie zobowiązują? Dlaczegoż jednak nie mogą odrzucić przyjętych obowiązków? Jeżeli nie przyjmujemy zasady, że każdy powinien dotrzymać zawartych umów, jako opartych na prawie przyrodzonym, któremu nie możemy przeciwdziałać bez naruszenia sprawiedliwości, to musimy z konieczności odrzucić wszelkie prawo międzynarodowe. Tak zwane umowy pomiędzy państwami są niczem innym jak układami, do których każde państwo o tyle się stosuje, o ile interes tego wymaga

i o ile naruszyć ich bezkarnie nie może. Konsekwentni przeciwnicy prawa przyrodzonego, jak Lasson i Hartman, otwarcie do tych wniosków się przyznają. Powrócimy jeszcze do tego poglądu, skoro przyjdzie nam omawiać prawo międzynarodowe.

ROZDZIAŁ V.

Odparcie niektórych błędnych teoryj prawa.

Jakkolwiek powyżej rozpatrzyliśmy już kilka bezpodstawnych poglądów na istotę i zasadę prawa, wydaje nam się potrzebnem zastanowić się pokrótce nad niektórymi teoryjami prawa, posiadającymi szczególne znaczenie ze względu na wpływ i stanowisko w nauce ich twórców.

Nikt nie oddziałał silniej na rozwój filozofii prawa, jak założyciel szkoły krytycznej. On to na długie czasy oddzielił ostatecznie prawo od porządku moralnego. Kant¹⁾ dzieli swoją metafizykę moralności na dwie odrębne dziedziny: na naukę o prawie i naukę o enocie. Pierwsza ma się zajmować obowiązkami prawnymi, druga obowiązkami z enoty wynikającymi, czyli moralnymi. Obowiązki prawne określone są przez zewnętrzne ustawodawstwo, obowiązki moralne żadnym tego rodzaju ustawom nie podlegają. Kant rozróżnia dwojakie ustawodawstwo: wewnętrzne czyli etyczne i zewnętrzne jurydyczne. Pierwsze podaje działanie jako obowiązek, a obowiązek czyni jego pobudką. Drugie natomiast nie wyklucza pobudki w samo prawo i odróżnia ją od obowiązku. Temu ostatniemu staje się zadość przez samą legalność czynów t. j. przez zgodność zewnętrznego działania z ustawą, niezależnie od pobudki, tamte natomiast wymaga moralności, to jest dokonania działania z pobudki obowiązku.

Podstawą konieczną kantowskiej nauki o prawie jest jego nauka o moralności, czyli anatomia praktycznego rozumu. Bezzasadność tej podstawy uprzednio była już przez nas wykazana. Istotnie jeśli Kant odmawia zewnętrznemu ustawodawstwu pra-

¹⁾ Rechtslehre, W. W. V. 18.

wa nakładania poddanym prawdziwie moralnych, w sumieniu obowiązujących powinności, to wyciąga tylko nieodzowny wniosek ze swej nauki, wedle której tak zwana przezeń heteronomia, to jest podleganie obcemu prawu, z prawdziwą moralnością nie daje się pogodzić. W konsekwencji tego poglądu wszelkie zewnętrzne ustawodawstwo sprowadzone zostaje do znaczenia przepisów przymusowych i nakazów karnych.

Porządek prawny związany jest istotowo z porządkiem moralnym, jest jego częścią. Owóż Kant rozrywa ten związek i uznaje porządek prawny za zupełnie samodzielną dziedzinę, przypuszcza nawet możliwość zupełnego jego przeciwieństwa z dziedziną moralną. Ustawy prawne nie są wedle jego przekonania moralnemi i w sumieniu obowiązującemi prawami, nie wchodzi zatem w skład porządku moralnego, nie mają swego źródła ostatecznego w przyrodzonym prawie moralnem i w woli bożej, wynikają raczej z woli prawodawcy i zwierzchnika państwowego; nie mają one wreszcie innego celu, okrom zapewnienia wszystkim jednakiej wolności.

Co się tyczy celu prawa, to wedle Kanta jest ono zupełnie negatywne i nie na czem innem polega, jak na usunięciu przeszkód w jednakiej dla wszystkich wolności. Prawo jest pojęciem zbiorowem warunków, przez które samowola jednego z samowolą drugiego współrzędnie we wspólnej wolności istnieć może, jest ono zatem pewnym rodzajem legalnej mechaniki. Sam Kant wyjaśnia myśl swoją przez analogię możliwości swobodnego ruchu ciał, wedle prawa przeciwdziałania równego działaniu. Dość przeto zapytać jakie działania mogą być wykonane, bez naruszenia wolności innych ludzi, aby wiedzieć co jest prawem, a co jest bezprawiem. Zowią to maksymą współlistnienia; aż do nowszych czasów liczy ona wielu zwolenników.

Teorya prawa Kanta, pociąga za sobą też niemożliwe do przyjęcia wnioski. W nauce państwowej wynikałoby z niej uznanie opiekuńczej li tylko roli państwa, którego jedyne zadanie polegałoby na przestrzeganiu równego dla wszystkich prawa. Wszelkie pozytywne popieranie dobra publicznego przez władzę państwową, jest w tej teorii wykluczone. Odparcie jej bardziej wyczerpujące odkładamy do nauki o państwie, tutaj wystarczy zauważyć, że przy jaknajzupełniejszej harmonii w równym rozkładzie swobód dla wszystkich może istnieć największa nędza społeczna. Jeszcze mniej możliwe do przyjęcia wnioski wynikają

z tej teorii w dziedzinie moralności. Jeśli prawo jest tylko zbiorem warunków, przy których samowola wszystkich wedle ogólnej zasady wolności może istnieć, to państwo, nie ma zgoła prawa powściągać przekroczeń przeciw małżeństwu, dobrym obyczajom, ani też występków samobójstwa, bluźnierstwa Bogu i t. p. spełnionych dobrowolnie przez tych, co w nich uczestniczyli. Gdyż wedle tego przypuszczenia samowola wszystkich uczestników może być pogodzona na mocy ogólnego prawa. Niczyja wolność przez takie występkę nie bywa naruszona, nie są one zatem bezprawne i zakazane być nie mogą.

Możemy wreszcie przeciwko Kantowi zwrócić to wszystko, cośmy wyżej o prawie przyrodzonym powiedzieli. Prawo przyrodzone zawiera w sobie prawdziwe i doskonałe ustawy prawne, to jest ustawy dotyczące porządku społecznego w stosunkach ludzi pomiędzy sobą, oraz względem państwa. Nieprawdą jest zatem, aby ustawy państwowe były jedynymi prawdziwymi ustawami prawnymi. Niesłusznem jest także twierdzić, że ustawy prawne stosują się tylko do działań zewnętrznych. Jest to prawdą w odniesieniu do ustaw państwowych, ale przyrodzone ustawy prawne obejmują także działania wewnętrzne.

Niezależnie od swoich panteistycznych dodatków, Schelling¹⁾ w swej nauce o prawie utrzymuje się na gruncie zasadniczych idei Kanta. Za główne zadanie tej nauki poczytuje on doprowadzenie do harmonii wielość woli indywidualnej z jednością woli powszechnej. Wola indywidualna dąży do nieograniczoności, ale bezgraniczna wolność jednostki nie może być osiągnięta bez zniesienia wolności innych jednostek. Podczas, gdy Kant wolę powszechną widzi w zgodności woli jednostek, Schelling bierze za punkt wyjścia wolę absolutną i powszechną. Przedstawicielem tej ostatniej ma być państwo, w którym dokonywa się szarmonizowanie konieczności z wolnością. Absolutna, czysta wola wspólna jest wszystkim inteligencyom, jako samowola, wolność naturalna albo wolność przyrodzona jest indywidualna i ograniczona. Jeśli przyjmujemy władzę, która opanowuje prawnymie wszystkie indywidualne sfery wolności, to będzie ona równa prawu moralnemu. Ta władza jest prawem państwowem, która na gruncie wolności przyrodzonej wyobraża wspólny charakter wszelkiego chcenia i takim sposobem wytwarza uorgani-

¹⁾ System du transcendentalen Idealismus W. W. 1 Abll. III.

zowany świat zewnętrzny porządku prawnego. Nauka o prawie nie jest więc częścią moralności, nie jest w ogóle nauką praktyczną, lecz teoretyczną, która tem jest dla wolności, czem mechanika dla ruchu. Z niej wynika bowiem przyrodzony mechanizm, w którym jestestwa wolne, we wzajemnych na siebie oddziaływaniach mogą być pomyślane.

Podobnie jak Schelling i Hegel pojmuje prawo państwowe i państwo, jako oznaczony stopień rozwojowy absolutu. Absolut w spekulacji heglowskiej przebywa trzy stadya: naprzód jest on sam przez się, następnie uzewnętrznia się w przyrodzie, i wreszcie jako duch objawia się sam w sobie. Wyłaniając się z przyrody duch wznosi się do uświadomienia swej wolności, jako duch podmiotowy. Następnie urzeczywistnia tę wolność w świecie przez siebie wytworzonym, mianowicie w świecie prawa i obyczajowości i wtedy staje się przedmiotowym duchem. Wreszcie w jedności swego bytu i swego pojęcia, w swojej prawdzie absolutnej staje się duchem absolutnym. Prawo należy do dziedziny ducha przedmiotowego, pod którym Hegel rozumie wolną wolę nie tylko wewnątrz w człowieku zawartą, lecz także zewnętrznie w bycie się uzewnętrzniającą. Prawo w najszerszym znaczeniu, jest przeto bytem wolnej woli i obejmuje całą dziedzinę ducha przedmiotowego. Ten zaś ujawnia się w trzech momentach: w prawie oderwanem albo formalnem, (w prawie w ścisłym znaczeniu, w prawie prywatnem) w moralności i w obyczajowości. W prawie ujawnia się wolna wola sama przez się abstrakcyjnie, jako pojedyncza osobowość w bycie zewnętrznym, w moralności ujawnia się ona, jako odbicie podmiotowe bytu zewnętrznego, obyczajowość wreszcie (*Sittlichkeit*) jest jednością obu poprzednich momentów, jest ideą dobra urzeczywistnioną podmiotowo w woli i przedmiotowo w świecie zewnętrznym. Jednem słowem pod obyczajowością rozumie Hegel trwały porządek społeczny człowieczeństwa: rodzinę, społeczeństwo cywilne, państwo, oraz cały dziejowy proces rozwoju. Ta obyczajowość Heglowska przebywa znów trzy stadya: pierwsze stadium ducha przyrodzonego czyli rodzinę, drugie społeczeństwo cywilne, trzecie państwo, w którym dokonywa się połączenie samodzielnej indywidualności, z ogólną substancyalnością. Państwo jest rzeczywistością idei obyczajowej (moralnej), moralną całością, rozumem samym w sobie, bezwzględny i niezmienny celem w sobie.

Krótko załatwimy się z odparciem poglądów Schellinga i Hegla.

a) Zapadają się one same przez się wraz ze zmurszałą podstawą panteizmu, na której zostały zbudowane. Na tej podstawie niepodobna ugruntować prawdziwej moralności. Jakże można mówić o prawie i bezprawiu, o obowiązku i winie, o karze i nagrodzie, w systemacie, który poszczególnych ludzi poczytuje tylko za momenty w rozwojowym procesie absolutu, przebiegającym swoją drogę z niezłomną koniecznością strumienia górskiego.

b) Schelling i Hegel nie zadowolili się przeciwnymi rozumowi wynikami, nieodłącznymi od każdego systemu panteistycznego, lecz wzbogacili swoje teorie wywodami, prowadzącymi nieustanną prawie wojnę przeciw rozumowi ludzkiemu. Co ma znaczyć np. pogląd Hegla wyprowadzający świat z bezosobistego i beztreściwego myślenia, które nic nie myśli i przez nikogo nie było pomyślane? Jak można poważnie utrzymywać, że myślenie i byt są łąznością, że myślenie rozwija się w nieustannej troistości, tezy, antytezy i syntezy?

c) Naturalnym jest wynikiem panteistycznej teorii Hegla, uznanie wszystkiego co istnieje za istniejące prawnie. Co rozumne jest, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, musi być rozumne. A zatem jeżeli państwo jakieś napada i ujarzma sąsiedni naród, który mu nic nie przewinił, to ma być rozumne, ponieważ jest rzeczywiste. A jeśli ktoś przez oszustwa dojdzie do bogactwa, to będzie również rozumne, ponieważ jest rzeczywiste. Jest to teoria faktów spełnionych. Hegel nie może odpowiedzieć, że nie mówi tu o woli jednostkowej, lecz o woli powszechnej, której rzeczywistość jako rozumną zaznacza, gdyż powszechność nie ma i mieć nie może innego bytu prócz tego, który jest właściwy wolom indywidualnym.

c) Poszczególne osobistość w systemie Schellinga, a jeszcze bardziej Hegla, pozbawiona jest wszelkich praw wobec państwa. Wedle Hegla po za państwem prawo w ogóle nie istnieje; głosi on wyraźnie, że celem państwa nie jest interes jednostek, lecz że samo sobie jest ono celem, że ma ono najwyższe prawo wobec jednostek, których pierwszym obowiązkiem stać się członkami państwa; posuwa się on nawet do twierdzenia, że indywiduum o tyle tylko ma przedmiotowość, prawdę, moralność, o ile jest członkiem państwa.

ROZDZIAŁ VI.

O prawie przedmiotowem w szczególności.

§ 1.

Podział prawa przedmiotowego.

1. Najważniejszy podział prawa przedmiotowego jest na prawo przyrodzone i pozytywne.

Niekiedy pod prawem przyrodzonym, w znaczeniu przedmiotowem, rozumieją ogół przepisów moralnych, które obowiązują nas niezależnie od wszelkiego prawa pozytywnego i odnoszą się bądź do moralnej, bądź do prawnej dziedziny. W ścisłym zakresie prawo przyrodzone w znaczeniu przedmiotowem stanowi ogół przyrodzonych ustaw prawnych, jak np. nie kradnij, nie cudzołóż, nie zabijaj. Wszystkie one zawarte są w przyrodzonej zasadzie prawnej: oddaj każdemu co mu należy (*sum cuique*), z której można wyprowadzić wszystkie przyrodzone ustawy i obowiązki prawne. Nakaz oddania każdemu, co mu należy, wzbrania naprzód nieprawego przywłaszczenia sobie jego przynależności, lub czynienia w niej jakiejś szkody (negatywne obowiązki prawne); następnie zaleca oddanie każdemu, co za jego należność poczytane być musi (pozytywne obowiązki prawne).

Przedmiotem prawa przyrodzonego jest wszystko z natury swej słuszne, to jest wszystko, co każdemu z natury lub na podstawie stosunków z natury rzeczy wynikających słusznie się należy i do wypełnienia czego przyrodzona sprawiedliwość (przyrodzone ustawy prawne) niezależnie od wszelkiego prawa pozytywnego nas zobowiązuje.

W tem znaczeniu rozumie już Arystoteles prawo przyrodzone. Treścią prawa państwowego jest wedle niego to, co słuszne i sprawiedliwe, to jest co każdemu się należy. Ale dwojaka jest słuszność: jedna w naturze, druga w pozytywnym ustawodawstwie ugruntowana. Wiele jest rzeczy, które na podstawie stosunków przyrodzonych jestestw rozumnych za swoje poczytywać możemy, niezależnie od wszelkich ludzkich ustaw, jak np.

życie, wolność, osobistą własność. Prawo ludzkie uświęcają także te przynależności nasze, ale główną ich sankcją jest przyrodzone poczucie sprawiedliwości. Wyrazem tego poczucia prawo przyrodzone u wszystkich ludów, jednakie mające znaczenie.

Są inne rzeczy, które nie z natury, lecz na podstawie ustaw pozytywnych stają się naszą przynależnością i które przez prawo pozytywne, jako słusznie nam przynależne, są sankcyonowane.

2. Prawo w znaczeniu przedmiotowym dzieli się też na prawo publiczne i prywatne. Pierwsze jest zbiorem ustaw określających stosunek jednostek do zbiorowości społecznej, oraz obowiązki tamtych względem tej ostatniej. Ma ono zatem na celu wprost i bezpośrednio dobro publiczne. Prawo prywatne reguluje stosunki jednostek pomiędzy sobą, wprost i bezpośrednio ich dobro, a pośrednio tylko dobro publiczne ma na celu.

3. Prawo prywatne dzieli się na prawo rodzinne, osobiste i majątkowe. Niektóre stosunki prawne należą, odpowiednio do punktu widzenia, z którego na nie patrzymy, bądź do prawa publicznego, bądź do prywatnego. Wszystko co dotyczy konstytucyj państwowych, ustawodawstwa, praw urzędników państwowych, postępowania sądowego i t. p. odnosi się do prawa publicznego.

Prawo publiczne dzieli się na kościelne i państwowe. Kościół jest doskonałym, samoistnym, przez Chrystusa ugruntowanym społeczeństwem zaopatrzonym we wszelkie środki do spełnienia jego posłannictwa potrzebne. Ma on zatem w swej sferze władzę wydawania praw i ustaw, nauczania, sądzenia i karanía, a to niezawisłe od wszelkiej władzy państwowej.

Prawo państwowe dzieli się na wewnętrzne i międzynarodowe. To ostatnie jest ogółem norm prawnych, regulujących stosunek wzajemny oddzielnych zbiorowości politycznych. Od prawa międzynarodowego odróżnić należy tak zwane *ius gentium*, o którym niżej będzie mowa.

4. Wszelkie prawo dzieli się na pisane i niepisane. Ten podział dwojako może być pojmowany. Jeżeli mamy na względzie początek prawa, to schodzi się on z podziałem na ustawy prawne i prawo zwyczajowe. Tamte powstają przez świadomą działalność lub formalne ujawnienie woli prawodawcy, te rozwijają się stopniowo niedostrzegalnie w życiu obyczajowym

społeczeństwa. W ten sposób zazwyczaj przyjmowany bywa podział na prawo pisane i niepisane. W literalnym znaczeniu niepisanymi prawami można też nazwać wszelkie prawa, wydawane przez absolutnego władcę, choć nie będą one prawami zwyczajowymi. Odwrotnie, prawa zwyczajowe przestają być niepisanymi, skoro zostaną utrwalone na piśmie. Niepisanem jest też prawo przyrodzone, chociaż nie może być zaliczone do praw obyczajowych, gdyż nie z obyczajów, lecz z samej natury ludzkiej ono wynika.

5. Pewne szczególne, rzymskiemu prawu właściwe rozróżnienie oddziela prawo ścisłe (*ius strictum*) od prawa słusznego (*ius aequum, aequum et bonum*). To rozróżnienie daje się wszakże zastosować do wszelkiego pozytywnego ustawodawstwa. Prawodawca ludzki nie może przewidzieć wszystkich wypadków, w których ustawy jego zastosowanie znaleźć mogą. To też ustawa dana, choć w zasadzie słuszną, w zastosowaniu do pewnych szczególnych, nieprzewidzianych wypadków może prowadzić do następstw, które ani z zamiarami prawodawcy, ani z przyrodzoną sprawiedliwością nie zgadzają się, a czasem nawet w rażącej pozostają sprzeczności. W tych razach prawo nie wedle brzmienia literalnego, lecz wedle zamiaru prawodawcy wyjaśnione być winno w duchu, w jakim ono, wedle niezmiennych zasad przyrodzonej sprawiedliwości, musi być rozumiane. Rozumny prawodawca nie może chcieć, aby jego prawo i wtedy literalnie było stosowane, gdy się nie zgadza z przyrodzonymi prawami sprawiedliwości. Prawo ścisłe jest zatem prawem pozytywnym w literalnym jego znaczeniu. Prawo słuszne polega na oczywistych przyrodzonych zasadach prawnych, o ile te do wyjaśnienia, a niekiedy i do poprawy prawa pozytywnego zostaną zastosowane.

§. 2.

Ius gentium.

U prawoznawców dawniejszych, obok *ius naturale* i *ius positivum* spotykamy zawsze *ius gentium*, które zajmuje pośrednie miejsce pomiędzy prawem przyrodzonym i pozytywnym. Nad tem *ius gentium* musimy się tutaj nieco bliżej zastanowić,

ponieważ istnieje wiele niejasnych o niem wyobrażeń i często używane ono bywa, jako broń przeciwko własności prywatnej. Tak prawnicy, jak i teologowie wyprowadzają zwykle własność prywatną z *jus gentium*. Te ostatnie zaś oznaczają, jako część prawa pozytywnego. Bliższe jego wyjaśnienie pozwoli nam też lepiej zrozumieć naturę prawa przyrodzonego.

I. *Ius gentium* u prawoznawców rzymskich.

W mowie rzymskich prawników oznacza *ius gentium* tę część prawa państwowego, to jest pozytywnego, w której zawierają się konieczne wymagania rozumowe i która w treści swej, jako wynik z powszechnych przyrodzonych zasad prawnych może być wyprowadzona. Należy zatem to *ius gentium* tak do pozytywnego, jak do przyrodzonego prawa. Do pierwszego, o ile u wszystkich ludów publicznie jest uznawane, do drugiego, o ile polega na koniecznych wynikach z przyrodzonych zasad prawnych, czyli o ile zobowiązuje nas niezależnie od wszelkiego pozytywnego ustawodawstwa. Ma ono zatem w sobie dwojaką zasadę zobowiązującą, która wynika tak z prawa przyrodzonego, jako też i z ludzkiej władzy ustawodawczej. Weźmy tutaj przykład wyjaśniający. Wszystkie prawa pozytywne wzbraniają zabójstwa i mordu, odnośne zakazy są zatem pozytywnymi prawami ludzkimi, ale zobowiązują one także, jako zakazy prawa przyrodzonego. Należą one przeto do *ius gentium*, w którym niejako spotykają się prawo przyrodzone i pozytywne.

1. *Ius gentium* zaliczane jest przez prawników rzymskich do prawa ludzkiego państwowego. Wynika to już stąd, że dzielą oni istniejące u ludu rzymskiego publiczne prawa na *ius gentium* i *ius civile*. To ostatnie oznacza rzymskie prawo narodowe, wyłącznie Rzymianom właściwe, tylko obywateli rzymskich obowiązujące i na prawie dwunastu tablic oparte. *Ius gentium* natomiast, jest tą częścią prawa rzymskiego, które u wszystkich ludów ma swą wagę. Jest ono też prawomocne ponieważ w Rzymie publicznie, jako prawo jest uznane i sankcyonowane. Niezależnie wszakże od tego i siła jego na prawie przyrodzonym się opiera i dlatego wszystkim ludom jest ono wspólne.

Rzymskie *ius gentium* zgadza się zupełnie z określonym

już u Arystotelesa przyrodzonym prawem w państwie. Dowodem tego następujący ustęp z „Instytucyi Gajusa“, który wydaje się nieomal wolnym przekładem wywodów Arystotelesa i który zarówno w „Instytucyach Justyniana“ jak i „Pandektach“ został przyjęty. *Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est, vocaturque ius civile, quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes utuntur. Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur*¹⁾. A więc *ius gentium* jest tem samym, co *ius quo populus Romanus utitur*, czyli prawem pozytywnem.

2. Jakież zachodzi stosunek między *ius gentium* i *ius naturale*? U dawnych prawników rzymskich aż do Gajusa włącznie, ukazuje się *ius naturale* w tem mniej więcej znaczeniu, jakie mu obecnie dajemy. Rozumiemy pod prawem przyrodzonym ogół norm prawnych i ustaw, do których rozum przyrodzony, niezależnie od nakazów ludzkich dochodzi. A zatem *jus gentium*, stanowi tylko część prawa przyrodzonego. Nie zawiera ono ogólnych, oderwanych zasad prawnych, ani też wszystkich ich wyników, te tylko do niego należą, które nadają się na publiczne ustawy państwowe i faktycznie przynajmniej przez zwyczaj jako takie są ogólnie uznane.

To co odpowiada naturze ludzkiej, jeśli ją weźmiemy samą przez się czyli absolutnie, należy do prawa przyrodzonego, co zaś wynika z wnioskania w zastosowaniu do szczególnych warunków, należy do *ius gentium*; podczas gdy *jus naturale* zupełnie jest niezmienne, *jus gentium* pewnym zmianom podlegać może.

II. *ius gentium* u św. Tomasza z Aquinu.

Św. Tomasz w swoim sposobie pojmowania *ius gentium*, zgadza się z prawoznawcami rzymskimi, na których też wyraźnie się powołuje. I on rozumie pod *ius gentium* część prawa

¹⁾ Just. I. § 1.

pozytywnego, nieodzownie z prawa przyrodzonego wynikającą, a zatem w zobowiązującej jego sile, dwoiste przypisuje źródło.

Postaramy się tę zgodność z prawoznawcami rzymskimi świętego myśliciela własnymi jego słowami udowodnić, ponieważ nieraz powoływano się na niego, jako na zwolennika socjalizmu. Utrzymuje on bowiem, że własność prywatna należy do *ius gentium*, a zatem opiera się na pozytywnem prawie ludzkim, które przy odpowiednich warunkach przez ludzi może być zmienione.

Podane przez nas wyżej wyjaśnienie *ius gentium* napotyamy u św. Tomasza tak wyraźnie, że dziwić się tylko można, jakim sposobem mogły zajść w tym przedmiocie jakieś nieporozumienia. W swej Summie teolog¹⁾ naucza on, że *ius gentium* należy do prawa pozytywnego, czyli do ustaw ludzkich. Mówi on tam o podziale tych ustaw: Est de ratione *legis humanae*, quod sit derivata a lege naturae,... et secundum hoc dividitur *ius positivum* in *ius gentium* et *civile*.

W tym względzie tedy nie ma żadnej wątpliwości; że *ius gentium* należy wedle św. Tomasza do ustaw ludzkich, to jest do prawa pozytywnego. Chodzi teraz o to, jaką stanowi ono część tego prawa pozytywnego? Na to odpowiada sam św. Tomasz, rozróżniając dwa rodzaje ustaw pozytywnych, z których jeden wywodzi się przez wnioskowanie z prawa przyrodzonego i to jest właśnie *ius gentium*, drugi natomiast powstaje przez bliższe określenie i to jest *ius civile*. Pierwszy rodzaj zatem jest tą częścią ustaw ludzkich, która nieodzownie wynika z prawa przyrodzonego. Posłuchajmy samego św. Tomasza. Powiedziawszy że pozytywne prawo ludzkie dzieli się na *ius gentium* i *ius civile*, dodaje: Ad *ius gentium* pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones et venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt: quod est lege naturae.

A zatem według św. Tomasza *ius gentium* należy do Arystotelewskiego prawa przyrodzonego, które wszędzie jednako siłę posiada i nie z mniemań ludzkich, ale z samej natury ludzkiej wynika.

I przykłady, któremi św. Tomasz *ius gentium* wyjaśnia bardzo są w tym względzie znamienne. Któż zaprzeczy, że za-

¹⁾ Summa theol. 1, 2, q. 95, a. 4.

sady: należy dotrzymywać umów, nie wolno kraść, zabijać, należą do prawa przyrodzonego w obecnem jego znaczeniu? Owóż te zasady przez św. Tomasza do dziedziny *ius gentium* są zaliczone. Wreszcie utrzymuje on wyraźnie, że *ius gentium* polega na wnioskach z najwyższych i oczywistych zasad rozumowych wysnutych a mianowicie na wnioskach tym zasadam bliskich, wszędzie i zawsze jednaką mających wagę, podczas gdy *ius civile*, albo legalne, zawiera tylko bliższe oznaczenia tego, co w prawie przyrodzonym ogólne ma znaczenie. Owóż wszelkie wnioski z prawa przyrodzonego do tegoż prawa winne być zaliczone.

Jeżeli teraz zapytamy, jakim sposobem św. Tomasz mógł *ius gentium* zaliczać raz do prawa przyrodzonego, raz do prawa pozytywnego, to odpowiedź znajdziemy w powyższych naszych poglądach. Ponieważ stanowi ono tę część prawa pozytywnego, która nieodzownym jest wynikiem prawa przyrodzonego, słusznie zatem do tego i do tamtego może być zaliczona.

Powyższe nasze zapatrywanie znajduje jeszcze potwierdzenie w następującym ustępie Summy teolog¹⁾. Wszystkie ustawy ludzkie wywodzą się z ogólnych zasad prawa przyrodzonego. Dokonane to może być wszakże w sposób dwojaki: pierwszy polega na wnioskowaniu z prawa przyrodzonego, drugi na bliższem określeniu tego, co ogólnie w sposób nieokreślony w tem prawie jest zawarte. I tak np. prawem przyrodzonym jest, że nikomu nie należy czynić źle. Stąd wynika wniosek, że nie wolno zabijać bliźniego. Prawo przyrodzone nakazuje karać zbrodniarza, ale jaki ma być rodzaj kary, tego ono nie mówi, to musi być przez odpowiednią powagę bliżej określone.

Pozytywne prawo ludzkie zawiera więc wnioski z prawa przyrodzonego i bliższe jego określenia. Wnioski wszakże biorą swe znaczenie nie z prawa przyrodzonego, lecz wprost z prawa przyrodzonego. Bliższe określenia zaś tylko przez ustawę pozytywną stają się prawomocne. Tamte stanowią *ius gentium* te *ius civile*.

Czy każdy wniosek z zasad prawa przyrodzonego do *ius gentium* może być zaliczony? Nie! *Ius gentium* jest ustawą ludzką. Dopóki np. ktoś dla siebie samego tylko wnioski z prawa przyrodzonego wysnuwa, nie jest to jeszcze *ius gentium*. Nie wszystko w niem się zawiera co z prawa przyrodzonego wynika.

¹⁾ Summa theol. 1, 2, q. 95, a. 2.

I tak np. to ostatnie wymaga, aby związek małżeński, prawowicie zawarty, był nierozzerwalny. Owóż wymaganie to do *ius gentium* nie należy, ponieważ ogólnego uznania faktycznie nie osiągnęło. Wniosek z prawa przyrodzonego wtedy tylko staje się *ius gentium*, skoro powszechnie lub prawie powszechnie jest uznany i w zastosowaniu swem staje się publicznem prawem, lub publiczną ustawą.

III. *Ius gentium* u późniejszych scholastyków.

Do XVI stulecia wyłożony powyżej sposób pojmowania *ius gentium*, jako część *ius naturale* powszechnie u prawoznawców był przyjęty. Pomiedzy teologami, aż do końca tego stulecia, panowały różne opinie.

Od końca XVII stulecia teologowie ogólnie poczęli uważać *ius gentium* za zajmujące pośrednie stanowisko, pomiedzy *ius naturale* i *ius civile*. Pod prawem przyrodzonym, *ius naturale*, rozumiano wszelkie nakazy bądź wprost w niem zawarte, bądź też nieodzownie z niego wynikające. Pod prawem cywilnem rozumiano ustawy państwowe wynikające ze swobodej woli prawodawcy. Pod *ius gentium* wreszcie rozumiano te ustawy i urządzenia ludzkie, które nie dają się wprost z prawa przyrodzonego wyprowadzić, ale tak rozumnej naturze ludzkiej są właściwe i odpowiednie, że u wszystkich prawie ludów wprowadzone zostały. Można zatem *ius gentium* za wynik prawa przyrodzonego uważać, ale nie jest to wynik dowolnie wprowadzony, ani z drugiej strony konieczny. Nie można więc tego uważać za sprzeciwieństwo, że owe prawa *ius gentium* u niektórych ludów nie znalazły uznania, albo stopniowo wyszły z użycia.

To *ius gentium* odróżnia się wielorako od prawa przyrodzonego: a) Przez przedmiot, ponieważ jego przepisy nie są wprost koniecznymi wymaganiami rozumu, lecz odpowiedniami i pożytecznymi regułami. b) Przez cel, o ile prawo przyrodzone przepisuje to, co do życia społecznego istot rozumnych jest potrzebne, podczas gdy *ius gentium* ponad tę miarę wyższy stopień powodzenia ma na widoku. c) Przez własności. Prawo przyrodzone jest niezienne i powszechne; jeśli gdziekolwiek nie znajduje zastosowania, to tylko wskutek błędu. *Ius gentium* nie jest wprost konieczne i dlatego może być zmienione, albo

częściowo usunięte. *d)* Przez bezpośrednią zasadę zobowiązania. Prawo przyrodzone jest bezpośredniem prawem bożem w każdym sercu ludzkim zapisane. *Ius gentium* swą siłę zobowiązującą bezpośrednio bierze od ludzi, którzy je wprowadzili, jest zatem pozytywną ustawą ludzką. *e)* Przez sposób powstania, ponieważ prawo przyrodzone ogólnymi rysami w każdej duszy ludzkiej jest zapisane, zobowiązuje ono przeto każdego człowieka od pierwszej chwili, w której sobie to zobowiązanie uświadamia aż do ostatniej chwili, w której je jeszcze posiada. *Ius gentium* powstaje przez zastosowanie i użycie, jest ono przede wszystkim prawem zwyczajowem i tam ma swoje znaczenie gdzie odpowiedni zwyczaj panuje i utrzymuje się. Od czysto pozytywnego państwowego prawa różni się *ius gentium* naprzód przez to, że jest w zasadzie swęj prawem zwyczajowem, a następnie przez to, że jest wszystkim ludom prawie wspólne. Jest ono zatem o wiele mniej zmienne, aniżeli prawo państwowe.

ROZDZIAŁ VII.

O prawie podmiotowem w szczególności.

§ 1.

Bliższe określenie i podział prawa podmiotowego.

Prawo w znaczeniu podmiotowem jest moralną, prawowitą możliwością, albo pewnego rodzaju upoważnieniem do czegoś. Określamy je zatem jako prawo moralne domagania się jakiejś rzeczy, lub jakiegoś działania, jako tego co się nam należy.

Ponieważ prawu posiadanemu przez jednego człowieka odpowiada zawsze obowiązek prawny innego, stąd wynika stosunek prawny. Jeśli Piotr od Pawła ma prawo żądać sto talarów, to zachodzi między nimi stosunek prawny. W tym stosunku, jak w każdym innym rozróżniamy cztery następujące składniki: po-

siadacza, przedmiot, tytuł i termin prawa. Posiadaczem (podmiotem) prawa jest każdy, któremu prawo przysługuje; przedmiotem (objektem) prawa jest ta rzecz lub wogóle ta przynależność (w najszerszym znaczeniu), na którą prawo się rozciąga; tytułem prawa jest zasada, na której ono się opiera; terminem prawa wreszcie jest osoba, która ma odpowiadający prawu obowiązek. W przytoczonym wyżej przykładzie Piotr jest posiadaczem prawa, Paweł jest terminem, sto talarów jego przedmiotem, prawo domagania się ich przez Piotra jego tytułem. Faktem, na którym ten tytuł się opiera, może być bądź pożyczka zaciągnięta przez Pawła, bądź obietnica przezeń uczyniona, bądź cena sprzedażna przez niego przyjęta, lub t. p.

W tytule prawnym musimy rozróżnić dwa momenty. Naprzód fakt, na mocy którego ktoś rzecz jakąś za swoją, to jest za wyłącznie mu przynależną, może uważać. Jeśli ktoś sam sobie dom zbudował, albo go nabył przez kupno, to w pierwszym razie jego praca, w drugim umowa zawarta ze sprzedającym jest bezpośrednim tytułem prawnym do wyłącznego posiadania domu. Ale praca lub umowa sprzedaży jest tylko faktem materialnym, który nie sam przez się, lecz tylko w związku z ustawą prawną, zobowiązującą innych, staje się prawem rzeczywistym. Stąd drugi moment tytułu prawnego: ogólna zasada prawna. W naszym przykładzie tą zasadą jest prawo, przyznające własność na rzecz zdobytą przez pracę lub umowę.

Prawo podmiotowe może być podzielone na wzięte w znaczeniu właściwym lub niewłaściwym. Pierwszemu odpowiada obowiązek sprawiedliwości, drugie do takiego obowiązku nie może mieć żadnych uroszczeń. Odpowiada mu tylko obowiązek miłości, wdzięczności i słuszności.

Trojaka sprawiedliwość, jak ją wyżej określiliśmy, pociąga za sobą trzy rodzaje praw podmiotowych w znaczeniu właściwym. *a*) Sprawiedliwości legalnej, odpowiada prawo (*justitia legalis*) społeczeństwa domagania się od swoich członków tego, co dla dobra publicznego jest potrzebne. *b*) Sprawiedliwości wyrównywającej, odpowiada prawo (*ius justitiae commutativae*), na mocy którego każdy członek społeczeństwa ludzkiego może się domagać od innych członków tego, co mu się należy. *c*) Sprawiedliwości rozdzielającej odpowiada prawo (*ius justitiae distributivae*) członków społeczeństwa na odpowiedni rozdział dóbr

i ciężarów publicznych przy uwzględnianiu różnych zasług i sił indywidualnych.

Właściwe prawa bądź pociągają za sobą przymus, bądź też nie są do tego zdolne. Do pierwszej kategorii należą prawa odpowiadające sprawiedliwości legalnej i wyrównywającej — do drugiej te, które odpowiadają sprawiedliwości rozdzielającej. Pierwsze zowią się też prawami doskonałemi, drugie niedoskonałemi. Przyczyną, dla której te ostatnie nie pociągają za sobą przymusu, nie jest brak w nich prawomocności, lecz względ na trwałość i porządek bytu społecznego, który nie mógł być dostatecznie zabezpieczony, gdyby poddani mogli prawa swe na zwierzchności wymuszać.

Podobnie jak prawa przedmiotowe tak prawa podmiotowe dzielą się na publiczne i prywatne. Pierwsze są to prawa odpowiadające sprawiedliwości legalnej t. j. prawa społeczeństwa domagania się od jednostek tego, co do dobra społecznego jest potrzebne. Prawa prywatne są te, które odpowiadają sprawiedliwości wyrównywającej i dotyczą interesów poszczególnych osób.

Rozróżniamy następnie prawa wrodzone i nabyte. Pierwsze wynikają z samego bytu, jak np. prawo życia, prawo swobodnego pełnienia obowiązku i t. p., drugie wynikają ze stanowiska poszczególnych członków i różnych stosunków zachodzących pomiędzy nimi. Rozróżniamy dalej prawa majątkowe, osobiste, a w tych ostatnich jeszcze prawa czysto osobiste i rodzinne.

Prawa prywatne mogą być podzielone jeszcze na rzeczowe, to jest dotyczące bezpośrednio jakiejś istniejącej rzeczy (w najobszerniejszem znaczeniu), oraz prawa domagania się pewnych działań, za pośrednictwem których jakąś rzecz możemy osiągnąć. Z tych ostatnich wynika stosunek zobowiązań wzajemnych między różnymi osobami. Wierzyciel ma prawo domagać się uiszczenia długu — dłużnik ma obowiązek temu domaganiu zadość uczynić. Prawa rzeczowe, dotyczące spraw majątkowych dzielą się na prawo własności i prawo do cudzych rzeczy (*jura in re aliena*).

Prawo własności w ścisłym znaczeniu jest to zupełna możność rozporządzania jakąś rzeczą, o ile ta przez ustawy zobowiązujące nie jest ograniczona. Zupełne prawo własności z natury swojej jest nieograniczone, może być krępowane jedynie przez

wzgląd na dobro publiczne; o ile ten wzgląd nie zachodzi, wszelkie ograniczenia nie powinny tu istnieć.

Oprócz tego istnieje niedoskonałe, czyli z natury ograniczone prawo własności. Jest ono takim, skoro na rzecz przez nas posiadaną inni mają również jakieś prawa. Jeżeli np. ktoś ma prawo władania substancją jakiejś rzeczy, a drugi prawo użytkowania jej, to pierwszy będzie nazwany tej rzeczy właścicielem.

Prawa do cudzej rzeczy wtedy zachodzą, gdy ktoś inny ma do tejże rzeczy wyższe prawa od tego, któremu tamto przysługiwało. Można je nazwać służebnościami w najszerszym znaczeniu. Do tej kategorii praw należą wszelkiego rodzaju serwituty, prawa zastawne i t. p.

Prawo dziedziczne może być zaliczone do praw majątkowych, inni uważają je za prawo rodzinne, ze względu na ścisły stosunek, w jakim ono do rodziny pozostaje. Zazwyczaj ze względu na swoje doniosłe znaczenie jest ono oddzielone tak od pierwszego, jak i od drugiego i rozpatrywane oddzielnie.

§ 2.

O obowiązku.

Ponieważ prawu odpowiada zawsze obowiązek — nie może ono zatem być należycie zrozumiane bez rozpatrzenia istoty obowiązku.

Jeżeli obowiązek weźmiemy abstrakcyjnie, to oznaczać on będzie wszelkie zobowiązanie do jakiegośkolwiek działania. W tem znaczeniu mówimy o działaniu z obowiązku. Jeśli obowiązek bierzemy konkretnie, to rozumiemy pod nim samo działanie, do którego jesteśmy zobowiązani. W tem znaczeniu mówimy, że ktoś jest wierny swym obowiązkom, to jest wypełnia to, do czego jest zobowiązany.

Obowiązek, w znaczeniu zobowiązania poprzednio był rozpatrywany, tutaj pozostaje nam tylko wyjaśnić obowiązek w drugim znaczeniu. Obowiązek moralny, obowiązek sumienia oznaczają jedno i to samo. Mówić o obowiązku niezależnie od moralności i sumienia, znaczyłoby to mówić o okrągłym czworokącie. Dlatego tylko nie możemy w żadnym razie przekroczyć

naszych obowiązków, ponieważ to jest przeciwne sumieniu, a zatem grzeszne, przeciwne nakazowi bożemu. Tylko jestestwo rozumne może mieć obowiązki. Są one bowiem wynikiem prawa, a prawo odnosić się może li tylko do istoty rozumnej i wolnej.

Obowiązki dzielą się na przyrodzone i pozytywne z których pierwsze wynikają wprost z prawa przyrodzonego, drugie z prawa pozytywnego. Jeśli prawo zakazuje jakiegoś działania, wynika stąd obowiązek negatywny, jeśli nakazuje, to mamy obowiązek pozytywny.

Odpowiednio do różnorodnych osób, względem których mamy obowiązek, rozróżniamy obowiązki względem Boga, względem siebie samych i względem bliźnich. Rozróżniamy następnie absolutne i hypotetyczne albo warunkowe obowiązki. Pierwsze wynikają koniecznie z samej istoty człowieka i wszystkim ludziom przy wszelkich warunkach ich bytu są wspólne, np. obowiązek oddawania czci Bogu, słuchania głosu sumienia i t. p. Hypotetyczne obowiązki występują tylko przy określonych warunkach, jak np. obowiązek rodziców troszczenia się o dzieci.

Ważniejsze dla naszego celu jest rozróżnienie obowiązków prawnych i czysto etycznych. Pierwsze nałożone nam są przez ustawę prawną, drugie nie opierają się na żadnym wyraźnym prawie, a zatem przekroczenie ich nie jest naruszeniem ustaw prawnych. Tu należą obowiązki miłości bliźniego, wdzięczności, skromności, umiarkowania i t. d. Nie należy wszakże, nadawanej tym ostatnim obowiązkom nazwy obowiązków czysto etycznych, brać w znaczeniu nadawanem im przez szkołę Kanta, która obowiązki prawne zupełnie od wszelkiej etyki niezależnymi czyni i na zewnętrznym przymusie tylko zasadza. Na właściwym miejscu wykazaliśmy bezpodstawność tego rozgraniczenia, o ile ono istoty rzeczy dotyczy. Rozróżniając tutaj obowiązki prawne od czysto etycznych, mamy na względzie nie wewnętrzną ich istotę lecz tylko zewnętrzne warunki ich zastosowania.

