

11
4137

4137

ADOLF KLISZEWICZ

ŚREDNIOWIECZE A TERAŹNIEJSZOŚĆ

CHARAKTERYSTYKA DWÓCH ŚWIATOPOGLĄDÓW

9/6
9/6

K R A K Ó W 1 9 2 7
N A K Ł A D E M A U T O R A

100

*Winnosnem i kole
woni No aron ex emu me
kamylu z autoru.*


Nr 23
65

4137

INŻ. ADOLF KLISZEWICZ

ŚREDNIOWIECZE A TERAŹNIEJSZOŚĆ

CHARAKTERYSTYKA DWÓCH ŚWIATOPOGLĄDÓW



Warszawskie
Towarzystwo Filozoficzne
Nr. 654

K R A K Ó W 1 9 2 7
N A K Ł A D E M A U T O R A

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.4137



2900413700000



dm. inw. 654

Zdaję sobie dostatecznie sprawę z trudności zadania, którego się podjąłem, chcąc streścić w krótkim studjum zarys rozwoju światopoglądu średniowiecza oraz przedstawić same zasady tego światopoglądu w celu przeciwstawienia go poglądom nowoczesnym. Czynię to, ponieważ uważam pracę taką, chociażby i nie pozbawioną braków, za nadzwyczaj aktualną dla chwili obecnej. Czasy nowe, które, zaślepienie postępami nauki i techniki, uważały same siebie do niedawna za najwyższy szczybel w rozwoju ludzkości i traktowały zgóry średniowiecze, jako epokę obskurantyzmu i barbarzyństwa, stracą, zdaniem mojem, wiele ze swego uroku przy porównaniu ich z tak pogardzanem dotychczas średniowieczem. Racjoniści XVIII wieku surowo i jednostronnie ocenili ducha średniowiecza. W ich oświeceniu jest to epoka skrajnego barbarzyństwa i obskurantyzmu, kompletnego zastoju pracy myśli ludzkiej nad teoretycznem poznaniem świata oraz nad praktycznemi zadaniami ulepszenia warunków życia ludzkości; jest to według nich noc wielowiekowa, letargiczny sen, z którego ludzkość została obudzona dopiero dzięki renesansowi i rozwojowi nauk przyrodniczych.

Ta jednostronna i płytką oceną ducha jednej z wielkich epok w rozwoju ludzkości nie ostała się jednak wobec głębszych i gruntowniejszych badań, i u pisarzy doby obecnej spotykamy się już z całkiem innemi poglądami na treść i ducha średniowiecza. I zaiste, każdy, kto bez uprzedzenia zagłębi się w badania na tą epoką, zmuszony będzie ostatecznie powiedzieć sobie: „nie, epoka, która wydała takich ludzi, jak św. Ludwik, Grzegorz VII, Franciszek z Assyżu, Tomasz z Aquinu, Dante, epoka gotyku i rozwoju uniwersytetów, teokracji papieskiej i wypraw krzyżowych, epoka taka nie może być ogólnikowo i ryczałtowo określona, jako

okres barbarzyństwa i obskurantyzmu. Myśl ludzka w tym okresie nie była pogrążoną w śnie letargicznym, lecz pracowała i namiętnie szukała prawdy, tylko szukała jej w innym zupełnie kierunku, niż to robią czasy nowe“.

O niższości średniowiecza mogli zarozumiale wydawać sądy ludzie XVIII i XIX wieku, upojeni zdobyczami wiedzy i techniki; ale my, ludzie ostatniej wojny światowej, przed którymi wstaje obecnie blade widmo bolszewizmu i upadku naszej cywilizacji, my współcześni powinniśmy być skromniejsi i szczerze zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście rozwój ludzkości w nowych czasach szedł właściwymi drogami i czy tak pogardzane do niedawna średniowiecze pod wielu względami nie było na właściwszej drodze. W tym właśnie celu zamierzam przedstawić zasady światopoglądu średniowiecznego, poprzedziwszy je krótkim historycznym, z konieczności schematycznym wstępem, a następnie postaram się przedstawić obraz współczesności, o ile to jest możliwym uczynić w ramach stosunkowo niewielkiego studjum.