Pozostaje nam jeszcze do powiedzenia słów pare o starciu się obowiązków. Zdarzyć się może, że ktoś nie jest w możności zadośćuczynienia różnym swym obowiązkom jednocześnie, stąd wynika starcie się, czyli kolizya obowiązków. Ta kolizya może być tylko pozorną a nie rzeczywistą ani przedmiotową. Każdy bowiem obowiązek pośrednio z prawa natury, czyli z woli bożej

wynika. Owóż Bóg nie może od nas wymagać, abyśmy jednocześnie spełniali przeciwne sobie czyny. Jest to niemożliwe i żaden rozumny prawodawca tego nakazywać nie będzie. Nie zachodzą też nigdy kolizye pomiędzy różnymi, negatywnymi obowiązkami t. j. polegającymi na obowiązkiem zaniechaniu pewnych czynów: niepodobna bowiem jednocześnie wielu zaniechać, więc może być tylko mowa o starciu się obowiązków negatywnych z pozytywnymi, albo pozytywnych pomiędzy sobą.

Oczywiście przy takim starciu nie wszystkie obowiązki tracą swą siłę, owszem, trzeba im zadośćuczynić o ile jest to możliwe, a jeśli wśród wielu obowiązków, jeden tylko możemy wypełnić, to powinniśmy wybrać najwyższy i najważniejszy. Aby sobie wytworzyć sąd w tej mierze należy mieć na uwadze trzy względy, od których charakter obowiązku zależy: po pierwsze prawo z którego on wynika, po drugie przedmiot, którego dotyczy, po trzecie osobę, do której się odnosi.

Należy sobie przeto zadać naprzód pytanie, jakie jest najwyższe i najważniejsze z praw, na których się różne nasze obowiązki opierają? Prawo przyrodzone stoi wyżej od pozytywnego, boskie wyżej od ludzkiego, nakazy przeczące prawu przyrodzonemu, mają pierwszeństwo przed twierdzącymi, ustawa wyższego prawodawcy, powinna być stawiana wyżej, aniżeli ustawy z niższych pochodzące źródła.

b) Należy następnie uwzględnić przedmiot obowiązku. Obowiązek, dotyczący ważniejszego powszechniejszego przedmiotu, powinien mieć pierwszeństwo przed innymi. Obowiązki względem duszy, wnoszą się ponad obowiązki względem ciała, a te przewyższają obowiązki dóbr zewnętrznych. Obowiązki nasze względem dobra publicznego mają większą wagę, aniżeli te, co prywatnego dobra dotyczą: oczywiście jeżeli jedne i drugie do tej samej sfery zostaną odniesione. Najprzód powinno iść to co konieczne, następnie to co pożyteczne, a na końcu to co przyjemne.

c) Wreszcie należy mieć na widoku osobę względem której jesteśmy zobowiązani. Najpierwsze są obowiązki względem Boga, następnie idą obowiązki moralne względem nas samych, o ile naszych dóbr duchowych dotyczą, dalej jeszcze obowiązki względem tych, co nam są najbliżsi, jak rodzice, dzieci, przyjaciele i t. d.

§ 3.

O posiadaczu prawa.

Rozróżniliśmy w stosunku prawnym posiadacza (podmiot) przedmiot, tytuł i termin prawa, czyli osobę do której się ono odnosi. Tytuł prawa w ogólności poprzednio był wyjaśniony. Jakie są poszczególne tytuły prawa o tem będzie w specjalnej części filozofii moralnej. Zastanowimy się też tam nad przedmiotami, do których człowiek ma prawo. Ponieważ z samego pojęcia obowiązków prawnych wynika, że tylko wolna, rozumna istota może być ich celem, a zatem taka tylko może stać się terminem prawnym, obecnie więc pozostaje nam tylko rozważyć, kto za posiadacza prawa może uchodzić.

1. Na czele stawiamy zasadę, że Bóg najwyższe i najdoskonalsze ma prawo do wszelkich rzeczy i istot stworzonych, a zatem i do ludzi również.

Bóg ma najwyższe prawo własności (*dominium proprietatis*) do wszystkich stworzeń. Przedmiotem prawa jest to, co w najbliższym do nas pozostaje stosunku, to co na nasz pożytek do naszego rozporządzenia jest przeznaczone, w użyciu czego przed wszelkimi innymi stworzeniami mamy pierwszeństwo. Owóż wszystkie stworzenia w takim bliskim i wyłącznym stosunku do Boga pozostają; przyczynę tego wskazują nam cudownie głębokie słowa św. Pawła: „Albowiem z niego i przezeń i w nim jest wszystko“¹⁾.

Z Niego jest wszystko. Wszystkie rzeczy byt swój zawdzięczają twórczej dłoni bożej. Zależność skutku od przyczyny tem jest większą i wszechstronniejszą, im więcej skutek wszystko co w nim jest, jednej wyłącznie przyczynie zawdzięcza. Zależność naczynia od garniarza, byłaby oczywiście większą, gdyby nietylko forma ale i materiał tego ostatniego był dziełem i przytem bez współdziałania jakichkolwiek narzędzi.

Owóż wszystkie stworzenia tak samo człowiek jak i najmniejszy robaczek, najdrobniejsze źdźbło trawy, ziarnko piasku, wszystko czem są, co w nich jest, pośrednio przynajmniej, wy-

¹⁾ Rzym, 11. 36.

łącznie i jedynie twórczemu słowu Wszehmocnego zawdzięczają. Są one dla tego tylko, że Stwórca w wieczności rozpoznał ich możliwość i w czasie powstanie ich postanowił. Nie posługując się żadnym materyałem, ani żadnem narzędziem by je ukształtować. Rzekł i stał się świat i rozwija się wedle praw mu przepisanych. Wszystkie rzeczy są to dzieła rąk Stwórcy, a tem samem do Niego wyłącznie należą.

Przezeń jest wszystko. Nie dość, że Bóg stworzył wszystkie rzeczy. Podobnie jak na znak jego byt swój one rozpoczęły, tak przez Niego wciąż go utrzymują. Bez Jego pomocy pochłonięte byłyby znów przez otchłań nicości, z której przez Niego zostały wyprowadzone. Tylko wsparte tą pomocą mogą one byt swój utrzymać. Podobnie jak nasz byt i działanie nasze jest przez pomoc bożą uwarunkowane. Bez niej nic nie możemy. Jeżeli widzimy lub słyszymy, to Bóg nietylko współdziała z czynnością naszą widzenia i słyszenia, ale także współdziała ze wszystkimi stworzeniami lub zjawiskami, które widzimy lub słyszymy.

W Nim jest wszystko. Wszystkie rzeczy na chwałę Jego są stworzone. On jest najwyższym i ostatecznym ich celem. A dla istot rozumnych jest Bóg w szczególny jeszcze sposób celem i kresem, ponieważ zdolne są Go rozpoznawać, miłować a przez to w Nim tę doskonałą szczęśliwość osiągnąć, której dusza nasza wciąż jest spragniona. Jest On środkiem i punktem spoczynku bezprzestannych tęsknot i dążeń serca ludzkiego.

Ponieważ przeto każdym włóknem naszego jestestwa i każdym uderzeniem naszego serca z Boga, przez Boga, dla Boga jesteśmy i to nie przypadkowo, lecz koniecznie, przez samą wewnętrzną naszą istotę, a zatem Bóg jest absolutnym nieograniczonym i istotnym panem naszym. Słusznie zatem Bóg nietylko panem w najzupełniejszym i najdoskonalszem znaczeniu, ale też wyłącznym Panem naszym jest nazwany. *Tu solus Dominus.*

2. Z Bożej mocy wszystkie istoty rozumne mogą być posiadaczami prawa.

Każdy człowiek rodzi się z wyższymi obowiązkami; aby te obowiązki wypełnić potrzebuje środków pewnych, oraz prawa zabezpieczającego swobodne ich użycie, w granicach społecznego bytu z innymi istotami. Bóg nie mógł mu nie nadać tego prawa. A zatem żadna istota rozumna nie może być przez nikogo poczytywana jedynie za przedmiot prawa, nie będący zarazem przedmiotem prawa.

O zastosowaniu powyższej zasady można powątpiewać wobec dzieci przed ich dojściem do rozumu. Prawo podmiotowe uwarunkowane jest przez samodzielność i swobodę swego posiadacza. U niemowlęcia warunków tych nie napotykamy. Nie znajdujemy ich też u obłąkanych i idyotów. Pomimo tego niewątpliwem jest, że i te istoty ludzkie, niedojrzałe lub upośledzone pewne prawa podmiotowe posiadają, jak prawo na życie, zdrowie, całość swych członków i t. d.

Przyczyna główna w tem tkwi, że dziecko od zaczątków swego życia jest już osobą, to jest rozumną dla siebie istniejącą istotą, mającą Boga za Pana najwyższego i cel ostateczny. Jakkolwiek w zaczątku bytu nie może ono użyć swego rozumu, to jednak przeznaczeniem jego jest dojść do tego użycia, a zatem już w tych zaczątkach swoich potrzebuje ono opieki prawa, ażeby inni ludzie samowolnie nie przeszkadzali mu w osiągnięciu tego celu.

Nietylko dobro samego dziecka i jego wiekuiste przeznaczenie, lecz także dobro społeczeństwa ludzkiego wymaga, aby dzieci miały prawo życia i pełnego ich rozwoju, a to nietylko ze względu na utrzymanie bytu społecznego, lecz także ze względu na pewność i trwałość praw w rodzinie i społeczeństwie. Ktoby zaprzeczał prawa niemowlętom pozbawionym świadomości, musiałby też zaprzeczyć im prawa dziedziczności a przynajmniej uczynić je zależnemi od ustawodawstwa państwowego, a co zatem idzie przyznać państwu możność zniesienia prawa dziedzicznego, a z niem i własności, jak tego nieraz domagają się socjaliści.

Ale czy posiadanie prawa nie jest uwarunkowane, przez swobodne i samodzielne ich użycie? Aby ktoś był posiadaczem prawa powinien być obdarzony rozumem i wolną wolą, jako uzdolnieniami, choćby ich w danej chwili, czy też w danym momencie swojego rozwoju nie mógł użyć i zastosować, w przeciwnym razie musielibyśmy odmówić wszelkich praw podmiotowych wszystkim ludziom obłąkanym, pijanym a nawet śpiącym. Dosyć aby ktoś posiadał, choćby daleką zdolność samodzielności, wewnętrznej, jakkolwiek ta na skutek zewnętrznych przeszkód w danej chwili może być uspiąca. Takiej zdolności nie brak dzieciom, ani obłąkanym. I tym przeznaczono jest od Boga wznieść się do stanu, w którym swobodnie swych uzdolnień użyć mogą. Jeżeli do tego stanu nie dojdą jest to wynik

przypadku, który przy sądzie o ogólnych prawach ludzkich nie może być uwzględniony. Rozdział praw, z prawa przyrodzonego wynikających, nie może być powodowany względami przypadkowymi i wyjątkowymi, lecz opiera się na samej naturze rzeczy.

§ 4.

Czy jestestwa bezrozumne mogą być posiadaczami prawa.

Z tą samą stanowczością z jaką jestestwom rozumnym, nawet w zarodkowym stanie zostającym przyznajemy prawa przyrodzone, musimy odmówić wszelkiej zdolności ich posiadania zwierzętom i wszystkim w ogóle jestestwom bezrozumnym.

Nie brak wprawdzie dziś takich — panteiści i materyaliści podają tu sobie ręce — którzy zwierzętom prawa podmiotowe gotowi są przyznać. Już J. J. Rousseau mówi o prawie zwierząt. Podobnie wyraża się Bentham, Schopenhauer, Giżycki i A. Fouillé. Oczywiście jest, że cała szkoła darwinowska stanowisko to musi zajmować, jako nieodzownie wynikające z poglądu jej na istotę tożsamości zwierzęcia i człowieka. Natomiast nie tylko filozofowie chrześcijańscy, lecz także i mędry starożytności i różni najgłębsi myśliciele wszystkich czasów zwierzętom wszelkich praw odmawiali.

Do zbicia naszych przeciwników wystarczy już pytanie, dlaczego do dziś dnia nie przyszło do głowy żadnemu rozumnemu prawodawcy uregulować praw zwierząt i ustanawiać dla nich oddzielnie trybunały. Zresztą nie mówimy tutaj do tych, którzy wszelkim sposobem zrównać chcą zwierzęta z ludźmi. Uczyniwszy to zastrzeżenie, w następujący sposób streszczamy nasze dowody o niezdolności zwierząt do posiadania praw.

a) Prawo posiada charakter moralny, a zatem może służyć tylko istotom, które odpowiadające mu moralne zadanie są zdolne rozpoznać. Takiej zdolności zwierzęta nie posiadają, gdyż nie posiadają rozumu.

b) Celem prawa podmiotowego jest wolność i samodzielność jego posiadacza. Owóż zwierzętom brak wolności, podobnie jak brak im rozumu. Obcą jest im również wszelka samodzielność względem człowieka. Ponieważ we wszystkim, czem są i co po-

siadają, na użytek i na usługi człowieka są przeznaczone. Nie dostaje im zatem koniecznych warunków prawa.

c) Ten tylko co bezprawie odczuwać jest zdolny, może być posiadaczem prawa wedle ogólnej zasady prawnej: *Volenti non fit iniuria*. Owóż żadne zwierzę bezrozumne bezprawia nie odczuwa, bo go nie rozpoznaje, a zatem nie doznaje go też przeciw swej woli. Jeżeli zwierzę jest zabijane lub okaleczone, broni swego życia i całości swych członków. Ale nie broni praw swoich do nich, bo nie ma żadnej świadomości prawa. Dlatego też zwierzę nie może zrzekać się swych praw, ani dawać zezwolenia.

d) Wreszcie, dlatego zwierzęta nie mogą posiadać praw, ponieważ nie mogą mieć obowiązków. Żadna istota stworzona nie może mieć praw bez obowiązków. Obowiązek jest koniecznym warunkiem prawa. Dlatego tylko Bóg musiał dać prawa człowiekowi, ponieważ nałożył mu obowiązki, w których pełnieniu nie powinien doznawać przeszkód.

1. Jeżeli zwierzę nie ma praw, to człowiek nie ma względem niego obowiązków prawnych i niemożliwym jest, aby człowiek naruszył sprawiedliwość względem zwierzęcia. Jeśli ktoś zabije zwierzę należące do sąsiada nie popełnia bezprawia względem zwierzęcia, lecz bezprawnie zrzęda szkodę swojemu sąsiadowi.

Ale nietylko żadnych obowiązków prawnych, lecz w ogóle żadnych obowiązków nie ma człowiek względem zwierząt. Może on mieć wprawdzie obowiązki, których przedmiotem są istoty bezrozumne, ale celem ich te ostatnie być nie mogą. Obowiązuje nas w bycie domowym oszczędzanie odzienia, ale odzienie nie jest celem tego obowiązku.

Istotną przyczyną powyższych stosunków jest ta okoliczność, że zwierzę i w ogóle jestestwo bezrozumne nie jest osobą, to jest nie jest dla siebie istniejącą istotą, lecz tylko środkiem dla celów naszych przeznaczonym. Abyśmy mogli być zobowiązani względem kogoś, bądź przez sprawiedliwość, bądź przez cnotę, musi ten ktoś wobec nas posiadać samodzielność i niezależność samego dla siebie istniejącego jestestwa, które jako takie uznać możemy i musimy. Owóż zwierzę nigdy takiem jestestwem być nie może i dlatego zawsze tylko jest środkiem ku naszym celom i naszemu przypadkowi przeznaczonym.

Mysł tę w inny sposób możemy jeszcze przedstawić. Po-

dobnie jak wedle nauki Arystotelesa, stosunek przyjacielski może zachodzić między osobami w przybliżeniu sobie równymi, i stosunek zobowiązań wzajemnych opiera się na jakimśkolwiek, choćby bardzo oddalonym zrównaniu dwóch lub więcej istot. Wszelkie obowiązki miłości, wdzięczności i innych cnót, opierają się na szacunku i czci, do których się odnoszą. Naprawdę czczyć możemy jedynie istoty rozumne, posiadające godność moralną i same sobie celem będące. Istotom bezrozumnym brak tej godności, bo brak im rozumu i wolnej woli, na której ona się opiera i dlatego pozostają one zawsze tylko środkami dla celów obcych.

I człowiek wprawdzie stoi nieskończenie nisko w stosunku do Boga. Niemniej przeto przez swój rozum i swą wolną wolę staje się on obrazem Boga. Istnieje zatem przynajmniej jakiegokolwiek zrównanie między Bogiem i człowiekiem, wskutek którego nie tylko człowiek ma obowiązki względem Boga, ale i Bóg w swej dobroci pewne zobowiązania względem człowieka przyjąć na siebie może. Zachodzić może między nimi stosunek wzajemnego poznania i wzajemnej miłości, oraz związek przyjaźni i używania dóbr wspólnych. Do podobnego stosunku pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem brak wszelkiej podstawy. Podczas gdy człowiek w swym ograniczonym zakresie, o ile nie służy ku pożytkowi najwyższego Jestestwa, sam sobie jest celem, zwierzę podporządkowane jest celom człowieka, jako jego środek i narzędzie.

DODATEK.

Przeгляд wyobrażeń moralnych gówniejszych ludów.

Najwłaściwsza metoda filozofii moralności, jak było wyżej okazane, ma za punkt wyjścia fakt niezaprzeczony istnienia u wszystkich ludów pewnej sumy obowiązujących zasad moralnych. Filozofia moralności musi ten fakt w świetle rozumu wszechstronnie uwydatnić i do ostatecznych przyczyn sprowadzić.

Wobec zasadniczego znaczenia tego faktu nie dziw, że stał się on za dni naszych przedmiotem zaciętych sporów. Naturalną jest rzeczą, że umysły muszą się tu najbardziej rozehodzić. Kto cały moralny porządek jako ludzkie urządzenie uważa, nie może przyznać istnienia ogólnych, niezmiennych zasad moralności, które zawsze i wszędzie odnajdujemy. To też zaprzeczane one bywają często i zaprzeczane bywa istnienie opartego na nich porządku moralnego. Jeżeli człowiek stopniowo ze stanu zwierzęcego powstał, to stopniowo też musiał wytworzyć sobie swoje pojęcia moralne. Jedno nieodzownie z drugiego wynika. Dalszą konsekwencją tego jest zmienność zasad moralnych, jako zależnych od warunków czasu i miejsca. Jakże bowiem w tym stopniowym rozwoju wszystkie ludy jednakie miały osiągnąć pojęcia moralne?

Ktokolwiek zajmował się najnowszymi badaniami etnologicznymi, spostrzedz musiał, że wszystkie one prawie w tym

kierunku się rozwijają. Co się nie zgadza z darwinowską teorią rozwoju, to tendencyjnie odrzucane bywa, albo też tak jest przekształcone, aby się z przyjętą doktryną rozwojową zgadzało.

Wbrew tym zapatrywaniom pozytywizmu moralnego, ściślej mówiąc moralnego sceptycyzmu, postaramy się z historią i z etnologią wysnuć dowód, że istnieją pewne ogólne zasady i pojęcia moralne, będące wspólnym dobrem wszystkich ludzi, gdyż się napotykają na wszystkich stopniach ich rozwoju.

Mówimy o pojęciach i zasadach ogólnych i odróżniamy je od rozlicznych konkretnych ich wyników i zastosowań. Na to rozróżnienie przeciwnicy nasi nie zwracają dostatecznej baczości i zbyt wielką przywiązują wagę do różnorodności mniemań w poszczególnych zagadnieniach moralnych, wyciągając stąd wnioski, że nie ma ogólnych, niezmiennych wyobrażeń moralnych. A jednak faktem jest niezaprzeczoną, że wszyscy ludzie mimowolnie nieomal tworzą sobie ogólne zasady moralne i z nich wyciągają wnioski, które do konkretnych warunków życiowych przystosowują. Jest to właśnie zadanie ludzi w zakresie praktyki, moralnej spełniane mniej lub więcej szczęśliwie i prowadzące do różnorodnych mniemań poszczególnych, pomimo jednostronności służących im za podstawę zasad ogólnych.

Oczywistem jest, że nie możemy w niniejszym dodatku przedstawić w sposób wyczerpujący wszelkich wyobrażeń moralnych u różnych ludów napotykaných. Na to potrzebaby napisać olbrzymie dzieło, do którego zresztą brak przygotowawczych prac i badań. Po krótko tylko przytoczymy zasadnicze poglądy moralne, wzięte z różnych czasów i krajów, aby stąd wyciągnąć wnioski, że wszystkie one są wspólną własnością rozumnej natury ludzkiej. Nadto postaramy się o udowodnienie następujących zdań, dla poparcia naszego zasadniczego poglądu potrzebnych:

a) Wszystkie ludy bez wyjątku rozróżniają zło od dobra, cnotę od występku, dbają oto aby dobro było pełnione, a zło wytępiane, chwalą i czczą dobrych, a pogardzają złemi. Cnota poczytywana jest u wszystkich ludzi za godną pożądaną, a występki jest przedmiotem odrazy. Wszystkie ludy mają pojęcie winy, kary, nagrody, zadośćuczynienia, żalu i pokuty.

b) Wszystkie ludy poczytują przepisy moralne za obowiązujące bezwzględnie od samowoli ludzkiej, niezależne i podległe

sankcyi niewidzialnych, nadziemskich mocy, które dobro nagradzają, ponieważ mają w niem upodobanie, a zło karzą swym gniewem i potępieniem.

c) U wszystkich ludów napotkamy przynajmniej główne zasady dekalogu, o ile nakazy jego są istotnie ogólne, niezależne od wyłącznych konkretnych stosunków, danej sfery życiowej. Do takich zasad należy obowiązek składania czci bóstwu, wzajemnej miłości między rodzicami i dziećmi a także zakaz zabójstwa, kłamstwa cudzołóstwa, oszczerstwa.

Jeżeli te trzy punkty odpowiadają faktycznym wyobrażeniom moralnym różnych ludów, to niewątpliwe jest istnienie porządku moralnego, przez całe człowieczeństwo uznanego i oparłego na zasadach o charakterze nadprzyrodzonym.

Dzielimy tu ludy na kulturalne i barbarzyńskie. Pod ludami barbarzyńskimi rozumiemy nie takie, któreby były pozbawione wszelkiej kultury i wszelkiej obyczajności, i żyły jedynie w stanie czysto przyrodzonym, takie ludy bowiem nie istnieją wcale. Barbarzyńskimi zowiemy raczej ludy o niskim poziomie kultury, nieposiadające zgoła wyższych jej zdobyczy, sztuk, nauk i tym podobnych, albo też w zarodkowym jedynie posiadających je stopniu. Przyjęta więc tu różnica między ludami kulturalnymi a barbarzyńskimi, jest różnicą stopnia, nie istoty rzeczy. Ponieważ wyobrażenia moralne Izraelitów i ludów chrześcijańskich przyjmujemy tutaj jako znane powszechnie w naszym więc przeglądzie zupełnie je pomijamy.

ROZDZIAŁ I.

Ludy kulturalne.

§ 1.

System moralny starożytnych Egipcyan.

Już Herodot wysławia Egipcyan jako ludzi odznaczających się szczególną bojaźnią bożą¹⁾. Z wyobrażeniami religijne-

¹⁾ Hist. II. 37.

mi łączą się zazwyczaj ściśle wyobrażenia moralne. Te które spotykamy u Egipcyan wyróżniają się szczególną podniosłością, tak, iż w tym względzie żaden inny naród, z wyjątkiem Izraelitów, nie przewyższył mieszkańców krainy Nadnilowej. Zgadza się z tem wszyscy znani nam badacze starożytnego Egiptu. I tak np. Le Page Renouf¹⁾, mówi o najstarszej księdze świata, o słynnych naukach starca Ptahhotep, zbliżonej bardzo do przysłów Salomona. Zalecają one mądrość, pełnienie obowiązku względem rodziców i zwierzchników, oraz szanowanie własności. Wysławiają miłosierdzie, wspaniałomyślność, pokorę, czystość, trzeźwość, prawdomówność, sprawiedliwość, a potępiają wszelką złość, szaleństwo, nieposłuszeństwo, kłótniwość, lenistwo, niewstrzeżność i inne występki. Inny egiptolog nie bez przesady może mówić o zasadach moralnych starożytnych Egipcyan! Żadne cnoty chrześcijańskie nie są pominięte w ich przepisach etycznych. Pobożność, łagodność, miłość bliźniego, panowanie nad sobą w słowie i w czynie, uszanowanie należne zwierzchności, szanowanie dobra cudzego, wszystko to wyrażone tam jest w podniosłych bardzo maksymach.

Poglądy tych egiptologów znajdują potwierdzenie w wielu różnych tekstach, tak np. opiewa napis na jednym grobowcu określający charakter zmarłego. „Byłem sprawiedliwy i szczery bez chytrości, nosiłem Boga w sercu, i gotów byłem zawsze wolę jego pełnić; przybyłem do siedziby tych, którzy w wieczności mieszkają, czyniłem dobro na ziemi, nie popełniłem zła, ani zbrodni żadnej, nie przyznawałem słuszności temu co złe i nikczemne i uciechę miałam w mówieniu prawdy. Nie uciskałem nigdy ludzi niższego stanu i tym, którzy bogów czezą zła nie uczyniłem. Dobroć i sprawiedliwość moich rodziców przez miłość moją była im oddana i nigdy w moich postępkach od najwcześniejszej mej młodości w niczem ich nie obraziłem. A chociaż pomiędzy najwyższymi byłem postawiony, postępowałem tak jakbym był jednym z najniższych. Nikogo nie usuwałem, kto godniejszy był odemnie. Usta moje gotowe były zawsze prawdę mówić, a nigdy do sporów i kłótni się nie otwierały. Cokolwiek usłyszałem powtarzałem dokładnie, jak powiedziane było“²⁾.

¹⁾ Vorlesungen über Ursprung der Religion der Aegypter (Lipsk 1882) str. 71.

²⁾ Le Page Renouf w dziele przyt. str. 69.

Szczególnie wysławiane są czyny miłosierdzia. „Ponieważ głosi inny napis, czyniłem to co szłuszne, a unikałem tego co złe, więc stałem się chlebem dla głodnego, wodą dla spragnionego, dla nagiego odzieżą, dla tego co w potrzebie ucieczką, a wszystko to co dla innych czyniłem, Bóg wielki mi odplacił“.

Jak silnie odczuwano łączność życia moralnego z życiem szczęśliwym w wieczności zagrobowej i z odpowiedzialnością pośmiertną wymownie świadczą następujące słowa pewnej pieśni: „Pomnij na dzień, w którym wyruszysz w drogę do kraju, do którego idzie się, ale z którego nigdy się nie wraca. Tam pożytecznym ci będzie żywot sprawiedliwy, czyn więc dobro, a unikaj zła, bo ten co cnotę miłuje, tryumfować będzie“ ¹⁾.

Nie wszakże nie daje nam lepszego wyobrażenia, o zasadach moralnych Egipcyan jak 125 rozdział słynnej Księgi zmarłych, zawierającej pono najstarszy zbiór przepisów moralnych, życia prywatnego i publicznego. Wedle tej księgi nikt nie osiągnie błogosławionej dziedziny zmarłych, jeśli przed sądem Ozyrysa nie będzie usprawiedliwiony. Zmarły stanąć musiał najprzód przed boginią Maat, która w jednej ręce berło trzymała, a w drugiej symbol życia. Serce jego położone jest na wadze przed królującym na tronie jako sędzia zmarłych Ozirysie: na jednej szali leży serce, na drugiej obraz bogini Maat. Horus bada wskazówkę wagi a Tehuti bóg pisma, zapisuje wynik ważenia. Po nad wagą widzimy wyobrażony szereg 42 bóstw, które tyleż rodzajów grzechu karać mają. Badanie zmarłego dotyczy głównie wszystkich tych grzechów i odpowiadających im cnót. Cały rozdział dzieli się na części: 1) przemówienie zmarłego do Ozyrysa przy wstąpieniu do przybytku sprawiedliwości, 2) wyznanie zmarłego przed każdym z 22 sędziów, 3) ważenie jego serca dla sprawdzenia prawdy jego wyznań, 4) rozmowy z odźwiernym przy opuszczeniu przybytku.

Oto przytaczamy następujący ustęp z przemówienia zmarłego: „Bądź pochwalon wielki Boże, władco podwójnej sprawiedliwości. Przybyłem do ciebie Pana mego, znam ciebie i znam imiona 42 bogów, którzy wspólnie z tobą zasiadają w przybytku dwojakiej sprawiedliwości, i którzy mieszkają tam na straży grzeszników i piją krew ich w tym dniu rozpoznania ich po-

¹⁾ Tamże str. 66; także Kayser, Aegypten einst und jetzt (Fryb. 1889) str. 44.

tepków przed obliczem dobrej Istoty (Ozyrysa). Nie złego ludziom nie uczyniłem, nie zabijałem i nie męczyłem nikogo. Nie nie czyniłem haniebnego przed obliczem sprawiedliwości. Nie popełniłem kłamstwa, nie popełniłem złości żadnej. Nie nakazywałem, będąc przełożonym, służebnym moim przez dzień cały dla mnie pracować. Nie przybyło moje do łodzi Najwyższego. Nie skróciłem Boga (przez grzeszne uczynki). Nie zmniejszyłem. Nie obniżyłem. Niczego nie czyniłem, co jest nienawistne bogom. Nie dałem zwierchnikom krzywdzić niewolnika. Nie dopuściłem, aby ludzie głodem marli, albo płakali. Nie zabijałem, ani kazałem zabijać. Nie złamałem wiary i nie popełniłem sprośności. Nie ukrywałem zboża i nie zmniejszałem miary. Nie naruszałem granic i nie fałszowałem wagi. Nie chwytałem czystych ptaków bożych.... Nie zniszczyłem tamy wodnej.... Czysty jestem. Czysty jestem.... Nie ma dla mnie zła w tym kraju i w tym przybytku dwojakiej sprawiedliwości, w której znam imiona bogów w niej przebywających¹⁾.

Przy właściwym sądzie oskarżony trwożyć się poczyna i w przemowie do serca własnego szuka odwagi. Odzyskawszy ją stwierdza przed sędziami zmarłych swoją niewinność, jako nie niesprawiedliwego nie czynił, nie zabijał, nie kłamał, nie krzywdził, gwałtów nie popełniał, ani własności bogów nie zabierał i t. d. Szczegółowy wykaz grzechów daje nam poznać wysoki stopień świadomości moralnej Egipcyan. Nietylko czyny przemocy, oszustwa i złodziejstwa są tam potępione, lecz także wiarołomstwo, różne wykroczenia przeciw czystości, nietylko kłamstwo i oszczerstwo, ale też samochwalstwo i pusta paplanina. Ktokolwiek nie czei swego króla, ojca Boga, kto nakłania ucho na głos złego, a głuchy jest na słowa prawdy i sprawiedliwości, kto krzywdzi bliźniego i bluźni Bogu, nie może wejść do przybytku błogosławionych zmarłych²⁾.

Przy ocenie wszelkich cnót nie zadawalniano się w Egipcie pozorem, lecz żądano głębszego wewnętrznego usposobienia; kto usprawiedliwił się przed sądem Ozyrysa, wstępował do szczęśliwych jego przybytków, gdzie wiódł żywot pełen błogości. Potępione dusze złych ludzi wracały na ziemię, aby tam w ciele

¹⁾ W. v. Strauss und Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen (1889) 478—479.

²⁾ Le Page Renouf w dziele przyt. s. 164.

zwierzęcem niższy byt rozpoczynać, albo szły na męki piekielne, albo w powietrzu były unoszone i tam różne ponosiły cierpienia, zanim powróciły na ziemię, gdzie im ponowny czas próby został przeznaczony ¹⁾).

§ 2.

Asyryjczycy i Babilończycy.

Z doliny Nilu zwróćmy się teraz do dwóch wielkich ludów kulturalnych, w dolinie Eufratu i Tygru zamieszkałych: do Asyryjczyków i Babilończyków. Oba są tak ściśle związane dziejami i kulturą, że za jeden niemal lud mogą być poczytywane.

Życie moralne wydaje się u nich niezbyt wysoko rozwinięte, nie mniej przeto najnowsze badania napisów klinowych nie pozwalają wątpić, że i te ludy, pod względem zasad moralnych, zbliżają się do innych ludów kulturalnych. O stosunkach tych Mezopotamczyków z mocami nadziemskimi świadczą wymownie liczne pieśni chwalebne na cześć bogów, a także liczne modlitwy błagalne, pokutne i dziękczynne, w których wyraża się głębokie poczucie winy, oraz zależności ludzi od bóstw. Niektóre z tych pieśni i modłów tak są podniosłe, że żywo przypominają ²⁾ Psalmy.

Najlepsze wyobrażenie o pojęciach moralnych tych ludów daje nam zakończenie pewnej księgi prawnej, wedle której odbierano codziennie od sędziów przysięgę obowiązującą ich do postępowania zgodnego z prawem. O ile z tekstu tej księgi prawnej można wnosić, sędziowie mieli przedewszystkiem przestrzegać moralności w obrębie życia rodzinnego. Kto skrzywdził swego ojca musiał zapłacić pewną kwotę pieniędzy, kto skrzywdził matkę skazany był na wygnanie. Za złe obchodzenie się z synem ojciec wtrącony był do więzienia, matka internowana we własnym domu. Za wiarołomstwo w małżeństwie kobieta rzucona była do rzeki, mężczyzna opłacał drobną sumę pienię-

¹⁾ J. Knabenbauer, *Das Zeugnis des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele* (Fryb. 1887), s. 12—13.

²⁾ Tiele, *Compendium der Religionsgesch.* (1880), s. 87.

dzy. Jeśli pan, mówi inne prawo, zabija swych niewolników, krzywdzi ich dzieci i okalecza, winien jest codziennie połowę miary zboża jako zadośćuczynienie odmierzyć ¹⁾).

Na jednej tabliczce glinianej czytamy następujący tekst: „Jeżeli król nie pełni sprawiedliwości wedle prawa, lud upada a kraj się wyludnia. Jeśli nie postępuje wedle prawa krajowego, to bóg Ea, król wszelkich przeznaczeń zmienia jego los i zastępuje go innym władcą. Jeśli król wedle prawa pełni sprawiedliwość, to lud mu jest posłuszny. Jeśli wykonywa wolę bogów, dają mu oni długie panowanie i sławę sprawiedliwości“ ²⁾).

Widzimy tu króla wyobrażonego jako najwyższego stróża praw — prawo zaś postawione ponad samowolą króla i pozostające pod bezpośrednią pieczę bogów, przed którymi i królowie są odpowiedzialni.

Jak dalece bogom przypisywano najwyższą władzę nad prawami i sprawiedliwością dowodem jest i ta okoliczność, że wyroki sądowe w wielkiej liczbie zachowane, w świątyniach były wygłaszane. Kaulen przytacza następujący wyrok sądowy za panowania króla Hammurabisa (16 stulecie przed Chrystusem) wygłoszony w świątyni Samos: „Brat kochać powinien brata; brat z bratem nie powinien wieść sporów w sprawach majątkowych, brat winien być wspaniałomyślny względem brata“. Potem następują wezwania bogów, przysięga stosowania się do wyroku i wreszcie imiona świadków i sędziów ³⁾).

Nie może też być wątpliwości, że Asyryjczycy i Babilończycy wierzyli w życie przyszłe, w kary i nagrody pośmiertne. Oto jak opiewa pewien hymn chwałę pośmiertną zmarłego króla: „Oby po tem życiu doczesnem w wyżynach srebrzystych dworu niebiańskiego, w kraju błogosławionych światłości niw szczęśliwych wiódł on żywot wiekuisty i święty przed obliczem wszystkich bogów, co Asyryę zamieszkują“.

Nie mniej jasno wyraża się wiara w wiekuiste życie dobrych w świecie pozagrobowym. Oto jak brzmi modlitwa za zmarłych: „Dusza człowieka, który chwalebnie zszedł ze świata zabłyśnie blaskiem złota; temu człowiekowi oby słońce żywot

1) Kaulen, Assyrien und Babilonien (Fryb. 1885), s. 240.

2) Kaulen w dziele przyt. str. 169.

3) W dziele przyt. str. 170.

nowy dało i Merodach pierwotny niebios niech mu życzy błogosławionej siedziby“.

Najwięcej wiadomości o wierze Asyryjczyków i Babyłończyków w nagrody i kary pośmiertne udziela nam odkryty przez sławnego asyryologa Jerzego Smitha epos Izdubar. Izdubar bohater eposu, uwalnia boginię Istar królową Sumiru od jej nieprzyjaciół; ta w zamian ofiaruje mu rękę wzgardzoną jednak zuchwale przez Izdubara. Obrażona bogini powraca do niebios i błaga ojca swego, boga Anu o ukaranie zuchwalca. Skoro prośba jej nie osiąga skutku, postanawia wstąpić do piekieł, ażeby ich moce przeciw Izdubarowi pobudzić.

„Do Chadesu, do ciemnego kraju zwracam się
Jako ptak rozpościeram skrzydła moje
Zstępuję do domu ciemności.

Do siedziby bogini Irkali
Do domu co ma wejście, ale wyjścia niema.
Idę po drogach, na których nikt zawrócić nie może.
Idę do ojczyzny ciemności i głodu,
Gdzie proch pokarmami i błoto potrawą
I nigdy światło nie zabyśnie i ciemność jest wieczna.“

Nikigal władczyni świata podziemnego wita ją pogrozkami.

„Zabyśnijcie pożerające płomienie, zajaśnij płomienny żarze.“

Istar pozbawiona jest swoich ozdób i chorobami dotknięta, ale podczas jej nieobecności miłość wygasa na świecie i porządek społeczny jest zniszczony, dlatego bogowie wysyłają posła, który wyzwala Istar i oblaną wodą życia powraca temu światu.

Znajduje się też w tym eposie opis potopu przypominający opowiadanie o nim biblijne, jak w ogóle w literaturze chaldejskiej wiele spotykamy odgłosów Pisma św., np. wspomnienie o upadku aniołów strąconych z niebios z powodu swej pychy¹⁾. Wspomnijmy jeszcze żalę Izdubara nad śmiercią przyjaciela przebywającego w świecie podziemnym. Błaga o wyzwolenie jego duszy z tego świata i o przeniesienie do kraju błogosławionych. Bogowie spełniają prośbę, duch zmarłego wznosi się ku niebiosom. „Oto wzniescie mnie, błaga duch, z kraju z którego

¹⁾ Kaulen w dziele przyt. str. 164.

nikt nie powraca do miejsca błogosławionych, do którego wstąpić pragnę, gdzie królują ukoronowani ci, co ziemią rządzą¹⁾.

§ 3.

Persowie.

Święta księga Persów, Awesta, wedle podania ułożona przez proroka Zoroastra (Zaraturę), przedstawia życie ziemskie jako walkę przeciwko złu. Każdy dobry człowiek walczy wspólnie z Ormuzdem (Ahuramazdą) przeciwko złemu Ahrymanowi. Już w tym świecie dobro otrzymuje nagrodę, zło bywa karane, ale dopiero na tamtym — następuje doskonałe wymierzenie sprawiedliwości. Po rozdzieleniu się z ciałem musi dusza jeszcze trzy dni i trzy noce na ziemi przebywać, aby zbawienie sobie wyblagać. Po upływie tego czasu podnosi się od południa wonny powiew i niesione przezeń dusze sprawiedliwych płyną na spotkanie swoich dobrych uczynków, ukazujących się im w postaci uroczej i promiennej dziewicy. Do niej zwracają się z pytaniem: „Kto jesteś, o dziewico najpiękniejsza, z tych jakie widziałem“? Odpowiedź brzmi: „Jestem o młodzieńcze twoją dobrą myślą i mową i czynem twym dobrym, jestem prawem, które w sercu swem chowałeś. Przez uczynki twe, które pełniłeś wyrosłam, tak stałam się piękną, wonną, zwycięską i szczęśliwą„. Podobnie duszom złych ludzi zjawia się postać potworna, która im grzechy ich wymienia²⁾.

Rozdział złych i dobrych następuje przy moście Chiuvat, po którym dobre dusze przez geniuszów do rajy są prowadzone, złe przez demonów w piekło zeń są stracone. Ale na tem nie kończy się jeszcze walka między złem i dobrem. Dopiero w 3000 lat po wystąpieniu Zoroastra ma nastąpić wielki bój i zmartwychwstanie zmarłych. Arryman na zawsze będzie zwyciężony. Dobrzy walcząc wstąpią w niebiosy, bezbożni w piekło zostaną straceni. Wszelako i ci ostatni oczyszczeni przez ogień wzniosą się kiedyś do niebios³⁾.

¹⁾ Stimmen aus Maria-Laach X, str. 395.

²⁾ Spiegel. Avesta die heiligen Schriften der Parsen (1852 — 63) III, str. 187.

³⁾ Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums (Fryb. 1886) s. 29.

Awesta wylicza jako grzechy i zbrodnie śmiertelne pomiędzy innymi zabicie człowieka czystego, cudzołóstwo, miłość dla chłopców, rozboje i samobójstwo, nierząd, samogwałt, gniew, zawiść, złodziejstwo, oszustwo, pychę i t. d. Jako jedną z największych zbrodni wymienia krzywoprzysięstwo.

Między obowiązkami pozytywnymi na pierwszym miejscu stawia Awesta prawdomówność, wierne dotrzymanie zobowiązań i oddawanie czci Bogu. Przez prawdziwy i szczery żal, oraz wyznanie grzechów otrzymać można ich odpuszczenie. Każdy obowiązany jest przed zaśnięciem wypowiedzieć formułę żalu (patet), z której przytaczamy tu następujący wyjątek: „Wysławiam dobre myśli, a z niemi słowa i uczynki dobre. Przeklinam złe myśli, słowa i czyny, wszelkie rodzaje grzechów, przez które ludzie na piekło zasługują. Jeśli niemi zgrzeszyłem w jakikolwiek sposób i przeciwko komu bądź, żałuję tego w myśli, słowie i czynie i przebaczenia błagam“. Modlitwa kończy się takim wyznaniem: „Wierzę w istnienie, czystość i niewątpliwość czystej wiary mazdejskiej i stwórcę Ormuzdę i w sąd powszechny i w zmartwychwstanie ciał nowych“¹⁾.

Zbyteczne jest dodawać, że obok tych rozumnych i wzniosłych przepisów moralnych, zawiera Awesta wiele przesądów i niedorzeczności.

§ 4.

Indusowie.

Jakkolwiek najstarsza historia Indyi w znacznej części ciemnościami jest jeszcze pokryta, to wszakże dotychczasowe badania Rygvedy, świętego pisma Indusów, starożytnością być może Biblię przewyższającego, udowodniły, że w najdawniejszej epoce religii wedyjskiej występuje Waruna, jako jedyny bóg Indusów, stwórca nieba i ziemi, prawodawca wszelkiego stworzenia, ten który nagradza i karze dobro i zło tu na ziemi i w wieczności²⁾.

¹⁾ Spiegel w dziele przyt. III, str. 215—218.

²⁾ R. Roth—Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. (VI, 70).

Waruna jest wszechobecny, wszechwiedzący, wszechmądry, jest święty i sprawiedliwy. W jednym z hymnów błagalnych Rygvedy takie znajdujemy wezwanie Waruny: „Jako łańcuch ciężki grzech odczep odemnie.... Wyzwól mię, o Waruna z trwogi przyjm mnie łaskawie o święty, o królu... Modlić się do ciebie chcemy jak ongi i dziś i w przyszłości, na tobie jako na górze ogromnej oparte są niezłomne twe prawa. Przewinienia, które popełniłem, oddal odemnie“¹⁾.

W innym hymnie chwalebny na cześć Waruny, wszechwładcy, który wszystkiem rządzi i kieruje wysławiany on jest jako przebaczący grzesznikom i oczyszczający ich z win popełnianych²⁾.

O stosunku Waruny do ludzi słusznie mówi jeden z badaczy Vedy. „Dwojaki zawiera się pierwiastek w człowieku, fizyczny i etyczny, odpowiednio do tego i prawa wszechwładnego Waruny dwojaki mają charakter: jest on panem życia i śmierci, choroby i zdrowia, ale także panem moralnego życia człowieka, jego myśli, słów i uczynków złych lub dobrych, z których pierwsze nakazane, drugie wzbronione są przez jego prawa“³⁾.