CZEŚĆ I.

Światopogląd średniowieczny.

Fundamentem, na którym wznosi się gmach światopoglądu średniowiecza, jest objawiona religija chrześcijańska oraz nieodłącznie związana z nią wiara w metafizyczne cele jednostki i ludzkości; grunt zaś pod ten fundament został przygotowany już przez ewolucję duchową kultury greckiej, rzymskiej i hebrajskiej.

Punktem wyjścia światopoglądu heleńskiego był naiwny materializm w połączeniu z radosnem i pełnem używaniem życia pod rządami narodowego państwa-miasta, oraz antropomorficzne wyobrażenie Bóstwa, punktem krańcowym — filozofja neoplatońska z jej negacją zmysłów i życia ziemskiego, rozszerzeniem granic narodowego państwa na całą ludzkość i upodobnieniem człowieka transcendentalnemu Bóstwu. Rzym w swym rozwoju dziejowym dążył do utworzenia możliwie największego państwa narodowego, i w tem swem dążeniu osiągnął cele wręcz przeciwne, tworząc olbrzymie państwo, w którym ostatecznie zatriumfowała idea obywatelstwa światowego. Judaizm, który u swej kolebki widział ideał szczęścia w ziemskim życiu człowieka, z biegiem czasu idealizuje się i uduchawia. Ewolucja ta da się prześledzić w księgach Hioba, Eklezjasty i Księdze Mądrości. Ten uduchowiony judaizm przestaje już widzieć ostateczny cel w doczesnem życiu człowieka i przenosi swe nadzieje na życie pozagrobowe. Wiara w nieśmiertelność duszy, która życiowo była obojętną hebrajskiemu duchowi epoki klasycznej i nie miała wówczas wyraźnego wpływu na etykę osobistą, utrwala się i rozszerza się; w II wieku przed Chry-

stusem powstają sekty ascetyczne esseńczyków i terapeutów, oparte na wierze w dualizm Boga i świata oraz osobistą nieśmiertelność. Ewolucja mozaizmu w kierunku ku chrześcijaństwu uwydatnia się w filozofji Filona aleksandryjskiego, w której wyraźnie przeprowadzoną jest zasada dualizmu Boga i materji, oraz dualizmu natury ludzkiej, składającej się z dwóch pierwiastków, znikomego ziemskiego i wiecznego niebiańskiego.

Tak więc już przed przyjściem Zbawiciela dokonała się w świecie ewolucja duchowa i polityczna, niezbędna do przyjęcia i rozszerzenia się nauki chrześcijańskiej. Świat antyczny, który wychodził z politeizmu, akcentującego radości życia ziemskiego, u schyłku swego zwraca się ku poglądom monoteistycznym oraz negacji życia ziemskiego. Różnica między Bogiem i światem uwypukla się, ziemskie szczęście człowieka nabiera cechy przeciwieństwa do życia zaświatowego. Harmonja, która istniała w antycznym świecie pomiędzy człowiekiem a przyrodą, zanika, a człowiek, w którym są złączone dwa pierwiastki, boski i ziemski, staje się areną walki między dwiema przeciwnymi zasadami. Dążeniu człowieka do świata nadzmysłowego staje na przeszkodzie jego zmysłowa natura, i stąd dążenie do opanowania zmysłów w celu złączenia się z Bóstwem. Najjaskrawiej dążenie to uwydatnia się w neoplatonizmie. Lecz osobiste siły człowieka nie wystarczają do zwycięskiej walki ze zmysłową naturą i stąd idea i wiara w pośrednika między Bogiem i człowiekiem, który ma pogodzić pogrążoną w materji i obciążoną grzechami ludzkość z Bóstwem.

Ideę tę znajdujemy częściowo w egipskim kulcie Serapisa, żydowskim essenizmie oraz greckim neoplatonizmie, lecz wyraźną i ciągłą ideę Mesjasza, jako pośrednika i Zbawiciela rodzaju ludzkiego, znajdujemy tylko w świętych księgach żydowskich, począwszy od Księgi Rodzaju, choć i tam czysta idea Mesjasza, jako Zbawcy i Odkupiciela ludzkości, powoli zanika w masach żydowskich, i w ich wyobraźni przyszedł Mesjasz stając się tylko zbawcą cielesnego Izraela i założycielem wszechświatowej ziemskiej potęgi narodu żydowskiego. To też masy te nie były w stanie zrozumieć nauki Chrystusa Pana o nadprzyrodzonym Królestwie Bożem,

w którym znikną wszelkie przegrody narodowościowe, i uznać w Nim obiecanego od wieków Mesjasza. Sami nawet uczniowie Zbawiciela pozostają przez długi czas w ciasnym kole idei żydowskich, uważając Mesjasza tylko za pośrednika między Jehową a narodem żydowskim i nie mogąc zrozumieć Jego światowego posłannictwa. Już po zmartwychwstaniu, gdy Chrystus zjawia się uczniom i przepowiada im zesłanie Ducha Świętego, zapytują Go: „azali w tym czasie odbudujesz królestwo izraelskie?“ W trzech pierwszych ewangeljach, czyli u Synoptyków, prawdziwa natura Zbawiciela nie występuje jeszcze z całą wyrazistością, chociaż jest nieraz zaznaczona; wyjaśnienie prawdziwej natury i wszechświatowego posłannictwa Chrystusa, wyjaśnienie, usuwające wszelkie wątpliwości, znajdujemy w listach św. Pawła i ewangelji św. Jana, które kładą w ten sposób mocne podwaliny pod gmach katolickiej nauki chrystologicznej. Apostoł Paweł uznaje za podstawę chrześcijaństwa nie tyle samą naukę Chrystusa, ile Jego własną Osobę, jako pośrednika i odkupiciela całej ludzkości. W Ewangelji św. Jana Chrystus jest Słowem przedwiecznym, *Logos*, które stało się ciałem, by zbawić ludzkość, Chlebem niebieskim, który zstąpił z niebios, by nasycić ludzi. W ewangelji tej osoba Zbawiciela góruje też nad Jego nauką i wyraża pełnię Bóstwa, postawiona narówni z Bogiem.

Dalszy rozwój nauki katolickiej o współistności Chrystusa z Bogiem odbywa się w II i III stuleciu. Chrystusa określa się wyraźnie jako drugą osobę Trójcy, współistotną z Ojcem, która przyjęła na siebie dobrowolnie ciało ludzkie, by męką swą odkupić ludzkość, odpadłą od Boga i pograżoną w grzechach. Z ludzkością odpadła też od Boga cała ziemską materjalną przyrodą, która przeciwstawia się Bogu, każdy więc, kto pragnie osiągnąć wieczne zbawienie, musi się odrywać od świata zmysłowego, wziąć wzorem Chrystusa swój krzyż na siebie, ukrzyżować swą ziemską naturę, by zbawić swą niebiańską. Przeciw krystalizującej się doktrynie katolickiej powstają, poczynając od gnostyków, całe zastępy herezji, i dopiero wielkie sobory IV i V wieku ustalają ostatecznie tę doktrynę w postaci, w jakiej ona istnieje dotychczas.