Wiara w nieśmiertelność, nagrody za dobro a kary za zło, wszędzie w Rygvedzie dobitnie jest wypowiedziana, na dowód może służyć następujący ustęp z jednego z hymnów: „Gdzie nie sięga promienne światło, do świata gdzie Svar przebywa, przenieś mię o Pavamana, do nieśmiertelnego wiekuistego świata, i w nim uczyni mię nieśmiertelnym.... Gdzie radość i szczęście i rozkosz i zadowolenie wszelakie są zjednoczone, gdzie pragnienie wszelakie się spełni, tam uczyni mię nieśmiertelnym“⁴⁾.

Yama proajciec ludzi jest na tamtym świecie królem swych potomków, pod cieniem drzew razem z bogami przebywa⁵⁾. Tam ucztuje wraz z przodkami i zjednoczony jest z Waruną. Jako król państwa śmierci posiada Yama dwa psy, które bronią wstępu do siedziby błogosławionych. Podczas, gdy dobrzy do promiennych niebios Yamy wstępują, wpadają źli w głąbie ciemności i przez ogień są pożerani.

1) Ludwig. Der Rigveda 1, 100.

2) Tamże str. 102.

3) Hillebrandt, Varuna und Mitra (Wrocław 1877) str. 78.

4) Ludwig w dziele przyt. II, 945.

5) Tamże II, 1000.

Odpowiednio do swego charakteru pieśni Rygvedy dotyczą obowiązków człowieka jakby przypadkowo i mimochodem. Nie możemy więc oczekiwać tu dokładnego wyszczególnienia wszelkich obowiązków, jak one w księdze prawodawczej mogą być wyłożone. Wszelako z tych, które tu napotykaemy możemy wnieść o zgodności zasad moralnych Indusów, z temi, które u poprzednio wymienionych ludów napotykalismy. Dobra wiara, wspaniałomyślność, łagodność, posłuszeństwo względem bogów, wysławiane są w Rygvedzie. Wiernym czcicielom bogów obiecuje ona bogactwa, powodzenie i potomstwo liczne. Złodzieje, rozbójnicy, wiarołomcy, kłamcy do liczby bezbożnych są zaliczeni. Wszelako przez pełne skruchy wyznanie może człowiek odpuszczenie grzechów i wyzwolenie od kary bożej osiągnąć¹⁾.

Dokładnie wyjaśnia nam wyobrażenia moralne Indusów, prawo Manu, właściwa księga prawodawcza Bramanizmu. Jest ona znacznie młodsza od Rygvedy i w swoich licznych i niedorzecznych baśniach daje poznać obniżenie się pojęć religijnych, w stosunku do tych, jakie w najstarszych częściach Rygvedy napotykaemy; wszelako i ta księga może być powoływana na świadectwo zgodności Indusów z całym człowieczeństwem we względzie ogólnych pojęć moralnych. Jako złych ludzi, których towarzystwa Braman unikać winien, wymienia prawo Manu i Bramanów winnych kradzieży, lub innych wielkich zbrodni, ascetów, którzy złamali ślub czystości, podpalaczy, trucielei, obłudników, syna co bez przyczyny matkę lub ojca opuścił, albo w sporze z niemi żyje, uwodziciela młodych dziewcząt, tego którego obowiązki swoje niedbale wypełnia, wreszcie tych wszystkich, którzy przez dobrych ludzi są pogardzani²⁾.

„Człowiek nieuczciwy, powiedziano na innem miejscu wspomnianej księgi, który majątność swą przez fałszywe świadectwo nabył, albo w złych uczynkach ma upodobanie, nie może być szczęśliwy. Jakakolwiek nędza dotknąć może tego, co cnotę pełni, nie należy nigdy łączyć się z nikiemnymi, rychło bowiem zmienia się los niesprawiedliwych i złych“³⁾..... „Braman winien zawsze prawdę, sprawiedliwość, szlachetne obyczaje i czystość

¹⁾ Ludwieg w d. p. 1, 358.

²⁾ Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions (Paryż 1885) 1, 360.

³⁾ Tamże str. 374.

miłować. Swoich uczniów według ich zasługi nagradzać i karać, swoje mowy, swoje ramie, i swe pożądanja na wodzy trzymać. Powinien się wyrzec bogactwa i przyjemności jeśli te z prawem pogodzić się nie dadzą“... „Kto cnotę na pokaz nosi, kto chciwy jest i oszukańczy, kto ludzi wiarołomnie podejmuje, kto okrutny jest i potwarze roznosi, ten obyczaj kota ukrywa“¹⁾.

Często w prawie Manu, wspomniane są nagrody i kary w życiu przyszłym, jako pobudka do zachowania nakazanych praw. „Kto przepisów i nauk sprawiedliwości przestrzega osiąga chwałę na tym świecie i doskonałą szczęśliwość na tamym“²⁾. Zbrodniarze dostają się na długie szeregi lat „do straszliwych miejsc piekielnych“; w końcu obecnego okresu świata skazani będą na liczne wędrówki, przez różne ciała zwierzęce. I tak oddany pijaństwu Braman, jako owad, robak i tem podobne stworzenie musi się odrodzić. Przez te przeobrażenia bezbożni z grzechów zostaną oczyszczeni i od mąk pośmiertnych wybawieni będą.

§ 5.

Buddyści.

Prawie czwarta część ludzkości zalicza się do religii Buddy. Ale pod tą nazwą nie należy rozumieć jednolitego systemu religijnego; Buddyzm jest raczej mianem zbiorowem dla licznych wyznawców Buddy, różniących się jednak pod wieloma względami w swoich wyobrażeniach religijnych. Nie mniej przeto nowoczesni przeciwnicy chrześcijaństwa w tem szerokim rozpowszechnieniu się buddyzmu widzą przeciwwagę chrześcijaństwu i wysławiają jego naukę moralną, jako równomierną nauce Chrystusowej. Jest to jednakże daremny wysiłek, ze względu na zawierające się w naukach moralnych buddystów liczne zboczenia i niedorzeczności. Prawdą jest wszakże, że ogólne ich zasady i pojęcia moralne, o które głównie tu nam chodzi, należą do wspólnego dziedzictwa całej ludzkości.

Nazwa Buddy, od którego pochodzi zajmująca nas tu religia, oznacza mędrca i nie jest właściwie imieniem własnem,

¹⁾ Tamże I, str. 375.

²⁾ Tamże st. 333.

lecz obejmuje tych wszystkich, którzy wznoszą się do stanu Nirwany, to jest do wyzwolenia z wszelkiej nędzy bytu. Wedle większości buddystów istnieje niezliczona ilość Buddów i istnienie ich poprzedza na długi czas początek buddyzmu. Ponieważ wszakże Siddharta, książę królewskiego rodu Kapilavastu z plemienia Gotama z pokolenia Cakya (623—543 przed Chr.) pierwszy ludziom właściwą drogę do Nirwany ukazał, więc pierwszy został nazwany Budda, albo Gotama Budda. Wszelako i wszyscy jego wyznawcy mogą się stać buddami, czyli wznieść się do godności Buddy.

Podstawą systemu buddyjskiego jest wiara w przechodzenie dusz i przeświadczenie o nędzy bytu doczesnego. Zanim człowiek rozpoczął swe obecne życie musiał już przebyć wiele przeobrażeń w ludzkich i zwierzęcych ciałach. I po śmierci oczekują go podobne przeobrażenia. Wszelki byt pełen jest niedoli, nędzy i męki, człowiek może się stać wtedy tylko szczęśliwy, gdy przez zniweczenie jego wstąpi do Nirwany. Osiągnięcie jej jest więc najwyższym celem dążeń ziemskich. Droga do niej prowadzi przez zagłębianie się w poznaniu prawdy i przez tłumienie w sobie żądz, źródła wszelkiego zła. Za środek potemu służy asceza, czyli opanowanie własnej istoty i wyzwolenie się z wszelkich ziemskich pożądań.

Nakazy, w których Budda streszcza obowiązki swoich wyznawców dotyczą sposobów, przez które człowiek pozbywa się wszelkich pierwiastków ziemskich i staje się godnym stanu Nirwany.

Są trzy rodzaje grzechów odnośnie do ciała: 1) Zabicie żywej istoty, o ile umyślnie i świadomie jest popełnione. 2) Złodziejstwo. 3) Cudzołóstwo. Są dalej trzy rodzaje grzechów języka: 1) Kłamstwo. 2) Oszustwo. 3) Potwarz. 4) Próżna mowa. Trzy są też rodzaje grzechów ducha (grzechy wewnętrzne: 1) Posiadanie cudzego dobra. 2) Zła wola. 3) Niewiara (sceptycyzm). Oprócz tego unikać należy następnych występków. 1) Używania napojów odurzających. 2) Gry. 3) Lenistwa. 4. Towarzystwa złych ludzi. 5) Odwiedzania miejsc przyjemności dla tańców, śpiewów i t. p.¹⁾

Te są ogólne obowiązki buddystów. Prócz tego są obowiązki poszczególne, przywiązane do różnych stanów: 1) Dzieci win-

¹⁾ Spence Hardy A. Manual of Buddhism (Londyn 1880), str. 477.

ne rodziców swoich czcić i pomocą swoją wspierać. Rodzice winni swe dzieci nakłaniać do przestrzegania prawa i sprawiedliwości, udzielać im nauk stosownych i przekazać przypadającą na nie część majątności rodzinnej. 2) Uczniowie winni swych nauczycieli czcić i słuchać. Nauczyciele winni dbać o dobro swych uczniów, pomagać im i rozmów z nimi próżnych nie prowadzić. 3) Ojcu rodziny zaleca się cześć dla kapłanów, a temu zalecony jest obowiązek innych ludzi w religii oświecać i do pełnienia jej nakłaniać. 4) Również małżonkom wzajemne im obowiązki są wskazane ¹⁾).

Obowiązki pozytywne względem innych ludzi wynikają właściwie nie z miłości bliźniego, lecz z litości. Ponieważ nędza i cierpienie przenikają nawskroś życie wszelkich stworzeń, dążnością więc prawowiernego buddysty musi być zwalczanie ich. Stąd zalecane są przede wszystkim miłosierdzie, łagodność i wspaniałość względem istot żyjących.

Ale jakąż jest sankcya tych praw moralnych? Wedle wyobrażeń buddyjskich zasługa i wina poprzednich bytów oddziaływa na byty następne. Jeśli człowiek urodzony jest w niskim stanie, jest to następstwem jego przewinień w życiu poprzedzającym. Kto w życiu obecnem popełnia złe czyny, tu na ziemi ponosi już za nie kary, po śmierci wtrącony zostaje do piekła, gdzie długotrwałe i straszliwe ponosi męki, aż w końcu rodzi się ponownie, jako twór niższy i przez szereg wcieleń kolejnych stopniowo się oczyszcza i uwolniony z wszelkich win wstępuje do najwyższego nieba, gdzie wszelkie żądze, będące źródłem zła ostatecznie zostają w nim zniweczone.

Czem jest właściwie Nirvana, jako najwyższy cel życia moralnego, o tem liczne toczą się spory. E. v. Schlagintweit wywiadywał się dokładnie u najuczestniejszych buddystów, jakie jest znaczenie Nirwany. Z odpowiedzi ich wywnioskował, że dla ludzi wyżej wykształconych jest ona bezwzględnie zniweczeniem wszelkiego bytu, dla prostaków, a nawet dla mniej wykształconych jest wieczną szczęśliwością wolną od nowych odrodzeń ²⁾.

Z tem zgadzają się wiadomości udzielane nam przez najdawniejszych badaczy buddyzmu w Japonii. Rozróżniają tam uczeni dwojaką naukę buddyjską: wewnętrzną tajemną naukę

¹⁾ Spence Hardy w dziele przyt. str. 494.

²⁾ Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Geselsch. XVIII, str. 357.

dla wykształconych i zewnętrzną dla mas ludowych przeznaczoną. Wedle wiadomości misjonarzy pierwsza nie wszystkim nawet bonzom jest dostępna. Wskazuje ona nicość jako ostateczny kres wszechrzeczy. Natomiast nauka ludowi udzielana głosi o niebie dla dobrych i piekle dla złych, ponieważ w ten sposób tylko namiętności ogółu ludzkiego na wodzy mogą być utrzymane ¹⁾).

Wedle nowszych badań I. Dahlmanna ²⁾ idea Nirvany dostała się do buddyizmu ze źródeł bramińskich i oznacza w nich wiekiustą doskonałą szczęśliwość. Osiągnąć Nirvanę i stać się Bramą jest to jedno i to samo.

W nauce buddyjskiej następuje się nam pewien bardzo niejasny punkt. Czy nakazy Buddy mają pochodzić od niego samego i przez jego wolę obowiązującymi się stały, czy są to tylko wskazówki prowadzące do Nirvany? Wedle pierwotnej nauki Buddy to ostatecznie przypuszczenie wydaje się prawdziwe; każda bowiem istota żyjąca może stać się Buddą. Budda zatem nie jest bogiem. Dlaczego wszakże zachowanie przepisów Buddy jest jedynym środkiem prowadzącym do osiągnięcia Nirvany? Kto związał Nirvanę z tym warunkiem? Zachodzi tu pewien rodzaj przedmiotowego przeznaczenia, które może się opierać tylko na mniej lub więcej świadomym panteizmie. W tym względzie buddyizm nie może się wyprzeć swojego początku z bramizmem, z którego, wraz z nauką o przechodzeniu dusz, zaczerpnął swoje wyobrażenia panteistyczne.

Jeśli będziemy mieli na względzie to pierwotne znaczenie buddyizmu, obecnie w kołach wykształconych jego wyznawców powszechnie, o ile się zdaje, przyjęte, to ukaże się on nam jako ponury, prawdziwie rozpaczliwy system panteizmu. Był wedle niego jest nędzą, a wyzwoleniem z niego—zupełna nicość. O modlitwie w takim systemie nie może być oczywiście mowy; jakoż w najstarszych źródłach buddyjskich niema o niej wcale wzmianki, wykluczona jest również ufność i miłość ku Bogu, oraz podniesienie serc do praw wiekiustych. Jeśli prawowierny buddyista heroicznie znosi cierpienia i pełen jest zaparcia się siebie, to pobudką jego zawsze będzie pragnienie osobistego zbawienia przez

¹⁾ Charlevoix, Histoire du Japon (1754), str. 220.

²⁾ Nirvana, Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. 1898. (Berlin).

osiągnięcie Nirwany. Ta pobudka samolubna jest wedle nauki Buddy jedynym możliwym, motywem moralnym.

Wielka masa ludu nie mogła się oczywiście zadowolnić takimi wyobrażeniami. Dobre one są tylko dla dumnych, sceptycznych, pełnych odrazy dla świata i życia filozofów i silnych duchów. Lud buddyjski poczytuje faktycznie Buddę za bóstwo, które czci, jak inne ludy czczą swoje bożyszcza.

Z Indyi przeniknął buddyzm do Azyi Środkowej i Północnej, ogarnął Cejlon, Siam, Annam, Tybet, Chiny i Japonię i wszędzie zasadniczo się przeobrażał, przyswoiwszy sobie miejscowe wyobrażenia religijne. Wszelako jego nauka moralna wszędzie mniej więcej ta sama pozostała.

§ 6.

Chińczycy.

Szczególne znaczenie w zajmującym nas tu zagadnieniu posiadają Chińczycy, nie tylko dlatego, że stanowią znaczną część ludności, ale też z powodu odrębnego zupełnie charakteru ich życia społecznego i państwowego. Do tego dodać trzeba, że święte księgi Chińczyków starsze są zapewne od takichże ksiąg wszelkich innych ludów kulturalnych, z wyjątkiem Egipcyan; dają one nam więc pewne wyobrażenie o najstarszych religijnych i moralnych pojęciach ludzkości.

Trzy religie od prastarych czasów istnieją w Chinach: konfucyanizm, urzędowa religia państwa chińskiego, taoizm i buddyzm. Naukę moralną tego ostatniego powyżej już przedstawiliśmy, nie potrzebujemy tu zatem do niej powracać.

1. Konfucyanizm.

Można poczytywać dzisiaj za niewątpliwy wynik badań najnowszych pogląd, który znakomity sinolog Wiktor Strauss, w następujących wypowiedział słowach: „Uznawali Chińczycy zawsze jedną tylko, władnącą światem potęgę, zawsze byli monoteistami, politeizm był im obcy w najdawniejszych

nawet czasach ¹⁾. Podobnie mówi inny badacz Chin: „Pewnem jest, że Chińczycy pierwotnie wyznawali monoteizm i bez głębszego wnikania w początek [wszechrzeczy, czcili jakiegoś najwyższego władcę świata, który w niebiesiech mieszka, stamtąd światem rządzi, ludziom i monarchom prawa przepisuje, cnotę nagradza, a występki karze“ ²⁾.

Przedstawiamy tutaj naukę moralną, którą cały lud chiński publicznie wyznaje i która przez cesarza i rząd państwowy wszystkim poddanym jest nakazana.

Wedle wyobrażeń chińskich cesarz jest ojcem ludu i ma tak nieograniczoną władzę nad swymi poddanymi, jak ojciec nad swoją rodziną. Wszelako władza, dana mu jest tylko dla pełnienia dobra, jest ona darem niebios, za użycie którego przed najwyższym władcą wszechrzeczy jest odpowiedzialny. Jeśli postępuje dobrze i sprawiedliwie, państwo jego pomyślnie się rozwija; jeśli uciska swych poddanych i nakłania się ku złemu, władza przez moce niebieskie bywa mu odjęta. Głównym jego obowiązkiem jest wpajać swym poddanym cnotę i do pełnienia jej nakłaniać ³⁾.

Podstawą wszelkich obowiązków moralnych jest wola nieba oddziaływająca na całą przyrodę. Przyroda jest tworem nieba. Stosunek podległości człowieka względem nieba, jest podstawą wszelkiej władzy i powagi. Człowiek w swoich postępках niebiosą naśladować powinien. „Nauka moralna chińczyków wyznaje te zasady sprawiedliwości, które wedle zdania Cicerona, są nam wrodzone i w ich świetle wyjaśnia rządy boże. Bóg potępia wszelkie występki i karze je prędzej lub później, miłuje cnotę, nakazuje ją i nagradza“ ⁴⁾.

Obowiązki względem Boga, wedle moralności chińskiej, polegają na modlitwach, ofiarach i pełnieniu cnoty. Ofiary niebiosom składa tylko cesarz, duchom drugorzędnym każdy chińczyk, ofiary te są liczne i różnorodne.

¹⁾ Lao-Tse's Tao Te King, aus dem Chinesischen übersez und commentirt (1870).

²⁾ De Harlez, La religion primitive des Chinois w czasopiśmie „Controverse“ (1884), str. 1, 575.

³⁾ De Harlez, La morale dans la Chine antique („Controverse“ 1884 I, 575)

⁴⁾ De Harlez w dziele przyt. str. 576.

Pomiędzy obowiązkami względem bliźnich nauka Chińczyków na pierwszym miejscu stawia obowiązki dzieci względem rodziców. Stanowią one podstawę i wzór wszelkich pozostałych obowiązków moralnych i obywatelskich. Przedewszystkiem wpajane są dzieciom obowiązki względem rodziców, następnie obowiązki względem przedstawiciela niebios, władcy i ojca całego państwa. Prócz tego zalecone są obowiązki młodszego rodzeństwa względem starszego, podwładnych względem zwierzchników, młodzieży względem starszych i obustronne obowiązki małżonków względem siebie. Odwrotnie uwydatnione są obowiązki rodziców, książąt i zwierzchników, odpowiednio do ich stanowisk. Obowiązek wierności małżeńskiej dla kobiety jest bezwarunkowy, mężczyźnie dozwolone jest, obok głównej żony mieć żony poboczne. Jakkolwiek stanowisko kobiety, wedle najstarszych praw chińskich, dość jest podrzędne, ma ono wszakże wyższą godność, aniżeli u innych ludów wschodnich. Zalecone są małżonkowi obowiązki miłości, szacunku i zaufania dla swej żony. Zazdrość piętnowana jest jako najgorsze źródło wszelkiego zła.

Obowiązki względem siebie polegają głównie na ciągłej baczności na siebie samego, oraz na panowaniu nad sobą. Dziecko wczesnie winno poznawać cnoty i przez ćwiczenia w nich przyswajając je sobie. Ponieważ serce jest źródłem wszelkich złych i dobrych skłonności, przedewszystkiem więc ono do ładu doprowadzone być winno. Wolę wdrażać należy do panowania nad skłonnościami serca, serce ma być ćwiczone w miłości, umiarkowaniu, zgodzie, sprawiedliwości i dobrej woli, a także w obawie dotknięcia innych ludzi przez słowa i sądy nieżyczliwe. Zalecona jest także walka przeciw miłości własnej, dumie, zawiści, i wszystkiemu co ku szkodzie innych, i ku osłabieniu poczucia obowiązku może się zwracać. Prawda w słowach i czynach jest jedną z głównych powinności, obok niej stawiane bywają cierpliwość, względność, uprzejmość w stosunku z innymi ludźmi.

Jeden wszakże wielki brak daje się widzieć w moralności Chińczyków. Podczas kiedy nagrody dobrych w tem i w przyszłym życiu bardzo silnie są w niej uwydatnione, wątpliwem jest, jaki los złych na tamtym świecie oczekuje. Wszystkie grożące im kary dotyczą życia obecnego, pośmiertna dola bezbożnych pokryta jest w Szu-king, chińskiej biblii, zupełnem milczeniem. Być może, że zabobny kult przodków stał na przeszkodzie w uzna-

niu kar zagrobowych, a przynajmniej spowodował ich zamilczenie ¹⁾.

Dla stwierdzenia powyższych poglądów przytaczamy tu kilka wyjątków z Szu-king, najważniejszej w pośród świętych ksiąg chińskich. Trzymamy się francuskiego przekładu ojca Gaubil T. I. przejrzanego i wydane go przez G. Pauthier ²⁾.

O najstarszym władcy Chin Yao (2357 prz. Chr.) od którego Chińczycy swą epokę historyczną rozpoczynają, opowiada Szu-king, jako o monarsze mądrym i cnotliwym, który przez przykład swych cnót ugruntował pokój w swej rodzinie, porządek wśród swych urzędników i zgodę wśród wszystkich swych poddanych. „Ci którzy przedtem byli źli, poprawili się i wszędzie pokój panował“. Skoro, stosownie do jego życzenia, przedstawiono mu wielu współregentów, jednego oddalił jako niesprawiedliwego i kłótliwego, innego ponieważ nadużywał swej mowy i pod pozorem skromności wielką ukrywał pychę. Innego jeszcze ponieważ lubował się w przeciwieństwie, nie umiał być posłusznym i źle się obchodził z podwładnymi. W końcu wybrał sobie Yao za współregenta i następcę cnotliwego Szun'a, którego doradcy cesarscy wysławiali jako pełnego posłuszeństwa dla swych rodziców, chociaż ojciec jego był ślepy i ograniczony a matka zła i niesprawiedliwa. Szun z razu wymawiał się przez skromność, od godności którą miał być obdarzony, ponieważ nie czuł się dość cnotliwym ³⁾.

Po swoim wstąpieniu na tron wydał Szun mądre prawa. Zwykle wykroczenia kazał karać tylko batem i bambusem, błędy wynikłe z przypadku, nie ze złej woli kazał przebaczać, natomiast surowe postanowił kary za występki i zbrodnie, oraz za wszelkie nadużycia władzy. Zalecał stanowczość bez okrucieństwa i mądrość bez dumy. Nienawidził ludzi o złośliwym języku, którzy niezgody sięją i przeszkadzają pełnieniu dobra.

Swego następcę Yu, nauczał Szun jako cnota ma być podstawą wszelkiego rządu. Rządzący powinien baczną na siebie samego zwracać uwagę, nieustannie się doskonalić, prawa i zwy-

¹⁾ De Harlez w dziele przyt. str. 589.

²⁾ O. Gaubil przez lat 36 był misjonarzem w Chinach i jest jednym z najlepszych znawców języka i literatury tego kraju.

³⁾ Chou-king p. I. ch. 1 Pauthier—Brunet— Les livres sacrés de toutes les religions (Paryż 1858).

czaje krajowe podtrzymywać, nie oddawać się zabawom i rozrywkom, złych ludzi od siebie oddalać, nigdy nie stawać w sprzeczności z zasadami rozumu i względy ludu sobie jednać. Książę powinien dbać nietylko o cielesne potrzeby swoich poddanych, ale także pobudzać ich i prowadzić do cnoty. „Serce ludzkie pełne jest skał, serce Tao (najwyższego rozumu) proste jest i niezgłębione. Bądź czysty, pełen prostoty, i trzymaj się zawsze średniej miary“.

Do króla Kas-tsong'a (1324)] mówi mądry doradca piękne słowa, które i chrześcijaninowi zaszczytby przyniosły: „Niebiosa baczą na ludzi żyjących na ziemi i pragną aby to tylko oni czynili, co z rozumem i sprawiedliwością jest zgodne. Nie niebiosa psują ludzi, lecz ludzie sami się psują, przekraczając prawa wieczne. Skoro ludzie nie dążą do cnoty i nie wyznają swoich win, niebo oznajmia im swą wolę aby ich naprawić“¹⁾. Vu-vang głosi słowa, które nie jednemu z naszych mężów stanu można by zalecić. Dla ludu istnieją tylko królowie, księżęta i urzędnicy. A zatem krzywdzić go nie powinni. Obowiązkiem ich troszczyć się o los biednych, sieroty, wdowy i pozbawione opieki dziewczęta mieć w swojej opiece. Wszyscy powinni w państwie rządzić się zasadami rozumu i czynić to co im przez stanowisko ich jest nakazane.

Nie skończylibyśmy, gdybyśmy chcieli wyliczać wszystkie piękne i podniosłe miejsca Szu-kingu. Pozwalają one nam niekiedy zapomnieć, że mamy tu do czynienia nie z księgą chrześcijańską, lecz z księgą prawodawczą ludu, dzisiaj głęboko w zabobonach pograżonego. Dodajemy tu jeszcze kilka ustępów z Tahio, jednej z klasycznych ksiąg chińczyków, której autorami są Konfucyusz i uczeń jego Czeng-su. Tahio jest rodzajem podręcznika moralności i polityki. Odpowiednio do swojego charakteru filozoficznego, rozpoczyna się ta księga następującą definicyą: „Prawo wielkich badań, czyli praktycznej mądrości życiowej (filozofii) polega na rozwinięciu i wyjaśnieniu zasad rozumu, który od nieba otrzymaliśmy, jako też na wpojeniu człowiekowi przekonania, że najwyższem jego przeznaczeniem jest ciągle doskonalenie się i dążenie do dobra. Wszyscy ludzie od najwyżej postawionych do najmniej znaczących mają zarówno obowiązek doskonalić się i w rozwoju moralnym wciąż postępo-

¹⁾ Pauthier—Brunet p. III ch. 3. § 2—6.

wać. W tym celu powinni baczyć na swe tajemne chęci i skłonności i nad namiętnościami swemi panować¹⁾.

Zakończmy ten przegląd jedną jeszcze maksymą filozofa chińskiego, jako streszczającą w sobie normę moralności: „Droga właściwa, po której kroczyć należy nie jest daleka od człowieka. Jeżeli ludzie obierają sobie drogę daleką od siebie, to jest nie odpowiadającą ich naturze, to nie może ona stać się drogą ich działań..... Ten, kto posiada serce prawe i kto też same względem innych, co względem siebie żywi usposobienie, nie oddala się od prawa moralnego i obowiązku, które człowiekowi przez jego naturę rozumną są przepisane. Nie czyni innym tego, czego nie chciałby sam od nich doznawać“.

Nie ulega wątpliwości, że chińska religia państwowa z biegiem czasu wiele utraciła ze swej pierwotnej czystości i pomimo starań rządu obecnie wśród ludu z wielu zabobonami jest pomieszana. I dzisiaj wszakże pozostaje ona religią obowiązującą, co doniosłe posiada znaczenie dla religijnego i moralnego życia Chińczyków.

II. Taoizm.

Założycielem religii taoizmu jest współczesny Konfucyuszowi filozof Lao-ce (ur. około 604 rok przed Chr.); wszelako powołuje się on na dawniejsze nauki, z których czerpał i prawdopodobnie związki religijne Tao, na długo przedtem już istnieć musiały. Lao-ce wyłożył swoje poglądy w dziele „Tao-te-king“.

Przez „Tao“ rozumie Lao-ce bezwzględną praprzyczynę i zasadę wszelkiego bytu, boskość. W swej bezwzględnej treści Tao nie jest oznaczonym bytem, dlatego zostaje bezimienny. Z tego nadbytu przechodzi on w byt, nie poprzestając być pierwotnym nadbytem. Jest on dwoistością. Pierwszy w tej dwoistości jest twórcą świata (nieba i ziemi), drugi jest wytwórcą wszelkich stworzeń, a ponieważ w nich tkwi jako trzeci duch, stanowią oni zatem w swej bezdennej głębi początek wszelkiej duchowości. Takim sposobem wynika z Tao jedność, dwojakość i troistość i ta ostatnia wszelkie istoty wytwarza³⁾.

¹⁾ Pauthier Brunet l. c. p. 155.

²⁾ Tamże p. 166.

³⁾ V. v. Strauss. *Essays* l. 111.

Wszelkie istoty zanim wstąpią w byt istnieją w Tao. On je wytwarza nie przez emanację, lecz przez twórczość. Jego dobroć utrzymuje je, jego istota kształt im nadaje, jego siła daje im wykończenie; to też wszystkie istoty czczą Tao i dobroć jego wielbią. Ruch wynikający z Tao polega na sprowadzeniu stworzeń do ich źródła. Nie należy rozumieć tego w stosunku do ludzi w taki sposób, aby mieli oni dążyć do rozpląnięcia się w powszechnej duszy świata, zadaniem ich raczej zjednoczyć się z Tao i osobiście uczestniczyć po śmierci ciała w wiekuistym jego żywocie.

Naukę moralną Lao-ceyozowie W. Strauss godną podziwu. Jej ideałem jest człowiek święty. Świętym staje się on przez zjednoczenie się z Tao i współudział w jego bycie. Znać wiekuistego, znaczy to być oświeconym. Nie znać go jest nieszczęściem. Kto go zna, ten osiąga prawdę i doskonałość. Jego postępowanie kierowane jest przez Tao, w ślad którego bezwiednie nawet wstępuje. Jak Tao wszystkie istoty wytwarza, kształtuje, żywi, wykańcza i opieką swą otacza, podobnie człowiek święty wstępując w jego ślady, względem wszystkich stworzeń pełen jest miłości, wszystkim czyni dobrze i pomaga, nie krzywdzi żadnego człowieka ani zwierzęcia. Nawet przez sam byt swój człowiek święty oddziaływa uszlachetniająco, ponieważ szpetność i złość uświadamia się ludziom, skoro piękność i dobroć w świętym człowieku widzą. Człowiek święty według Lao-cego skromny jest, od żądz wolny, przezorny, pokój czyniący, wspaniałomyślny, oszczędny, aby być miłosiernym, niepozorny, przed światem szczery i otwarty, odplacający nieprzyjaciołom dobrami uczynkami.

Wiktor Strauss utrzymuje, że Lao-ce w swoich zasadach moralnych zupełnie prawie zgadza się z etyką ewangeliczną. Wszelako nam się wydaje, że święty człowiek Lao-cego zbliża się raczej do mędrca stoickiego. Jak w tym, jest i w nim także pewna pogarda zwykłych ludzi i zwykłych stosunków życiowych.

Z przepisów politycznych Lao-cego przytaczamy następujące: „ci, co rządzą powinni być wolni od wszelkiego tyraństwa, nie wynosić się nad innych, ponieważ szlachectwo czyni małość swym korzeniem, wysokość czyni nizkość swą podstawą. Tacy rządzący nie uciskają ludu i zyskują jego posłuszeństwo. Skoro

władca miłuje swój lud, troszczy się o jego dobro, nie ubiega się o potęgę i chwałę, ani o wielkie czyny, skoro mało rządzi wtedy rządzi najlepiej. Łagodność i względność więcej mogą, niż siła i okrucieństwo. Prawością rządzić można najlepiej. Im więcej zakazów i ograniczeń, tem więcej lud cierpi, im więcej praw i nakazów, tem więcej złodziejów i rozbójników. Jeśli rządzący nie rządzi prawością, prawi stają się łotrami, zli obłudnikami. Człowiek święty sprawiedliwym jest, nie krzywdzącym nikogo, jaśnieje a nie oslepia“.

O karze śmierci wypowiada też Lao-ce swoje zdanie. Jedno i drugie, mówi on, wymaga odwagi; stracić zbrodniarza, lub pozostawić go przy życiu, to i tamto może być pożyteczne lub szkodliwe. Człowiekowi świętemu ciężko jest nieraz rozstrzygnąć w danym wypadku, nawet niebiosą śmiercią karzą niekiedy zbrodniarza. W zasadzie nie usuwa Lao-ce kary śmierci, skoro bowiem lud nie lęka się grozy, wtedy sam staje się groźnym.

§ 7.

Japończycy.

Kraj wschodzącego słońca w ciągu wieków pozostawał pod wpływem chińskiej kultury i obyczajów. Z tego już wnosić możemy, że i Japończycy posiadają te wyobrażenia moralne, których ogólne istnienie u wszystkich ludów przypuszczamy. Jakoż istotnie Konfucyusz wielu liczy w Japonii zwolenników. Do tego dodać trzeba, że od pierwszego stulecia ery chrześcijańskiej, buddyzm szeroko się też w Japonii rozprzestrzenił i jego nauka moralna sięgnęła najdalszych krańców Azji.

Rodzima religia Japończyków, powszechnie u nich panująca przed wprowadzeniem buddyzmu, zowie się Sintoizm (religia duchów), albo religia Kamis. Kamis to miano siedmiu duchów niebiańskich, stanowiących pierwszą dynastję Japonii, oraz pięciu półbogów drugiej dynastji, wreszcie wszystkich tych władców kraju, którzy przez panującego cesarza do godności Kamisów zostali podniesieni. Naczelnik drugiej dynastji zowie się Tensio - Daizin, to jest „wielki, rozświecający niebo duch“ (słońce). Od niego wszyscy Japończycy ród swój wywodzą. Jest

on czczony najwięcej wśród wszystkich bogów. Zdaje się niewątpliwem, że Japończycy uznają najwyższą istotę, ale bardzo niejasne mają o niej pojęcie¹⁾. Prócz bogów odbierają cześć w Japonii i inne istoty nadprzyrodzone, nietylko dusze zmarłych cesarzów, lecz także dusze wielu przodków wsławionych świętością i zasługami, oraz różnorodne siły przyrody.

Wiara w nieśmiertelność duszy, oraz w sprawiedliwość pośmiertną od niepamiętnych czasów wśród ludu japońskiego bardzo rozpowszechniona. Wszyscy ludzie muszą przed sędziami niebiańskimi zdawać sprawę ze swego życia; nagrodą cnotliwych jest raj, karą grzesznych piekło²⁾.

Wiadomości podawane przez dawnych misjonarzy pełną są pochwałą dla wielkiej żarliwości, z jaką pogańscy jeszcze Japończycy troszczą się o życie przyszłe. Ci dobrzy ludzie za nie siebie mają żywot doczesny, najważniejszym ich staraniem jest zdobyć sobie trwałe szczęście w lepszym świecie, to jest w raju tego boga, którego służbie głównie się poświęcili, ponieważ każde bóstwo swój własny raj posiada. Jest raj w powietrzu, na dnie morskiem, na słońcu, księżycu i na wszystkich gwiazdach. Każdy Japończyk wybiera sobie bóstwo władające rajem, który najwięcej mu się podoba i żadnych starań nie żałuje, by względy tego bóstwa sobie zaskarbić³⁾.

Główniejszym obowiązkiem Sintoistów jest dbałość o czystość duszy i ciała. Dlatego przed każdą świątynią znajduje się woda do obmywania. Do świątyni należy się zbliżać z pokorą i ze spuszczonej oczami. We wnętrzu jej znajduje się zwierciadło metalowe tak umieszczone, aby każdy wchodzący ujrzał w niem zaraz swe oblicze. Ma mu to przypominać, że jak w zwierciadle odbijają się jego rysy ze wszystkimi plamami, podobnie nieśmiertelni widzą dokładnie plamy jego duszy.

Taiho-ritsu-rio, najstarsza księga prawodawcza japońska ułożona 702 r. przed Chrystusem, wylicza następujące karygodne czynności: występki przeciwko cesarzowi i państwu, zdrada kraju, zabójstwo rodziców i rodzeństwa, wszelkie w ogóle zabójstwa i uszkodzenia cielesne, brak szacunku dla cesarza i religii, także dla rodziców i t. d. Inne karygodne czyny podzie-

¹⁾ Charlevoix, Histoire du Japon, I, 170.

²⁾ Mohnike, Die Japaner (Münster 1872) str. 152.

³⁾ Charlevoix, l. c. p. 170.

lone są na występki przeciw religii, przeciw zdrowiu ciała, przeciw własności, obyczajności i tak dalej. Już za czasów powstania owej najstarszej księgi wyliczane są kary różne za występki, jak kara śmierci i konfiskaty majątku¹⁾.

Najlepsze wyobrażenie o moralności jakiegoś ludu dają nam jego modlitwy; przytaczamy tu teksty kilku modlitw japońskich. W tych słowach modli się Mikado za swój lud: „O Boże, który na wysokościach niebios mieszkasz, który boskim jesteś wistocie swojej, rozumie i potędze, i władny jesteś pomocą i opieką udzielić, nieprawości nasze zniweczyć i skazy naszej duszy oczyścić; wy wszyscy bogowie nakłońcie uszu waszych i wysłuchajcie modłów naszych“.

Wszelako i zwykli ludzie w Japonii odmawiali liczne modlitwy. Oto początek modlitwy porannej: „Z pokorą błagam, bogowie zeszlście wasze błogosławieństwo, oczyście mię od bezwiednych występków, którymi w oczach waszych zgrzeszyłem.“ „Nie troszcz się, są słowa innej modlitwy o pochwały i nagany ludzkie, ale tak postępuj, abys się nie potrzebował wstydzic przed obliczem bogów. Jeśli prawdziwą pełnisz cnotę, wtedy pełen będziesz bojaźni bożej. Uczyń ślub przed Bogiem, który światem niewiadzialnym rządzi i pielęgnuj twoje sumienie, które w duszy twej jest zaszczipione. Na tym świecie dłużej stu lat żyć nie będziesz, troszcz się więc o to, abys czystym wszedł do świata niewidzialnego i czciz gorliwie jego władców.“²⁾

Pomiędzy moralnymi przymiotami Japończyków najwydatniej występuje miłość ojczyzny i waleczność, wznosząca się niekiedy do najwyższego bohaterstwa. Liczne tego dowody dali nawróceni na chrześcijaństwo Japończycy w czasie prześladowań religijnych. Nawet kobiety i dzieci z najwyższych rodzin z odwagą śmierć męczeńską ponosiły. Prócz tego lud japoński odznacza się cierpliwością i łagodnością, miłosierdziem dla biednych i wdzięcznością za otrzymane dobrodziejstwa. Ciężkie przestępstwa, jak zabójstwo, złodziejstwo, wiarołomstwo, rzadkie są w pośród niego. Przypisać to należy ścisłemu i bezstronnemu wykonywaniu prawa.

Szczególną anomalią moralną przynoszącą ujmę Japończy-

¹⁾ Globus 1894, str. 75: Strafrechtspflege in Japon.

²⁾ Pesch w dziele przyt. str. 52; wedle Reed'a (Japon I, 44).

kom są rozpowszechnione wśród nich samobójstwa przez rozcięcie brzucha (Harakirī). Objaw ten przypisać należy częstym bardzo karom śmierci, które dla ludzi z wyżej rozwiniętym poczuciem honoru największą byłyby hańbą. W celu uwolnienia się od niej dobrowolnie odbierano sobie życie ¹⁾.

§ 8.

Starożytni Grecy.

Zwróćmy się teraz do tego osobliwego ludu, który mimo swej nieliczności tak olbrzymi wpływ wywierał na rozwój kulturalny nowożytnej Europy.

Mytologiczny Olimp, ten wspaniały wytwór fantazyi helleńskiej, pod względem moralnym nie może wzbudzić wprawdzie głębszego szacunku, wszelako pewną jest rzeczą, że promienne postacie Olimpijczyków, jakie poznajemy w poezyi starogreckiej niezupełnie wierne dają nam wyobrażenie o bóstwach czczonych przez lud prawowierny. Zeus, do którego w potrzebach życia wznosił swoje modlitwy Ateńczyk, albo Spartanin, różni się zasadniczo od kochanka Jo i Semeli, a pobożny wstępujący do świątyni Afrodyty inaczej sobie wyobrażał tę boginię, aniżeli ona przedstawiona jest w ósmej księdze *Odyssei*. Wszelako większa jeszcze zachodzi różnica między bóstwem mytologicznem i temi, które występują jako stróże moralnego porządku świata. Nawet w epeach homerycznych różnica ta wyraźnie się zarysowuje. Pojedynczy bogowie przedstawieni są w nich nieraz jako pełni sła-
bostek i namiętności ludzkich, oraz często biorą stronnicy udział w walkach ziemskich; ale zbiorowo ukazują się oni zawsze jako pełni wzniosłości sędziowie i mściciele naruszonego przez śmiertelnych porządku moralnego. Ta dwoistość najwyraźniej zarysowuje się we władcy bogów Zeusie, w którego woli wszechwładnej skupiają się wszystkie chęci i dążenia ²⁾.

To rozróżnienie trzeba mieć zawsze na względzie, aby zrozumieć pozorne lub rzeczywiste sprzeczności we właściwych

¹⁾ Carlevoix w dziele przyt. I, 120.

²⁾ L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen* (1882) I, str. 48. Pesch. w dziele przyt. str. 41.

poetom wyobrażeniach o bóstwie. Tutaj chodzi nam tylko o te objawy boskości heleńskiej, w których daje się widzieć stosunek jej do moralnego porządku świata. W tym przedmiocie ogólnie można powiedzieć, że powszechnie przyjętą i niezłomną zasadą wiary Greków było uznanie ścisłej sprawiedliwości w losach ludzkich, nagradzającej dobro a karzącej zło. Jakkolwiek byśmy się zapatrywali na źródła epopei homerycznych, pewnem jest, że zasadnicza ich osnowa na wskroś myślą tą jest przeniknięta. Trojańczycy podpadli karze bogów, ponieważ jeden z nich naruszył prawo gościnności, a wszyscy tę winę zwiększyli jeszcze, przez złamanie uroczystej umowy. Achilles ponosi karę za nadmierną żądzę zemsty. Dobitniej jeszcze okazuje Odyssea, jak występek zostaje ukarany, a cnota odbiera w końcu przynależną jej nagrodę. W historyi Herodota rządy sprawiedliwości bożej władającej losami ludów i królów na każdym kroku występują; nie mniej tragedia grecka przeniknięta jest tą samą ideą¹⁾.

Wedle wyobrażeń Greków losy ludzi zależą od bogów nieśmiertelnych. Bogowie wszystko wiedzą i wszystkiem rządzą; nawet los przedstawiony jest pod postacią bogini kierującej sprawami ludzkimi. Bogini powodzenia jest wcieleniem błogosławieństwa niebios, które czynom ludzkim towarzyszyć winno. Bogowie przestrzegają praw i nagradzają dobro. Jest to myśl przewodnia Odyssei. Hezyod rozwija ją też wielokrotnie w swoich „Dzielałach i Dniach“²⁾.