Nauka chrześcijańska w przeciwieństwie do światopoglądu antycznego, przenosi ostatecznie cele ludzkości z ziemi w zaświaty. Według niej człowiek, stworzony na początku na obraz i podobieństwo Boże, skutkiem grzechu pierworodnego utracił swój bezpośredni związek z Bogiem i pograżył się w materji i grzechach; dopiero Chrystus, druga osoba Trójcy, wybawił go z niewoli grzechu przez swą dobrowolną mękę krzyżową, ale dla ostatecznego wyzwolenia naszej niebiańskiej natury, dla wskrzeszenia w nas nowego Adama, potrzebna jest nasza osobista współpraca, niezbędnym jest, aby w nas samych dokonała się zwycięska walka z naszą zmysłową i grzeszną naturą. Taką jest zasadnicza treść religji chrześcijańskiej, to też u podstaw pierwotnego chrześcijaństwa leży negacja wszystkiego, co znikome i ziemskie, dla osiągnięcia tego, co wieczne, niebiańskie. W myśl tej zasady urabia się u schyłku świata antycznego stosunek chrześcijaństwa do państwa, małżeństwa, własności i badań naukowych. Kościół uznaje państwo za instytucję niezbędną ze względu na zepsucie ludzkiej natury, ale doskonalszy chrześcijanin może służyć państwu tylko zewnątrz, dusza zaś jego już za życia doczesnego winna się czuć obywatelką świata nadzmysłowego, samo zaś państwo, by stać się chrześcijańskim, musi dobrowolnie podporządkować się duchowemu kierownictwu Kościoła. Małżeństwo uznane jest przez pierwotne chrześcijaństwo, lecz uważane jest niejako za kompromis z koniecznością rozmnażania się rodzaju ludzkiego i za ustępstwo naszej słabej naturze, zaś ideałem chrześcijańskim i drogą prowadzącą prościej ku zbawieniu wiecznemu staje się dziewictwo, dobrowolne ujarzmienie zmysłowej natury. Własności chrześcijaństwo zasadniczo nie neguje, wszakże wszelkie dążenia do powiększenia jej ponad miarę niezbędnych potrzeb uważa za szkodliwe dla zasadniczego celu naszego życia, jakim jest wieczne zbawienie duszy. Badanie przyrody, o ile jest prowadzone nie w celu poznawania Stwórcy w Jego dziełach, tylko dla zaspokojenia próżnej ciekawości, jest w oczach pierwotnego chrześcijaństwa zbędnym i szkodliwym dla duszy człowieka. Już w liście apostoła Pawła do Koryntjan spotykamy słowa: „mądrość świata tego jest głupstwem w obliczu Boga“. W dalszym

ciągu myśli o próżności dociekań naukowych rozwinięte są u Tertuljana, Laktancjusza i św. Augustyna. Zadanie chrześcijanina tak przedstawia Bazyli Wielki, żyjący w IV wieku po Chrystusie: „póki człowiek zajęty jest ziemskimi troskami, nie może wyraźnie poznać prawdy. Jedynym środkiem wyzwolenia się od tych trosk jest wyrzeczenie się całego świata; ale wyrzeczenie się to nie polega na tem tylko, by ciałem pozostawać poza światem, ale głównie na tem, by wyzwolić swą duszę od obcowania z wszystkimi wrażeniami cielesnymi i, pozostając bez domu, ojczyzny, przyjaciół, własności, bez środków egzystencji i bez wiedzy nauk ludzkich być gotowym zawsze na przyjęcie w swem sercu Boskiej Prawdy“.

W słowach tych zawarty jest całkowicie światopogląd idealnego chrześcijanina epoki schyłkowej państwa rzymskiego. Praktyczny swój wyraz odnajduje ten światopogląd w życiu klasztornym, które rozwija się w wysokim stopniu, poczynając od połowy IV wieku, i w którym ludzie ówczesni oddają się najsurowszej ascezie w celu zwalczania swej ziemskiej natury. Na rozwój skrajnego ascetyzmu w owych czasach musiało mieć też niemało ważny wpływ zmęczenie życiem ziemskim, jakie się przejawia wśród ludzi dogorywającej cywilizacji antycznej.

Berło władzy świeckiej trzymali jeszcze naówczas cesarze rzymscy, ale władza ich wciąż słabnie, natomiast wzrasta powaga i znaczenie Kościoła, który w imię interesów zbawienia stoi na stanowisku, że władza świecka winna podporządkowywać się dobrowolnie kierownictwu duchowemu Kościoła i pod tym warunkiem państwo świeckie, instytucja wyłącznie ludzka, może uzyskać uznanie Kościoła, a nawet być uświęcone w pewnym stopniu tak, jak zostaje uświęcone małżeństwo, chociaż idealną drogą dla chrześcijanina to dobrowolne dziewictwo. Ideałem Kościoła w zakresie polityki staje się *Civitas Dei*, państwo Boże, w przeciwstawieniu do świeckiego oparte wyłącznie na zasadach Boskich, a które miałyby być jakby przygotowaniem do transcendentnego Królestwa Bożego, lecz ideał ten wobec słabości i braków ludzkiej natury nie może być osiągniętym w warunkach ziemskiego bytowania, a przeto miecz świecki staje się nie-

zbędny, winien on tylko ulegać duchowemu kierownictwu Kościoła, jako instytucji Boskiej, kierującej ludzkością ku jej metafizycznym przeznaczeniom. Zasadniczo, z pewnemi tylko wyjątkami, zachodni cesarze rzymscy uznawali supremację Kościoła w tym sensie, czerpiąc jednocześnie w religji podtrzymanie dla swej słabnącej władzy.

W tym też okresie wzrasta coraz więcej znaczenie i powaga biskupa rzymskiego, który, jako następca apostoła Piotra, staje się z biegiem czasu faktycznym kierownikiem Kościoła i któremu wobec tego podporządkowują się dobrowolnie nawet biskupi wschodni. O znaczeniu i wpływach papieży u schyłku państwa rzymskiego świadczyć może fakt, czy też podanie, że papież Leon I jedynie swym osobistym wpływem potrafił odwrócić Atyłę od zniszczenia Rzymu. Już od czasu Konstantego Wielkiego papieże odgrywali decydującą rolę w walce przeciw rozmaitym herezjom oraz przy interpretowaniu prawdziwych katolickich zasad wiary. Na soborze konstantynopolińskim r. 381 biskupi wschodni uznali honorowe pierwszeństwo papieży przed wszystkimi innymi biskupami, a cesarz Walentynjan III dekretem z r. 445 uznał w biskupie rzymskim rządcę (rector) całego Kościoła. Wkrótce potem wielka wędrówka ludów obala ostatecznie monarchję zachodnią, i namiestnictwo Piotrowe w Rzymie wznosi się, jako jedyna potężna opoka, wśród tego rozhukanego morza. Antyczna historia zakończyła swój cykl: „Narodowe państwo rzymskie, które wchłonęło w siebie elementy cywilizacji greckiej i hebrajskiej, zamieniło się na uniwersalną monarchję rzymską, a ta znów stać się miała fundamentem pod gmach transcendentálnego Królestwa Bożego. Zadanie to obejmuje średniowiecze, w okres którego wstępuje ludzkość po upadku monarchji zachodniej.

Upadek cesarstwa zachodniego pozbawił Kościół tego oparcia, które mu dawała władza świecka, i Kościół zmuszony był jakby ponownie wyjść na zdobycie świata zachodniego, lecz okres cesarstwa umożliwił mu dokonanie swej konsolidacji wewnętrznej, a co najważniejsze, dał mu możność ugruntowania, wbrew wszystkim herezjom, gmachu prawowiernej nauki katolickiej, która stała się następnie podstawą światopoglądu i kultury średniowiecza. Nowy podbój

świata zachodniego stawał się nieuniknionym ze względu na to, że plemiona germańskie, które zalały zachodnie cesarstwo, z jednej strony pozostawały jeszcze przy wierze swych przodków, lub też przyjęły chrześcijaństwo skażone herezją arjańską, a z drugiej strony, skutkiem wrodzonej im gwałtowności temperamentu oraz zamiłowaniu swobód osobistych, były mało skłonne do podporządkowania się ascetyzmowi oraz surowemu duchowi Kościoła katolickiego.

Pierwszem walnem zwycięstwem Kościoła na terenie germańskim było nawrócenie Franków, przy pomocy których Kościół począł zwycięsko przenikać do innych plemion germańskich. Za Merowingów Kościół pozostawał jeszcze w zależności od państwa, to jest właściwie nie był jeszcze oddzielony od niego, ale za Pepina, a głównie za Karola Wielkiego stosunek ten zmienia się na korzyść Kościoła. Wyodrębnia się on od państwa, jako osobna instytucja. Rozdział Kościoła od państwa był przewodnią ideą polityki Karolingów, lecz rozdział ten został urzeczywistniony raczej na korzyść Kościoła niż państwa, duchowieństwo bowiem zostało zupełnie wyjęte z pod jurysdykcji państwa, natomiast ingerencja Kościoła w sprawy świeckich dopuszczalna była w szerokim zakresie.