Dobitniej jeszcze ujawnia się u poetów greckich idea karzącej sprawiedliwości bogów. Zaznacza się ona wyraźnie w poematach homerycznych. Agamemnon zagrożony jest karą Zeusa, za krzywdę Achileasa. Odysseus wyznaje, że Zeus i inni bogowie, karzą go za wykroczenie przeciw prawu gościnności³⁾. Niobe ukarana jest, ponieważ szczyliła się dumnie swojemi dziećmi. Lyrurg za sprzeciwianie się czci Dyinizosa skrócony ma żywot swój na ziemi. Piorun uderza w tych, którzy przewinili przeciw majestatowi, i w tych, którzy winni są krzywoprzysięstwa.

Sofokles daje wyraz zbiorowym wyobrażeniom heleńskim, w następujących słowach: „Jeżeli tam macie bogów czcić, nie znieważajcie i tutaj ich chwały, nie zapominajcie, że widzą oni

1) Schmidt w dziele przet. I, 47.

2) Opera et dies 256—262

3) Nägelsbach Homerische Theologie (1861) I, 49 i 63.

dobrze uczynki sprawiedliwego i złe uczynki zbrodniarza, i występki nie znajdą schronienia na ziemi“¹⁾. O krzywoprzysięscach mówi Ksenofont. „Kto z bogami jest w sporze, nie wiem jakby mógł ujsć przed nimi i gdzieby mógł się schronić, wszystko bowiem jest im podległe i władza ich sięga wszędzie“²⁾.

Nie zawsze kara bogów bezpośrednio dościga zbrodniarza, ale prędzej czy później nadejdzie. Agamemnon mówi z powodu wiarołomstwa Pandarosa: „Jeżeli Zeus nie zaraz wymierzy sprawiedliwość, to nie ujdą jej jednak Trojańczycy i poniosą za nią karę, wraz z żonami swymi i dziećmi. Solon mówi, że Dike w milczeniu patrzy na wypadki, ale z czasem karę swą wymierza“³⁾.

Nagrody i kary bogów nie ograniczają się na życiu doczesnym, owszem sięgają nieraz w świat pozagrobowy. Jakkolwiek wyobrażenia Greków o życiu przyszłym dosyć są chwiejne, pewnym jest, że lud cały wierzył w nieśmiertelność. Wedle tej wiary, sąd surowy oczekuje wszystkich ludzi po śmierci. Dobrzy wstępują do Elyzeum, bezbożni karani są w krainie cieniów. Już Homer podaje wiarę w sprawiedliwość zagrobową, jako w całym ludzie powszechną. Przypomnijmy tylko postaci z Hadesu w II księdze *Odysei* jak: Tityos-Tantalnu, Sifyfus. Menelausowi przepowiada Proteusz, że będzie przyjęty po śmierci do Elyzeum, gdzie bez troski i szczęśliwie żyją dusze ludzkie i gdzie rozkoszny zefir powiewa⁴⁾.

Hezyod wysławia szczęśliwe wyspy, gdzie Saturn panuje⁵⁾. Przypominamy podanie o Ixionie, który w świecie podziemnym do ognistego koła jest przymocowany, za karę swej zbrodni, albo Danaidy napełniające wciąż wodą dziurawą beczkę, za zamordowanie swoich małżonków. „Sprawiedliwy i cnotliwy człowiek, śpiewa Pindar, spokojny może być o swój los pośmiertny. Dusze bezbożnych ponoszą karę w życiu przyszłym“⁶⁾.

Zwróćmy się teraz do przepisów moralnych, których przestrzeganie, zalecone jest wszystkim ludziom przez nakazy bogów.

1. O b o w i ą z k i w z g l ę d e m b o g ó w. Ponieważ bogowie

1) Oed. Col. 272.

2) Anab. 2, 5, 7.

3) II. 4, 160.

4) II. 3, 278.

5) Opera et dies 169.

6) Olymp. 2.

są stróżami moralnego porządku, wynika stąd, że ludzie winni przestrzegać ich praw. Wszelkie naruszenie ich jest występkiem przeciw bogom. Oprócz tych obowiązków pośrednich nakazane są ludziom bezpośrednio względem bogów obowiązki czci i hołdów, składanych przez ofiary, modły, tańce religijne, pochody uroczyste. Uczestnictwo w publicznym kulcie obowiązuje bezwzględnie każdego. Wykroczenia przeciwko bogom, zniewaga im wyrządzona, jako zbrodnie najwyższe srogiemi karami są zagrożone ¹⁾).

2. Ojciec obowiązany dzieci swe wychowywać i dobry przykład im dawać. Obowiązki dzieci względem rodziców przedstawione są podobnie, jak obowiązki ludzi względem bogów. Na tem opiera się u Arystotelesa zestawienie petyzmu religijnego i rodzinnego. W mowie przeciw Leokratysowi utrzymuje Likurg, że bogowie najbardziej zalecają cześć dla rodziców i dla zmarłych. W Atenach wszyscy urzędnicy przed objęciem swoich obowiązków musieli udowodnić, iż wypełnili wiernie powinności względem rodziców. Ten który ojca swego lub matkę krzywdził, tracił głos na zebraniu ludowym ²⁾).

Stosunek wzajemny małżonków, jako święty i nienaruszalny był poczytywany. Bogini Hera, jak się wyraża Arystofanes, trzymała klucz małżeństwa; jej związek z Zeusem miał być pierwowzorem wszelkich związków małżeńskich. Żona powinna być podległa mężowi, mąż winien szacunek żonie ³⁾). Niewiara małżeńska surową winna ponosić karę, ale rozwody łatwo były udzielane.

Względem innych ludzi, zalecana była Grekom przede wszystkim sprawiedliwość. Hezyod zaleca ją przed innymi cnotami. „Bacz na prawo, i nie popieraj zuchwałej przemocy“ ⁴⁾). Następnie zaleca szanować dobro cudze: „Nie szukaj złego nabytku, bo przyniesie ci szkodę“ ⁵⁾). Teognist narzeka w jednej ze swoich elegii na niewiarę, chytryść i wiarołomstwo tych, którym zaufał. Chilon, jeden z siedmiu mędrców, zaleca między innymi, aby unikano krzywdzenia bliźnich i wysmiewania nieszczę-

¹⁾ Schmidt w dziele przyt. II, 19.

²⁾ Schmidt w dziele przyt. II, 144.

³⁾ Tamże II, 179.

⁴⁾ Opera et dies 211.

⁵⁾ Tamże 225.

śliwych. Bądź łagodnym mówi, jeżeli masz siłę, aby cię czczono, a nie lękano się ciebie.

Wszelako obowiązek sprawiedliwości nie wyczerpuje wszystkich obowiązków względem bliźnich. Winniśmy im także życzliwość i uprzejmość. Pod bliźnim rozumiany jest wszakże nie tylko członek rodziny, lub współrodak, lecz także obcy potrzebujący pomocy. Buzyges miał naprzód zasadnicze obowiązki ludzi zestawić i wykraczającym przeciwko nim przekleństwem zagrozić, wskutek czego zowie się ono przekleństwem Buzygesa¹⁾. Te obowiązki nakazują: przykrycie ziemią niepochowanego trupa, dostarczenie ognia i wody proszącemu, wskazanie drogi błądzącym i nieudzielanie rad, które sami uważamy za zgubne. Wedle Arystotelesa²⁾ wszyscy ludzie złączeni są wzajemnymi skłonnościami i dlatego na pochwałę zasługują przyjaciele ludzkości.

Wykroczylibyśmy poza granice naszego przeglądu, gdybyśmy chcieli przytaczać chociażby część tych miejsc z poetów i myślicieli greckich, którzy zalecają sprawiedliwość i życzliwość względem bliźnich. Żaden lud pogański pono nie posiadał takiego jak Grecy poczucia wzajemnej między ludźmi miłości. Oczywiście nie wznosiło się ono nigdy do tego pojęcia chrześcijańskiego, które w bliźnim obraz boży uznaje i za członka jednej wielkiej rodziny uważa.

Najwyższą zasadą, wedle której człowiek powinien postępować w stosunku do siebie samego, wydało się Grekom umiarkowanie i panowanie nad sobą. Człowiek powinien zachować miarę i równowagę we wszystkich swych postępkach. Jest to podstawa nauki Hezyoda i Teognisa. Odnajduje się ona też u wielu późniejszych poetów i myślicieli i w istocie swej jest poniekąd instynktownym poznaniem normy dobra moralnego. I nie bez słuszności też łączono z nakazem miary właściwej nakaz poznania siebie samego. Poznanie bowiem swej istoty i tego, co naturze naszej przystoi, jest podstawą umiarkowania w pożądaniach i używaniu, w radości i smutku, w działaniu i cierpieniu.

¹⁾ Schmidt d. p. II, str. 279.

²⁾ Ethic. Nic. VIII, I, 1155 a.

§ 9.

Starożytni Rzymianie.

Podstawą rzymskiego ustroju społecznego i rzymskiej polityki, była bojaźń bogów i cześć dla religii. Było to tak powszechnie uznane, że Cicero mógł się szczycić religijnością, pobożnością i wiarą w panowanie bogów nad światem, jako szczególnymi przymiotami ludu rzymskiego, przez które wznosi się on ponad wszystkie ludy¹⁾. Religia uchodziła za fundament państwa²⁾. Valerius Maximus mówi: „Zawsze zasadą było naszej rzeczypospolitej dawać pierwszeństwo religii przed wszystkimi największemi nawet dobrami tego świata³⁾).

Niezliczeni byli bogowie, których czcili Rzymianie. Oprócz Jowisza, najwyższego ojca bogów i ludzi, w którym zachowały się ślady pierwotnego monoteizmu, szczególnie Mars i Quirinus (Romulus) cześć odbierali. Istnieli też bogowie opiekujący się wszelkimi ważniejszymi okolicznościami życia prywatnego i publicznego. I dusze zmarłych, o których nieśmiertelnem istnieniu nie wątpiono, były równie przedmiotem kultu. Dusze dobrych czczone były jako bóstwa (*Dii manes, lares*), dusze złych błędziły jako widma i upiory (*larvae lemures*); aby je przejednać obchodzono w dniu 9 maja święto Lemuria.

Że bogowie rzymscy również jako stróże najwyżsi moralnego porządku świata byli pojmowani, możemy o tem wnosić z mnóstwa faktów różnorodnych. Najwyższy mówca i filozof rzymski wspomina wielokrotnie niezłomność prawa moralnego, które sam Jupiter na duszach ludzkich wyrzył i od którego żadna potęga ziemską, ani senat, ani lud cały nie może nas wyzwolić. Kto prawo to narusza podlega karze swego własnego sumienia, choćby zdołał uniknąć karzącej sprawiedliwości ludzkiej. Furie są według Cicerona wyobrażeniem kar bożych, wymierzanych głównie za zabójstwo rodziców i krewnych. Ofiary miały głównie na celu przebłaganie bogów. W istocie religii la-

1) De Harusp. resp. n. 29.

2) Cicero, De nat. deor. I, str. 2, 4.

3) Lib. I, c. I.

tyńskiej, mówi Mommsen, tkwi głęboko etyczny rys społeczeństwa, który wszelkie winy i kary ziemskie do świata bogów odnosi, jedne jako wykroczenia przeciw bóstwu, drugie jako zadośćuczynienie mu pojmuje. Stracenie skazanego na śmierć zbrodniarza jest właśnie takim zadośćuczynieniem, jak zabicie nieprzyjaciela w wojnie sprawiedliwej. W tym samym duchu należy też pojmować głęboką i pełną grozy ideę zastępstwa. Skoro bogowie zagniewani są na całą gminę, a winny przestępstwa nie został odkryty, wtedy może ich przebłagać dobrowolnie przez niewinnego poniesiona kara ¹⁾.

Naruszenie porządku moralnego było występkiem przeciwko bogu, który ściągał przekleństwo na głowę występnego. Jeśli małżonek sprzedaje żonę, ojciec syna ożenionego, jeżeli syn bije swojego ojca lub opiekuna, jeśli niesprawiedliwy sąsiad narusza granicę, niechaj bogów przekleństwo spadnie na zbrodniarzy... Wykonanie tej klątwy przypada nie pojedynczym obywatelom, ani też pozbawionym wszelkiej władzy kapłanom, ten co jej podlega dozna na sobie bezpośredniej kary bożej. Już to samo wyobrażenie oddziaływało silnie na prawowiernych wyznawców religii narodowej i nawet lekkomyślne i złośliwe natury powstrzymywało na drodze występku. Ale to nie wystarczało: poza karą grożącą bogów władza państwowa obowiązana była, dla zadośćuczynienia im, skazać na śmierć winnego, lub w wypadkach mniejszej winy zniewolić go do przebłagania bogów za pomocą odpowiednich ofiar ²⁾. Takim sposobem całe prawo karne opierało się na idei religijnej zadośćuczynienia.

Za dowód, że sankcya moralnego porządku wedle wierzeń rzymskich sięgała poza obręb życia doczesnego, służyć może Tartarus, czyli świat podziemny, w którym bezbożni po śmierci wiekiście ponosili kary. Znany jest opis tego piekła rzymskiego w VI księdze Eneidy Wirgiliusza.

Z ofiarami łączy się ściśle modlitwa. Jak u Greków i u Rzymian posiadała ona wielkie znaczenie, nietylko z uroczystościami religijnymi, lecz i ze wszystkimi czynnościami życia ściśle była złączona. Pobożny Rzymianin modlił się rano i wieczór, podczas obiadu, przed wojną, po skończonym pochodzie wojennym. Modlitwy ujęte były w krótkie formuły, które zawarte były

¹⁾ Mommsen, *Römische Gesch.* I, str. 172—173.

²⁾ Mommsen, w d. p. str. 175.

w książkach rytualnych, pozostających pod strażą kolegium kapłańskiego ¹⁾.

Niesłuszne jest mniemanie, że pogańscy Rzymianie i Grecy modlili się do swych bogów nie o cnotę, lecz zawsze tylko o ziemskie dobra: Już Bias z Prieny mówi: „Jeśli cokolwiek dobrego uczyniłeś, nie sobie to przypisuj, lecz bogom“. Pindar powtarza wielokrotnie: bogowie dali ludziom mądrość i wszelką dzielność; Kalimach modli się: „chwała tobie ojcze, chwała wiekuiście, daj cnotę i szczęście, ześlij błogosławieństwo“ ²⁾. Juwenal naucza, że człowiek droższy jest bogom, aniżeli sobie samemu, że dlatego nie wypełniają oni wszelkich niedorzecznych prośb ludzkich; modlić się winniśmy o duszę zdrową w zdrowem ciele, o siłę w cierpieniu, o umysł wolny od gniewu i żądz, gdyż tylko na drodze do cnoty osiągnąć można prawdziwy spokój duszy. Seneka pisze: *roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde corporis*. Cesarz Marek Aureliusz zaleca, aby człowiek we wszystkim co czyni wzywał pomocy bogów. Maksymus z Tyru mówi: każdy powinien na wzór Sokratesa, którego życie całe nieustanną było modlitwą, nie czego innego u bogów prosić, jak cnoty dla duszy, życia bez skazy i bogobojnej śmierci ³⁾.

Ważną wskazówką dla ocenienia stosunku jakiegoś ludu do religii jest sposób zastosowania przysięgi. Co widzimy w tym względzie u Rzymian? Posłuchajmy zdania jednego z najlepszych znawców greckiej i rzymskiej starożytności. Wiara religijna, mówi Lasaulx ⁴⁾, będąca u Rzymian podstawą przysięgi, ta sama w istocie swej jest u Rzymian, jak u Greków: cześć dla bogów, którzy wszystko widzą, wszystko słyszą i zawsze są przytomni. Przysięga jest modlitwą złączoną zawsze z zaklęciem, wzywającym zemsty bogów na wszelkie kłamstwo i przemieszczenie w czynach. Każdy przysięgający oświadcza wyraźnie, że świadomie przyjmuje na siebie zobowiązanie i poddaje się klątwom, jeżeli z wiedzą popełnia kłamstwo. Kto wykracza przeciw przysiędze, grzeszy przeciw wierności, której świątynia wznosi się na Kapitolu obok świątyni Jowisza.

Przysięgano różnym bogom; najuroczystsza przysięga skła-

¹⁾ Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer (Studien des classischen Alterthums, str. 144).

²⁾ Tamże, str. 146.

³⁾ Lasaulx, d. p., str. 147.

⁴⁾ Der Eid bei den Römern d. p., str. 208.

dana była Jowiszowi podczas wypowiedzenia wojny, zawierania układów pokojowych i przymierzy. Przysięga była wyznaniem wiary w potęgę sprawiedliwości boskiej. Prawa zasadnicze zaprzysięgane były przez senat, obywatele i lud cały. Nadto każdy obywatel stwierdzał przysięgą wszystkie ważniejsze akty swego życia publicznego. Składali też przysięgę urzędnicy i żołnierze przy obejmowaniu swych obowiązków. Wszelako nie należy sądzić, aby starożytni Rzymianie przysięgali lekkomyślnie. Składanie przysięgi bez koniecznej potrzeby uchodziło za niegodne prawego Rzymianina. „Naszym przodkom, mówi Cicero¹⁾, przysięga służyła za najpewniejszą rękojmię danego słowa“. Wzniosły przykład dochowania jej mamy w czynie Regulusa.

Za naruszenie przysięgi wymierzana była kara śmierci. Nader charakterystyczny fakt podaje Polibiusz²⁾. Skoro Hannibal po bitwie pod Kannami wziął do niewoli 8,000 Rzymian, pozwolił im wysłać dziesięciu posłów do Rzymu, dla przywiezienia okupu. Przedtem jednak kazał im przysiąc, że powrócą. Jeden z nich opuściwszy obóz, wrócił doń pod pozorem zapomnienia czegoś i następnie udał się w dalszą drogę, przekonany, że tem podejściem uwolnił się od przysięgi. Senat odmówił wykupu. Wtedy dziewięciu posłów, dotrzymując wiernie przysięgi, powróciło do niewoli a dziesiątego wszakże, który chytrym chciał się uwolnić od przysięgi, senat kazał pochwyć i związanego wydać nieprzyjacielowi. „W czyich żyłach bowiem krew rzymska płynie, ten we wszelkich okolicznościach słowa dotrzymać winien“.

Obok bojaźni bożej wydatnym rysem ludu rzymskiego, była miłość ojczyzny. „Wszystko co nasze, mówi Cicero, należy do ojczyzny“. „Drodzy są nam rodzice, drogie dzieci, drodzy krewni i powinowaci, ale nad wszystko najdroższa powinna być ojczyzna“³⁾. To poczucie solidarności narodowej, to podporządkowanie spraw osobistych dobru ogólnemu, obok wytrwałej waleczności, zapewniło Rzymianom panowanie nad światem.

Środkowym punktem życia prywatnego była rodzina. Ojciec rodziny, nieograniczoną miał władzę, nad swemi dziećmi: mógł je zastawiać, sprzedawać i zabijać; również nieogranicze-

¹⁾ Da ofic. III, str. 31.

²⁾ VI, 56, 13.

³⁾ Defleg 1, 2 n. 5—De offic. I. 1, n. 57.

nie rozporządzał żoną i niewolnikami. Związkom małżeńskim towarzyszyły uroczystości religijne¹⁾. Polegały one głównie na tak zwanej *Confarreatio*, to jest religijnej uroczystości, która przy ofierze, przez najwyższego kapłana (*Pontifex maximus*) w obecności dziesięciu świadków, była dopełniana. Uroczystość weselna rozpoczynała się od ofiary krwawej, potem zawierany był związek przez podanie rąk, w końcu następowała ofiara niekrwawa owoców i chleba. Ofiara składana była Jowiszowi, kapłan odmawiał formułę modlitwy, w której wzywane były i inne bóstwa opiekuńcze małżeństwa, a osobliwie bogini Juno. Małżeństwo pierwotnie u Rzymian było nierozwiązalne. Czystość obyczajów znamionowała dawne matrony rzymskie. Jak dalece dbano o czystość obyczajów widać z tego, że Seneka, zowie jeszcze czasy pierwszej wojny punickiej *saeculum quo impudicitia monstrum erat, non vitium*²⁾. Później za czasów cesarstwa wraz z upadkiem religii, nastąpiło ogromne zepsucie obyczajów, rozwody były powszechne i jeszcze powszechniej unikano związków rodzinnych, aby tem rozwiązlejsze życie prowadzić.

Wyobrażenia moralne Rzymian dają nam się poznać także z postępowania sądowego. Przytaczamy tu jeszcze kilka odnośnych szczegółów, z najdawniejszych czasów Rzymu. Postępowanie sądowe było publiczne i prywatne. Publicznie podejmowane było na rozkaz króla, przeciw przestępcom państwowym. Dwa najważniejsze były tego rodzaju występki: zdrada kraju, (*proditio*) i bunt przeciw zwierzchności (*perduellio*). Na równi ze zdradą stanu uważane były zabójstwa, naruszenie dziewiczej i kobiecej czci, podpalenie i fałszywe świadectwo. Tortury dla wymuszenia zeznań stosowane były tylko dla niewolników³⁾. Kary śmierci były rozmaite: fałszywy świadek strącany był ze skały, złodzieje wieszani, podpalacze paleni. Ułaskawiać mogła tylko gmina. Prawo zna także ułaskawienie przez bogów: kto ukląkł przed kapłanem Jowisza, nie mógł być tego samego dnia bity różgami. Życie darowane było skazanemu na śmierć zbrodniarzowi, skoro idąc na stracenie przypadkiem spotkał *We-stalkę*⁴⁾.

¹⁾ Marquardt, *Das Privatleben der Römer* (1886) I, 34.

²⁾ Fr. 13, 70.

³⁾ Mommsen d. p. I, 148.

⁴⁾ Tamże str. 149.

We wszelkich wypadkach, w których nienaruszony był spokój publiczny, wszczynano procesy przeciw winnym tylko na mocy skargi poszkodowanego. Prawidłową formą zadośćuczynienia za wyrządzoną szkodę, była umowa między oskarżonym i skarżącym. Władza państwowa, wtenczas tylko interweniowała, skoro winny wzbraniał się zadośćuczynić poszkodowanemu ¹⁾).

Nadzwyczajnie surowe były prawa rzymskie przeciw dłużnikom. Skoro dłużnik nie wypełnił swoich zobowiązań względem państwa, zaprzędawany był w niewolę. Przy dochodzeniu należności, ze strony prywatnych wierzycieli, należało ją najprzód udowodnić. Skoro to uczynione zostało, a dłużnik nie mógł się uiszczyć, król oddawał go na własność wierzycielowi, który go zabierał jako niewolnika. W ciągu następnych 60 dni wierzyciel obowiązany był trzykrotnie dłużnika wystawiać na rynku i żądać okupu za niego. Jeżeli nie zgłosił się nikt, któryby go chciał wykupić, wierzyciele mieli prawo zabić dłużnika, i trupem jego się podzielić, albo też wraz z dziećmi i całym mieniem, jako niewolnika sprzedać. W późniejszym dopiero czasie te nieludzkie prawa zostały złagodzone.

§ 10.

Ludy germańskie.

Jaki lud, tacy jego bogowie. Stwierdza te porównanie Olimpu greckiego, ze światem bogów germańskich. Pełne pogody promiennej, w rozkosznych grach, przy nektarze i ambrozii, płynęło życie bogów olimpijskich. Bogowie germańscy żyją w nieustannej walce, wśród szczęku ścierających się mieczów. Walka wre wciąż między bóstwami Hallali i olbrzymami. Pierwsi są ludzom życzliwi i dobroczynni, drudzy szkodliwi i pełni nienawiści. Obowiązkiem moralnym człowieka jest wspierać w tej walce bogów, i od spełnienia tego obowiązku szczęście ludzi głównie zależy ²⁾.

Niestety, sami bogowie liczne popełniają występki. Jeden z ich przeciwników, (Loki) wyrzuca im krzywoprzysięstwo, wiaro-

¹⁾ Tamże str. 149.

²⁾ Simrock, Handbuch der deutschen Myttol. (1878) str. 120:

łomstwo, naruszenie przysięgi i związków małżeńskich, rozwiązłość, kazirodztwo, cheiwość, niesprawiedliwość, przekupstwo, oszustwo, zawiść, zabójstwo. Zarzuty te mogą być niesłuszne, widzimy z nich wszakże, jakie czyny uchodziły za występne. Loki chce Azów shańbić i osławić. Wraz ze zwiększającymi się winami tracą oni coraz bardziej swą przewagę w walce przeciwko olbrzymom i w końcu ma nadejść czas powszechnego pożaru świata. Ten czas nadejdzie wtedy, kiedy rozwiązane będą wszelkie związki moralne, bracia będą się zabijać, wiarołomstwo zapanuje powszechnie i wszyscy wzajemnie sobie szkodzić będą. Przez pożar świata złe zostanie zniszczone i nowy świat z nowymi powstanie bogami.

Jako najwyższy z bogów zjawia się Wuotan (Odhin), dawca wszelkiego dobra, stróż i opiekun porządku moralnego. Króluje on w swojej siedzibie Wallhali i stamtąd biegiem świata i sprawami ludzkiemi kieruje. Dwa kruki wieszczce, symbole jego władzy, siedzą mu na ramionach i do ucha szepeczą mu wieści, które ze wszystkich stron świata znoszą. Do siedziby jego w Wallhali przybywają duchy, poległych w boju i wraz z nim cieszą się słodkim miodem, pożywieniem wybornem i igrzyskami bojowymi. Wiara w ten szczęśliwy żywot pośmiertny w Wallhali, pobudzała waleczność starożytnych Germanów. Ci co nie polegli w walce, dostawali się po śmierci do świata podziemnego, pozostającego pod władzą Heli. „Hel nagradza i karze każdego, wedle jego zasługi, życzliwy dla dobrych, okrutny jest dla złych“¹⁾.

Po odmłodzeniu świata przez wielki pożar, wszyscy dobrzy i sprawiedliwi na wieki zamieszkają błogosławione siedziby. Czy po końcu świata wiara starożytnych Germanów uznawała także miejsce wiecznej kary i męki nie jest dokładnie wiadome. Źródła starodawne nie dają pod tym względem pewnych wskazówek.

Z tego, co wyżej podano widzimy już, że i u starożytnych Germanów, podobnie jak u wszystkich ludów kulturalnych, poządek moralny wznosił się ponad samowolę ludzką i poddany był opiece bogów, oraz główne i ogólne zasady moralne zgadzały się z temi, które i obecnie wyznajemy. Zgodnie z naszymi w tej mierze pojęciami potępiali oni krzywoprzysięstwo, kłamstwo, zabójstwo, wiarołomstwo, złodziejstwo, brak miłości w rodzinach, zawiść, cheiwość i t. d. W ogóle pieśni Eddy

1) Simrock. d. p. str. 144.

przytaczają sześć rodzajów występków, które na tamtym świecie temi samemi są zagrożone karami: bluźnierstwo, krzywo-przysięstwo, zabójstwo, wiarołomstwo, cudzołóstwo i kłamstwo. Ostateczna kara pożaru powszechnego spadnie na świat wraz z zapanowaniem na nim tych występków. Nowy, odmłodzony świat wolny będzie od wszelkich wojen i namiętności.

Wedle wszystkich pomników starodawnych byli starożytni Germanowie ludem wielce religijnym. Religia na wskroś przenikała ich życie prywatne i publiczne. Cześć bogom swym składali przeważnie pod odkrytem niebem, w świętych gajach. Tam również składali ofiary ze zwierząt, a często z ludzi (z niewolników, zbrodniarzy i jeńców wojennych). Stanowisko kapłana powszechnie było szanowane. On tylko miał prawo karać w imieniu bogów.

Moralności starożytnych Germanów wystawił Tacyt zaszczytne świadectwo. Żyją oni, mówi historyk rzymski, pod pieczę czystych obyczajów, nie zepsuci przez rozkoszne uczyty i rozpustne widowiska. Złamanie wiary małżeńskiej u tego narodu wielką jest rzadkością; kara za nie natychmiastowa i małżonkowi pozostawiona. I utrata dziewictwa surowo jest potępiana. Nie może jej okupić ani piękność, ani młodość, ani bogactwo. Nikt bowiem tam nie czyni z obawy występku. Urodzenie i uleganie uwodzicielowi nie jest poczytywane za objaw ducha czasu. Lepiej jest u owych ludów, gdzie tylko dziewice wstępują w związku małżeńskie. Ograniczać ilość dzieci, lub usuwać ze świata te, które rodziły się ponad miarę poczytywane tam jest za potworność. Więcej tam ważą dobre obyczaje, aniżeli gdzieindziej prawa dobre ¹⁾.

Ciemną stroną obyczajowości Germanów była krwawa zemsta; nietylko dozwolona, ale obowiązkowa. Zjawisko to daje się wytłumaczyć po części jako objaw wierności rodzinnej, po części jako skutek niedostatecznej władzy karnej, zastępowanej przez pomoc własną, prowadzącą do krwawej zemsty.

Dla potwierdzenia i uzupełnienia tego, co wyżej powiedziano, przytaczamy tu kilka ustępów z Eddy starszej: szósta z jej pieśni zowie się Hávamál i stanowi zbiór przepisów moralnych i życiowych, dalekich od wzniosłości i zawierających praktyczne rady w stosunkach codziennego bytu. Treść ich da-

¹⁾ Tacyt, Ierm. 19.

je się zawrzeć w zdaniu: Bądź przezorny i umiarkowany we wszystkim. Pomnij, że jak się z innymi obchodzisz, tak oni z tobą obchodzić się będą. Nie spuszczaaj się na innych, nie polegaj na szczęściu i bogactwie, staraj się przede wszystkim o dobre imię, które i po śmierci ci pozostanie.

Oto kilka zwrotek z tej pieśni:

„Ciepła pragnie, kto z drogi przybywa
 „Z kolanami ostygłemi,
 „Pożywieniem i odzieżą zasil podróżnego,
 „Który przez skały wędrował.

„Wody potrzebuje, kto gościny szuka,
 „Chusty i przymusu miłego.
 „Przez dobre ugoszczenie osiągniesz od gościa
 „Słowo dobre i wdzięczność od niego.

„Za wiele mówi, kto nigdy nie zmilczy
 „Słów próżnych i nieużytecznych.
 „Język papłący na wodzy nie trzymany
 „Niczego dobrego nie zdziała.

„Dom własny, choć ciasny jest miły,
 „U siebie panem być możesz.
 „Dwa kozły i dach nad niemi słomiany
 „Lepsze są, niż żebranina.

„Ogień największem dobrem jest na ziemi
 „I wieczne światło słoneczne.
 „Zdrowie człekowi najlepsze
 „I życie wolne od skazy“.

Wyżej aniżeli te praktyczne rady Hâvamâli, wnoszą się rady moralne, które Syguidrifa w jednej z pieśni Eddy, zwanej od jej imienia, daje Sigurowi ¹⁾.

„Toć radzę naprzód: względem przyjaciół
 „Wystrzegaj się wszelkiej winy,

¹⁾ Simrock, Die Edda d. p., str. 186.

„Nie śpiesz się z zemstą, gdy cię pokrzywdzą;
 „Stąd mówią, śmierć wynika.

„Tę drugą dając radę, nie składaj przysięg,
 „Skoro prawdy w nich nie ma.
 „Krzywoprzysięstwo więzami karzą;
 „Nieszczęsny jest wiarołomca.

„Wystrzegaj się tam, gdzie piękne kobiety
 „Ujrzysz siedzące na ławie;
 „Niech ci ich piękność snu nie odbiera,
 „Nie szukaj ich tajnych całusów.

„Unikaj bacznie krzywdy wszelakiej,
 „Chytrłości i złych zasadzek.
 „Dziewcząt nie uwódź i niewiast cudzych
 „Nie kuś lubieżnym uściskiem.

„To ci radzę, pomnij o zmarłych
 „Gdziekolwiek ich napotkasz.
 „Czy ich choroba, czy topiel morska
 „Czy też żelazo zabiło.
 „Do trumny złóż ich, wznies im mogiłę
 „Niech w błogim spoczyną pokoju.

§ 11.

Wyznawcy Islamu.

Dla uzupełnienia naszego przeglądu dodajmy jeszcze kilka spostrzeżeń o wyobrażeniach moralnych ludów mahometańskich. Jakkolwiek dzielą się oni na liczne sekty, wszystkie jednak uznają Koran za wspólną księgę religijnego i moralnego prawodawstwa. Dosyć nam przeto rzucić okiem na objawienie proroka, aby powziąć wyobrażenie o zasadach moralnych muzułmanów.

Wiadomo, że Koran zawiera liczne sprzeciwieństwa i że niektóre jego przepisy pozostają w sprzeczności z pojęciami chrześcijańskimi, a nawet z wymaganiami prawa naturalnego.

Przypominamy np. wielożeństwo, poniżające stanowisko kobiety, nakaz szerzenia Islamu mieczem, wreszcie zmysłowe niebo przyobiecane wyznawcom proroka ¹⁾.

Pomimo tego pewnem jest, że nauka moralna Mahometa, pod wieloma względami przewyższa wyobrażenia większości ludów pogańskich. Liczne swe przepisy zaczerpnął Koran z Biblii chrześcijańskiej, co więcej, w wielu miejscach podaje się on za wyjaśnienie i uzupełnienie pism Mojżesza i Proroków ²⁾.

W najczystszej postaci rozwinięta jest w Koranie nauka o Bogu. Nietylko podnoszona w nim jest wielokrotnie jedność Allaha, lecz także jego mądrość, wszechwiedza, wszechpotęga, wieczność i nieskończona doskonałość. Wnika on do głębi serc ludzkich, rozpoznaje złych i dobrych; tych opieką swą otacza, tamtych nienawidzi.

Po ukończeniu tego życia nastąpi sąd powszechny, na który źli i dobrzy odgłosem trąb zwołani będą i sprawiedliwość zostanie im wymierzona ³⁾.

„Wtedy okażemy im czyny ich w jasnym świetle, albowiem byliśmy im obecni. Sprawiedliwie w dniu tym czyny ludzkie zważone będą. Szczęśliwi ci, których czyny dobre obciążą szale wagi, ci zaś, których szale lekkie się okażą, będą przekonani, jako przez niesprawiedliwe postęпки przeciw objawieniu naszemu dusze swe zgubili“ ⁴⁾. Dobrzy wejdą do raj, bezbożni pójdą na wieczne męki ⁵⁾.

Już z tych przytoczeń okazuje się, że przepisy moralne Koranu uważane są za nakazy boskie, których pełnienie bezwzględnie człowiekowi jest zalecone i o wiecznem jego życiu rozstrzyga. Co się tyczy poszczególnych obowiązków, zauważmy, że nakazy moralne piątej księgi Mojżesza, choć nie w tej samej formie, w istotnej swej treści jednak dadzą się odnaleść w Koranie. Bojaźń boża, posłuszeństwo i wdzięczność względem Boga, oraz częsta modlitwa są tam usilnie zalecane—bałwochwalstwo, niewiara i bluźnierstwo, surowo są wzbronione.

¹⁾ Der Koran, przekł. niem. Wahl'a (Halla 1828). Sure IV, str. 64.

²⁾ Tamże, Sure II, str. 9. Sure V, str. 91.

³⁾ Tamże, Sure XXXVII, str. 437.

⁴⁾ Tamże, Sure VII, str. 117.

⁵⁾ Tamże, Sure XXXVII, str. 438.

Czysty na duszy i ciele, winien muzułmanin odprawiać swe modły, dlatego przed ich rozpoczęciem obowiązany jest myć się i oczyszczać. Dzieci powinny czcić i kochać swych rodziców i posłuszeństwo im okazywać. Rodzice powinni dzieci w wierze umacniać i modlić się za nie. „Dzieciobójstwo jest grzechem straszliwym; wstrzymajcie się od nierządu, gdyż on jest ciężkim występkiem... Nie zabijajcie żadnego człowieka, którego wedle prawa bożego zabić nie powinniście, wolno wam tylko zabijać skazanego przez prawo. Nie dotykajcie mienia sierot, jeżeli go powiększać nie macie i zwróćcie je tym, którzy dojdą do lat dojrzałych. Przestrzegajcie umów, któreście zawarli. Mierzcie miarą słuszną i ważcie na sprawiedliwej wadze“¹⁾. Polecone są również obowiązki prawdomówności, posłuszeństwa względem zwierzchników, gościnności, zgody i cierpliwości; gniew, zawist i inne występki zakazane są pod karami wiecznemi.

ROZDZIAŁ II.

Ludy barbarzyńskie i dzikie.

Zwolennicy darwinizmu usilnie starali się swoją teorię o zwierzęcem pochodzeniu człowieka oprzeć na podstawie etnologicznej, przez udowodnienie istnienia ludów, pozbawionych wszelkich pojęć moralnych. John Lubbock mówi: „Śmiało można twierdzić o niższych rasach rodzaju ludzkiego, że są one pozbawione wszelkiego wyobrażenia o tem, co dobre i złe. Że są ludzie tak zupełnie pozbawieni uczuć moralnych, było to zupełnie przeciwne moim przekonaniom dawniejszym, z którymi do badań nad życiem dzikich przystąpiłem i tylko krok za krokiem, z pewną niechęcią do tego wniosku doszedłem²⁾. W nowszych czasach H. Spencer w artykule pomieszczonym w „Czasopiśmie dla filozofii i krytyki filozoficznej“³⁾ powołuje się na to

¹⁾ Tamże, Sure XVII, str. 228—229.

²⁾ Przekł. niem. Entstehung der Civilisation, str. 340.

³⁾ Tom XCV, zeszyt I, str. 58.

świadectwo Lubbocka, usiłując je poprzeć wielu podobnemi twierdzeniami, aby stąd wniosek wyciągnąć, że współczesne badania induktywne nie dadzą się pogodzić z powszechnością i jednolitością sumienia ludzkiego, będącą podstawą etyki Kanta.

Takim i tym podobnym poglądom przeciwstawiamy twierdzenie, że niema na ziemi ludu, któremu by obcą była zupełnie różnica pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy słusnością i niesłusnością, i któryby nie uznawał jakiegoś porządku moralnego, zawierającego w sobie istotną treść dekalogu i postawionego pod władzą wyższej, nadziemskiej potęgi.

Pamiętajmy wszakże, że u ludów dzikich mamy do czynienia ze zwyrodnieniem i skurczeniem się niejako ludzkiej natury. Nie mogą one zatem o jej moralnych właściwościach dokładnie dać wyobrażenia. Kto chce się dowiedzieć czem jest dąb, jak wysoko ponad ziemię wznosi swoją koronę, ten nie idzie go szukać w jałowym pustkowiu, gdzie napotkać może tylko jakiś karłowaty zwyrodniały osobnik wspaniałego drzewa, lecz udaje się w głąb lasów, gdzie ono przy sprzyjających warunkach, swobodnie i doskonale rozwinąć się może. W podobny sposób powinniśmy postępować przy badaniu natury ludzkiej, oraz tkwiących w niej praw przyrodzonych. Ztąd że u ludów dzikich widzimy brak pewnych zasad moralnych, a natomiast wiele przesądnych i niedorzecznych zwyczajów, nie wynika jeszcze, że te zasady obce są ludzkiej naturze. Przypuszczać należy, że mamy tu do czynienia z objawami jej zwyrodnienia wewnętrznego. Na odwrót, jeżeli u ludów dzikich odnajdziemy pewne wyobrażenia i pojęcia moralne wszystkim ludom w ogóle wspólne, to z zupełną słusnością wnosić możemy, że takowe w naturze ludzkiej są ugruntowane. Nie będziemy się tutaj zatrzymywali nad różnemi zбочeniami moralnemi ludów dzikich, nad ich okrucieństwem, nieumiarkowaniem, kanibalizmem i tym podobne. Wszystko to są rzeczy znane, których tu powtarzać nie potrzebujemy. Jeżeli wszakże je przemilczamy, nie idzie zatem, abyśmy o ich istnieniu nie wiedzieli albo powątpiewali, pomijamy je po prostu jako nie należące do zakresu naszych badań.

Zresztą należy się zastrzedz przeciw bardzo rozpowszechnionej omyłce. Z częstych wykroczeń przeciw prawu moralnemu nie można jeszcze wnosić, że jest ono jakimś ludowi zupełnie obce. Co byśmy powiedzieli o jakimś podróżniku z nie-

znanej części świata, który poznawszy w naszych wielkich miastach istnienie zawodowych prostytutek, wnosiłby stąd, że Europejczykom brak zupełnie pojęć moralnych pod względem czystości obyczajów i że wszelkie przeciwko nim wykroczenia, poczytują zupełnie za bezwonne. Taki wniosek byłby niesłuszny z tego powodu, że zapoznawałby działanie namiętności i złych nałogów, powodujących zboczenia od świadomie uznanych praw moralnych. Jeśli słusznie można to powiedzieć o ludach kulturalnych, to tym więcej stosuje się to do ludów dzikich, nie nauczonych panować nad sobą i nie krępowanych w wybuchach swych namiętności przez zewnętrzne warunki życia społecznego. Jest to więc bardzo nienaukowe wnioskowanie, skoro podróżnicy, po kilkunastudniowej obserwacji jakiegoś dzikiego pokolenia, ogłaszają światu jako pewnik, że brak mu zupełnie wszelkich pojęć moralnych.

ARTYKUŁ I.

Ludy dzikie Oceanii.

§ 1.

Negrowie australscy.

Liczni podróżnicy, między innymi znany już nam John Lubbock, nie przyznają krajowcom kontynentu australskiego żadnych wyobrażeń religijnych, ani moralnych. Mniemanie to stanowczo może być odrzucone. „Ze zgodnych spostrzeżeń, wielkiej liczby badaczy, pisze Tylor¹⁾, wiemy obecnie, że krajowcy australscy już w czasie ich odkrycia, mieli bardzo żywą wiarę, w istnienie duszy, demonów i bogów i do dziś dnia całkowicie ją zachowali“.

Australczycy wierzą (przynajmniej w większości) w najwyższą i wszechpotężną istotę, będącą twórcą świata. Oprócz tego wierzą też w mnóstwo dobrych i złych duchów, które człowiekowi sprzyjają, lub mu szkodzą²⁾. Wiara w nieśmiertelność duszy i w zadośćuczynienie na tamtym świecie, powszechną jest.

¹⁾ Die Anfänge der Cultur (Lipsk 1873) 413.

²⁾ Dr. Wilh. Schneider, Die australischen Eingeborenen (Frankf. 1883).

wśród Australczyków, jakkolwiek wyobrażenia ich o życiu pośmiertnym różnorodne są bardzo i po większej części grubo zmysłowe. Słusznie utrzymuje Schneider¹⁾, że sam fakt właściwego dzikim życia bez troski świadczy o ich wierze w życie przyszłe.

Pamięć o zmarłych powszechną jest u Australczyków.

Pod względem stosunków rodzinnych spotykamy w Australii objawy właściwe wszystkim ludom niechrześcijańskim: kobieta niewolnicą jest mężczyzny. „Zresztą Australczycy okazują swym kobietom wiele względów, pielęgnują je starannie w czasie choroby i oplakują ich zgon“²⁾. Kobiety mimo swego ciężkiego losu bardzo przywiązane są do swych mężów. Powodowane pietyzmem noszą w niektórych okolicach skórę zmarłych mężów przy sobie i czaszkę ich używają jako naczynie do picia.

Jakkolwiek stosunki płciowe przed małżeństwem są bardzo swobodne, w małżeństwie wierność jest ściśle przestrzegana. Związki między krewnymi są wzbronione, niekiedy nawet w obrębie tegoż samego pokolenia. Tem się nawet tłumaczy powszechny u Australczyków zwyczaj porywania dziewcząt. Kazirodztwo jest poczytywane za wielką zbrodnię³⁾.

Że pojęcia o własności istnieją wśród ludów Australii, dowodem liczne i surowe u nich kary za złodziejstwo. Zabójstwo u wielu plemion karane jest wygnaniem, powszechnie jednak pociąga za sobą krwawą zemstę⁴⁾.