Tak więc już przy Karolingach zostały założone podwaliny pod przyszłe wszechświatowe władztwo Kościoła. Karol Wielki był monarchą głęboko religijnym i przenikniętym ideą Państwa Bożego, lecz urzeczywistnienie tej idei pozostawiał władzy świeckiej, darząc jednocześnie Kościół i duchowieństwo wielkimi przywilejami. Dopiero po śmierci Karola Wielkiego i rozpadnięciu się jego monarchji, gdy Kościół pozostał jedynym przedstawicielem dawnej całości, wzrasta znaczenie Kościoła, jako kierownika *Civitatis Dei*, toteż, gdy sto lat później Otton I obejmował władzę cesarską, zdawało się już, że czerpie ją nie z własnego prawa, lecz z uniwersalnej idei Kościoła.

Od tego też czasu wzrasta wśród ówczesnego społeczeństwa zachodniego przekonanie o wyższości Kościoła nad państwem świeckim, które, jako instytucja wyłącznie ludzka, powinno dobrowolnie podporządkowywać się instytucji Boskiej, jaką jest Kościół. Za zakończenie tego okresu przygoto-

wawczego należy uważać ostatecznie żądanie, skierowane przez papieża Grzegorza VII do władzy świeckiej, by uznała wyższość Kościoła w sprawach ogólnego kierownictwa światem. Ponieważ wszystkie stosunki ludzkie mają być normowane według zasad *Civitas Dei*, przeto państwo świeckie winno dobrowolnie poddać się kierownictwu Kościoła, lub być wchłoniętem przez niego. Taką była zasadnicza myśl wielkiego papieża, który swym potężnym duchem przewidział wszystkie niebezpieczeństwa, jakie oczekują ludzkość w przyszłości, w razie gdy władcy świeccy przestaną się kierować ogólnymi zasadami, na których ma się opierać chrześcijańskie Państwo Boże, a każdy z nich zacznie działać na własną rękę w imię swych ambicji, lub chwilowych interesów państwowych. Zwycięstwo Grzegorza VII nad cesarzem Henrykiem IV oznaczało jednocześnie ostateczny triumf idei supremacji władzy duchowej nad świecką, toteż okres czasu od Grzegorza VII do drugiej połowy XIII wieku staje się klasyczną epoką średniowiecza, w której idea Państwa Bożego, oraz nierozzerwalnie związane z nią ascetyzm i uznanie wszechświatowego władztwa Kościoła przenikają umysłowość społeczeństw europejskich i stają się siłami, urabiającymi życie narodów w większym jeszcze stopniu, niż to było w okresie pierwotnego chrześcijaństwa.

Sądzę, że będzie tu na miejscu poruszyć zagadnienie olbrzymiej wagi i trudności, mianowicie w jaki sposób da się pogodzić ascetyczną negację świata, o której nauczał Kościół katolicki z dążeniami tegoż Kościoła, w osobie papieży, do władztwa duchowego nad światem, więc jakby do posiadania świata. Wrogowie Kościoła katolickiego z dążeń tych ukuli broń przeciw niemu, oskarżając papieży o osobiste ambicje, fanatyczne zamiłowanie władzy i wogóle postępowanie, niezgodne z duchem chrześcijaństwa. Oskarżenia te opierają się, oczywiście, na twierdzeniu, że ascetyczna negacja świata i dążenie do duchowego panowania nad nim nie dadzą się ułożyć w ramach jednego i tego samego systemu, i że dwa te uczucia nie mogą szczerze istnieć w jednym i tym samym człowieku. Sądzę, że twierdzenie to nie uwzględnia w dostatecznym stopniu psychologii ascezy i widzi w niej jedynie jedną stronę negatywną, która przejawia się