Australczyk dba wielce o ściśle przestrzeganie przyjętych w jego rodzinie lub pokoleniu zasad i zwyczajów moralnych, ponieważ uważa je za rozporządzenia boskie, których przekroczenie gniew bogów i duchów za sobą pociąga. Dobro rodziny, stawiane jest wyżej po nad dobro jednostki, i podporządkowane dobru całego plemienia. To też wszystko poczytywane jest za słuszne, co służy do podtrzymania bytu plemienia. Tem wyjaśnia się po części, powszechny w Australii nieludzki zwyczaj zabijania nowonarodzonych dzieci, jeśli z jakichkolwiek względów, wydają się rodzinie lub plemieniu szkodliwymi. Obok tych wykroczeń przeciwko naturze istnieje także miłość rodzicielska silnie rozwinięta i gotowa do wszelkich ofiar⁵⁾.

¹⁾ Die Naturvölker II, 107.

²⁾ Sprawozdanie misjonarza O. Strele. Kathol. Miss. 1885 str. 199.

³⁾ Schneider d. p. II, 112.

⁴⁾ Ratzel d. p. II, 80.

⁵⁾ Schneider d. p. II, 115.

Prawo krwawej zemsty powszechne jest u Australczyków. Poza tem przedstawiani oni są przez badaczy europejskich, jako dobroduszni i uczciwi. Czyny zemsty i złodziejstwa, na które koloniści europejscy nieraz się skarżą, w znacznej części z własnej ich winy pochodzą. Pierwsi koloniści byli to po większej części bezsumienni awanturnicy, oraz zbiegli lub zesłani kryminaliści. Istne wyrzutki społeczeństwa. Jeszcze przed kilku laty zebrani w Sydney katolicy biskupi Australii wyrazili zbiorową skargę, na nadużycia i okrucieństwa popełniane przez przybyszów europejskich przeciw bezbronnym krajowcom. Oprócz tego liczne można przytoczyć świadectwa, o różnorodnych i straszliwych zbrodniach, jakich dopuszczali się w Australii Europejczycy. I to są ci sami ludzie cywilizowani, którzy moralność za wyłączną swą poczytują własność. Jeśliby krajowcy Australsey z postępowania tych przybyszów wnosić mieli o wyobrażeniach moralnych ich europejskiej ojczyzny, nie bez zasady mogliby dojść do przekonania, że pojęcia czystości, sprawiedliwości i ludzkości, zupełnie jej są obie.

Ponieważ nie chcemy w tym zarysie moralności australskiej poprzestać na samych ogólnikach dodajemy do tego, co w ogóle o niej powiedzieliśmy, krótki przegląd różnych wyobrażeń u poszczególnych plemion północo-wschodu i zachodu kontynentu australskiego.

1. Plemiona południowo-wschodnie. Do nich należą Kurnajowie, Wojworungowie i Muryngowie i t. d. W poglądzie na ich zasady moralne opieramy się na badaniach A. W. Howitta, który długi czas w Australii spędził i pozostawił szereg prac, jako owoc sumiennych badań nad wymienionemi plemionami¹⁾.

Wszystkie one wierzą w najwyższego, albo największego ducha (Tharamulun, albo Brewin, albo Bunjil), który z wielu innymi duchami i z duszami zmarłych, powyżej obłoków, na zewnętrznej stronie sklepienia niebieskiego przebywa. Każdy człowiek zawiera w sobie ducha, który już za życia opuszcza ciało podczas snu i z innymi duchami przestaje. Po śmierci przebywają jeszcze jakiś czas duchy zmarłych na ziemi, poczem wznoszą się w nadchmurne dziedziny. Najwyższy duch uważa-

¹⁾ Szczególnie w pracach: *On some Australian Beliefs*. London 1883 oraz *On some Australian Ceremonies of Initiation*. London 1884.

ny jest za praojca rodzaju ludzkiego i niegdys na ziemi mieszkał, ludzi różnych sztuk nauczył, nadał im prawa społeczne i religijne, a po śmierci wraz ze swym orszakiem, przez wichur gwałtowny w niebo uniesiony został. Od niego też pochodzą surowe prawa, dotyczące pokarmów, wzbraniające niektórych pod bardzo surowymi karami zarówno kobietom jak mężczyznom, w pewnym określonym wieku. On też uchodzi za przewodawcę różnych obrzędów uroczystych, towarzyszących uznaniu pełnoletności i wtajemniczeniu w przepisy kultu religijnego. Tharamulun czuwa z niebios nad młodością i wszelkie wykroczenia przeciw swym przepisom karze chorobą lub śmiercią. Wiadomości o jego istocie i potędze udzielane bywają młodzieży męskiej przy jej wstąpieniu w wiek dojrzały, kobietom oznajmiane jest tylko, że ponad chmurami mieszka istota, która ojcem (Tapang) i mistrzem (Biamban) jest zwana. Inne Tharamulun uważane jest za tak święte, że krajowcy w zwykłych okolicznościach życia nie śmiały go wymówić. Howitt opowiada, że dwaj starzy krajowcy wypytywani przezeń czem jest Tharamulun, szeptem tylko i przez omówienia o nim wspominali i zamiast imienia zwali go tylko zaimkiem — on, albo wyrażeniem — wielki duch. Pewien stary Wojworung opowiadał Howittowi, jako ojciec zaprowadził go kiedyś na pole i wskazując na niebo, mówił: Jesteś teraz już dorosły, niedługo będziesz mógł zabijać Kangurów i staniesz się mężczyzną, spójrz tam ku górze, gdzie mieszka Bunjil, który cię widzi zawsze i wie wszystko, co czynisz ¹⁾.

Przed uroczystością wtajemniczenia religijnego młodzieńcy pod przewodnictwem odpowiedniego nauczyciela (Kabo) odbywają pewnego rodzaju nowicyat, w ciągu którego zalecona jest im ścisła wstrzeźliwość i skromność, oraz posłuszeństwo swemu mistrzowi. Ten poucza ich o obowiązkach, jakie mają pełnić w przyszłości, oraz o istocie i władzy Tharamuluna.

W dniu wtajemniczenia kroczy uroczysty pochód na miejsce, gdzie się ma odbyć obrządek odpowiedni. Podczas tego pochodu powtarzają do znudzenia nowicyuszom rzeczy wprost przeciwne tym, które im wpajano, a to dlatego, jak utrzymują krajowcy, aby ich przyuczyć do szczerego mówienia prawdy.

Uroczystość sama polega na wybiciu przedniego zęba, oraz

¹⁾ Howitt, *On some Australian Beliefs* p. q.

na udzielaniu nauk o istocie Tharamuluna, wobec jego posągu; wreszcie na przywdzianiu znaków męskiej godności. Pomijamy tu jeszcze wiele śmiesznych zwyczajów i szalonych skoków, którym Negrowie uświetniają ten wstęp w wiek męski; wspomnimy tylko o pantominach mających uprzytomniać wta jemniczoną ich obowiązki moralne. W tych pantominach tancznych przedstawione są różne przekroczenia przeciwko własności i dobrym obyczajom, starzy ludzie i nauczyciele objaśniają znaczenie ich i mówią o skutkach wykroczeń przeciwko obyczajowości. Słyszałem nieraz, opowiada Howitt, jak starzy ludzie mówili: jeśli to lub owo popełnisz, będziesz zabity przez czary, albo przez siłę. Napomnienia odnoszą się między innymi do wykroczeń przeciwko szacunkowi przynależnemu starszym, przeciw cnotcie niewieściej i t. p. Przez te obrzędy młodzieniec otrzymuje prawa dorosłego, a zarazem włożone są nań obowiązki, jakie ma pełnić. Odtąd ma prawo wstąpić w związek małżeński i jest uwolniony od opieki macierzyńskiej: celem tych obrzędów jest utrwalenie w pamięci młodzieńca zasad postępowania, stanowiących prawo moralne plemienia¹⁾.

2. Plemiona zachodnio-australskie. Na zachodzie kontynentu australskiego, na północ od Perth, posiadają Benedyktyni od 1840 r. misję w Nowej Nursyi. Głównym założycielem tej misyi był Rudolf Salwado, późniejszy biskup w Port-Wiktoryi, który dał nam opis obyczajów tych plemion²⁾.

Misyonarz zaznacza naprzód, jak trudno jest poznać prawdziwe wyobrażenia dzikich o religii i moralności, gdyż zwykle starają się je ukrywać, lub posługują się niejasnymi wyrażeniami dla Europejczyków niezrozumiałymi. Następnie podaje Salwado wyniki swoich długoletnich spostrzeżeń. Dzicy z okolicy Nowej Nursyi nie modlą się wcale ani do prawdziwych, ani do fałszywych bogów. Niemniej przeto wyobrażają sobie jakieś wszechpotężne jestestwo, które stworzyło niebo i ziemię i zowie się Motogon. Ten Motogon wyobrażany jest jako człowiek mądry i olbrzymiego wzrostu, tej samej barwy co Australczycy. Skoro stworzył on Kangura, słońce i drzewa, rzekł: „Ziemię pokaż się“, i dmuch-

¹⁾ Howitt, *Australian Ceremonies of Initiation* p. 20—27.

²⁾ *Memoires historiques sur l'Australie* par m-gr. Rudesindo Salwado, religieux benedictin, évêque de Port-Victoria, traduit de l'Italien. Paris 1854.

nał, a wtedy ziemia została stworzona. „Wodo, pokaż się“, i dmuchnął, a wtedy woda była stworzona i t. d. Wierzą oni także w złego, potężniejszego od ludzi ducha, którego Ciengą zowią i bardzo się obawiają. Duch ten posiada pod swoją władzą huragany i ulewne deszcze, zabija dzieci i wykręca członki ludzkie, a mieszka w środku ziemi. Stąd wnosić można, że Australczycy wyznają dwie zasady: Motogon jest sprawcą dobra, Ciengą sprawcą zła. Motogon nie istnieje wszakże, umarł przed dawnymi czasy w sędziwym wieku, nie dziw przeto, że nie składają mu hołdów. Co jest jednak szczególnie, że nie usiłują wcale przejednać Ciengi, choć wierzą, że sprawia im liczne cierpienia. Faktem jest, że nie dostrzegłem u nich żadnych śladów kultu religijnego, ani też czci wewnętrznej. Francuski tłumacz dzieła ojca Salvado, czyni słuszną uwagę, że skoro krajowcy msze odprawiane przez Benedyktynów nazwali Jalaru, widocznie nazwa ta (oznaczająca także uroczysty taniec), była pewnego rodzaju obrzędem religijnym.

Wierzą oni też w nieśmiertelność duszy i wyobrażają sobie, że po śmierci ciało w innego człowieka przechodzi, albo też z drzewa na drzewo przelatując głośno wydaje skargi. Widziałem jak Australka, która utraciła dziecko, zrywała się w nocy i biegła po lesie, przysłuchując się żalnym śpiewom ptaków nocnych, w których głos zmarłego dziecka usłyszeć chciała. Wołała go po imieniu, przemawiała doń z czułością i przytem zalewała się łzami.

Wielkie wśród Australczyków znaczenie posiadają czarownicy, albo lekarze (Boglias). Wyobrażają sobie oni, że nikt nie umiera śmiercią naturalną; śmierć jest zawsze sprawą owych czarowników, którzy nadzwyczajną i tajemniczą posiadają władzę. Oprócz Ciengi i Bogliasów wzbudza też w nich trwogę księżyc, który poczytują za złośliwego mężczyznę, podczas gdy jego żona, słońce, jest dla ludzi życzliwie usposobiona.

U Australczyków każda rodzina zdaje się być zupełnie niezawisłą i tworzy małe społeczeństwo, pod władzą swego naczelnika. Wszelako posiadają oni prawa ogólne, które przekazywane są z ojca na syna i których przekroczenie nawet ze strony cudzoziemców, przez ojców rodzin surowo jest karane. „Jeżeli np. człowiek przed trzydziestym rokiem prowadzi kobietę i za swoją żonę ją ogłasza, każdy starzec może go zabić na zasadzie ogólnego wszystkim dzikim wiadomego prawa, że nikt

przed rokiem trzydziestym pod karą śmierci w związku małżeńskie wstępować nie może¹⁾.

„Każdy dziki posiada swą własność ziemską, na której ma prawo polować, zbierać korzenie i gumę, prawo, które mu daje urodzenie i które przez wszystkich ściśle jest przestrzegane. Nieraz słyszałem nawet kłócących się przyjaciół: to jest moja ziemia, twoja jest w Canturby, idź stąd precz. Odpowiednio do tego każda rodzina posiada własny swój okręg; rodzina sąsiednia może zeń korzystać na mocy przyjaznych stosunków. Jeśli nieprzyjaciel lub obcy osiedli się w tym okręgu, zabijany bywa przez właściciela.

„Dzieci niedołążne lub ułomne zabijane są zaraz po urodzeniu, zabijają też co trzecie a czasem co drugie dziecię płci żeńskiej, zdarza się wszakże, że ludzie litościwi biorą za swoje dzieci na śmierć skazane. Po zatem Australczycy okazują swym dzieciom wiele przywiązania; matki pielęgnują je gorliwie i utrzymują w czystości. Wielka jest względność rodziców dla dzieci; nigdy nie są one karane za przewinienia, gdyż mówią krajowcy, że nie posiadają należytej świadomości. Dzieci dorósłszy, odpłacają rodzicom za ich starania i miłość. Skoro się ci zestarzeją otaczani są troskliwą opieką, najlepsze kawałki mięsa dla nich są zachowywane, a wszelka krzywda im wyrządzona ze strony obcych pociąga za sobą srogą zemstę. Młodzi Australczycy każdego starca nazywają Mana, to jest ojciec, a każdą starą kobietę Nangan, to jest matka i okazują im wiele szacunku.

„Jak już wspomnieliśmy, Australczycy pod karą śmierci przed trzydziestym rokiem żenić się nie mogą; nie mogą też brać żony z tej samej rodziny: zazwyczaj mają dwie żony. Jeżeli mężczyzna chce pojąć żonę, to prosi o nią ojca jej, skoro prośba jest wysłuchana, kobieta staje się już żoną proszącego, wszelako pozostaje jeszcze do pewnego wieku w domu ojca. Raz udzielona obietnica nie może być naruszona; gdyby ojciec dziewczyny chciał ją złamać, pociągnęłoby to za sobą krwawą zemstę.

„Dzicy nie wybaczą pokuszenia się na cnotę swoich żon. Europejczycy nieraz dotkliwie to odczuli. Gdzie dzicy żyją w odosobnieniu od europejskich kolonistów, odznaczają się wielką czy-

¹⁾ Memoires historiques etc. p. 258—265.

stością obyczajów. W ciągu trzech lat pobytu mego w pośród nich, nie widziałem ani razu gorszącego lub nieprzystojnego czynu; owszem, przyznać muszę, że ich obyczaje na wszelkie zasługują pochwałą¹⁾.

Misyonarz przedstawia nam też Negrów australskich, jako gościnnych, wspaniałomyślnych i pełnych dobrej woli. I uzdolnienia ich umysłowe często niesłusznie były niedoceniane.

Kończymy te nasze spostrzeżenia przytoczeniem faktu, który świadczy, że krajowcy australscy te same w istocie rzeczy posiadają cnoty i wady, co Europejczycy. Pewien dziki podpalił misyę, mszcząc się za to, że misyonarz wziął w opiekę jego żonę, nad którą się znęcał. Potem na czas jakiś przepadł w lasach. Po pewnym czasie przysłał zapytać, czy misyonarz chce być jego przyjacielem, czy nie? Skoro dowiedział się, że jego występki jest zapomniany, przeproszał zań żarliwie i okazywał liczne dowody szczerego żalu. Misyonarz dodaje: „zadowolilem się tym przyznaniem się do winy i żalem za nią i odtąd Munanga (tak się zwał winny) liczne wyświadczył misyi usługi“²⁾.

§ 2.

Papuasowie na wyspach Belep.

Na północ od wielkiej wyspy Nowej Kaledonii znajduje się nie wielka grupa wysp Belep; na zamieszkujący je lud Papuasów zwracamy tutaj uwagę, ponieważ posiadamy o nich wiadomości od misyonarza O. Lamberta, który długi czas wśród nich przebywał³⁾.

Papuasowie wierzą w pośmiertne życie duszy. Wyobrażają sobie, że dusze po opuszczeniu ciał udają się do Tsiabilum kraju Doibata. Zarówno dusze dobre, jak i złe w tym kraju po śmierci przebywają. W drodze doń muszą mijać skałę nadbrzeżną, na której panuje zły duch (Kiemua), który przelatując chwytą w swe sieci i męki im zadaje. Tsiabilum jest to raj Pa-

1) Tamże str. 280.

2) Tamże str. 173.

3) Kathol. Missionen Jahrg. 1880, s. 73.

puasów; królujący w nim Doibat jest to nadludzkie, olbrzymich rozmiarów jestestwo. Wiekuiste tam uctowanie, nieprzebrana obfitość pokarmów i napojów. O. Lambert w swych badaniach doszedł do wniosku, że ów Doibat zawiera w sobie jakiś ślad idei jednego, prawdziwego Boga. Jest on władcą rajy i niema współzawodniczących z sobą bogów, nie jest człowiekiem i nie jest duszą człowieka; początek jego królestwa gubi się w nocy czasów, jego trwanie jest wieczyste. Bóstwo Papuasów nieruchome stoi na miejscu, nogi jego ukryte między skałami, oko jego wszystko widzi i przeziera, ma on wolę i władzę uczynienia szczęśliwymi wszystkich swych poddanych. Jest więc w tych wyobrażeniach jakby przecucie wieczności Boga, jego niezmienności, wszechmądrości, wszechdobroci i wszechpotęgi. Nawet idea złego ducha Kemua, który zadaje cierpienia duszom mającym wstąpić do rajy, jest jakby odbiciem przeświadczenia o konieczności pokuty i oczyszczenia u wrót niebios.

Każdy naczelnik rodziny posiada u Papuasów wielką władzę, najwyższy między nimi jest Teama, władca całego kraju. Godność jego jest dziedziczna i przechodzi z ojca na starszego syna. Używa on powszechnej czci, spotykający go mężczyźni oddają mu niskie pokłony, kobiety ustępują z drogi i na twarz padają. Wszelako Teama nie jest nieograniczonym władcą ziemi, jego poddani posiadają własność osobistą i mają nawet dość wysoce wyrobione o niej pojęcie. Własność przechodzi zazwyczaj drogą dziedzictwa, lub daru, rzadko kiedy przez zamianę lub kupno. Nieuprawna rola otaczająca wieś, oraz lasy w pewnym obrebie, poczytywane są za własność wspólną mieszkańców wsi ¹⁾.

Spotykamy też u Papuasów, dość rozwinięte zwyczaje i prawa dotyczące związków małżeńskich. Blizki stopień pokrewieństwa jest przeszkodą w małżeństwie i tylko za szczególnem zezwoleniem głowy rodu może być dopuszczony. Naruszenie wiary małżeńskiej surowo jest karane. „Wszelako byłem też świadkiem surowej kary wymierzonej przez naczelnika rodu, za oszczerstwo w tym względzie. Kazał on oszczerczą kobietę przywiązać do drzewa i wyciągnawszy jej język, skrobał go nożem, powtarzając przytem: Oto zeszkrobuję złość z twego języka, abyś go nigdy nie używała na szkodę ludzką. Jeśli między małżonkami,

¹⁾ Kat. Miss. 1880 str. 143.

miłość osłabnie, wtenczas uciekają się do różnych czarów mających jej dawną siłę przywrócić“.

Po narodzeniu dziecka, któremu towarzyszą różne uroczystości, matka uchodzi za nieczystą i wraz z noworodkiem przez kilka tygodni przebywa w ustronnym szałasie leśnym. Do siódmego lub ósmego roku, pozostaje dziecko pod wyłączną opieką matki. Dopiero po przebyciu uroczystego obrządku, zwanego Wia Aiwam, to jest powitanie rozumu, otrzymuje chłopiec przepaski na ciało i odtąd ma prawo towarzyszyć ojcu przy pracach w polu i przy połowie ryb. W roku 15 lub 18 przebywa młodzieniec trzeci obrządek Tangop, połączony z obrzezaniem, przypominający bardzo podobny zwyczaj u Żydów.

§ 3.

Moarysowie w Nowej Zelandyi.

Lud ten dziś w znacznej części jest już ucywilizowany. Posiadamy wszakże wiadomości o jego stanie społecznym, moralnym i religijnym, bezpośrednio przed przybyciem Europejczyków.

Jak u większej części mieszkańców Polinezyi, u Moarysów, pewnego rodzaju trwoga religijna stanowi czynnik główny różnych urządzeń życia publicznego i prywatnego. Moarysowie wierzą w wielu bogów. Wszechświat powstał wedle ich pojęcia, z uścisku nieba (Rangi) i ziemi (Papa). Z tego związku zrodziło się najpierw pięciu synów, największych bogów. Jeden z nich bóg wojny Tu stworzył ludzi¹⁾.

Obok tych najwyższych bogów czczą Moarysowie wielką ilość tak zwanych Wairua t. j. ubóstwionych przodków; w ten sposób powstaje mnóstwo bóstw opiekuńczych. Nietylko każde plemię i każda rodzina, ale także pojedynczy ludzie i nawet poszczególne czynności mają swoje bóstwo opiekuńcze. Ponieważ i żyjący naczelnicy czczeni są jako bóstwo, więc wszystko co do nich należy, uchodzi za święte (Tabu). Naruszenie Tabu karane jest śmiercią. Bogom składane są liczne ofiary, szczególnie w czasie wojny. Pierwszy człowiek zabity w bitwie poświęcony

¹⁾ Kathol. Miss. 1877 str. 30.

jest bogu wojny i dla tego nie może być na równi z innymi pożerany.

Nowonarodzone dzieci poświęcone są bogom przez pewien rodzaj chrztu. Przy zawarciu małżeństwa, kapłan odmawia modlitwy nad zaślubioną parą. Naczelnicy mają wiele żon, poddanym wielożeństwo jest wzbronione. Ze szczególną uroczystością odbywają się pogrzeby. Miejsce pochowania zmarłych strzeżone jest przez Tabu. Dokoła składane są narzędzia różne i broń zmarłego, jako też czaszki zabitych przez niego, oraz niewolników, którzy podczas pogrzebu naczelników zabijani bywają i pożerani, a także czaszki kobiet, które po śmierci małżonka dobrowolnie się zabijają. Z tych uroczystości pogrzebowych wnosić już można, że Moarysowie wierzą w życie pośmiertne duszy; zresztą niezależnie od tego, wiara ta przez misyonarzy została stwierdzona u tego ludu¹⁾.

Pod względem politycznym naczelnicy ongi posiadać musieli władzę despotyczną. Ale ta władza, oraz różnica stanów, dawniej wśród mieszkańców Polinezyi ściśle przestrzegana, już po odkryciu Nowej Zelandyi przez Europejczyków zaginęła; pozostał jedynie podział na wolnych i niewolników. Tylko pod względem religijnym, oraz w ubiorze odzieży dawnych naczelników posiadają dawne przywileje. Moarysowie nie mają odrębnego prawodawstwa, wszelako różne prawa zwyczajowe ściśle u nich bywają przestrzegane. Istnieje też bezwątpienia prawo własności. Dzieci dziedziczą po rodzicach i nawet naczelnik nie ma prawa pozbawić je spadku. Wszelako własnością rodzin są tylko domy i sprzęty domowe, ziemia jest wspólną własnością plemienia. Misyonarze wysławiają u Moarysów posłuszeństwo względem zwierzchników, usposobienie przyjacielskie, usługowość, waleczność, oraz uczciwość; ta ostatnia jednak ucierpiała bardzo w skutek złych przykładów ze strony Europejczyków.

§ 4.

Mieszkańcy wyspy Futuna.

Mała to wyspa, położona jest pod 14 stopniem szerokości

¹⁾ Annales de la propag. XV, 27.

południowej, między 178 i 179 stopniem długości wschodniej od Paryża, na północ od wysp Fidżi. Mieszkańcy jej podobni są do Moarysów i Nowo-Zelandczyków. O wyobrażeniach moralnych i zwyczajach tego małego ludu posiadamy dokładne i zajmujące wiadomości od misjonarzy, którzy w 3 i 4 dziesiątku ubiegłego stulecia opowiadali mu Ewangelię. Ojciec Chanel uświęcił wyspę swoją krwią męczeńską¹⁾.

Wedle opowiadań misjonarzy obyczaje Futunańczyków, obok wielu stron ciemnych, zawierają w sobie wiele dobrego. Z wyjątkiem króla i niektórych naczelników, pozwalających sobie na wielożeństwo, mężczyźni mają tylko po jednej żonie, której ściśle wiary dochowują. Naruszenie tej wiary opłacają winni śmiercią, albo też rabunkiem ze strony krewnych żony, któremu podlega wieś przez nich zamieszkiwana, tak że za winę jednego człowieka odpowiadają wszyscy współmieszkańcy jego wsi. Zdarza się też, że kobieta mająca prawo skarżyć się na niewiernego małżonka; bez dalszego zachodu napada swoją rywalkę i nos jej odgryza. Nieraz napotyka się takie ofiary zazdrości niewieściej. Członkowie rodziny zbierając się, muszą być zawsze okryci długimi szatami, nieprzystojne mowy w zgromadzeniach podobnych surowo są karczone.

„Pomiędzy sobą wypiarze grzeczni są i usłudni, względem obcych gościnni i wspaniałomyślni. Z potrzebującymi dzielą się nieraz ostatkiem tego co posiadają. Dzieci względem rodziców, poddani względem króla i naczelników okazują wiele szacunku i obowiązani są ulegać wszelkim ich rozkazom“²⁾.

Futunańczycy wierzą w życie pośmiertne i w zadośćuczynienie w niem przez kary i nagrody; stąd można wnosić, że idea Boga, jakkolwiek wykrzywiona, nie jest im obca. Niebo wyobrażają sobie jako kraj obfitości wszelkiego dobra. Pośrodku niego stoi olbrzymie drzewo, zwane Pukatala, którego liście dostarczają mieszkańcom nieba wszelkich przysmaków. Do tego nieba dostają się tylko ludzie, którzy czczą bogów, szanują Tabu, posłuszni są naczelnikom, a przede wszystkim krew na polu bitwy przelewają. Waleczni wojownicy zajmują pierwsze miejsca w niebie. Dola pośmiertna tych, którzy tych warunków nie wypełnili,

¹⁾ Annales de la propagande de la foix 1840, 1841.

²⁾ Kathol. Missionen 1890 str. 127.

nader jest smutna. Dusze ich dostają się po śmierci do dziupli drzewnych, albo jaskiń skalnych. Tam mieszka *Atua matalua* to jest bóg o dwóch oczach. Po jakimś czasie dusza umiera powtórnie i dostaje się pod władzę bożka *Atua matalasi*, mającego tylko jedno oko, wreszcie kończy swoją pielgrzymkę pośmiertną pod władzą *Atua magugu*, głuchoniemej poczwary bez ust i nosa. W tych trzech okresach swego bytu zagrobowego dusza przybiera kształt i sposób życia odpowiednich bogów, karci się żołądziami i wstrętnymi zwierzętami.

Kult religijny tych wyspiarzy nie zna bałwanów. Ich bóstwa są to czyste duchy, które niegdyś z ciałami połączone były, z wyjątkiem niektórych bóstw wybranych, nie mających wcale cielesnej powłoki ludzkiej i tajemniczego dla ludzi pochodzenia będących. Wszystkie te duchy mieszkają w dziedziźnie nadchmurnej, albo z dalekich przybywają krajów. W królestwie ich istnieje hierarchia przypominająca tę, która panuje na wyspie. Wszystkie duchy uznają króla; każdy u nich pełni wydzielone mu przez niego obowiązki. Jedne opiekują się wyspami różnemi, inne mają nadzór nad świętymi przedmiotami z (Tabu), inne jeszcze tworzą orszak wiekuistego ducha i nigdy na ziemi się nie zjawiają. Te bóstwa po większej części są to ubóstwione dusze królów i naczelników. Kult religijny polega wyłącznie nieomal na ofiarach, mających na celu zadośćuczynienie bogom, lub przebłaganie ich.

Wedle wiary wyspiarzy król jest uprawnionym pełnomocnikiem wielkiego ducha, a zatem posiada władzę absolutną. Wola jego jest święta, nawet jego kaprysy i wybryki cześć odbierają. Jeżeli zachce mu się być tyranem, to obowiązkiem jest poddanych znosić bez szemrania wszelki od niego ucisk. Jeżeli król jest słaby i łagodny, każdy może być sobie panem.

Do początku obecnego wieku istniało na wyspie Futuna ludożerstwo, a także zwyczajowe zabijanie dzieci. Skoro mieszkańcom czyniono z tego powodu zarzuty, odpowiadali, że taki jest zwyczaj krajowy.

§ 5.

Mieszkańcy wysp Key.

(Indye holenderskie).

Wyspy Key leżą na morzu Moluckiem, na południu Nowej Gwinei. Ludność tego małego archipelagu obliczona jest na 30 tysięcy dusz, w tem 5 tysięcy Mahometanów, pozostali poganie i bałwochwalcy. Tworzą oni różnorodną mieszaninę ras, którą trudno pod względem etnograficznym określić.

Religia pogańskich wyspiarzy polega na zwykłym bałwochwalstwie. Nie napotyka się wśród nich wyobrażenia o wyższym bogu. Każda wieś ma swoje bóstwo opiekuńcze, któremu składane są ofiary ¹⁾).

Alfurowie, stanowiący większość ludności tych wysp, czczą słońce i księżyc i składają im często afiary. Cześć ich odbiera też tak zwany duch ziemi, bajeczny smok, dźwigający ziemię na swym grzbiecie. Za bóstwa opiekuńcze uchodzą dusze pra-ojców, najdawniejszych mieszkańców wysp. Ofiary na grobach zmarłych składane, mają o ile się zdaje zawsze na celu wyproszenie czegoś, np. szczęśliwej żeglugi, wyzdrowienia z choroby, i t. p.

Odrębnych kapłanów niema na wyspie. Różne miejscowości pocytywane są za święte i zamieszkiwane przez tajemniczego smoka. Wzbronione jest tam ścinać drzewa, a nawet rozmawiać głośno. Naruszenie tych zakazów ma pociągać za sobą chorobę. Wielkie znaczenie przypisywane jest snom. Polot białych czapli ma wywierać wpływ na losy ludzkie. Jeżeli wyspiarz ujrzy te ptaki lecące w kierunku drogi, jaką odbywa, uważa to za znak dobry. Lot ptaków w przeciwnym kierunku pocytywany jest za wróżbę nieszczęścia w podróży.

Uroczyste przysięgi składane są pod wielkimi drzewami, pocytywanymi za święte. Jeśli np. kto chce się oczyścić przysięgą z zarzuconej mu winy, zaprasza współmieszkańców swej wsi na zebranie pod święte drzewa, w pierwszych dniach po nowiu. Przysięgający podnosi rękę ku niebu i mówi: „O panie,

¹⁾ Kathol. Missionen 1894, str. 193.

słońcu i księżycu, którzy poniżej i powyżej świętych drzew jesteście, jeśli popełniłem winę, niechaj na przyszłym nowiu ziemia się otworzy i pochłonie mnie wraz z żoną, dziećmi i mieniem całym, ale jeśli niewinny jestem, uchronicie mię od tego“. Widzimy stąd, że wedle wyobrażeń tych pogan, bogowie wnioskują do głębi serc ludzkich, poznają ich winę lub niewinność, karzą krzywoprzysięstwo, nie tylko na zbrodniarzach, ale także na jego rodzinie.

Wielczeństwo dozwolone jest u wyspiarzy. Dziecko otrzymuje imię po pewnym dopiero czasie po urodzeniu. Najstarsze z dzieci wyłącznie dziedziczy mienie ojcowskie, jeśli niema dzieci, majątek przechodzi na najbliższych krewnych. Obrzędy pogrzebowe różnorodne i uroczyste wielce świadczą o wierze wyspiarzy w życie przyszłe.

ARTYKUŁ II.

Dzikie ludy azyatyckie.

§ 1.

Dzicy Bannarowie (Ba-Hnars) w zachodniej Kochinchinie.

Bannarowie wierzą w mnóstwo duchów, po części złośliwych. Każda góra i skała, każda rzeka i drzewo mają swoich duchów. Istota Boga Stwórcy wszechmocnego zdaje się być obca zupełnie tym dzikim. O początku rodzaju ludzkiego wiedzą oni tylko, że wspólny jego ojciec został ocalony w wielkiej skrzyni, wśród powodzi powszechnej i że początkowo wystarczało jedno ziarno ryżu, do nakarmienia całej rodziny. Jest to widocznie wspomnienie potopu i złotego wieku ludzkości¹⁾.

Nieśmiertelność duszy znana jest Bannarom, Po rozdzieleniu się z ciałem dusza zmarłego tuła się po okolicznych górach i mogiłach i przestrasza nieraz żyjących swym nocnym zjawieniem się. W końcu ginie na zawsze w ciemnych głębiach południowej strony, gdzie wszystkie dusze po śmierci się zbierają.

¹⁾ Dourisboure, Les sauvages Ba-Hnars, souvenirs d'un missionnaire. Paris. 1875.

Jak u wszystkich ludów dzikich i u Bannarów trwoga jest głównym czynnikiem życia moralnego i religijnego. Praktyka kultu polega na różnych ofiarach, ślubach i niezliczonych zwyczajach zabobonnych, których jedynym celem zakłęcie zła, usunięcie cierpień i możliwe oddalenie godziny śmierci. Każdy ojciec rodziny jest zarazem ofarnikiem; odrębny stan kapłański nie istnieje; mnóstwo jest natomiast czarowników, którzy pośredniczą między ludźmi i duchami i których wyroki powszechnym cieszą się uznaniem i przechodzą w tradycję. Mężczyźni rzadko kiedy występują w roli czarowników.

Obyczaje Bannarów mają się odznaczać prostotą i czystością. Każdy występki nie tylko potępiany jest przez opinię publiczną, ale ściąga też surowe kary na winnego. Nawet zdarzające się czasem u nich samobójstwo poczytywane jest za występki. Zwłoki samobójcy grzebane są w ustroniu leśnym, zdala od mogił ludzkich. Ci, co je grzebią w ziemi, poczytywani są za nieczystych i muszą się poddać szczególnym obrzędom oczyszczenia.

Istnieją między Bannarami różne zabobony, będące nie raz powodem sporów i wojen. Każde nieszczęście przypisywane jest czarom złośliwego człowieka; winny musi być odkryty przy pomocy praktyk czarodziejskich, co staje się powodem wielu niezасłużonych obwinień. Np. oskarżony i oskarżający pogrążeni są głowami w wodzie rzeki; kto dłużej pod wodą wytrzyma, temu prawda jest przyznawana.

Urządzenia polityczne u Bannarów są patryarchalne. Każda wieś jest niezależna, stanowi małą rzeczpospolitą rządzoną przez radę starców. Bannarowie cenią wielce wolność, nie składają żadnych opłat i poczytują je za oznakę niewolnictwa. Właściwością ich są związki przyjacielskie; związki pokrewieństwa tak wysoce są cenione, że w żadnym razie nie dozwala się prowadzić wojny przeciw krewnym. Związki przyjacielskie stawiane są na równi ze związkami krwi i zawierane w sposób bardzo uroczysty. Misyonarz Dourisboure¹⁾ opowiada, że jeden Banner zawarł taki związek przyjacielski z pewnym sługą misyi i odtąd wiernie pomagał we wszystkich trudnościach i potrzebach misyonarzom.

¹⁾ D. p. str. 22.

Kradzież nie znana jest prawie u Bannarów, a przynajmniej zdarza się bardzo rzadko; rzeczy znalezione zwracają właścicielowi, żądając jednak w zamian dużej nagrody. Jak dalece oszustwo jest potępione, dowodem np. ten fakt, że skoro pewnego razu dziki oszukał misjonarzy i został na oszustwie schwytany, tak się tego wstydził, że przez dwa lata nie śmiał się u nich pokazać. Zbczeszczenie rzeczy poświęconych duchom poczytywane jest za wielką zbrodnię, która niechybnie ściągnie karę na winnego.

Prawdziwie wzruszające są rysy wiernego przywiązania do misjonarzy jednego z krajowców, nazwiskiem Hmur, o którym opowiada Dourisboure¹⁾. Przytaczamy tylko jeden szczegół charakteryzujący wyobrażenia moralne Bannarów: Kilku dzikich zamierzyło pozabijać misjonarzy; w przeddzień dnia, w którym zabójstwo miało być popełnione odbywała się jakaś uroczystość ludowa. Hmur, dla swej odwagi powszechnie ceniony, zaprowadził na nią misjonarzy. Podczas obchodu, Hmur powstał nagle i zwracając się do zebranych swych dzikich współbraci, rzekł: „Słyszałem, że mi zarzucacie przyjaźń naszą dla tych Annamitów (tak zowią misjonarzy i ich pomocników) i ganiecie mię, że im ich tu przywiódł na nasze święto. Dlaczegoż ich wrogami jesteście, czy wam kiedy co złego uczynili? Stańcie tu wy, co przeciw nim pokryjomu się zmawiacie. Wszystkim wam powiem w oczy, że miłuję tych cudzoziemców, bo są dobrzy i nie pozwolę ich skrzywdzić.“ Przez to wystąpienie śmiało przerązeni zabójcy zaniechali swego zamiaru. O tym samym dzikim mówi też Dourisboure²⁾: „Nieraz, gdy się zastanawiałem nad jego prawością i uczciwością, przychodziły mi na myśl słowa św. Tomasza: że Bóg człowiekowi, który przez całe życie wiernie wypełniał przyrodzone prawo moralne, niewątpliwie przysłać musi swego apostoła, aby nie umarł bez Chrztu“. Jakoż spełniło się to względem Hmura.

Dodajmy jeszcze następujący szczegół dotyczący wyobrażeń Bannarów, o stosunku dzieci do rodziców. Pytał raz misjonarza pewien dziki, czy jego rodzice jeszcze żyją. Skoro misjonarz dał odpowiedź twierdzącą, zapytał dalej dziki dlaczego ich opuścił. „Aby cię wiary nauczać, odpowiedział misjonarz“. A na to znów dziki: „Ale później do Europy powrócisz“. „Nie, odpo-

¹⁾ D. p. str. 67.

²⁾ Tamże str. 127.

wiada misjonarz, do śmierci między wami zostaną“. „A więc jesteś niewdzięczny i nie kochasz swojej matki, rzeczy dziki¹⁾. Misjonarz nie łatwe miał zadanie wytłumaczyć mu, jakim sposobem miłość i wdzięczność dla rodziców dadzą się pogodzić z opuszczeniem ich.

§ 2.

Ainosowie w Japonii.

Ainosowie są pierwotnymi mieszkańcami Japonii. Wyparci przez obecnie panujący tam lud w góry Jesso i na pobliskie wyspy, do dziś dnia tam żyją, zachowując odrębność swej rasy.

Wierzą w bogów, boginie i duchów, które czczą różnymi obrządkami. Nad wszystkimi bogami duch najwyższy ma władzę naczelną²⁾. W cierpieniach i chorobach modlą się do bogini ognia i składają jej ofiary. O kobietach mówi J. K. Goodrich, że modlitwy im są wzbronione, tylko podczas gdy mężczyźni się modlą, wydają one płaczliwe okrzyki.

Ainosowie wierzą w byt pozaziemski. W Po-Bea - Moszyri (ogień oczyszczający) otrzymują zmarli nagrody i kary. Przypuszczalnie źli są tam męczeni przez duchy, ale na czem polega nagroda dobrych, o tem Ainosowie nie zdają się mieć jasnego wyobrażenia. Jakkolwiek ich wyobrażenia o życiu przysłym są dość nieokreślone, wszelako wierzą oni, że dusze zmarłych mężczyzn są żyjącym życzliwe, natomiast dusze kobiet uchodzą za złe czarownice.

Obowiązki moralne i religijne wynikają naturalnie z tych wierzeń. O stosunku rodziców do dzieci mówi Goodrich: „Jakkolwiek Ainosowie nie okazują dzieciom wiele miłości, to jednak o ile mogłem wnosić z ich postępowania, uczucia rodzicielskie, są u nich silnie rozwinięte. Dzieci wychowywane są w surowem dla rodziców posłuszeństwie. Jeżeli jest kilku synów, najstarszy odbiera dowody szczególnego uszanowania od młodszych. Dzieci bywają niekiedy przez rodziców, w najmłodszym wieku zaręcza-

¹⁾ Tamże str. 95.

²⁾ Maisonneuve, Les Ainos (artykuł w czasop. „Revue catholique des Revues“) 1897, Nr 44. str. 661.

ne, ale te związki nie obowiązują ich bezwzględnie i po dojściu do lat dojrzałych mogą być rozwiązane.

Wiarołomstwo w małżeństwie uchodzi za wielką zbrodnię i surowo jest karane. Z pośród innych występków, szczególnie potępiane są: złodziejstwo, kazirodztwo, zabójstwo, samobójstwo, nieposłuszeństwo względem rodziców i bałwochwalstwo¹⁾.

ARTYKUŁ III.

Ludy afrykańskie.

§ 1.

Negrowie.

Niektórzy etnografowie przedstawiali Negrów, jako istne wcielenie barbarzyństwa i zwierzęcości i zaprzeczali im wszelkich wyższych zdolności rozwojowych²⁾.

Nowsze i bezstronniejsze badania, musiały doprowadzić do zmiany poglądów i do przyznania Negrom wielu przymiotów. Wbrew mniemaniu dawniejszych podróżników, którzy odmawiali Negrom wszelkich pojęć religijnych i moralnych, dzisiaj dowiedzionem jest, że wszyscy oni wierzą w istoty nadziemskie. Waitz³⁾ utrzymuje nawet, że stoją oni na granicy monoteizmu, jakkolwiek ich religia zawiera grube zabobony. „Idea najwyższego jestestwa powszechna jest u Negrów, jakkolwiek częściowo zaciemniona i skrzywiona; wszelako nie zdaje się ona być zarodkiem jakiegoś nowszego rozwoju, lecz raczej pozostałością dawniej wiary“⁴⁾.

O mieszkańcach wybrzeża Benin w Wyższej Guinei, pisze misjonarz Barbaglia⁵⁾: „Każdy przypuszczający, że są ludy pozbawione pojęcia o istności Boga, musi zmienić to przekonanie, poznawszy wyobrażenia tych dzikich. Trudno sobie wyobrazić

¹⁾ Ausland Jahrg. 1889 str. 131.

²⁾ Peschel, Völkerkunde (wyd. 6) str. 487.

³⁾ Anthropologie der Naturvölker (1860) I cz. str. 167.

⁴⁾ Schneider, Die Naturvölker II, 271.

⁵⁾ Kathol. Missionen 1891 str. 154.

ludzi ciemniejszych i bardziej zezwierzęconych. Żadnego śladu wyższego duchowego postępu nie podobna u nich dopatrzeć, a jednak nie znajdziesz tu ani jednego człowieka, któryby pozbawiony był wyobrażenia o Bogu. Prawda, wyobrażają sobie Boga na swój sposób i jakkolwiek nazywają go Stwórcą i panem świata, czci mu żadnej nie składają: czczą natomiast jakiegoś złego ducha, którego w niezliczonych bałwanach, w drzewach, w skałach, rzekach i górach sobie wyobrażają⁴.

Największe zasługi w badaniach nad religią i obyczajami Negrów afrykańskich, położył słynny Livingstone, który przez długie lata w środkowej Afryce przebywał i któremu Stanley przyznaje wielką prawdomówność¹). Owóż Livingstone utrzymuje również, że wiara w najwyższą istotę i w życie poza ziemskie wśród Negrów jest powszechną. „Wszyscy Afrykańczycy, których napotkaliśmy, tak silnie są przeświadczeni o życiu przyszłym, jak o życiu obecnym, i nie spotkaliśmy żadnego, któryby pozbawiony był wiary w Istotę najwyższą²).

„Pierwotna wiara afrykańska, mówi tenże sam badacz, zdaje się polegać, na uznaniu wszechwładnego twórcy nieba i ziemi, który obdarzył ludzi rozmaitemi roślinami, aby te pośredniczyły pomiędzy nim a światem duchowym, mającym być przyszłą ojczyzną wszystkich żyjących, oraz na przeświadczeniu, że wszelki grzech wynika z krzywd wyrządzanych bliźnim, bądź żyjącym, bądź umarłym i że śmierć często jest karą za popełnioną winę³). Jeżeli Negrowie zazwyczaj modlą się nie do najwyższej istoty, lecz do duchów drugorzędnych, pochodzi to wedle zdania Livingstone'a, z przekonania ich, że Bóg tym duchom rządu świata powierzył. Niekiedy wszakże zwracają się Negrowie wprost do Boga. „Boże w niebiesiech chroń mnie“, modlą się niektóre plemiona. Nawet u najniżej stojących plemion słyszeć można takie wyrażenia: Jak cudownie Bóg to zrządził: Bóg go o śmierć przypawił³).

Szczególniej ważne i zajmujące są wiadomości podane przez Livingstone'a, o moralnych wyobrażeniach Negrów. Pojęcie ich o tem co złe nie różni się wcale od naszego. Złe mowy, kłamstwo,

1) How I found Livingstone (Londyn 1879) str. 352.

2) Livingstone, Neue Missionsreisen in Süd Afrika, übersetzt von Martin (1874) str. 242.

3) Schneider w d. p. II, 270.

nienawiść, nieposłuszeństwo względem rodziców, oraz zaniedbywanie takowych podają nieraz najrozumniejsi z Negrów jako występki, które na równi ze złodziejstwem, zabójstwem, uznawali za grzeszne, na długo przedtem zanim cokolwiek dowiedzieli się o Europejczykach i ich nauce moralnej. Jedyłą nowością, którą od przybyszów europejskich w swoich prawach moralnych sobie przyswoili, jest przekonanie o tem, że złą rzeczą jest mieć więcej niż jedną żonę. Dawniej nigdy tego za występki nie poczytywali. Wobec takich świadectw nie mogą się ostać zapatrywania zwolenników Darwinizmu, poczytujących nieraz Negrów za jakieś pośrednie istoty między ludźmi i małpami. W dziedzinie moralnej Negrowie zupełnie są nam podobnymi ludźmi ¹⁾.

Ale czyż nie jest to powszechnie wiadomo, że są oni skłonni do złodziejstwa, chytrości, lenistwa, kłamstwa i wyuzdania zmysłowego? Niewątpliwie. Stąd nie wynika wszakże, że nie posiadają oni ogólnych zasad moralnych. „Neger, mówi podróżnik afrykański Lenz, umie doskonale rozróżniać zło od dobra. Jeżeli zamierza popełnić coś złego np. kradzież lub coś podobnego, to zdarza się często, że zagrzebuje w ziemi swego fetysza, który w tym razie niedogodnym mu jest świadkiem“ ²⁾.

Zresztą nie można wydawać sądu o wyobrażeniach moralnych Negrów, na zasadzie ich postępowania względem Europejczyków. Ci sami są winni, że krajowcy Afryki poczytują ich za przyrodzonych swych wrogów, będących z nimi na stopie wojennej i odpowiednio do tego z nimi się obchodzą. Inaczej zupełnie zapatrują się na postępki swe względem swych współbraci ³⁾.

Godne są też uwagi objawy u Negrów wzajemnego przywiązania, między dziećmi i rodzicami, oraz ich miłość ojczyzny i gościnność względem obcych.

Siedziby Negrów rozpościerają się od południowego brzegu Sahary do kraju Hotentotów i Buszmanów na południe i od Atlantyckiego do Indyjskiego oceanu. Ponieważ zajmują oni taką rozległą przestrzeń i dzielą się na różne plemiona, dodajemy tu więc do powyższej ogólnej charakterystyki, wiadomości doty-

¹⁾ Livingstone d. p. str. 242.

²⁾ Skizzen aus Westafrika (Berlin 1878) str. 193.

³⁾ Schneider d. p. str. 299.

czące wyobrażeń moralnych u poszczególnych plemion. Dzielą zwykle Negrów na dwie wielkie rodziny: na Negrów Sudanu i Bantunu. Pierwsi zamieszkują Sudan od Senegalu do wschodniego wybrzeża Afryki, drudzy mieszkają na południu od równika. Z pośród pierwszych wybieramy plemiona Mandingów nad Senegalem, Fantów nad wybrzeżem Złotem i Dinków nad Białym Nilem. Z pośród Negrów Bantunu weźmiemy pod uwagę Bazaramów nad wschodnim wybrzeżem na południe od Kingani, Mabundów nad brzegiem Zambezyi i Negrów z Kongo.

A. Negrowie Sudanu.

I. Mandingowie nad Senegalem po części wyznają Koran, a z nim przyjęli mahometańskie wierzenia i obyczaje; inna ich część, która nas tu wyłącznie zajmuje dotąd jest pogańską i posiada swój rodzimy, odrębny kult węzów. W świątyni w Massanale króluje Adhula Dhajanor, najwyższy z węzów. Podczas nocy zjawia się to bóstwo swym czcicielom pod różnemi postaciami, wypomina im ich przestępstwa i żąda jako zadośuczynienia ciężkich ofiar. Wierzą też Mandingowie w przechodzenie dusz i dlatego szczególną czią otaczają pamięć zmarłych. Podróżnicy przedstawiają Mandingów, jako lud silnie zbudowany pracowity, odznaczający się dobrocią serca, usposobieniem pogodnem i żądzą wiedzy¹⁾. Kobiety są zazwyczaj łagodne i kochające matki. Przy wychowaniu dzieci dbają przedewszystkiem o zaszczerpiecie im prawdy i wierności. Jak wszyscy Negrowie lubią Mandingowie muzykę, są gościnni bardzo i okazują wielkie ludzkich uczuć względem biednych i chorych.

Małżeństwa zawierają się wczesnie. Poszukujący żony młodzieniec udaje się do rodziców jakiejś dziewczyny i składa w ich ręce umówioną opłatę, która u nich pozostaje i służy na to, aby córka w razie śmierci męża mogła sobie kupić nowego małżonka. W dniu wesela mąż wprowadza żonę do jej chaty. Ponieważ każdy wolny ma więcej żon, więc każda z nich ma swoją własną chatę, otoczoną płotem, zamykającym zagrodę rodzin-

¹⁾ Oberländer, Westafrika vom Senegal bis Benguela (1874), str. 70.

ną. Po przybyciu do domostwa otrzymuje zaraz narzeczona polecenie wykonania codziennych robót i na tem polega symboliczny znak zawartego małżeństwa ¹⁾. Jakkolwiek kobieta nie jest równouprawniona z mężczyzną, zajmuje jednak u Mandingów dość poważne stanowisko w rodzinie. Naruszenie wiary małżeńskiej często się przytrafia, ale surowo jest karane. Jakkolwiek niewolnictwo u Mandingów jest powszechne, to jednak niewolnicy krajowcy tylko za pozwoleniem rady ogólnej mogą być sprzedawani lub zabijani i los ich względnie jest znośny. Natomiast los niewolników wojennych bardzo jest ciężki, pozostawieni są oni zupełnie władzy właściciela. Zwykłą karą za mniejsze przewinienia jest chłosta, cięższe występki karane są oddaniem w niewolę lub śmiercią.

II. Fantowie na wybrzeżu Złotem.

Wiele jest przyczyn, pisze Cruickshank ²⁾ pozwalających przypuszczać, że od niepamiętnych czasów u mieszkańców wybrzeża Złotego była idea stwórcy wszech rzeczy, albowiem wraży ich Yankompon pochodzące od Yankom „przyjaciół“ i Epon „wielki“, oraz Yaminie od Yeeh „czynić“ i Emi, albo Mi „mie“, którymi oni Boga oznaczają, wskazują, że pojęcie dobroczynnego stwórcy jednocześnie z mową powstało. Wszelako niewątpliwem też jest, że jakkolwiek to pojęcie dość jest nieokreślone w ich umyśle, zostało ono wzmocnione w ciągu blisko ćwierćwiekowego stosunku z Europejczykami, od których przejęli wyobrażenie jednego Boga. Jakiekolwiek jednak są tego przyczyny, na pewno można twierdzić, że krajowcy wybrzeża Złotego czczą najwyższą Istotę, która świat cały stworzyła i nim rządzi, ale trudno przyznać, aby jej cześć rzeczywistą składali. Wzywają oni wprawdzie jej pomocy, proszą o błogosławieństwo dla tych, którzy im są mili, a częściej jeszcze o przekleństwo dla tych, co im są nienawistni; w obu jednak wypadkach, to wezwanie jest tylko osobistą modlitwą, której nie towarzyszy żaden obrzęd religijny. Jeżeli są przygnębieni nieszczęściem lub cierpieniem i daremnie składali swoim bożkom ofiary, wtedy widzimy ich upakarzających się i zrezygnowanych; mówią wtedy,

¹⁾ Kathol. Miss. 1877, str. 76.

²⁾ Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas. Aus dem englischen übersetzt. Lipsk, bez roku.

że są w rękach bożych i że Bóg z nimi uczyni, co uzna za dobre. Zdają się w tych wypadkach wyznawać pewien rodzaj fatalizmu.

Wierzą wszelako, że najwyższa Istota przez litość nad rodzajem ludzkim wielu rzeczom siłę boskości nadała i że kieruje sama czeią składaną tym rzeczom przez ludzi. Skoro sobie ktoś taką ubóstwioną rzecz wybierze, otrzymuje ona nazwę Souman i staje się bożyszczem osobistem. Od chwili wyboru zwraca się właściciel tego bożyszcza we wszelkich swych potrzebach ku niemu. Składa mu ofiary z araku i wina palmowego, ofiaruje mu też olej, zboże, ptastwo, zwierzęta domowe, oblewa ich krwią, aby sobie jego względy pozyskać. Podobnie jak każdy pojedynczy człowiek posiada też swoje bożyszcze oddzielne każda rodzina, zowie się ono Boosum i ma oddzielnego kapłana Sofu.

We względzie nieśmiertelności duszy wierzą Fantowie, że w człowieku przebywa duch, który przeżywa ciało, ale wyobrażenia ich co do tego dość są niejasne. Duch zmarłego ma znajdować się w miejscu, w którym ciało jego pogrzebane zostało. Wierzą oni, że posiada ten duch świadomość tego wszystkiego, co się dzieje na ziemi, że wywiera wpływ na losy ludzi żyjących, dlatego czczą dusze zmarłych przyjaciół i krewnych i odbywają do ich grobów pielgrzymki i ofiary im składają.

Z wyjątkiem pospolitych łotrów i zbrodniarzy, nie sądzą Fantowie, aby ludzie popełniający występki na ziemi, mieli ponosić kary w życiu przyszłym i nie posiadają wiary w pośmiertne zadośćuczynienie. Wszelako w innym miejscu tenże sam badacz przytacza, że pewien skazany na śmierć, mówił mu o zadośćuczynieniu, jakie w życiu przyszłym musi otrzymać od naczelników, którzy niesłusznie, powodując się tylko nieprzyjaźnią wyrok na niego wydali. O jakimś wielkim zbrodniarzu słyszeć się czasem daje, że poniesie on powtórna śmierć na tamtym świecie. W zmartwychwstanie ciał nie zdają się Fantowie wierzyć; wszelako wyobrażają sobie, że życie zagrobowe podobne jest do ziemskiego, dlatego kładą umarłemu do trumny różne kosztowności, przedmioty przezeń za życia używane: piękne odzienie, butelkę araku, fajkę z tytoniem i t. d. Ongi na pogrzebach zabijano kobiety i niewolników, aby zmarłemu na tamtym świecie służyli. Obecnie rząd angielski zniósł ten zwyczaj.

Zabobony panują nad całym życiem mieszkańców Złotego wybrzeża. Tylko od swego fetysza oczekują oni zdrowia, siły,

odwagi, pociechy w strapieniu, sławy pośmiertnej i t. d. Zarbon, mówi Cruickshank, przenika do głębi serca kłamcy, złodzieja, zabójcy, wstrzymuje język kłamliwy, ostudza zapaly namiętne, powstrzymuje broń podniesioną do góry, oddziałują on nawet na złe duchy i zwraca je do woli ku dobremu lub złemu ¹⁾).

Zawstydzającym jest dla chrześcijan, mówi Cruickshank, że Negrowie z wybrzeża Złotego więcej okazują zaufania swemu fetyszowi, aniżeli chrześcijanie Bogu prawdziwemu. Rzadko się zdarza u tych bałwochwalców zaniedbanie codziennych ofiar, porannych i wieczornych. Do niczego nie przystępują bez wzniesienia myśli do niewidzialnego ducha, albo bez obrzędu mającego na celu zjednanie go sobie w jakiejś sprawie, po pomyślnem załatwieniu której składane są zawsze ofiary dziękczynne. Nigdy nie rozpoczyna się wojna bez wezwania bóstw narodowych, zwyciężeni nieprzyjaciele zabijani są nie tyle przez okrucieństwo ile przez uczucie religijne. Poczytują ich bowiem Negrowie za wrogów swych fetyszów. Umowy pokojowe i związki przyjacielskie zawierane są także przy obrzędach na cześć fetyszów.

Jakkolwiek wyobrażenia religijne Fantów często niedorzeczne bywają, wywierają jednak wielki wpływ na ich moralność. Bez tego sprzymierzeńca (to jest religii Fantów, utrzymuje Cruickshank), rząd angielski nie mógłby utrzymać w porządku kraju z tak nieznaczną siłą zbrojną. Staranna opieka roztańczana nad posiadłościami w najdalszych okręgach, bezpieczeństwo z jakim przesyłki pieniężne na setki mil było wyprawiane i łatwość w odnalezieniu ukradzionych lub zgubionych przedmiotów, wszystko to wzbudzało nieraz podziw Europejczyków, nie dawno do kraju przybyłych. Gdzie miejscowa religia znika i nie jest zastąpiona przez chrześcijaństwo, tam wzmagają się przestępstwa i policja musi być zwiększana.

I przed sądem fetysze posiadają znaczenie i są zapytywani o winę lub niewinność oskarżonych. Do kapłanów fetyszów zwracają się ludzie we wszystkich prawie okolicznościach, jak w celu odkrycia złodzieja, oszusta lub sprawcy jakiegokolwiek występku, a także dla wyjaśnienia fałszywych oskarżeń.

Jakkolwiek Fantowie nie posiadają praw pisanych, to

¹⁾ Dz. p. str. 230.

wszakże ustna tradycya zawiera w sobie dziedzicznie przekazywany zbiór ustaw tak ogólny i jednolity u różnych plemion, że nasuwa myśl o wspólnem źródle, z którego pochodzi. Prawa dotyczą głównie własności. Najwyższym dowodem prawnym przed sądem jest przysięga. Krzywoprzysięstwo uchodzi za wielką zbrodnię, surowo przez bogów karaną.

O charakterze Fantów, podaje przytaczany wielokrotnie badacz, następujące wiadomości: Fantowie są weseli, ożywieni, porywcy, ale łatwo się uspakajają. W chwilowem podnieceniu owładnięci namiętnościami, popełniają czyny za które niebawem bardzo żałują. Są oni grzeczni, uczynni, w postępowaniu mają dużo godności, wiele szacunku dla cudzych zdań, chociaż przy swoim wytrwale obstają. Związki przyjaźni zawierają nie łatwo, ale są w nich wierni i wytrwali; aby pomódz przyjacielowi w potrzebie do wszelkich ofiar skłonni. Europejczykom rzadko okazują zaufanie, chociaż na zewnątrz pełni są dla nich szacunku. Raz przekonawszy się o szczerości i uczciwości białego człowieka i życzliwym dla czarnych usposobieniu, pełni są dziecięcego prawdziwie zaufania i posłuszeństwa i chętnie się poddają ich kierownictwu ¹⁾.

III Dinkowie są najliczniejszym z ludów nad Białym Nilem, ale zdają się być zupełnie pozbawieni politycznej łączności. Nie mają wcale głównego naczelnika. Naczelnicy gmin poszczególnych nie wielkie posiadają znaczenie i ograniczone prawa, do których należy dowództwo podczas wojny. Dinkowie odznaczają się odwagą, niechęcią dla wszelkiej obczyzny i zamiłowaniem wolności.

Religia ich polega na wierze w najwyższą istotę, zwaną Den-did, która wszystko i człowieka nawet stworzyła. Bóstwo to jest dobre, ale o rządy świata się nie troszczy, to też nie obawiają się go Dinkowie i nie zdają się mu czci oddawać. Jest u nich jakby nie jasne wspomnienie o błogim stanie pierwotnym człowieka i o grzechowym jego upadku. Mówią oni: Bóg wszystkich ludzi stworzył dobrymi i naprzód żyli oni u Boga w niebie. Ale ponieważ niektórzy się zepsuli więc spuścił ich po linie na ziemię. Dobrzy mogli po tej linie ponownie do nieba się wciągnąć, gdzie używali do woli tańca i piwa, z czasem jednak lina się zerwała i teraz niebo dla ludzi zupełnie jest zamknięte ²⁾.

¹⁾ Cruickshank d. p. str. 117, 121, 122, 276.

²⁾ Kaufmann, Schilderungen aus Centralafrika (1862) str. 125.

Oprócz Boga, uznaje jeszcze wiara Dinków złe i dobre duchy. O dobre niewiele oni dbać się zdają, złym przypisują wszelkie nieszczęścia i cierpienia. Za pomocą czarów, których wykonywanie stanowi zawód oddzielnej klasy ludzi, starają się wpływ złych duchów odsunąć lub ograniczyć. Cześć boską oddają też wężom, które poczytują za źródło wszelkiego zła i którym ofiary składają.

Czy Dinkowie wierzą w nieśmiertelność duszy, jest to niepewne. Powątpiewają o tem misionarz Kaufmann i podróżnik Schweinfurth, ryżanin, który w ogóle wyraża wątpliwość w istnieniu tej wiary wśród ludów afrykańskich. Wszelako mówi ten badacz o jednym z sąsiednich Dinkom ludzie: „Wierzy on, że zmarli niewidzialnie przebywają w bliskości żyjących i ciągle im towarzyszą“¹⁾. Kaufmann zaś utrzymuje, że u Dinków obrzędy pogrzebowe odbywają się z wielką uroczystością i grabarze kładą sobie w uszy ziemię, aby jęków zmarłych nie słyszeć²⁾. Nie miałyby to sensu, gdyby nie wierzyli w życie pozgonne.

Niesłuszne jest przypuszczenie, że u Dinków nie ma związków rodzinnych i życia rodzinnego w znaczeniu europejskiem. Przeczy temu np. zwyczaj obowiązujący wszystkich należących do rodziny, po śmierci jednego z jej członków, nosić znak żałoby t. j. powróż na szyi.

Przy zawarciu małżeństwa, nowożeńiec składa pewną sumę pieniędzy, stanowiącą jednak tylko część przynależnej zapłaty. Następnie wprowadza narzeczoną do swego domu i daje jej dwie skóry na ubranie. Pozostała część opłaty składana bywa wtedy dopiero, kiedy małżonka została zapłodniona. Jeśli jest niepłodna, to opłata jest nieuiszczana, a często nawet mąż odsyła żonę do rodziców, co staje się powodem licznych kłótni. Los kobiet u Dinków jest ciężki: muszą nieustannie pracować, podczas gdy mężczyźni próżnują i palą tytoń. Do pogorszenia doli kobiecej przyczynia się też wielożeństwo. Nie mniej przeto zapewnia nas misionarz, że kobiety u Dinków posiadają wiele swobody, są nawet szanowane i oszczędzane podczas wojny³⁾.

Ponieważ mężczyźni Dinkowie pogardzają wszelkim odzie-

¹⁾ Im Herzen Afrikas 1 (1874) 99.

²⁾ D. p. str. 130.

³⁾ Kaufmann, d. p. str. 116 i 132.

niem i nawet niezamężne dziewczyny chodzą zupełnie nago, możnaby sądzić, że poczucie czystości i wstydlivosti w naszym znaczeniu zupełnie u nich nie istnieje. A jednak mówi misyjonarz są oni wobecności kobiet obyczajniejsi, niżby sądzić można. „Muszę przyznać, że w ciągu dwóch lat, które wśród nich przepędziłem, nigdy nic nieobyczajnego nie widziałem i nie słyszałem, choć nieraz zgromadzają się młodzieńcy i dziewczęta na jednym miejscu. Rzadko też słyszeliśmy o uwiedzeniu młodej dziewczyny, do czego może przyczynia się ta okoliczność, że ojcowie otrzymują za córki zapłaty od swych małżonków, mszczą się tedy na uwodzicielach, pozbawiających ich dochodów z tego źródła“. Główna własność Dinków polega na stadach zwierząt domowych osobliwie krów; wszystkie zabiegi Dinka dotyczą jego stad, które mu droższe są nierównie, niż żona i dzieci. Odpowiednio do swego stanowiska niewolnicy, kobieta nie otrzymuje żadnego dziedzictwa, ale sama jest dziedziczona. Ojciec dzieli swoje mienie pomiędzy dorosłych synów; żony i córki pozostają po jego śmierci przy najstarszym z synów, który staje się głową rodu. Plemiona Dinków prowadzą z sobą częste wojny, których najzwyczajszym powodem, jest porwanie kobiety, albo kradzież bydła. Wojny wszakże nie są krwawe i prędko się kończą. Zwycięzcy oddają zwycięzcy pewną ilość krów.

B. Negrowie Bantunu.

I. Plemiona nad rzeką Kilima-Ndżaro.

Wiadomości poniżej podane, pochodzą od misyjonarza Le Roy, który podaje nam informacye zebrane podczas dziesięcioletniego w Afryce pobytu¹⁾. Dwa różne plemiona, zamieszkują nad Kilima-Ndżaro, (we wschodnio Afrykańskiej niemieckiej dziedzinie). Massaiowie na północy, Czagasowie na południu.

I. Czagasowie zajmują się rolnictwem, dość wysoko u nich posuniętem. Uprawiają także rzemiosła, mieszkają nie we wsiach, lecz w oddzielnych zagrodach. We względnie politycznym dzielą się na okręgi, rozciągnięte wzdłuż rzek. Każdy okręg ma swego naczelnika i swoje oddzielne obyczaje. Władza naczelnika ograniczona jest przez radę starszych i podlega kontroli

¹⁾ Kathol. Missionen 1893 str. 142 i dalsze, szczególnie 122 i d.

opinii publicznej. Dziedzictwo przechodzi z ojca na syna. Wojny są częste. Prawo wojenne pozwala zabijać mężczyzn, a kobiety i dzieci brać do niewoli, zabierać bydło, palić chaty, ale nie dozwala na zabójstwo naczelnika.

„A teraz nieco o religijnych wyobrażeniach Czagasów. Wiadomo, że ludzie niewierzący przypisują wyłącznie początek religii trwodze, zbudzanej przez groźne zjawiska przyrody. Zagadnienie to tutaj w Afryce, pomiędzy ludźmi, którzy są prawdziwymi dziećmi przyrody, najlepiej daje się rozpatrzyć. Otóż w ciągu dziesięciu lat, które między ludami tutejszemi przeżyłem, nie napotkałem nigdy Afrykańczyka, w którymby najgroźniejsze objawy natury trwogę wzbudzały. Odgłos gromu i światło błyskawic, wcale nie przeraża ludzi tutejszych. Religia afrykańska przeniknięta jest wprawdzie trwogą wobec istot nadprzyrodzonych, ale te nie są w niej wcale związane z piorunami i błyskawicami. Nigdzie też we wschodniej Afryce nie znalazłem śladów kultu gwiazd. Słońce poczytywane jest za istotę górną, której Bóg nakazał ludziom dzień przynosić; księżyc jest miernikiem, ponieważ czas mierzy.

„To jest pewne, Negrowie nie wnoszą się od fetyszyzmu do wyższych idei, lecz odwrotnie, z wyżyn czystej religii spadli na poziom fetyszyzmu i spadają coraz niżej. Uznawany przez nich bóg, jest stwórcą wszech rzeczy; rośliny, zwierzęta i ludzie są jego własnością. Gdy Czagas zabija owcę lub wołu, zwraca się do bóstwa o pozwolenie. Ojciec rodziny zbliża się do zwierzęcia i trzymając garść trawy pluje na nią, jak również na samo zwierzę (ślina poczytywana jest za świętą) i mówi: „Nakupa Rua“, to jest poświęcam cię, albo ofiaruję cię Bogu. Odtąd zwierzę nie może mieszać się ze stadem.

„Składają też odrębne ofiary bogom, a także duszom zmarłych. Ta ostatnia ofiara składana bywa raz w rok nad brzegami jeziora wypełniającego dawny krater wulkanu, w który wedle podania rzucił się ongi pierwszy naczelnik kraju. Dusza jego ma tam przebywać i corocznie otrzymuje jagnię w ofierze. Używane są też amulety mające bronić od chorób, niebezpieczeństwa. Zapewniam także, że Czagasowie nie znają wcale dyabła, który na ogół w wierzeniach Negrów wielką odgrywa rolę. O życiu przysłym mają dość mętne pojęcia.

„Związki rodzinne i społeczne, różnica między złem i dobrem, potępienie zabójstwa, złodziejstwa i wiarołomstwa po-

wszecznie są wśród nich uznane. Tylko życie dzieci mało jest cenione. Po urodzeniu dzieci słabe są zabijane. Czagasowie zazwyczaj żyją w jednożeństwie, chociaż niektórzy mają więcej żon, z których wszakże jedna uchodzi za właściwą małżonkę i przez pozostałe musi być szanowaną. Małżeństwo jest rodzajem kupna, nowożeniec otrzymuje prawa małżonka, skoro tylko uiszczył umówioną opłatę. Wszelako obyczaj wymaga, aby narzeczona wzbraniała się uleść nowożeńcowi, stąd wynika pewien rodzaj obrzędowego porwania, zwyczaj u zresztą spotykanego u wielu plemion afrykańskich.

2. Massaiowie są silnym i wojowniczym ludem¹⁾. Dzielią się na klasy, zajmują się pasterstwem. Uznają wspólnego naczelnika zwanego Mbatian, człowieka zazwyczaj bogatego i uchodzącego za czarownika.

Boga nazywają Massaiowie „Ngai“. Modlą się doń publicznie o wodę, świeże pastwisko, liczne potomstwo, szczęście wojenne i t. p. Wierzenia ich mało są rozwinięte. Szacunkiem szczególnie cieszą się u nich kapłani, którym nadzwyczajnie przypisują siły. Mają też wiele przesądów. Wierzą w nieśmiertelność duszy. Lękają się wymieniać imienia nieboszczyka, aby duch jego nie powrócił na ziemię jako widmo. Składają ofiary błagalne i dziękczynne. Zabijane na ofiary zwierzęta zanoszą na wierzchołki gór, albo na drogi rozstajne. Ciała zmarłych umieszczają pod drzewem, w pozycji siedzącej i przykrywają kamieniami, oraz trawą zieloną, obok stawiają naczynie z mlekiem, a następnej nocy to wszystko pozostawione jest na łup hyenom. Amuletów Massaiowie nie używają, nie napotykamy też u nich obawy przed upiorami; w dyabła nie wierzą.

Młodzieńcy okazują starszym obowiązkowy szacunek. Wszelako spory, kłótnie i bójki są częste. Jeżeli w czasie bójki ktoś jest zabity, uchodzi to zazwyczaj bezkarnie zabójcy. Rozmyślnie zabójstwo surowo jest karane. Znajdujemy zatem i u tych dzikich świadomość dobra i zła, wiarę w osobiste i troszczące się o ludzi bóstwo, a także w nieśmiertelność duszy, w życie przyszłe, w siłę ofiar i modlitwy, czyli główne rysy religii przyrodzonej.

II. O Bazararach posiadamy dość wyczerpujące wia-

¹⁾ Kathol. Missionen 1893, str. 253 i d.

domości msg-ra Hornera¹⁾, który wiele lat jako misjonarz pozostawał z nimi w stosunkach. Bazaramowie mieszkają na wybrzeżu, przyjęli Islam, wewnątrz kraju pozostali poganami i są zaciętymi wrogami Arabów. Trudno określić w jakiej mierze ich wyobrażenia moralne i religijne zostały zmienione przez wpływy Europejczyków i arabskie.

Z ich praw moralnych wiemy, że złodziejstwo jest bardzo surowo karane. Złodziejowi odrębują głowę i zatykają na wysokiej żerdzi przy wejściu do wsi. Naczelnicy posiadają godność dziedziczną i despotyczną władzę nad poddanymi. Wymierzają surowe kary, niekiedy zaprzędają w niewolę innych lub skazują ich na spalenie, często nawet dzieci przestępców rzucane są w ogień.

Spotykamy też u Bazaramów związki braterskie podobne do tych, które poprzednio zaznaczyliśmy u Bannarów w Kochinchinie. Wedle o. Hornera spowodowane są one przez słabość związków rodzinnych, wynikłą z wielożeństwa. Celem braterstwa jest usuwanie kłótni, nienawiści i walk wewnętrznych. Zawierane jest ono przy odpowiednich obrzędach. Dwaj łączący się tym związkiem zasiadają na skórze zwierzęcej, trzymając na kolanach oręż, strzały i łuk, podczas, gdy ofiarnik trzyma nad ich głowami wielką szablę i przeklina tego, któryby braterstwo naruszył, oraz dzikimi krzykami przyzywa nań gniew Pepo (ducha). Następnie ofiarowana jest koza, której upieczone serce obaj bracia zjadają.

Religia Bazaramów jest zwyczajnym fetysyzmem. Ciągłe czują się oni otoczeni przez duchów i bardzo ich się boją. Wiara ich w życie pozaziemskie, stwierdzona jest przez obrzędy pogrzebowe. Zmarłemu mężczyźnie kładą do trumny łuk i strzały, kobiecie sprzęty domowe. Niektóre plemiona budują zmarłym małe szałas w lesie. Obrzędy czarodziejskie i ofiary, mające na celu przebłaganie gniewu złych duchów, zdają się stanowić cały kult religijny Bazaramów.

III. Maruce-Mabundowie nad górną Zambezią są wymownym dowodem, że lud dziki, mimo panujących u niego powszechnie zbrodni, może posiadać jasną świadomość obowią-

¹⁾ Voyage a la côte orientale d'Afrique pendant l'année 1866 i 1872, str. 125 i d.

ków moralnych. Gwałty i zabójstwa krwiożerczych tyranów i ich zauszników, tak powszechne były w tym kraju ostatnimi czasy, że jeden z misjonarzy nazwał go otchłanią zbójecką¹⁾. Że jednak temu ludowi nie są obce wyobrażenia moralne, jako boskie nakazy pojmowane, dowodem następujący opis stracenia skazanego na śmierć, którego świadkiem był podróżnik afrykański doktor Holub: „Pewien człowiek przez zawistnych swych wrogów oskarżony był przed królem Sepopo o zdradzieckie knowania i skazany za zgodą przybocznej rady królewskiej na wypicie trucizny. Skoro skazany ją wypił, jego krewni i przyjaciele poczęli z płaczem i jękami wykrzykiwać: Mężu, bracie, ojcze, przyjacielu nie obawiaj się, nie umrzesz, jesteś dobrym człowiekiem, nic złego nie uczyniłeś, źli ludzie niegodziwe słowa przeciw tobie powiedzieli. Nic nie zawiniłeś przeciwko królowi, to też nie umrzesz. Nyambe (bóg) znający dobre i złe serca, widzi twą niewinność i każe ci zwrócić truciznę. Tak wykrzykują przyjaciele skazanego, głaszcząc go i ściskając. Potem występują oskarżyciele i ze ściśniętymi pięściami grożą skazanemu. Zdrajco, zły człowiecze, czarne jest twoje serce, chciałeś króla zabić, ale poznaliśmy twą złość, ostrzegliśmy króla i teraz umrzesz. Potem występują znów przyjaciele i wołają: Zrzuc jadowitą truciznę, pokaż tym złym ludziom i królowi, że jesteś niewinny. I tak kolejno występują przyjaciele i wrogowie, aż trucizna zostanie wyrzucona w wymiotach lub też zabija skazanego“. W opisanym wypadku sprawa skończyła się śmiercią skazanka²⁾.

Ta jedna scena wymowniej daje nam poznać wyobrażenia moralne dzikich, aniżeli długie nad nimi rozprawy. Świadczy ona, że lud ten wierzy w Boga, którego oko dostrzega najskrytsze myśli człowieka i rozróżnia złych od dobrych. Widzimy z niej także, iż dobroć i niewinność cenione są wedle swej wartości moralnej i doznają opieki boskiej, że potęga boska oddziaływa na bieg rzeczy przyrodzonych i rozstrzyga o biegu spraw tego świata. Widzimy też z tego opisu, że potępiane są złe myśli i zamiary nawet wtedy, gdy w czyn nie przechodzą, oraz że zawiść i zła wola, niesłuszne oskarżenia i tym podobne występki za godne kary są poczytywane.

¹⁾ Kathol. Missionen, 1881, str. 211.

²⁾ Dr. Holub, Sieben Jahre in Südafrika (1881) II, str. 355.

Zresztą wnioski wyciągnięte z tej sceny, poświadczone są też przez inne spostrzeżenia Holuba. Nyambe, nazwa Boga wszechwiedzącego, wymawiana jest zawsze z podniesionemi ku firmamentowi oczami i ręką. Marucowie unikają zresztą wymawiania tego imienia i zamiast niego używają różnych omówień. Wszystkie prawie przygody złe poczytywane są przez nich za zrządzenia lub kary bóstwa. Oprócz tego wierzą też w niewidzialne dobre i złe duchy, a także w nieśmiertelność duszy i co jest szczególne u ludu dzikiego, w siłę i skuteczność modłów za duszę zmarłych¹⁾.

Do czasów panowania tyrana Sepopo, przestrzegane było ściśle prawo Maruców. Zabójstwo, rzadkie zresztą u nich, karane było śmiercią. Istniały też dokładne orzeczenia prawne dotyczące własności, małżeństwa, stosunków wzajemnych między plemionami i t. p. Za rządów Sepopa, wola jego stała się jedynym prawem.

IV. Negrowie z Kongo. U wszystkich dzikich, pisze A. Koller, misjonarz w Kongo²⁾, na którego opowiadaniu tu się opieramy, nawet u ludożerców napotykamy wyobrażenie o Bogu. W najgłębszej Afryce istnieje dla nazwania Boga imię Nsambi, zmieniające się tylko w pierwszych głoskach. Niektórzy Negrowie czczą dwóch bogów. jednego dla czarnych, drugiego dla białych ludzi, wyobrażenie które oczywiście wytworzyło się już po poznaniu białych.

Najwyższy, jedyny Bóg, wedle wyobrażenia Negrów, nie troszczy się o ludzi. Natomiast rozliczne duchy dobre i złe, mające swą siedzibę w bałwanach, wywierają wpływ na losy ludzkie i dlatego należy je czcić i przejednywać. Byłoby zupełnie niesłusznym przypuszczać, że Negrowie czczą samą tylko materyę; wyobrażają oni sobie, że w bałwanach znajdują się czasowo jakieś istoty niewidzialne, rządzące losami ludzkimi. Ofiary składane przed bałwanami nie dla nich, lecz dla owych ukrytych w nich duchów są przeznaczone. To też jeżeli jakiś fetysz w wielu wypadkach nie okazał oczekiwanej pomocy, odrzucają go i zastępują innym, w przekonaniu, że duch opiekuńczy go opuścił.

¹⁾ Tamże II, str. 338.

²⁾ Kathol. Missionen, 1889, str. 210 i d.

Podobnie jak wiara w najwyższą istotę i wiara w nieśmiertelność duszy powszechna jest u Negrów z Kongo. Za miejsce pobytu dusz poczytywane są lasy. Tam udają się ci, co za życia dobrymi byli i przechadzając się odwiedzają od czasu do czasu swoje groby, na których znajdują liczne butelki wódki. Dusze złych skazane są na kary, na czym jednak one polegają, nie można było dotąd wy badać.

W jednym z późniejszych sprawozdań, na podstawie nowych spostrzeżeń, uzupełnia tenże misjonarz poprzednio podane wiadomości. Odnajduje naprzód wierzenia Negrów w nieśmiertelność duszy. „Jesteśmy wprawdzie mniej liczni, jak biali, mówili mi pogańscy Negrowie, ale przeto nie jesteśmy jeszcze jak szympanse, albo kozły, pozbawieni duszy i całkowitą śmiercią umierający. Opowiadali mi też jak dusze zmarłych przebywają w okolicach wsi, w lasach, na cmentarzach, a najczęściej na brzegu lasu. Dusze złych cierpią męki w jakimś miejscu zwanem Blunszy, z którego niema wybawienia“.

Wedle wyobrażenia Negrów są dwie różne klasy ludzi: bantu, ba Nsambi (ludzie boży) i Ndoczy (zjadacze życia). Pierwsi są dobrzy dobroczytni i mają normalne wnętrzości, drudzy są źli, chciwi i oprócz wnętrzości zwykłych, mają w piersiach magiczny woreczek, będący rodzajem osobistości o sile czarodziejskiej. Za pomocą tego jestestwa czarodziejskiego Ndoczy opanowuje życie bliźniego i zjada je, nie w sposób przyrodzony, lecz niewidzialny i duchowy. Negrowie posługują się rozmaitymi amuletami, mającymi bronić przeciwko zjadaczom życia. Obowiązkiem jest kapłanów, zwanych Ganga, odkrywać takich zjadaczy, przeciwdziałać im i karać ich, jeżeli za pomocą trucizny jako próby udowodniono im zbrodnie. Ta próba trucizny jest rodzajem sądu bożego i polega na zadawaniu napoju trującego oskarżonemu, który ma go zwrócić jeżeli jest niewinny. Oskarżeni jako będący Ndoczy, mają sobie za punkt honoru poddać się próbie. Wierzą w wyrok boży, który potwierdzi ich niewinność. Zdarzało nam się doradzać ucieczkę oskarżonym, ale ci zawsze odmawiali na tej zasadzie, że są niewinni.

„Co do obyczajności Negrów z Kongo, o ile przynajmniej jest ona nam znana, można powiedzieć, że w wielu względach mogłaby służyć za wzór Europie. W ciągu siedmiu lat mego pobytu w Kongo, nie napotkałem, przynajmniej w jawnych faktach życia publicznego, tyle nieobyczajności i występków, ile

zdarzyło mi się widzieć przedtem w Europie w ciągu siedmiu tygodni. Zgadzaają się ze mną wszyscy misjonarze znający, Kongo w tym względzie.

„Nie chcę powiedzieć przez to, że Negrowie wolni są od występków, owszem posiadają ich wiele, to jednak musi być przyznane, że najdzikszym nawet ludom wrodzone jest uczucie moralne i że znana jest im różnica między złem i dobrem, którą nikt inny, tylko Bóg w sercach ich zaszczeplił“¹⁾.

Z przytoczeniami A. Kollera zgadzają się opowiadania misjonarza de Wilde z Kongo belgijskiego.

§ 2.

Hotentoci i Buszmani.

Spokrewnieni między sobą różnią się oni mową i rasą od Negrów. Oba te ludy oznaczane są często wspólnem mianem: Koi-koin. Nazwa ta w mowie Hotentotów znaczy człowiek pierwotny. Hotentoci nadają ją sobie w odróżnieniu od Buszmanów, których zowią Sâh. Nazwy Hotentotów i Buszmanów nadane zostały przez Holendrów.

I. Hotentoci od dawna pozostają w stosunkach z Europejczykami i nie jedną już od nich nabyli przywarę. Chcąc przeto odtworzyć wiernie dawną obyczajowość tego ludu, posługiwać się będziemy dawniejszemi o niej wiadomościami, między którymi najważniejsze podaje nam Kolb²⁾.

Hotentoci wierzą w jednego Boga, który stworzył wszystkie rzeczy i całym światem rządzi, wierzą też, że jest on doskonały i zowią bogiem bogów. Ma on mieszkać powyżej księżycy i nikomu zła nie przyczynia. Z tej wiary wynika, że owej najwyższej istocie żadnej czci nie oddają, czczą natomiast księżyc. Modlą się do niego o deszcz i pogodę i w różnych innych potrzebach.

Poczytują też Hotentoci niektóre miejscowości za święte, ponieważ ich przodkowie doznali tam jakichś dobrodziejstw.

¹⁾ Kathol. Missionen, 1894, str. 90.

²⁾ Beschreibung von dem Vorgebirge der guten Hoffnung (1719).

Skoro przez takie miejsce przechodzą, okazują swoją cześć mieszkającej tam wedle ich przekonania świętej i dobroczynnej istocie. Oprócz dobrych duchów, czczą oni także złego boga, którego poczytują za sprawcę wszelkich nieszczęść i ofiarami starają się go przejednać.

Wedle Kolba Hotentoci przekonani są o nieśmiertelności duszy. Modlą się za pobożnych zmarłych a obawiają się powrotu złych. Mniemają też, iż ich kapłani-czarownicy mogą zaklinać duchy zmarłych i prowadzić z nimi rozmowy. Na czem jednak polega życie pozgonne, o tem nie zdają się mieć jasnego pojęcia. Każda gmina ma pewien rodzaj kapłana (Suri), który jest wybierany zawsze i ma za obowiązek składać ofiary; dokonywać obrzezania, oraz spełniać obrzędy małżeńskie i pogrzebowe. Małżeństwa zawierane są wczesnie, narzeczona bywa kupowana, ale za jej zgodą. Chore dzieci i bliźnięta żeńskiego rodzaju porzucane są po urodzeniu, zresztą dzieci bardzo dobrze przez rodziców są utrzymywane. Natomiast zgrzybiali rodzice doznają zwykle bardzo złego obchodzenia się, chociaż są też przykłady przywiązania i serdecznej pamięci dzieci o nich ¹⁾.

II B u s z m a n i wśród ludów południowo-afrykańskich stoją najniżej pod względem kultury; niektórzy pisarze odmówili im wszelkiego uobyczajenia, ale przez to jak mówi Fritsche, okazali tylko nieznajomość tego ludu.

Jakkolwiek zwyrodniali i słabo rozwinięci są Buszmani, nie brak im jednak pojęcia o Bogu. Czczą oni najwyższą istotę, którą zowią Cayan, albo Caany i do której modlą się o opiekę i pożywienie, a na cześć jej wyprawiają tańce. Livingstone opowiada, jak pewien Buszman rzucał kości poczem oznajmił, że duch kazał mu powrócić, skąd wynika, że wierzą oni w kierownictwo krokami ludzkimi przez Boga. Wierzą oni też w byt pozgonny, śmierć za sen poczytują ²⁾.

Związki małżeńskie zawierane są podobnie jak u Hotentotów. Nowożeniec otrzymuje małżonkę za podarki. Różne stopnie pokrewieństwa ściśle są przestrzegane ³⁾. Ponieważ kazi-rodztwo uchodzi za wielkie zło, widzimy więc, że jakkolwiek przez

¹⁾ Ratzel, Vollkerkunde I, str. 105.

²⁾ Tamże str. 74—Sievers, Afryka (1891), str. 254.

³⁾ Fritsche, Die Eingeborenen Südafrikas (1872).

Europejczyków nieomal za zwierzęta są uważani, wcale niemi nie są. Stanowisko kobiety u Buszmanów jest dość niskie, jednak nie tak pogardzane jak u Kafrów i wielu plemion murzyńskich, chociaż wielożeństwo jest powszechne. Pod względem stosunków płciowych, które Wood poczytuje za zupełnie wyuzdane, są oni w istocie rzeczy obyczajniejsi aniżeli niektórzy cywilizowani ich sąsiedzi. Nie okazują się na ogół tak zmysłowymi, za jakich uchodzą. I Peschel¹⁾ oddaje co do tego pochwały Buszmanom i mówi, że jakkolwiek chodzą zupełnie nago, to jednak odznaczają się czystością obyczajów. Jeśli Buszmanom odmawiano, nie bez słuszności, miłości między rodzicami i dziećmi, to można też przytoczyć wiele poszczególnych faktów, wymownie o istnieniu jej świadczących. Prawda, zdarza się, że stare, niedołążne kobiety w czasie wędrówek pozostawiane są po prostu na drodze, jest to jednak wynikiem instynktu zachowawczego. W podobnych razach mężczyzna niema często możności utrzymać i wyżywić swą żonę. Życie Buszmana jest nieustanną walką z nędzą i niedostatkiem.