w negacji świata, pogrążonego w złem. Tymczasem asceza chrześcijańska, w przeciwieństwie do buddyjskiej, posiada drugą stronę dodatnią, czynną, przejawiającą się w dążeniu do przeistoczenia świata, do wyrwania go z więzów grzechu, by złączyć go z Bogiem. W ascezie wschodniego chrześcijaństwa, która ma na oku tylko osobiste zbawienie, przejawia się wyłącznie pierwsza negatywna jej strona, natomiast asceza świata zachodniego, zgodnie z uniwersalnymi tendencjami Kościoła katolickiego, dążyła czynnie do przeistoczenia świata przez władztwo duchowe nad nim. Można oczywiście i we władztwie duchowem widzieć gwałt nad duszami ludzkimi, lecz w takim razie wszelkiej duchowej wyższości należy odebrać prawo wywierania wpływu na niższe dusze i podnoszenie ich ku sobie, i uznawać tylko przemiany uwarunkowane *communi consensu omnium*, w myśl skrajnych haseł egalitarnych. Zresztą, władztwo duchowe papieży opierało się nie na własnym prawie, lecz na prawie udzielonem przez samego Chrystusa apostołowi Piotrowi, a tem samem wszystkim jego następcom.

Jeżeli następnie zagłębimy się, o ile na to pozwolić może nasz słaby umysł, w zagadnienie bytu, zmuszeni będziemy dojść do wniosku, że istotną treścią tragedji świata jest trudność osiągnięcia jedności w mnogości. Gdy Bóg, niepojętym dla naszego umysłu aktem twórczym, powoływał do istnienia świat widomy mnogości, wraz z człowiekiem na czele, obdarzonym wolną wolą, człowiek, a wraz z nim świat cały miał dobrowolnie łączyć się z Bogiem w jedną wielką całość! Przez grzech jedność ta została potarganą i odtąd świat począł kroczyć własnymi drogami, brnąc coraz więcej w grzechach i odstępstwie od Boga i rozpadając się coraz więcej na odrębne państwa i grupy społeczne, przeciwstawiające się sobie wzajemnie. Już świat antyczny odczuwał, chociaż nieświadomie, potrzebę ponownego zjednoczenia ludzi, ale pojmował to zjednoczenie mechanicznie, jako zjednoczenie pod jednym władztwem państwowem. Kulminacyjny punkt zjednoczenia to osiągnęło w państwie rzymskiem, lecz dopiero przez Odkupienie ludzkość miała dojść do zjednoczenia duchowego. Że sama męka Jezusa miała na celu podniesienie ku Niemu i zjednoczenie w Nim świata, świadczą

słowa Jego: „abyście wszyscy byli jedno ze Mną, jak ja jestem jedno z Ojcem Niebieskim“. Czy przy takim ujęciu zagadnienia świata, zagadnienia, które było podstawą światopoglądu średniowiecznego, można obwiniać wielkich papieży tej epoki o osobiste ambicje i dążenia do władzy? Wszak, w myśl powyższych słów Chrystusa, chcieli oni stać się współpracownikami Boga i kierownikami *Civitas Dei* na ziemi. Widząc zło, w którym świat jest pogrążony, chcieli je zmniejszyć przez unormowanie życia według zasad chrześcijańskich, a spotkawszy się w tem dążeniu z oporem władzy świeckiej, zażądali od tej ostatniej uległości względem Kościoła! W danym wypadku, w osobie papieży, zefknęły się tragicznie obie strony ascezy, negacja świata, pogrążonego w złem i dążenie do władztwa duchowego nad nim w celu przeistoczenia go, dwie pozorne antytezy, które nie były w stanie wytworzyć ostatecznej syntezy w postaci Państwa Bożego na ziemi. Tu możnaby postawić zasadnicze pytanie, czy wogóle urzeczywistnienie Państwa Bożego w warunkach ziemskiego bytowania jest możliwem, czy przez słowa Chrystusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata“, niemożliwość ta nie była od początku przesądzoną? Bez wątpienia, była przesądzoną i historia potwierdziła to; nie można jednak potępiać wielkich kierowników Kościoła w średniowieczu za to, że podjęli beznadziejną walkę przeciw duchowi świata i że dążyli do uratowania ludzkości, w przewidywaniu wszystkich zgubnych skutków dla niej, w razie gdy duch świecki odniesie zwycięstwo w życiu narodów i jednostek nad zasadami chrześcijaństwa. Powyższe słowa Chrystusa oznaczały, wprawdzie, niemożliwość ostatecznego osiągnięcia na ziemi Królestwa Bożego, ale przez to nie nakazywały wcale kwietyzmu i wyrzeczenia się dążenia do możliwego zbliżenia się do ideałów tego Królestwa. Nie nam zresztą, współczesnym, przed którymi roztacza się obraz wyraźnego stopniowego upadku naszej cywilizacji, dzięki kompletnemu prawie odstąpieniu w życiu prywatnem i publicznem od zasad chrześcijaństwa, nie nam, współczesnym, rzucać słowa potępienia na wielkich przywódców duchowych ludzkości w średniowieczu za ich rzeczywiste, czy też urojone błędy. Przeciwnie, my winniśmy powziąć głę-