Ponieważ Buszmani od dawna zawodowo trudnią się kradzieżą bydła, odmawiano im z tego powodu wszelkiego poczucia sprawiedliwości. Ale w tych kradzieżach oprócz ostatecznej nędzy, w którą Buszmani wpadają nieraz skutkiem braku zwierzyny, stanowiącej ich utrzymanie, winnem jest też nieludzkie, urągające wszelkiej sprawiedliwości obchodzenie się z nimi Boerów. Ci ostatni poczytują Buszmanów za dzikie zwierzęta, na które można zupełnie bezkarnie polować. Wobec tego zrozumiałą jest nienawiść tych dzikich względem Europejczyków. Że Buszman przy dobrem z nim obchodzeniu się, może być wdzięczny i życzliwy, świadczą o tem opowieści wielu podróżników. „Przez świadczone im drobne dobrodziejstwa udawało się tak przejednać hordy Buszmanów, że wymierzały one kary za kradzież bydła na swych współrodakach i zmuszały ich zwrócić właścicielom ukradzione zwierzęta“²⁾.

¹⁾ Völkerkunde (wydanie 6), str. 145.

²⁾ Schneider d. p. st. 159.

ARTYKUŁ IV.

Krajowcy amerykańscy.

§ 1.

Indianie Północnej Ameryki.

Jakkolwiek czerwonoskórzy Amerykanie dzielą się na różne plemiona, to jednak w religijnym i moralnym względzie te mają pomiędzy sobą podobieństwa, że możemy tutaj o nich ogólnie mówić.

O Indianach gór Skalistych pisze O. de Smet, który prawie całe życie wśród nich przeżył: „Wierzą oni powszechnie w najwyższą Istotę Wielkiego Ducha, Stwórcę wszechrzeczy, a także w nieśmiertelność duszy, w życie przyszłe, w którem czyny ludzkie nagradzane są lub karane“¹⁾. Ten sam misjonarz wychwala prawdomówność i uczciwość owych dzikich. Kłamstwo jest u nich surowo potępiane. Złodziejstwo wśród uczestników tego samego plemienia zupełnie jest nieznanie. Pewien nawrócony wódz indyjski oznajmił przy chrzcie, że jakkolwiek poprzednio żył w nieświadomości i wielkiego ducha nieraz obraził przez nierozróżnianie dobra od zła, to jednak skoro zło rozpoznał, zawsze je ze swego serca wyrzucał i nie przypomina sobie, aby wielkiego ducha kiedykolwiek świadomie obraził. O. de Smet wychwala też wzajemną miłość, posłuszeństwo względem starszych i inne cnoty tych Indian. Czyni jednak niestety uwagę, że wszędzie, gdzie oni z białymi weszli w stosunki, obyczaje ich przez przykład tych ostatnich znacznie się pogorszyły²⁾.

Tę samą prawie wiarę w Wielkiego Ducha mają też Algonkini, Huroni i Irekesi. Wiara w nieśmiertelność duszy powszechna jest między Indianami Ameryki Północnej. Ratzel mówi w swojej etnografii, że wszyscy Indianie wierzą w życie przyszłe, wszakże z drobnymi wyjątkami, które trzeba przypisać niedokładnym spostrzeżeniom, lub też zwyrodnieniu

¹⁾ Voyages aux Montagnes Rocheuses (Bruxelles 1873), str. 56. Ratzel w d. p. II, 678.

²⁾ De Smet d. p. str. 57, 45, 219, 270.

niektórych drobnych gmin¹⁾. O. de Smet, dodaje co dowiary w nieśmiertelność duszy: „Polega ona na wyobrażeniu o przyszłym szczęśliwym, albo nieszczęśliwym życiu, to jest o życiu w obfitości albo w nędzy, odpowiednio do zasług pojedynczych ludzi“²⁾.

Podobnie świadczy też o nich Waitz w swej antropologii: Dodaje on też—„Indyanie są ludem bogobojnym; sposób oddawania przez nich czci Bogu, zniewala ich często do ciężkich ofiar“³⁾.

§ 2.

Aztekowie.

Żadnego ludu historia nie przedstawia tyle zagadek, co historia Azteków, znalezionych przez Hiszpanów w Meksyku, przy odkryciu Ameryki. Szczególny ten lud przedstawia taką dziwną mieszaninę kultury i barbarzyństwa, że trudno zrozumieć, jakim sposobem to jest możliwe. Prawdopodobne wyjaśnienie tego faktu jest takie, że pierwotnymi mieszkańcami Środkowej Ameryki był lud Tolteków, który następnie Aztekowie ujarzмили, przyswoiwszy sobie przytem wysoką jego kulturę. Jakkolwiek jednak to zagadnienie przeciwieństw wewnętrznych życia Azteków będzie wyjaśnione, pewnem zdaje się być, że pod względem religii i obyczajowości bardzo wysoko oni stali. Wierzyli w byt najwyższego Stwórcy i Pana świata, któremu wszechwiedzę, wszechmoc i wszechobecność przyznawali⁴⁾. Obok tego najwyższego Boga, czcili oni wiele innych bóstw, pomiędzy którymi, odpowiednio do wojowniczego charakteru tego ludu, bogowi wojny najwięcej hołdów oddawano.

Aztekowie służą za przykład, że wysoki stopień cywilizacji nie wyklucza ofiar ludzkich, ani nawet ludożerstwa. Nigdzie może na cześć boga-wojny nie przelewano tyle krwi, co w dawnym Meksyku. Montezuma miał wiele tysięcy ludzi zabijać na

¹⁾ Völkerkunde II, str. 694.

²⁾ Voyages dans l'Amérique septentrionale (Brux. 1874) str. 12.

³⁾ Anthropologie III, 197, 205.

⁴⁾ Prescott, History of the conquest of Mexico (London 1863) I, str. 31.

jego cześć. Rytuał ofiarny pełen był okrucieństw¹⁾. Każde bóstwo miało swoich oddzielnych kapłanów, którzy podlegali najwyższemu kapłanowi w Meksyku. Młodzież w klasztorach przez mnichów dla czci bogów była zaprawiana. Mniszki w 15 roku życia składały ślub czystości. Meksykanie rozróżniali dwojaki raj. Ci, którzy się szczególną odznaczyli enotą i walecznością, przebywali po śmierci w domu słońca, gdzie szczęście i radość panowały. Inni ludzie dobrzy umieszczani byli w mniej wspaniałym niższym raju. Żli strąceni byli do wiecznych ciemności, gdzie za swe grzechy kary ponosili.

Politycznie Meksyk nie stanowił jednolitego państwa, lecz był pewnego rodzaju przymusowym związkiem małych państw, na których czele stał władca posiadający ogromną przewagę. Władza prawodawcza znajdowała się w rękach monarchy. Przewagę despotyzmu dzierżyły odrębne instytucje sądowe, od których wyroku nie było apelacji, nawet do monarchów²⁾.

Wymiar sprawiedliwości, o ile się zdaje bardzo był surowy. Przestępcy naruszający prawa społeczne, karani byli bez wyjątku śmiercią.

Przytaczamy tutaj kilka ustępów ze słów, któremi Saha-gun najstarszy historyk Meksyku, z głębi tradycjonalnej mądrości przodków, przemawia do potomności. Spisane one zostały wprawdzie dopiero za czasów hiszpańskich, Waitz wszakże obstaje za ich autentycznością³⁾. Nie można zaprzeczyć, że posiadają one znamiona wpływów chrześcijańskich, z tem wszyskiem częściowo przynajmniej przedhiszpańskiego muszą być pochodzenia i okazują, jak wysokie mniemanie mieli pierwsi misjonarze o religijności Azteków. W przemówieniu ojca z wyższego stanu do córki zawiera się taka nauka: „Córko moja, Bóg nasz, który wszędzie jest obecny i świat cały stworzył, dał nam rozum, abyśmy mogli myśleć i dzięki temu, że go posiadasz, możesz rzeczy tego świata zrozumieć i poznać, że niema w nich prawdziwej radości, ani spokoju, jeno trud, smutek, nędza i różne cierpienia. Zważ, córko moja, jak świat ten jest zły i pełen niedoli, niema w nim żadnej radości bez cierpienia. Taki jest bieg świata, że wszelka uciecha z tysiącem łączy się utrapień,

¹⁾ Tamże str. 41.

²⁾ Tamże str. 15.

³⁾ Sybels *Histor. Zeitschrift* VI, str. 79.

a jednak nikt o śmierci nie myśli, wszyscy się troszczą tylko o teraźniejszość, o utrzymanie życia, nabywanie majątków, budowanie domów, zdobyciu małżonki i t. p. Dotąd córko moja, przemarzyłaś życie, teraz jesteś rozbudzona, błagam Boga, abys jeszcze długo żyła, ale wiedzieć powinnaś, jak żyć należy i jakimi chodzić drogami“. Następnie zawierają się pouczenia, dotyczące rozmaitych stosunków i obowiązków życiowych. Matka w podobnem przemówieniu zaleca córce unikać strojów nadmiernych, ale nie zaniedbywać się i radzi jej zachować w swem postępowaniu skromność, obyczajność i uczynność. Szczególniej zaś czystość jest zalecana, ponieważ brak jej sprządza nieszczęścia, rujnuje małżeństwo i hańbę na całą rodzinę ściąga. „Jakkolwiek nikt cię nie dostrzeże i małżonek twój o niczem się nie dowie, występki twój będzie widział Bóg, który wszędzie jest obecny i karę na ciebie spuści“ ¹⁾).

§ 3.

Inkowie.

„Szczególną jest rzeczą, pisze Prescott, historyk państwa Inków w Peru, że wiele, jeżeli nie większość barbarzyńskich plemion, zamieszkujących wielki kontynent amerykański, jakkolwiek zwyrodniałą pod wieloma względami wyznają wiarę, osiągnęły jednak jasne poznanie idei jednego Boga w osobie najwyższego Stwórcy wszechświata, który z natury swej bezcielesny, nigdy nie był wyobrażany w postaci bałwanów, a rozciągając się na cały przestwór wszechświatowy, nie zamieszkiwał jakiegoś obrębu świątyni“ ²⁾).

I dawni Peruwianie, jak ten sam historyk podaje, przeświadczeni byli o istnieniu wszędy obecnego i wszechmocnego ducha. Ale czci nie wiele on odbierał. Posiadał tylko jedną świątynię. Więcej czci natomiast składano słońcu. Od niego mieli pochodzić założyciele i władcy państwa staro-peruwiańskiego, Inkowie, którzy z tego powodu, podobnie jak ce-

¹⁾ Waitz, Anthropologie IV, str. 128.

²⁾ Gesch. der Eroberung von Peru (aus dem Engl. übersetzt) Lipsk 1878, I, str. 67.

sarz w Chinach i Mikado w Japonii boskie hołdy odbierali. Słońcu przypisywano zarazem wpływ na losy ludzkie. Z pośród innych bóstw wyróżniano księżyc, do którego modlono się jako do siostry i zarazem małżonki słońca.

Peruwianie wierzyli nietylko w byt pośmiertny duszy, lecz także w zmartwychstanie ciał. Żli po zgonie odsyłani byli do środka ziemi, gdzie w ciągu wielu stuleci, w mękach pokutowali za swe występki. Dobrzy dostają się do raju pełnego spokoju i szczęścia. Wierzyli też Peruwianie w złego ducha, ale mu ofiar nie składali.

Prawa w państwie Inków były nieliczne ale surowe, za ważniejsze występki hojnie śmiercią szafujące. Prawa panującego uchodziły za boskie, naruszanie ich obrażało nietylko monarchę ale także i bogów. Szlachcie dozwolono było wielożeństwo; ludzie niższego stanu, czy to na mocy prawa, czy to wskutek braku środków przestawali na jednej żonie. Do zawarcia małżeństwa potrzebna była zgoda rodziców. Związki małżeńskie w szczególny sposób były zawierane. W oznaczonym dniu zgromadzano na placu publicznym miasta lub wsi całą dojrzałą młodzież. Miejscowy zwierzchnik kładł ręce na głowy poszczególnych par i ogłaszał je jako złączone. W ogóle, w dawnym państwie Inków panował, o ile się zdaje, bardzo surowy despotyzm, ograniczający zupełnie swobodę jednostek. Próżniactwo niemożliwe było w państwie Inków, każdy bowiem przez władzę miejscową miał wyznaczoną sobie odpowiednią robotę. Nawet kobietom wydzielano wełnę z magazynów publicznych. Nadzór nad robotami poruczony był oddzielnym urzędnikom, którzy od czasu do czasu odwiedzali domy prywatne i sprawdzali, o ile robota dobrze była wykonywana. Próżniactwo wobec prawa było występkiem surowo karanym, pilność publiczne odbierała pochwały i nagrody.

Krótko mówiąc w państwie Inków urzeczywistnione zostały różne urządzenia, które nasi socjaliści w swem państwie przyszłości pragnęliby wprowadzić, tylko że tam nie na demokratycznej, a na ściśle monarchicznej, a właściwie teokratyczno-despotycznej opierały się podstawie.

§ 4.

Mieszkańcy Ziemi Ognistej.

Ziemia Ognista na krańcowem południu Ameryki otrzymała swą nazwę od stałych ogni, które mieszkańcy utrzymują w wydrążonych pniach drzewa i w ten sposób wyrabiają z nich swoje łodzie. Od czasu jak Darwin w bardzo ciemnych lud ten przedstawił barwach, uchodzi on powszechnie u badaczy za przez pół zwierzęcy. Wszelako i tutaj, trzeźwe spostrzeżenia podróżników, rozwiały nadzieje zwolenników darwinizmu, którzy w tych krajowcach widzieli nieomal najbliższych krewniaków Orangutanów.

Sam Darwin nawet mówi: „Skoro po raz pierwszy z krajowcami Ziemi Ognistej się spotkałem, byłem zdumiony licznymi rysami ich charakteru, okazującymi, jak dalece duchowe właściwości do nas ich zbliżają“¹⁾. Peschel zwraca słusznie na to uwagę, że sztuczny sposób przyrządzania przez nich ognia, oraz ich zręczność żeglarska wiele bystrości umysłowej okazują²⁾. Ratzel mówi: „Żaden lud nie był bardziej spotwarzany pod względem swych duchowych objawów od krajowców Ziemi Ognistej. Życie ich jest tak nędzne, że wszelkie iskierki wyższej duchowości napozór mogłyby się wydać zupełnie mu obce. To też większa część spostrzegaczy poprzestając na bardzo powierzchownem badaniu, prowadzącem do ujemnych wyników, odmówiła tym dzikim wszelkich idei, sięgających poza byt codzienny i powszedni. I tak Lowisato w swoim skądinąd doskonałym opisie Ziemi Ognistej czyni uwagę, że brak jej mieszkańcom wszelkiego uczucia żalu po zmarłych i że wszelkie okrzyki i rany, jakie sobie zadają po śmierci krewnych, są wynikiem li tylko przyzwyczajenia. A jednak przy bliższem wniknięciu w obrzędy pogrzebowe tego nędznego ludu spostrzegamy, jak wiele w nich podobieństwa do takichże obrzędów innych ludów amerykańskich.... Wyobrażają sobie ci dżicy, że dusze zmarłych tułają się

¹⁾ Abstammung des Menschen (przekł. niem.). I, str. 209.

²⁾ Völkerkunde str. 151.

po lasach i wydają żalosne okrzyki; każdy prawie głos ptaków, trzask lodów, każdy niezrozumiały ton wydaje się im wołaniem duchów. Trudno rozstrzygnąć, o ile w tych wierzeniach wnoszą się oni do pojęcia przyszłego życia, w stosunku jego do boskości. Bałwanów, amuletów nie posiadają oni wcale, a jednak rozróżniają dobre i złe duchy, jakkolwiek nie zdają się wyciągać stąd żadnych wyobrażeń o karach i nagrodach pośmiertnych. Niektóre zwyczaje zdają się świadczyć o trwodze przed kaźną potęgą wyższych jestestw¹⁾. Opowiadają także o wielkim czarnym człowieku, który w lasach przebywa, wszystko widzi i słyszy, i ludziom zsyła pogodę lub niepogodę. Inni wyobrażają sobie, że to bóstwo na słońcu przebywa²⁾.

Z opowiadań Darwina widzimy też, że krajowcy Ziemi Ognistej mają wyobrażenia o zamianie własności, prawdomówności i wierności małżeńskiej. Że zabójstwo rodaka poczytują za zbrodnię, świadczy o tem opowiadanie jednego z krajowców, jak po zabiciu pewnego człowieka przez jego brata długi czas panowały burze, oraz spadły wielkie deszcze i śniegi³⁾.

§ 5.

Ludy krajów podbiegunowych.

Hyperborejczykami zowią też te ludy, zamieszkałe na kresach lasów aż do Oceanu Lodowatego. Zasadnicze rysy ich religii wspólne im są z resztą ludzkości. Spotykamy u nich też wyobrażenie jednego Boga, który nie jest przedstawiany w postaci bałwanów, a także wiarę w życie przyszłe, wpływające wśród wiekuistego lata, wiarę w niebo i w piekło, czyli w dobro i zło zagrobowe. Z temi zasadniczymi pojęciami łączy się kult zawierający różne zabobonne wyobrażenia, w których odzwierciedlają się stosunki poszczególnych plemion. Wierzą też ci ludzie polarni w powrót zmarłych, jako duchy i upiory w pobliżu ludzi przebywające. Duchy wyższe wnoszą się ponad tym tłumem

¹⁾ Völkerkunde II, str. 677—678.

²⁾ Schneider, Natur völkert II, str. 71.

³⁾ Przytoczone u Hildebranda: Recht und Sitte nach den verschiedenen wirtschaftlichen Culturstufen (1896), str. 3.

przez pół dzikich upiorów i gnomów, a najwyżej buja cień Stwórcy wszechrzeczy ¹⁾.

Eskimosi znają dwojaki świat zaziemski. Żli przebywają tam w Adlivun, to jest pod ziemią, dobrzy w pięknym kraju Kudlivun. W Adlivun panuje bogini, do państwa jej prowadzi droga po wąskim gładkim kole, przez cienką linę, przy wejściu czuwają nigdy nie zasypiające psy. Żli męczeni są przez kruki. Dobrzy w Kudlivun wiodą radosny, wesoły żywot wśród zabaw i szczęśliwych łowów.

Stanowisko kobiety u Hyperboreów to samo co u Indian. Cała praca domowa na niej spoczywa. Mężczyźni zajmują się polowaniem i rybołówstwem. Poligamia jest rzadka. U Grenlandczyków małżeństwa są wczesne; u innych plemion zawierane są przy pomocy pośrednika. Dziewczyna stawia pozorny opór, opuszcza nawet dom i jakby przemocą musi być sprowadzana.

Eskimosi odznaczają się pietyzmem w życiu rodzinnem; między rodzicami i dziećmi serdeczne panują u nich stosunki. W Grenlandyi najstarszy syn dziedziczy namiot rodzinny i obowiązany jest żywić matkę wraz z rodzeństwem. W braku syna obowiązek ten przypada najbliższemu krewnym. Dziedzictwem młodszych dzieci rozporządza matka ²⁾.

Różnorodne są zwyczaje prawne w Grenlandyi. Kto wyląduje na brzegu zamieszkałym, musi naprzód prosić o przyjęcie go. Polowanie, rybołówstwo są swobodnie uprawiane. Położenie kamienia na przedmiocie do nikogo nie należącym, oznacza wzięcie go w posiadanie. Kto zwierzę na polowaniu pierwszy ujrzał do tego ono należy, choćby inni go zabili, w wypadkach wątpliwych oddane ono jest temu, kto pierwszy zadał mu ranę. W handlu znany jest kredyt, ale zobowiązanie dłużnika ustaje z jego śmiercią, albo w razie utraty lub przypadkowego zepsucia pożyczonych przedmiotów. Zabójstwo wymaga krwawej zemsty, wykonywanej przez krewnych zabitego, lub przez świadków zbrodni. Kara śmierci wykonywana jest także na czarownicach i czarownikach.

Skupienie ludzi w ciasnym obrębie namiotów pociąga za

¹⁾ Ratzel, d. z. II, str. 773—775.

²⁾ Ratzel, d. p. II, str. 770.

sobą przytępienie uczucia wstydlivości. Zarzucają też Hyperbo-
reom różne zboczenia moralne, oraz występki przeciwne naturze.
Nie zaprzeczając temu, zauważymy wszakże, że zazwyczaj czy-
ny ludzi gorsze są, aniżeli ich zasady. Podobnie też cywilizowa-
ny Europejczyk popełnia nieraz występki nie dlatego, że je za
dobre poczytuje, lecz pomimo tego, że je za złe uznaje.

Zakończenie.

Na tem kończymy nasz przegląd wyobrażeń moralnych ważniejszych „ludów kulturalnych różnych czasów i stref. Od najgłębszej starożytności począwszy, wzywaliśmy świadectwa rozlicznych epok, sięgnęliśmy najdalszych krańców ziemi. Szukaliśmy też wiadomości u najdzikszych dzieci przyrody, którym uczeni nieraz godności ludzkiej odmawiają. I cóż znaleźliśmy wszędzie.

1. Niema ludu, któryby nie rozróżniał dobra od zła, cnoty od występku, ludzi dobrych i złych i któryby nie uznawał pierwszych za godnych pochwały i nagrody, drugich za zasługujących na naganę i karę. U wszystkich ludów nie bogactwo, potęga i talenty, lecz przedewszystkiem cnota i sprawiedliwość są probierzami wartości człowieka.

2. Wszystkie ludy poczytują porządek moralny świata, jako zależny nie od samowoli ludzkiej, lecz od wyższej nadziemskiej i nadludzkiej sankcyi, pochodzącej od potęg, które za przestrzeganie go, lub naruszenie czynią człowieka odpowiedzialnym nie tylko w tem, ale i w przyszłym życiu.

3. Jakkolwiek we względzie poszczególnych objawów dobra i zła, rozmaite ludy bardzo się pomiędzy sobą różnią, gdy niektóre z nich np. poligamię, rozwody i ofiary ludzkie za dozwolone poczytują, to jednak zasadnicze pojęcie sprawiedliwości i miłości bliźniego, jak one w dekalogu się zarysowują, wspólne są wszystkim ludziom. Błuznierstwo, złe obchodzenie się z rodzicami, nieposłuszeństwo względem nich, zabójstwo, wiarołomstwo, złodziejstwo, oszustwo, kłamstwo, krzywoprzysię-

stwo przez wszystkie ludy poczytywane są za występki, zasługujące na karę wymierzaną nie tylko przez ludzi, ale i przez wyższe moce, które na losy ludzkie wpływ wywierają. Niewątpliwie w poszczególnych zastosowaniach pojęć moralnych, wielka panuje różnorodność. Wyjaśnia się to przez pewien fakt, że Bóg zapisał przyrodzone prawo moralne tylko ogólnymi rysami w sercach ludzkich. Rozwinięcie tych zarysów pozostawił ludziom, jako ziemskie ich zadanie.

Jak wielki malarz tylko ogólny szkic obrazu kreśli, a wykonanie w szczegółach uczniom swoim pozostawia, którzy rozmaicie z tego zadania się wywiązują, tak iż nieraz obraz w rękach niedbałego i ograniczonego ucznia potwornemu ulega wykoszlawieniu, w którym zaledwie niejasny zarys mistrza daje się dostrzedz, podobnie Bóg tylko w kilku potężnych zarysach prawo moralne w sercu ludzkim zaznaczył. Z tych rysów ogólnych przy naturalnem świetle rozumu, każdy człowiek przy pomocy myśli własnej i cudzej nauki, oraz wsparty łaską bożą, która zawsze dobrej woli towarzyszy, prawo moralne rozpoznać może. Kto nie posługuje się tem światłem może je nieraz tak przekształcić, że przybiera ono potworną postać, w której niejasne zarysy tylko dają się widzieć, przez Stwórcę w sercu ludzkim wyryte.

KONIEC TOMU DRUGIEGO.

Notatki bibliograficzne.

przez

ks. Stanisława Galla i ks. Wincentego Giebartowskiego,

Profesorów Seminarjum Metropolitalnego.

Teologia.

„Dzieje Biblijne“, opowiedziane w krótkości przez X. *Józefa Boczara*. Lwów, 1903. Nakład księgarni St. Kohlera. Cena 50 h.

Z każdym rokiem rośnie liczba dzieci pobierających początki religii od rodziców lub nauczycieli świeckich, którzy nie czując się na siłach do uczenia katechizmu, uczą przeważnie tylko historii biblijnej. Z tego powodu daje odczuwać się potrzeba biblii tak ułożonej, aby mogła służyć nie tylko za podręcznik dla dziatwy, ale poniekąd i za przewodnik dla nauczyciela. Czyni temu zadość świeżo wydana, mała, ale starannie opracowana, biblia X. Boczara. Praca udała się autorowi bardzo dobrze, bo potrafił uniknąć głównych wad dotychczasowych podręczników. Większość ich jest poprostu zbiorem luźnych powiastek, mniej lub więcej udatnie opowiedzianych, przeladowanych szczegółami, które jeśli jaka myśl przewodnia łączy, to zwykle tak głęboko ukryta, że nie tylko dziecko, ale nawet nauczyciel bez pomocy kapłana odnaleźć jej nie potrafi. Biblia X. Boczara wyróżnia się pod tym względem korzystnie, układ jej przejrzysty, sposób opowiadania zwięzły a jasny, jakoteż język przystępny dobrze świadczy o doświadczeniu i pracy autora. Drugą wadą dotychczasowych podręczników jest to, że mijają się z głównym ce-

lem nauczania biblii t. j. przygotowywaniem dzieci do nauki katechizmu, bo nie tylko nie rozwijają ale nawet nie uwzględniają tego choćby zasobu wiadomości z katechizmu, które każde dziecko już z domu rodzicielskiego wynosi. Wskutek tego można napotkać dzieci, które doskonale znają historię św. Józefa, leczo Panu Jezusie zapomniały nawet to, czego ich matka nauczyła. X. Boczar uniknął szczęśliwie tej wady, bo z każdego prawie ustępu wysnuwa odpowiednią naukę wiary, tak, że dziecię będzie miało naukę katechizmu bardzo ułatwioną. Wreszcie w dotychczasowych podręcznikach niema żadnych nauk moralnych, żadnej zachęty do dobrego, tak że obecnie nauka biblii, szczególnie udzielana przez świeckie osoby, prawie nie kształci serca dziatwy i pod względem moralnym nie wiele przynosi pożytku. Biblia X. Boczara bezwzględnie przewyższa w tym względzie swe poprzedniczki, bo szczególniejszą jej zaletą są krótkie lecz serdeczne nauki i upomnienia, gdzie z każdego słowa poznac, że autor zna duszę dziecka i umie do niej przemówić.

Homiletyka, pismo miesięczne, poświęcone kaznodziejstwu i życiu duchownemu, pod kierunkiem literackim ks. *Maryana Nassalskiego*. Włocławek 1904.

Siądmy rok już liczy wydawnictwo Homiletyki, a każdy zeszyt jest nowym

dowodem wytrwałej i rozumnej pracy redakcyi, aby pożytecznie służyć sprawie naszego kaznodziejstwa i życia duchowe podnosić. Niewątpliwie kaznodziejstwo, ze stanowiska sztuki, wymaga szczególnego talentu, daru Bożego i jako takie spełniane być może przez wybrane jednostki. Wszakże kaznodziejstwo w szerszym znaczeniu, jako nauczanie kościelne jest integralną, niesłychanie doniosłą częścią posłannictwa kapłańskiego, a jako takie jest obowiązkiem każdego kapłana. O to ostatnie chodzić tylko może czasopismu wydawanemu dla ogółu kapłanów, by je podnieść, wzbogacić, w ramach prawdziwie kościelnego nauczania utrzymać, wzięła sobie *Homiletyka* za zadanie i wywiązuje się z niego sumiennie. Kazania pomieszczane w „*Homiletyce*“, po większej części nie będą pomnikami wymowy, ale zato kapłanom, a zwłaszcza młodym duszpasterzom, zastąpią wieloletnią praktykę i zawsze dostarczą obfitego i pożytecznego materiału. Trafnie trzyma się też metody *Homiletyki*, że poszczególne zeszyty swoje zastosowywa do potrzeby bieżącej. W zeszycie więc lutowym, spotykamy już kazania pasyjne i to ludowe, które istotnie dla tej sfery słuchaczy zostały odpowiednio opracowane. Szczęśliwą też nazwiemy myśl podawania kazań katechizmowych w przekładzie z niemieckiego w zwykłym porządku wykładu religii. Wreszcie zeszyt zamykają wiadomości teologiczno-pastoralne, zawierające praktyczne wskazówki w pewnych, poszczególnych wypadkach, które w praktycznym rozwiązaniu nastreżyc mogą kapłanowi pewnych trudności. Tu ośmieliłbym się zwrócić redakcyi uwagę, iż w kwestych natury drażliwej, jak np. „de debito matrimoniali“ wołałbym posługiwanie się całkowite łaciną, niż w pojedynczych tylko ustępach. *Homiletyka* może się znaleźć w rękach świeckich i radbym, żeby się znalazła, tam więc niechajby w niej

wet pozoru pewnej nieprzystojności nie było. Wogóle „*Homiletyka*» ze wszechmiar zasługuje na najżarliwsze zalecenie. (Ch.)

Miesiąc Bogarodzicy czyli Majowe nabożeństwo. p. ks. *Brykczyńskiego*. Warszawa 1904, str. 192.

Autor przed kilku laty wydał nabożeństwo majowe pod tyt. „*Maj Goworowski*“. Gdy nakład został wyczerpany, w miejsce przedruku autor dał nam nową pracę. Naogół dziełko ks. *Brykczyńskiego* nie różni się od innych prac tego rodzaju. Polecić ją jednak ogółowi kapłanów czujemy się w obowiązku ze względu na praktyczne uwagi, zamieszczone w formie postanowień w końcu każdego czytania, jak również ze względu na trafne przykłady zaczerpnięte przeważnie z życia Świętych Polaków i Polek. Stuszenie bardzo sądzi autor, że przykłady takie żywiej przemówią do serca słuchacza i łatwiej utkwia w jego pamięci.

W.

Mistyczne Ciało Chrystusa a charakter sakramentalne. Ks. *Włodzimierz Piątkowski*. (Kraków. 1903. Stron 70. Odbitka z Przeglądu Powszechnego).

«Nie jest prawdą, żeby teologia tylko dla teologów była. Tylko teolog pisać o niej może, ale każdy wykształcony chrześcijanin może zrozumieć z niej wszystko, co mu się w sposób odpowiedni wyłoży. Każdy też chrześcijanin, może być święcie ciekaw wielkich rzeczy, których teologia uczy». Te słowa nieodżałowanej pamięci ks. Maryana Morawskiego („*Świętych obcowanie*“. Część I. Str. 23) zachęciły szan. Autora do napisania tej wybornej rozprawy w sposób przystępny dla wszystkich czytelników oświeconych. Najpierw roztrząsa on pytanie: czym jest właściwie owo tajemnicze i nadprzyrodzone znamię, które w św. Sakra-

mentach chrztu, bierzmowania i kapłaństwa wyciska się na duszy, co ono wyraża i co sprawia w duszy? Przytoczywszy zaś odpowiedź Ojców Kościoła i teologów, że charakter sakramentalny jest „jakimś realnym ukształceniem duszy na wzór i modłę Chrystusa“; — „częściowem upodobaniem do Chrystusa, nie w jego świętości i łasci, ale w Jego godności i władzy, czyli współuczestnictwem w Chrystusowych funkcjach i urzędach“; — wypowiada zdanie swoje, że ta odpowiedź wymaga jeszcze pewnego dopełnienia, że trzeba jeszcze (jak uczynili już Scheeben i Lingens) określić stosunek charakterów sakramentalnych do mistycznego ciała Chrystusowego. W dalszym ciągu analizuje bardzo dobrze m. zd. pojęcie tego „ciała“, poczem przechodzi (na str. 37), do drugiego pytania: jaką właściwie rolę odgrywają w tym tajemniczym organizmie charakterystyki sakramentalne? W odpowiedzi na to pytanie wykrywa Autor idąc głównie za Scheeben'em doskonałą analogię między naszym ustrojem cielesnym a mistycznym ciałem Chrystusowem. Piękne to studium jest cennym nabytkiem dla naszej niezbyt bogatej literatury teologicznej.

Ks. A. P.

Nowy wykład katechizmu z ambony przez Ks. M. Noela, Oficyna Dyec. Rodez we Francji. Z tłumaczenia p. M. Or. Wydał Ks. Wincenty Bogacki, prof. Seminarium Kieleckiego. 1903. Tom III. Cena tomu rb. 2.

„Nowy“ ten wykład katechizmu, znany jest we Francji już od pół wieku, a liczne wydania 6-o tomowego dzieła dowodzą najlepiej jego poczytności i rozpowszechnienia. Obecnie pojawia się ów po raz pierwszy w przekładzie polskim z aprobatą J. E. Ks. Biskupa Kulińskiego, zalecającą powyższy wykład katechizmu i bardzo słusznie, ponieważ nauki w nim zawarte, odznaczają się zaletami pierwszorzęd-

nemi: jasnością i prostotą, uczuciem i namaszczeniem. dobrą wymową i barwnością stylu

Osnowę tych nauk bardzo łatwo można sobie przyswoić i powtórzyć z wielkim pożytkiem słuchaczy.

Wiadomo, że kto poprzestaje tylko na naukach katechizmowych, a nie troszczy się wiele o wymagania homiletyki, łatwo może stać się nudnym i suchym, a wtenczas żadne jego słowo nie przemówi do serca słuchaczy i na wolę ich nie wywrze wpływu.

Wielką przysługę oddaje Ks. Prof. Bogacki duchowieństwu, wydając w przekładzie ten Nowy katechizm, za co wdzięczność i słuszne uznanie należy się Ks. Profesorowi.

Sposób odmawiania i śpiewania Różańca św. z dodatkiem Nabożeństwa Majowego, Październikowego i Nowenny do Ducha św., oraz pieśni na Maj.—Ułożony przez Ks. Bronisława, Franciszka Obuchowicza, Kanonika Katedry Kieleckiej i Tajnego Kapelana Ojca św. Leona XIII, kapelana Jego Exscellencyi Ks. Biskupa Kieleckiego i Sekretarza Konsystorza. Wydanie 5-te znacznie powiększone z obrazkami. Własność i nakład autora, Warszawa, w drukarni Synów St. Niemiry. 1903 r.

Wydanie ostatnie znanej już od lat kilku książeczki tej jest powiększone dodatkiem nowenny do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. Nabożeństwa Pasyjnego; Drogi Krzyżowej i Gorzkich Żalów, licznymi pieśniami oraz modlitwami do Spowiedzi i Komunii św., wziętymi ze Zbiórki modlitw ks. Mycielskiego, a także krótkim sposobem Nawiedzenia Najśw. Sakramentu. Książeczka ta nie jest zatem już dzisiaj tylko »Sposobem odmawiania Różańca« ale raczej Zbiorem nabożeństw, nowen i modlitw różnego rodzaju, a stąd może zupełnie zastąpić w kościele książkę do nabożeństwa. Cena

kop. 50. Skład Główny w Kielcach, w Księgarni „Maryawity.“

Porcyunkula czyli Skarb Łaski Serafickiego Nabożeństwa do Matki Boskiej Anielskiej przez Ks. Grzegorza Augustynika, proboszcza parafii Dąbrowa Górnicza. Cena 1 rb. 20 kop. w oprawie. Warszawa, w drukarni Franciszka Czerwińskiego, ulica Krakowskie Przedmieście № 2. 1901 rok. Skład Główny w Kielcach, w Księgarni „Maryawity“ ulica Mała.

Piękna to książka do modlenia. Po słowie wstępnem, w którym autor zwywa pomocy Matki Bożej, po wzmiance o kościele w Dąbrowie Górniczej, gdzie ołtarz Matki Boskiej Anielskiej został erygowany i odpustem uroczystość w dzień Matki Boskiej Anielskiej, w Sierpniu, jest obchodzona, zawiera wiele modlitw, pieśni i nabożeństw ku czci Matki Boskiej Anielskiej, oraz wogóle ku czci Matki Boskiej i wielu Świętych, a nadto pieśni kościelne na cały rok. W końcu jest Koronka do Matki Boskiej Anielskiej oraz Modlitwy za dobrodziejów Kościoła.

Posiadając wiele praktyki i doświadczenia w życiu kapłańskim, ks. Augustynik umieścił w tej książce modlitwy i nabożeństwa, jakie mu gorliwość oraz troska o dobro dusz poddały, mając na uwadze potrzeby stanu i wieku wiernych. Z przyjemnością bierze się książkę tę do rąk, gdyż znajduje się w niej i różnorodność i doskonały wybór modłów.

Uczyty Eucharystycznej Oczekiwania, przez H. Chr. Nakładem wydawcy z K. K. Cena kop. 30. W Księgarni „Maryawity“.

Książeczka ta zawiera uwagi i modlitwy bardzo potrzebne każdemu wiernemu, który pragnie godnie i z całym skupieniem duszy przystąpić do Komunii św., — całotygodniowe dla osób codziennie przystępujących do Stolu Pańskiego, trzy-

dniowe dla rzadziej przystępujących do św. Sakramentów, sposób słuchania Mszy św. przed Komunią św. i po jej przyjęciu oraz niektóre modlitwy odpustowe, poprzedzone objaśnieniem o Sakramentach i o odpustach.

Wobec zbliżającego się w różnych kościołach Czterdziestogodzinnego nabożeństwa, a następnie Spowiedzi i Komunii św. Wielkanocnej, ten mały zbiorek najodpowiedniejszych modłów ku uczczeniu Najśw. Sakramentu może mieć wielkie zastosowanie u wiernych, i przynieść im korzyść duchową.

Deodati Giovanni, sac—Manuale pratico di Sacre Cerimonie per uso dei Seminaristi *Catania* tip. Pastore, 1903 8-o, 248 p. L. 2. presso l' Autore.

Nie jest to książka nowa co do treści do czego i sam autor nie rości sobie pretensyi, poszczególne jednak działy są przeprowadzone z całą ścisłością i zwięzłością w określeniach. Książka ta przyda się duchownym a szczególnie seminarzystom.

P. M. C. *Evangile de Saint Jean. Commentaires. I. Vie publique de Jésus.* *Kongkong.* Missions Etrangères, 1902 16-o. XI.—692 p.

Jest to bardzo piękny i pożyteczny komentarz na Ewangelię świętego Jana, składający się z dwóch tomów.

Tom pierwszy obejmuje egzegezę pierwszych dwunastu rozdziałów. Autor na wzór skrzętnej pszczoły pozbiierał najodpowiedniejsze ustępy z najlepszych komentatorów katolickich tak starożytnych jak i nowoczesnych.

Na początku każdego rozdziału przytacza tekst w języku łacińskim i francuskim; dalej w oddzielnych paragrafach następuje dokładny i zupełny wykład każdego wiersza. We wstępach bardzo ślicznie dyskutuje o autentyczności, całości i o wszystkim, co się odnosi do Ewange-

lii świętego Jana. Druk tego dzieła jest piękny i wyraźny.

Scotti Giovanni prof. di teologia nel Seminario d'Ischia.—Lezioni di propedeutica biblica. Questioni dogmatiche e critico letterarie. *Napoli*, D'Auria, 1904, 8-o, 376 p. L. 3 Rivolgersi all' Autore.

Wykłady te tworzą całkowity kurs dla duchownych odnośnie do poznania Pisma świętego. Autor wybrał skrzętnie najlepsze miejsca z dzieł dotąd napisanych w tej materii i wydał dziełko napisane jasno i w ścisłym porządku, słusznie zasługujące na miano „Propedeutyki biblijnej“.

Gdzie zaś zdania i zapatrywania katolickich uczonych są różne, autor umie podnieść dobrą stronę jednego zdania bez ubliżenia przeciwnemu. Książka ta służyć nam może jako wyborny podręcznik, w którym prócz bogatej materii, jest po» rzadek i jasność wykładu, jaki się przebija z każdego rozdziału. Byłoby do życzenia, by w drugim wydaniu były dokładniej cytowane teksty i dzieła, na których się autor opiera, żeby czytelnicy mogli się wedle potrzeby do nich odnosić.

Historia.

Krauschar Aleksander. „Towarzystwo królewskie przyjaciół nauk 1800—1832. Monografia historyczna. Księga III. Czasy królestwa kongresowego. Czterolecie drugie. 1820—1824, z ilustracyami. Kraków. Warszawa. Gebéthner i Wolff. 1904,

Zdawaliśmy już na tem miejscu (ob. Not. bibl. r. 1902, str. 174) sprawę z doniosłości pracy podjętej przez niezmordowanego badacza historycznego mecenasa A. Krauschara, okolo zebrania dokumentów dotyczących działalności Towarzystwa Król. przyjaciół nauk. Zalet więc i znaczenia tej wielkiej pracy obecnie podnosić już nie potrzebujemy. Autor zresztą zbyt

znany jest ogółowi czytelników naszych, ze swoich badań historycznych i niespożytych zasług, jakie na tem polu położył. Możemy więc bezpośrednio przystąpić do ostatniej jego pracy. Dzieło obecne obejmuje okres najważniejszy w życiu i działalności Towarzystwa. Dzięki ofiarności jego prezesa Ks. Staszica przenosi się ono w tym czasie do nowego wspaniałego gmachu wybudowanego na miejscu dawnego kościoła OO. Dominikanów Obserwantów. a znanego nam doskonale do niedawna z nazwy „Pałacu Staszica“. Jednocześnie z tą chwilą wstępuje w Towarzystwo jakby nowy, spotężniały ruch. Gromadzi ono drogocenne skarby pamiątek ojczystych, pomnaża zbiory biblioteczne, numizmatyczne, archeologiczne i przyrodnicze, a wreszcie kładzie fundament pod pomnik nieśmiertelnego Kopernika przed frontonem gmachu. W całej działalności Towarzystwa ujawnia się odtąd ruchliwość nadzwyczajna, a wpływ jego na współczesne życie umysłowe potężnieje. Towarzystwo nie zajmuje się już przeważnie archeologią i numizmatyką, lecz wkracza we wszystkie dziedziny wiedzy. Coraz to spotyka się mężów, których nazwiska ze czcią bywają wspomniane, odtąd zabierających głos i zdradzających niezmordowaną pracowitość w zakresie doniosłych zagadnień nauki. Niewątpiwie są to roczniki świadczące o najbujniejszym rozkwicie Towarzystwa.

Doprawdy uczeni nasi powinni by częściej zaglądać do roczników Towarzystwa, z martwych bowiem sprawozdań tętni życie w całej pełni i świadczy wymownie o żywotności ówczesnej nauki polskiej. Co chwila spotyka się rozprawy tej doniosłości, co np. Tymorowicza, „O życiu płodu“, X. Czajkowskiego, „O potrzebie prac nad historią nauk ścisłych w Polsce“—Przed oczyma czytelnika przesuują się postacie tej miary co, Lelewel, Niemcewicz, Skrodzki, Bentkowski, Staszic, Su-

rowiecki, Rakowiecki i wiele innych. Mają też niektóre wystąpienia członków Towarzystwa nie tylko znaczenie historyczne, ale zachowały świeżość życiową po dziś dzień. Takie np. uwagi Staszica celem odwiedzenia młodzieży od politykomanii, można prawie bez zmiany żadnej powtórzyć. Albo scierania się nie tylko zdań, ale prywatnych interesów, lub owe przez autora „sekaturami“ zwane walki podjazdowe mężów w nauce i społeczeństwie ak wybitne stanowisko zajmujących, czy nie wyglądają na stosunki z dnia wczorajszego? Słowem wydanie roczników Towarzystwa posiada nie tylko znaczenie historyczne, ale i obyczajowe, etyczne w dużej mierze. Wdzięczni też jesteśmy autorowi za mozolną jego pracę i dalszego ciągu oczekujemy z niecierpliwością.

(Ck.).

St. Tomkowicz. „Style w architekturze kościelnej, szczególnie w Polsce. Warszawa, 1903 r.

Niewiele jeszcze wie ogół polski o historii budownictwa kościelnego. Ostatnie dopiero czasy wniosły, dzięki wyteżonej pracy i studjom kilku wybitnych historyków sztuki, jak s. p. Wład. Luszczkiewicz, prof. Maryn Sokółowski, dr. Stanisław Tomkowicz, nowe światło w tej dziedzinie zaniedbane. A rzecz to wielkiej wagi nie tylko naukowej, ale wprost praktycznej. Od znajomości historii sztuki zależy kierunek i jakość opieki nad zabytkami sztuki, osobliwie architektury kościelnej. Bez znajomości dokładnej, kiedy jaki kościół powstał, do jakiego należy stylu, nie można należycie i sumiennie przeprowadzić ani konserwacji budowli, ani restauracji. Z tego względu zasługuje na baczną uwagę kapłanów naszych naturalnych opiekunów tych skarbów naszej przeszłości, a dalej obywatelstwa wiejskiego i architektów, rozprawa d-ra Stanisława Tomkowicza, p. t. »Style w ar-

chitekturze kościelnej, szczególnie w Polsce“. (Warszawa, 1903 r., str. 51). Jest to odblask z »Encyklopedyi kościelnej«. Autor podaje w swej rozprawie nasamprzód wiadomości ogólne o stylach w architekturze kościołów w całej Europie, a następnie przechodzi wcale szczegółowo do opisanja zabytków kościelnych każdego stylu w dawnej Polsce, do warunków miejscowych, wpływających na wyrobienie pewnych cech rodzinnych w tem budownictwie, jak na rodzaj materiału, brak kamienia lub jakość jego i t. p. Z dawnego budownictwa, współczesnego zaprowadzeniu chrześcijaństwa, pozostały tylko ślady kościoła na jeziorze Łednicy w Wielkopolsce z X. W. na wzór czeskiego kościoła św. Wita w Pradze. Styl romański, który wydał architekturę tak wspaniałą na Zachodzie, u nas rozwinął się dość wcześnie, wkrótce już po przyjęciu chrześcijaństwa. Romanizm wprowadzili do nas obcy, osobliwie księża i zakonnicy—z pewnemi zmianami odrębnemi, spowodowanemi głównie brakiem kamienia. Wielkopolska, Kujawy, część Mazowska ma tylko granit eratyczny na polach. Krakowskie wapienie kruche. Z tych materiałów budowano nasze kościoły, cegła pojawia się w końcu XII w. w Wielkopolsce.

Czechy wpłynęły bardzo na początek naszego budownictwa kościelnego romańskiego. Autor wylicza dokładnie różne odmiany i zabytki tego stylu w dawnej Polsce. Mówi o romańskich kościołach typu Dunina i typu grup możnowładców Odrowążów, Toporzyców, Śreniawitów. Budowle te są stawiane z ciosów wapiennych, dużych i starannie obrobionych. Kościoły te służyły nieraz za twierdze obronne, jak tego dowodzą strzelnice w wieżach i inne szczegóły. Niektóre kościoły dopiero później zmieniano w twierdze w XIII w., zwie się to inkastellacją. Typem takiego kościoła jest Prandociń-

ski. Z XI wieku niewiele mamy zabytków. Do najstarszych należy kościół w Kruszwicy (r. 1027), zbudowany z granitu. Romańska katedra na Wawelu jest już podobno drugim z rzędu kościołem na tem miejscu. Romańskim jest w Krakowie kościół św. Andrzeja i dawniejszy kościółek św. Wojciecha. Z wieku XII jest znacznie więcej zabytków romańskich w Polsce. Najokazalszym jest Kolegiata w Łęczycy już w r. 1127.

Po dokładnem oznaczeniu wszelkich właściwości, zmian i odrębności polskiego romanizmu, przechodzi autor do opisu stylu i zabytków gotyckich. Bardzo pouczający jest artykuł genezy tego stylu i historii jego w zachodniej Europie; autor konstatuje, że ojczyzną tego stylu była Francya. W katedrach Francyi w St. Denis (r. 1140) urodził się gotycyzm. Nasz gotycyzm wyrósł i rozwinął się organicznie i samodzielnie z romanizmem. Pionierami jego byli głównie Cystersi. — W stylu przejściowym — najstarszy jest kościół w Sulejowie z roku 1179. Najwięcej jednak gotyckich kościołów przybywa w XIII w. Autor przedstawia kolejno wszystkie te zabytki i omawia szczegółowo ich właściwości. Wskazówki jego, oparte na wynikach ostatnich naukowych badań, są niezmiernie pouczające. Nie możemy szczegółów przytaczać — dla braku miejsca. Podobnie omawia autor w dalszej części pracy swej historię renesansu, baroka i rococa. Renesans polski wprowadzili, jak wiadomo, artyści włoscy: perłą jego kaplica Zygmuntowska (1518 roku), na Wawelu. Autor wylicza i tu wszystkie najważniejsze zabytki tych stylów i odmian na całym obszarze dawnej Polski.

Rozprawa d-ra St. Tomkowicza помещa na 51 stronach całą historię kościelnego budownictwa w Polsce. Każdemu, kto tylko chce mieć jakieś pewne naukowe wskazówki i wyjaśnienia w tym kie-

runku, daje to studjum dokładną odpowiedź. Rozprawa ma nie tylko naukową wartość, ale, co jeszcze donioślejsza w naszym położeniu, może ona przyczynić się w wysokiej mierze do sprostowania wielu mylnych pojęć, do poważnego traktowania i naukowego spraw konserwacyi i restauracyi zabytków architektury kościelnej. Dawny kościół — to nie tylko świadek pobożności pradziadów naszych, ale świadek wymowny bardzo naszego udziału w cywilizacyi europejskiej i dowód dawności naszej kultury. Błędne lub wręcz fałszywe wiadomości z historii sztuki mogą przynieść nieobliczalne szkody tym wszystkim wielkiej wagi względem: mogą zatrzeć i zniszczyć łatwo takie stanowcze świadectwo dawnej kultury naszej — niepowrotnie. Zwracamy uwagę na to znaczenie praktyczne rozprawy d-ra St. Tomkowicza.

Cz.

Zygmunt Gloger. „Encyklopedia staropolska ilustrowana“. Tom IV i ostatni. Warszawa, druk Piotra Laskauera i S-ki. 1903.

W ciągu niespełna czterech lat ukończyć wydawnictwo tych rozmiarów, a ukończyć je niemal własnymi siłami, to zaiste praca niesłychana. Wprawdzie autor, jak się spowiada w dopisku końcowym, poświęcił przygotowaniu się do niej 30 lat swego życia, wśród których iście benedyktyńska skrzętność zbieracza szła w zawody z gorącym umiłowaniem naszej przeszłości, ale i tak jeszcze wierzyć się niechce, iż siły jednego uczonego podolały tak olbrzymiemu zadaniu. „Encyklopedia staropolska“ jest więc dziełem ukończonym. Jaka w tem zasługa autora około uświadczenia czytającego ogółu co do naszej przeszłości, mówić nie potrzeba. Słusznie nazwać ją można „Vademecum“ każdego polaka, skoro myśl jego sięgnie w przeszłość, a serce pożąda przyjrzeć się

jej bliżej. Prawda, że ostatnimi czasy żadna z gałęzi wiedzy polskiej nie uczyniła takich postępów jak historia, ale właśnie dla tego, celem do rażnego poinformowania się encyklopedia stała się potrzebą palącą. Autor nadał jej charakter popularny, przystępny, chciał bowiem uczynić ją niejako wymowną ilustracją, aby czytelnikowi ułatwić i uprzystępnąć ogół prac, podjętych na polu polskiego dziejopisarstwa. 3,000 przeszło artykułów zawiera Encyklopedia i 1,600 ilustracji, to samo już daje miarę, jak olbrzymiego dostarcza materiału. Naturalnie, że wypadalo tu czynić wybór, bo należało mieć na względzie zakres i przeznaczenie dzieła, a nie wkraczać na pole encyklopedyj powszechnych, inaczej bowiem urosłaby ona do niebывалych rozmiarów i straciłaby właściwy swój charakter. Nie może też „Encyklopedia staropolska“ zastąpić samej nauki historii, ale natomiast uzupełnia ją i uprzystępnia znakomicie. Sąd uczonych i krytyków tej miary, co prof. Askenazy, Brückner, Kraushar, Rydel i inni świadczy wymownie o naukowej wartości „Encyklopedyi Staropolskiej,“ przypuszczając też należy, iż i nasz czytający ogół oceni należycie zasługę p. Glogera i uczyni ją jedną z tych książek, które stają się nieodzowną potrzebą ducha i serca polskiego.

(Ch.)

Dzieła różnej treści.

Dom Boży a lud Boży — czyli obowiązki parafian względem swojego kościoła. Skreślił X. Antoni Brykczynski. Warszawa, 1904 str. 159 in 16-o.

Dzielko to powstało z popularnych artykułów, drukowanych w „Dzwonku Czeszochowskim“. Ze względu na pouczającą treść i przystępny wykład znaleźć się powinno w każdej bibliotece ludowej. W dwudziestu czterech niewielkich roz-

działach autor zawarł najpotrzebniejsze wiadomości z architektury i zdobnictwa kościelnego, podał praktyczne wskazówki o restauracji kościołów i dzieł sztuki, jak również wypowiedział wiele uwag dotyczących utrzymania czystości i porządku w świątyniach naszych.

W.

Do Jerozolimy i innych miejsc świętych Palestyny w 1898 r. przez ks. A. Kassjanowicza. Warszawa, druk Piotra Łaskauera 1904 —Cena Rb. 1 kop. 20.

Że serce każdego pielgrzyma do Ziemi świętej wezbrane podniosłemi uczuciami pragnie wypowiedzieć swoje potężne wrażenia, jest zupełnie naturalne. Dzięki temu, „literatura jerozolimska“ wzbogaca się z każdym niemal rokiem. Posiadamy więc prawdziwy klejnot literacki „Pielgrzymkę do Ziemi świętej“ ks. Holowińskiego, z którego dziesiątki lat nie zdołały zetrzeć blasku, posiadamy barwny, tętniący życiem opis swej pielgrzymki J. E. ks. biskupa Niedziałkowskiego, posiadamy też i poważne, z głęboką znajomością przedmiotu skreślone sprawozdanie ks. A. Jelowickiego, a także wielce popularną i szczególnie dla pobożnych i małuczkich pielgrzymów nadającą się książkę ks. Gondka i wiele innych jeszcze mniej lub więcej zasługujących na szczególne wyróżnienie prac w tym zakresie. Nic więc dziwnego, że i ks. Kassjanowicz uległ tej serca potrzebie, że również chciał podzielić się z czytelnikami swemi uczuciami i wrażeniami. Nie ma zdaje się autor pretensyi, aby książka jego została w literaturze, jako pomnik piśmienniczy, ale pragnie pociągnąć za sobą pobożne dusze i służyć im za przewodnika. I to zadanie udaje mu się zupełnie. Píše, jak czuje, żywo, gorąco, jakby z serca. Wzruszenie jego udziela się czytelnikowi. Nie wdaje się w barwne opisy, nie kusi się

o artystyczną plastykę, ale na każdym kroku daje wrażenie rzeczy widzianej i odczutej. Radzimy też każdemu, kto się udaje do Ziemi świętej, przeczytać książkę ks. Kaśyanowicza.

(Ch.)

Śpiew Kościelny, dwutygodnik poświęcony muzyce kościelnej. Redaktor i wydawca ks. *Eugeniusz Gruberski*. Płock. Warszawa. Skład główny w Redakcji Kroniki Rodzinnej, oraz w Składzie nut Gebethnera i Wolffa.

Powstanie czasopisma pod powyższym tytułem zbiega się u nas z chwilą żarliwej gorliwości kilku kapłanów około podniesienia i uszlachetnienia śpiewu kościelnego. Trzeba bowiem przyznać, że w tej dziedzinie zapanowały dosyć szeroko u nas niedbalstwo i samowola i że potrzeba ujednostajnienia stawiała się coraz bardziej paląca. Powstanie więc czasopisma poświęconego temu zadaniu było poniekąd naturalnym następstwem i postulatem. Wszakże, jak w każdej sprawie, tak i tutaj rzetelność, umiarkowanie, a zwłaszcza liczenie się z różniami, usprawiedliwionymi okolicznościami były warunkiem koniecznym podjętej pracy reformacyjnej. Były chwile, w których „Śpiew kościelny“ nie brał w rachubę tych względów i szedł przebojem do wytkniętego celu, nie bacząc na różne przeszkody, a nawet obawy, które trzeźwej gorliwości nastreczyć się winny. Te chwile przeszły, i odkąd redakcja spoczęła w ręku ks. Eug. Gruberskiego, „Śpiew kościelny“ zajął stanowisko właściwe i stał się rzeczywiście organem podniosłej, przezornej reformy tej przepięknej części nabożeństwa katolickiego. W trop za tem iść powinno poparcie, zarówno ze strony kapłanów, jak i miłośników muzyki kościelnej. To też zaznaczając w ogólnym zarysie obecne i przyszłe „Śpiewu kościelnemu“, polecamy go najgoręcej naszym czytelnikom. Obecnie

zwłaszcza, gdy w tej sprawie odezwał się głos Namiestnika Chrystusowego, gdy Pius X w pasterskiej troskliwości sam wytknął drogi, jakimi pożądana reforma kroczyć powinna, rola „Śpiewu kościelnego“ nabrała o wiele więcej doniosłości. Zadaniem jej badać, informować, zalecać, poniekąd nawet uczyć, jakie podjąć środki, do jakich zwrócić się źródeł, aby myśl Ojca Ś-go wyrażona w encyklice „*Motus proprio*“ została urzeczywistniona.

(Ch.)

Teodor Jeske Choiński. *Syjonizm w oświeceniu antysemity*. Nakład autora, Warszawa, skład główny u Gebethnera i Wolffa, 1904 r. Cena 40 kop.

Nie ulega wątpliwości, że syjonizm należy do rzędu spraw palących, które w wysokim stopniu zajmują uwagę publiczną, dla tego zwłaszcza, że tkwi w niej jakaś zagadkowa tajemniczość, że nikt przy najróżowszym optymizmie w jej urzeczywistnienie wierzyć nie może. Syjonści, krótko mówiąc, dążą do odbudowania przastarej swojej ojczyzny w Palestynie, a tem samem do wskrzeszenia własnej samoistności narodowej. Tym dążeniom i aspiracyom nie możnaby mieć nic do zarzucenia, owszem stanowiłyby one najwłaściwsze i najskuteczniejsze rozwiązanie kwestyi żydowskiej, gdyby sama natura położenia a nawet zdrowy rozsądek pozwoliły przypuścić, że płyną one z dobrej wiary i że istotnie wyrażają to, co głoszą. Tymczasem trzeba by chyba czekać na drugiego Jozuego, aby na odgłos trąb jego hufców upadły mury fortec tureckich w Palestynie, a przedtem jeszcze wskrzesić Mojżesza, żeby powtórnie wywiódł naród izraelski z niewoli chrześcijańskiej, do ziemi obiecanej.

Gdyby żydzi istotnie na tak nadziemskie liczylы pomoc, to syjonizm przede wszystkim musiałby mieć swoich naj-

zarliwszych rzeczników wśród rabinatu i elektryzować tłumy prawowierny. Tu, tymczasem spotykamy się z faktem znamennym, że właśnie głosicielami syonistycznych hasel są wyznawcy najgrubszego ateizmu, indyferentyzmu lub pesymizmu filozoficznego, jak Nordau, Hirschel i inni, że rabinat i lud prawowierny, odwracają się od syonizmu, że deklamuje o nim i agituje zaciekle na jego korzyść t. zw. inteligencya żydowska, która Palestyna, Mojżesz, Jozue i prastare ruiny świątyni Jeruzolimskiej tyle obchodzą, co śnieg zeszloroczny. Słowem, już choeby te względy nie pozostawiają wątpliwości, że syonizm co innego głosi, a do czego innego zmierza, że celem jego jest istotnie stworzenie żydowskiej odrębności narodowej, lecz nie gdzieś tam w Palestynie, ale w krajach i wśród narodów gdzie żyją, że chodzi więc o wyodrębnienie żydów tu na miejscu, o stworzenie narodu w narodzie, państwa w Państwie, kraju w kraju. I w tej to właściwości syonizmu tkwi właściwe niebezpieczeństwo, z którym społeczeństwa chrześcijańskie liczyć się muszą. Z tego punktu widzenia pan Choiński stanowczo popelniał błąd zasadniczy, iż stanął na stanowisku antysemity, zamiast obrać postereunek zupełnie przedmiotowy. Nie o sentyment tu bowiem chodzi, ale o nagą, rzetelną prawdę i im więcej ona będzie bezstronniejszą, tem jaskrawiej uwydatni się cała przewrotność i bałamuctwo syonizmu. Niemniej broszura p. Choińskiego jest nader ciekawą, rzuca bowiem na kwestyę żydowską oświetlenie poczerpnięte z dziejów, literatury, stosunków społecznych, wprowadzie nieco jednostronne, ale zawsze poważne i pouczające.

(Ch).

Bruches H. J. Ruskin et la Bible. Pour servir à l'histoire d'une pensée. Paris, 1901. Perrin et C^{ie}, 12-o, p. X—270 fr. 3.50

Autor niniejszej książki, zapalony wiel-

biciel i uczeń znakomitego estetyka wziął sobie za zadanie wykazać decydujący i głęboki wpływ Biblii na życie i dzieła jego. Z cierpliwością godną podziwu zebrał autor i zestawiał wyjątki ze stu przeszło dzieł Ruskina, zespolił je w całość jednolitą i wysoce oryginalną i ciekawą, osnutą na tle życia ulubionego przez się bohatera. Naturalnie, o krytyce mowy tu być nie może; bałwochwalcze prawie uwielbienie dla Ruskina, starczyło autorowi za wszystko.

Oto geneza literackiej twórczości i zarazem duchowego rozwoju Ruskina. Początkową naukę czytania odbywał on na Biblii, na księdze św. nie tylko nauczył się czytać—umysł wrażliwy dziecka prześląkł też treścią sprawozdań biblijnych, czytanych chłopięciu przez matkę. Na Biblii krystalizowały się i urabiały pojęcia i wzrastały pomysły przyszłych prac literackich współczesnych Ruskina, a w dalszym życiu wpływ ten wyraźniej się jeszcze uwydatnił. Wprawdzie przez 10 lat ulegał Ruskin zwątpieniu, była to jednak przejściowa burza, która wydatnych śladów w duszy jego nie zostawiła, owszem stał się on po tej próbie więcej mężnym i nieugiętym, i odporniejszym na przeciwności i doświadczenia, jakie go w przyszłości czekały. Wszystkie prace literackie Ruskina pełne są wyjątków i obrazów biblijnych, niekiedy nawet całych rozdziałów z Biblii wziętych. Wprawdzie po swojemu on je rozwija i koncentruje, i nie na wszystkie jego twierdzenia zgodzić się można, ale że po mistrzowsku je streszcza i uzasadnia, z przyjemnością prawdziwą czytać się każe.

Jako działacz społeczny Ruskin przedstawia skończony typ człowieka przekonau, twardo stojącego przy swych zasadach, ale też surowego i wymagającego dużo od innych. W dziełach swych powstawał z mocą na obyczaje i urządzenia ekonomiczne ziomek i na każdym kroku

wykazywał sprzeczność z ich zasadami biblijnymi. Niepodobało się to iuaczej myślącym, wystąpiono do zawziętej z nim walki. Przez 20 lat bojkotowano go w prozie za pomocą systemu pokrywania milczeniem ukazywanie się licznych a tak doniosłych prac naukowych i społecznych. Ruskin wytrwał jednak na stanowisku raz obranem i zwyciężył, bo do słów łączył czyny, któremi zasadom głoszonym nigdy się nie sprzeniewierzył. Majątek swój rozdał na cele filantropijne. Po śmierci dopiero poznano się na nim i sprawiedliwie osądzono. Niechęć przeszła w uwielbienie. Dziś ziomkowie chlubią się Ruskinem i dużo o nim mówią i piszą.

Przeglądając liczne prace literackie Ruskina, trudno na pierwszy rzut oka odgadnąć, z których mianowicie ksiąg świętych czerpał on pomysły do wielkich myśli i zagadnień rozwijanych tak umiejętnie w masie skrętnie nagromadzonego materiału. Przyczyną jest to, iż znakomity myśliciel nie brał zdań czerpanych z Biblii, lecz duchem jej przenikniony wchłaniał prawdy w niej zawarte, przetrawiał je i za swoje podawał. Autor książki, o której piszemy, podjął się właśnie tego trudnego zadania—wynalezienia i wskazania tych właśnie miejsc Pisma św., które posłużyły Ruskinowi za tło, na którym snuł dalej swe własne myśli. Głównie zaś chodziło mu o odgadnięcie, czy liczne zwroty i wzmianki biblijne w oderwaniu tylko były przezeń przytoczone, czy też stanowią one szereg dowodów związanych ściśle przewodnią jakąś myślą. W tym celu porównywa różne myśli i zdania Ruskina o przedmiotach najróżnorodniejszych np. opisy natury, pojęcia społeczne, działalność praktyczną, z pojęciami znajdującymi się w księgach Ś.Ś., a następnie usiłuje dowieść, że właśnie Biblia, a nie co innego było przewodnią i nieustanną myślą, wywierającą

stanowczy wpływ na działalność tak pisarską jak i obywatelską wielkiego myśliciela angielskiego. Więc według autora w Biblii szukać należy klucza do zrozumienia tyłu nagromadzonych tytułów dzieł i zrozumienia ich treści.

Długi spis wszystkich dzieł Ruskina kończy tę ciekawą i pouczającą książkę.

Ks. J. N.

Gabriel Aubray. L'Allée des Demoiselles 12-o de 380 p. Maison de la Bonne Presse fr. 3.50.

Pod symbolicznym tytułem „L'Allée des Demoiselles“ wydał autor szereg artykułów zawierających w formie listów spokojną, choć pewną dozą ironii zaprawną krytykę przesadnego feminizmu. Z drugiej znów strony książka ta jest praktycznym i przekonującym traktatem o rozumnej i uczciwej emancypacji kobiecej.

Wśród cieniejszej alei życia przesuwają się przed nami piękne postacie młodych pańien, pełnych zapału, a przytem niepozabawionych dziewiczego uroku, wolnych od zatrującego życie sentymentalizmu, osłabiającego energię i ochotę do pracy. Młode osoby Aubray'a pojmują życie na serio; dobrze zahartowane i przygotowane do walki życiowej, nie chorują na nerwy; umieją mężnie znosić trudy i przeciwności, a zimudne i ciężkie chwile oschłości upadku na duchu uważają za rzecz nieodłączną od ziemskiej pielgrzymki do wieczności; miłość dla nich nie jest jedynym celem życia—jednym słowem są to prawdziwe niewiasty ewangeliczne, myślące i działające po chrześcijańsku, typy w dzisiejszych czasach niezmiernie rzadkie.

Rady zdrowe i przestrogi, które autor po mistrzowsku, bez zbytniego poszukiwania tu i owdzie rozsiał, tyle mają siły i powabu: w tak ponętnej formie podane zostały, iż każda młoda osoba zapragnie

naśladować niejedną z bohaterek Aubray'a. Ależ bo i trudno oprzeć się urokowi wiążącemu z przykładów i sile argumentacji autora. Z wdziękiem i prostotą wskazuje on właściwe kobiecie miejsce, jakie zająć powinna w rodzinie i społeczeństwie, jako dziewczica, małżonka i matka, by wyrzucić na otoczenie swoje zbawienny i konieczny wpływ, a tak spełnić najszczytniejsze swoje przez Stwórcę wyznaczone powołanie. Przechodząc kolejno wszystkie fazy w życiu kobiety barwnym stylem opisuje jego objawy. Począwszy od dziewczątka bawiącego się lalką, przechodzi do panny na wydaniu, a kończy zajmującym nad wyraz obrazem starej panny „Cioci Lucyny“. Istna to idylla rywalizująca z naszą „Krystyną“ Hofmanowej, a mająca tę nad nią wyższość, iż jest współczesna.

Książka Aubray'a poważnie budzi refleksje i jasne na sprawę wychowania rzuca światło. Z prawdziwym pożytkiem przeczyta ją każdy i każda wyniesie z niej czyste wrażenie i z zapałem innym do przeczytania poleci.

Ks. J. N.

Müller Adolfo, d. C. d. G. prof. d'Astronomia nell'Universita Gregoriana. — *Elementi di Astronomia ad uso delle scuole e per intruzione privata, con circa 300 incisioni e due carte stellari. Roma: Desclée LeFebore e C. 1904 8-o, XV—602 p. L., 10.*

Opracować kurs astronomii nie jest rzeczą łatwą. Pomijając już to, że autor musi być jasnym w przeprowadzeniu danego przedmiotu ściśle naukowego i konsekwentnym, sam zakres powyższej treści i sposób wykładu jest rzeczą nader trudną.

Kto wyklada słuchaczom specjalnego wydziału, odpowiednio przygotowanym do studyów matematycznych, może używać w swoim wykładzie niezliczonych porównań, odnoszących się do mechanizmu ciał niebieskich; ale na tem traci popularność dzieła. Kto zaś zamierza opisać

ustrój planetarny świata naukowo i przytem jasno, to wtedy może to mu się udać, jeśli znajdzie śmiałego wydawcę, który odważy się wydać dzieło ze wspaniałemi figurami owej astronomii popularnej, które, lubo nie są bezpożyteczne, nie przedstawiają jednak żadnego praktycznego znaczenia w obliczeniach, a tem więcej w spostrzeżeniach.

A jednak jest wielu uczonych między matematykami i inżynierami, którym przydałoby się takie medium, bądź do uzupełnienia swej wiedzy, bądź do praktycznego jej zastosowania. Medium takim jest właśnie dzieło p. Müllera tutaj podane. Ścisłe obliczanie w tej książce jest wykluczone; tak chciał autor.

W pierwszej księdze pierw. tomu jest opisana sfera niebieska z różnemi systematami przekształceń i sposobami ruchów: stąd wzmianka o podziale czasu, zegarkach mechanicznych i słonecznych; dalej o drobnomierzach, teleskopach i t. d. Dany jest przytem cały podział trygonometrii sferycznej, jako też skutki załamań światła, paraleksy i inne przejawy w wymiarze astronomicznym, co ze względu na kulistość naszej ziemi dla obserwatora jest koniecznem.

W drugiej księdze tegoż tomu zawiera się dokładny wykład ruchów planetarnych, t. j. ziemi, planet, księżycy i komet. Różne systematy starożytnych co do wyjaśnienia zjawisk kinematyki i siły fizycznej, oraz ciągle postępy w tej nauce utworzyły w dziele P. Müllera cały szereg wiadomości historycznych, opartych na krytycyzmie naukowym, jako też matematycznych wniosków niezmiernie ciekawych i pouczających.

Zaletą tego dzieła jest bogaty zbiór wiadomości historycznych, przytem reprodukowanych figur z dzieł klasycznych czasów ubiegłych, które stanowią jakby słupy milowe na drodze tej postępującej

w górę nauki, najważniejszej wśród nauk opartych na obserwacji.

Tymczasem oczekujemy na drugi tom przeznaczony do studyów o fizycznej naturze ciał niebieskich, który z ogólnym wykazem alfabetycznym licznych wiadomości rozsianych w obydwóch tomach będzie stanowił jakby słownik astronomiczny niezmiernie pożyteczny w każdej bibliotece i dla uczonych.

Narodopisná mapa uchersých Slovaku na základě ščítani lidu z r. 1900, wydał *Lidor Niederle*. (Narodopisny sbornik IX). Praha 1903. Nakładem Narodopisne Spolesnosti českoslovaňské (8-ka w., str. 203).

Nagannem marnowaniem papieru i czasu byłoby udowadnianie, jak wielkie jest znaczenie nie tylko dla nauki samej map etnograficznych. Dotychczas jedni tylko Kaszubi mieli bezstronnie ułożoną swoją statystykę przez p. Ramuła. U nas mówiło się bardzo wiele o potrzebie wydania mapy etnograficznej polskiej na III Zjeździe historyków polskich w Krakowie, ale też cała sprawa skończyła się tą dyskusją, z której, jak dotąd, nie widać żadnych konkretnych wyników. Czesi natomiast wcale nie rozprawiali, lecz co ważniejsze — zabrali się szczerze do pracy. I oto — leży przed nami wspaniała publikacja czeskiego Towarzystwa ludoznawczego, zawierająca szereg map etnograficznych Słowaków wraz z całym aparatem naukowym cyfr.

Dość wglądnać na chwilę tylko w tę książkę, aby nabrać należytego wyobrażenia, ile to pracy, ile trudów włożył i tak już nad wyraz zasłużony badacz prof. Niederle. Miał, co prawda, do pomocy spis ludności, sporządzony przez rząd węgierski. Ale spis ten chyba więcej trudności przysparzał w pracy całej, niżeli rzeczywistego pożytku. Wiadomo przecież, jaką stronniczością odznaczają się

obliczenia pruskie ludności polskiej. Tej samej metody wobec ludności słowackiej trzyma się rząd węgierski — fałszując cyfry na każdym kroku, gdzie się tylko na-darzyła sposobność, po temu, tak, że liczbę Słowaków, liczbę wcale niepotężną zmniejszono o 200.000. Naturalnie, że i statystyka, podana przez prof. Niederlego, nie może sobie rościć pretensyi do bezwzględnej dokładności; łatwo zrozumieć, że człowiek prywatny nie może mieć ani w porównaniu takiej egzekutywy, jeśli chce sprawdzić cyfrę ludności, jaką ma rząd. Ale mimo to, statystyka prof. Niederlego jest znacznie bliższa prawdy od urzędowej węgierskiej, szan. autor bowiem przed wydaniem swoich map posyłał je znowem stosunków miejscowych na Słowaczczyźnie, skutkiem czego miał możliwość sprostowania wielu niedokładności i błędów. Przytem do ulepszenia cyfr przyczyniło się także uwzględnienie całej dotychczasowej literatury tego przedmiotu (rzeczy polskie zostały — muszę nadmienić — bardzo sumiennie rozpatrzone i wyzyskane).

Właściwy materiał cyfrowy, stanowiący podstawę map etnograficznych, rozpada się na kilkanaście rozdziałów, których część przeważna zajmuje się zestawieniem liczby ludności słowackiej w poszczególnych komitetach w porównaniu z ogółem zaludnienia. Dopiero w dalszym ciągu mamy procentowy przegląd liczby Węgrów, Niemców, Rusinów i Słowaków podług statystycznych spisów z lat 1890 i 1900, jako też drugą tabelę, ułożoną w ten sam sposób łącz dotyczącą wyznań religijnych. Właściwą pracę prof. Niederlego kończy krótka notatka o koloniach czeskich na Węgrzech. Dalsza część zawiera alfabetycznie zestawiony spis nazw miejscowych w języku słowackim i węgierskim, owoc mrówczej pracowitości p. St. Klimy. Mapy ułożone na podstawie osiągniętych cyfr, dają doskonały

przegląd ludności słowackiej w każdym komitecie z osobna.

Dr. Z.

Scaloni F., Prêtre de Don Bosco. *Capital et travail. Manuel populaire d'économie sociale.* 2-ème éd. Liège. Ecole professionnelle, 1903, 16-o XII—154 p. Fr. 1.

O. Scaloni wydał dziełko z zakresu ekonomii socjalnej.

Jestto książeczka dobra, dobrze napisana, jasna i przytem pożyteczna bardzo, szczególnie ludziom klasy średniej i tym, którzy z braku wyższego wykształcenia mogliby powziąć bałamutne pojęcie z uczonych wywodów o ekonomii politycznej i socjalnej.

Stąd niemala należy się autorowi zasługa i chwala, że na niewielu stronicach umiał tak jasno przedstawić stary i zakorzeniony przesąd, skazujący na ubóstwo ten kraj, którego wywóz towarów mniejszym jest od wwozu.

Autor wykazuje wyraźnie, że dobrobyt społeczny zależy od wielu różnorodnych przyczyn, i że nie przewyżka wwozu nad wywozem jest znakiem handlowego upadku, owszem. często jestto oznaką wielkiego bogactwa, jak to ma miejsce w Anglii i w Belgii.

Manna in der Wüste oder das Geheimnis der heiligsten Eucharistie von A. Blätter, Priester der Diöcese Basel. Ravensburg 190 in 8 o 2 tomy VIII, 302 i IV, 260 str. Cena m. 3,60.

Poznać Pana Jezusa i Jego miłość jest rzeczą najważniejszą dla kapłana i wiernych. Taki jest cel powyższego dzieła, z którego się autor dobrze wywiązał. Kapłani prócz korzyści osobistej dla duszy znajdują w tem dziele wiele pięknych myśli do kazań, a wierni przez czytanie wzmocnią się wiarą w żywą obecność Pana Jezusa w Najśw. Sakramencie.

La terre-sainte Jerusalem et le nord de la Judée par Guérin Paris, Plon et Nourit. 4-o str, 338 i 147 illustracyi.

Wydawnictwo to, poświęcone opisowi Ziemi św., Jerozolimy i północnej Judei, ma wielką wartość z trojakiemu względu, a mianowicie ze stanowiska umiejętności, sztuki i religii. Autor zbadał naocznie każdą opisaną drobnostkę, wszędzie prze- to widoczna w tem dziele dokładność, sumiennosc i artystyczne znawstwo. Wszędzie też przebija się głęboka religijność autora. Wreszcie sam sposób przedstawienia rzeczy, zdolność żywego zainteresowania niem czytelnika, dar opisywania nie zrównany, wspaniałe ilustracye, wszystko razem złożyło się na to, że wydawnictwo to zajęło między podobnemi pierwszorzedne miejsce.

Der wichtigste Krankendienst. Ein Büchlein für Gesunde und Kranke von Georg Ungerer, Katechet an der Bürgerschule in Linz Linz—Urfahr 1902. Katholischer Pressverein. Cena k. 0,40.

Pociecha chorych i zaopatrzenie ich Sakramentami jest rzeczywista i prawdziwą dla nich przysługą. O tym właśnie przedmocie mówi książeczka ks. Ungerera. Książeczka ta, uważana ze stanowiska teologicznego, jest bez zarzutu, opracowana starannie, dokładnie i jasno; uczy i upomina, jest prawdziwą pocieszycielką dla tych, którzy ją wezmą do ręki.

NOWE KSIĄŻKI.

Appedu A. can. *L'azione sociale di Leone XIII.* Discorso. Bosa, tip. vescovile 1903, 16-o, 36 p. — Detto. „Saggi critico accademici. Ivi, 16-o, 128 p.

Bouquiflon Th. J. „Theologia moralis fundamentalis“. Ed tertia recognita et adaucta. Brugis, Beyaert, 1903. 8-o. VIII—744 p.

Bernard H. La ligue de l' enseignement. Histoire d'une conspiration maçonnique à Montréal. Notre-Dame des Neiges-Ouest, 1903, 15-o, XII—112 p.

Besse O. S. B. «Dónde vengono i Monaci? Studio storico. Trad. italiana sulla 2-o ed francese („Sienza e Religione).» Roma, Desclée, 1904. 16-o, 64 p. Cent. 60.

Birkle S. O. S. B. Katechismus des Choralgesanges. Mit Erlaubnis der Ordensobern u. Bruckgenehmigung des F. B. Ordinariats Seckau. Graz, Styria. 1903, 16-o, XII-172 p.

De Lima Vidal J. Synopse da Theologia moral. Coimbra. Amado, 1903, 2 voll. in 16-o, 308; 292 p.

Durante O. Il divoto dell' Immacolata-Lecce, Cooperativa, 1903, 16-o, 80 p. Cent. 50. Rivolgarsi all'Autore in Meldugno (Lecce).

De San L. S. J. Tractatus de divina Traditione et Scriptura (Univ Theologia Scholastica) Brugis, Beyaert, 1903, 8-o, 508 p. Fr. 7.

Fischer J. Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia (Bibl. Stud. VIII. 3) Freiburg i. Br., Herder. 1903, 8-o, X-98 p. M. 2.40.

Hymni de Tempore et de Sanctis; in textu antiquo et novo (Hymnaire romain et monastique), in 8, L. 4.

Jougan A. dr. X. Nauki katechizmowe w Polsce. Studium homiletyczne. 8-a, str. 264. Lwów, 193, kor. 4.50.

Janssens. Le Chant grégorien, sa genèse et son développement. L. 0.60.

Joly E. Psicologia dei Santi. (1 Santi). Traduzione italiana della 8-a ediz. francese. Roma, Desclée, 1904, 16-o, 168 p. L. 2.

Janvier E. Exposition de la Morale catholique. Le fondament de la morale. „La Beatitude. Conférences et retraite. Carême 1903. Paris Lethielleux, 16-o 360 p. Fr. 4.

Krie C. Wissenschaft der Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie in vier Büchern. I. „Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung“. Freiburg i. Br., Herder-1904, 8-o XVI. 558, M. 7.50.

Justus P. Kultusminister Dr. Studd und die Beschwerden der Katholiken Preussens. Trier, Paulinus, 1804, 16-o, 72 p.

Kopyciński Ad. X. dr. Siedm kazań o' miłce Pana naszego Jezusa Chrystusa. 8-ka, str. 100. Przemyśl, 1903, Nakł. autora.

Krechowiecki A., ks. „Niepokalana Bogarodzica Marya w świetle ewangelii i ojców kościoła“. T. I i II wraz z przyczyn do t. II. 8-ka str. 656 i IV. + 636. i 3 nl. + 39. Lwów, 1903. Skł. gl. Gubrynowicz i Schmidt. kor. 13.

Leonis XIII P. M. acta vol. XXII. Romae, Vaticana, 1903, 8-o, 394 p.

Liber gradualis iuxta antiquorum codicum fidei restitutus cum supplemento pro ordine S. Benedicti et pro aliquibus locis, in-8, L. 7. 50.

Libri antiphonarii complementum pro laudibus et horis (Diurnal romain), in-8, L. 5.

Langer Antoni ks. T. J. Kazania. 8-ka, str. 295. Kraków, 1903.

Luca (P) di San Giuseppe pass. „Gesù è Dio?“. Contro gli increduli si dimostra la divinità di Gesù Cristo per confermare il popolo nella sana credenza. Firenze, lib salesiana, 1903, 16-o, 360 p. L. 1.50.
Manai E. sac. „Il giusto di Ninive, ossia il libro per tutti.“ Cagliari, Valdés 1903, 16-o. 176 p. L. 1, 50.

Mercier D. Le origini della Psicologia contemporanea. Prima trad. ital. Di A. Messina e Colli Roma, Desclée, 1904, 16-o, XXIV-358. L. 5.

Mauri G. mons. „Storia Ecclesiastica“. 2-o ed Milano, 1904, in 8-o — Cfr. Civ. Catt. 18, 8 (1902) 66.

Monumenta „historica Societatis Jesu, S. Franciscus Borgia II. 3. Madrid, Rodeles, 8o, p. 289.448.

Officium et Missa in festo Corporis Christi cum processione (Office du Saint-Sacrament selon le Bréviaire romain. Messe et procession). 2-a edit. in 8. L. 1.50.

Officia novissima, Breviario romano addenda Augustae Taurinorum, Salesiana, 1903, 16-o, 200 p.

Psalmi in notis pro Vesperis et Officio in omnibus Dominicis et festis duplicibus juxta Ritum Romanum simul ac Monasticum. „Cantus Gregorianus“. Romae Tornaci Desclée, 1903, 16-o, 166 p.

Perosi D. L. Sei laudi spirituali, da cantarsi ad una voce con accompagnamento, od a quattro voci, con o senza accompagnamento, L. 0.60.

Pothier G. Le Melodie gregoriano secondo la tradizione. Textus italicus translatus ex edit. gallica approbante auctor, (2-a edit.), in-8 parvo: solut., L. 5.

Prokop. O. Kapucyn. Żywot Matki Boskiej, zeszyt 22. 8-ka, str. 345—360. Kraków, 1903.

Ravegnani E. (Sac.) Metodo compilato di canto gregoriano, vol I, L. 1.30. — Vol. II, L. 1.70.

Revue des questions scientifiques de Bruxelles. Table analytique des cinquante premiers volumes. 1877—1901. Louvain, 1904, 8-o, XII-168 p.

Robecchi Bricchetti L. Dal Benadir Lettere illustrate alla Società antischiavista d'Italia. Milano Soc. poligr. 1904, 16-o, 288 p. L. 2.50.

Siemiński Jan ks. dr. Pięciominutowe rozmyślenia dla inteligencji, 8-a, t. I. str. 639. Kraków, 1903. Nakł. autora.

S. Alphonsi Mariae de Ligorio Eccles. Doct. „Opera dogmatica“ ex italico sermone in latinum transtulit ad antiquas editiones castigavit notisque auxit Aloysius Walter Congr. SS. Redempt. Romae. Cuggiani, 1903, 8-o gr. XX-720; p. L. 25.

Vendibile presso la libreria Pustet in Roma.

Scherman Th. „Eine Elfapostelmoral“ der die X-Rezension der „beiden Weger“ o. Veröff. aus d. Kirchenghist. Seminar München.“ (I. 2). München, Lentner, 1903, 8-o 90 p. M. 2.

Sägmüller J. B. Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts. Freiburg i Br., Herderf 1904, 8-o VIII-834 p. M. 11,50

Schiffini S. S. J. Tractatus de virtutibus infusis.“ Friburgi i. Br. Herder, 1904, 8-o, XII 696 p.

Sancti Hieronymi presb. „Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecim. Detexit, adiectisque commentariis criticis primus edidit D. Germanus Morin O. S. B. Accedunt e. S. Hieronymi in Esaiam tractatus duo et graeca in Psalmos fragmenta; item Arnobii Jun. expositiunculae in Evangelium. („Anecdota Maredsolana“). Maredsoli apud Editorem. 1903, 8-o, XXIV-202 p.

St. H. Żywot Pana naszego Jezusa Chrystusa w Starym Testamencie przepowiedziany a w Nowym spełniony czyli historia św. Starego i Nowego Testamentu. Przejrzal i uzupełnił X. A. Brykczyński. Warszawa, nakł. i druk Synów St. Niemiry, 1904, 8 mała, str. 187 i IV, kop. 30.

T. L., C. La Madre di Dio nella vita e negli scritti di Torquato Tasso. Ricerche e Memorie. Nuova edizione notevolmente accresciuta. Roma, Tata Giovanni, 1903, 8-o, 248.

The Ecclesiastical Review. „Index.“ Vols. I-XXV. 1889—1901. „The Dolphin“ Press. „American Ecclesiastical Review“ 826 Arch. St. Philadelphia, Pa. 304 p.

Tłoczyński Apolinary ks. Żywot Jezusa Chrystusa Pana i Zbawiciela naszego. Według czterech ewangelii napisane i uwagami objaśnion... Wydanie ozdobione 45 drzeworytami. 8 ka, str. 144. Poznań, 1903. Nakł. J. Leitgebra. kop. 50. + clo kop. 5.

Redakcja uprasza o nadsyłanie wszystkich świeżo wydanych książek.





32284/
2