bokie dla nich uznanie za to, że nie wahali się podnieść tragicznej walki o przeistoczenie świata, wbrew wszelkim oznakom jej beznadziejności.

Powracam obecnie do właściwego tematu. W krótkim schematycznym zarysie historii rozwoju Kościoła doszliśmy do walki papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV, a w rezultacie jej triumfu idei wszechwładztwa Kościoła w życiu narodów Europy. Od tego też czasu nastaje właściwie klasyczny okres średniowiecza, który trwa mniej więcej do połowy XIII wieku.

Dwa zasadnicze rysy charakteryzują ten okres: z jednej strony negacja, wyrzeczenie się świata, a z drugiej strony dążenie do ugruntowania duchowego władztwa Kościoła nad światem. Wyrzec się świata znaczyło dla jednostki tyle, co żyć dla Kościoła, który już tu na ziemi był prawzorem przyszłego Królestwa Bożego; negować świat znaczyło tyle, co potwierdzać Kościół. Trzy ascetyczne cnoty: ubóstwo, posłuszeństwo i dziewictwo wymagały od jednostki całkowitego oddania się Kościołowi. W tem połączeniu ascetycznej negacji świata z uznaniem prawa Kościoła do duchowego władztwa nad światem przejawia się zasadnicza cecha światopoglądu średniowiecza epoki klasycznej. Sam Kościół, zgodnie z nauką katolicką, ucieka z jednej strony od świata, a z drugiej, dzięki swemu hierarchicznemu stanowisku, zmuszony jest wciąż powracać do niego. W tej dwoistości tkwi głęboki tragizm całej historii średniowiecza. Dążeniom Kościoła, jako instytucji Boskiej, do przeistoczenia świata według zasad Państwa Bożego stawia groźny opór duch tego świata, duch przywiązania do ziemi i jej uciech, opór, który się przejawia z jednej strony w przeciwdziałaniu elementów świeckich doktrynie i supremacji Kościoła, a z drugiej w tem, że sam Kościół w swych elementach ludzkich przez styczność ze światem ulega jego pokusom, albowiem zasada ubóstwa koncentruje wielkie bogactwa w rękach kleru, a zasada posłuszeństwa stwarza dla niego pokusę władzy świeckiej; toteż duchowieństwu trudno naogół utrzymać się na tej zawrotnej wysokości duchowej, jakiej wymaga przewodnictwo duchowe dla przeistoczenia i przebudowy świata według zasad religii chrześcijańskiej, stąd znaczna

część jego, sprzeniewierzając się idei Państwa Bożego, powraca namiętnie do ziemi i jej uciech. Te dwie siły, opór czynników świeckich z jednej strony, a przeciwdziałanie ideom Kościoła samego duchowieństwa z drugiej, uniemożliwiają budowę i wykończenie gmachu Państwa Bożego na ziemi, zbudowanego według zasad chrześcijańskich, stwierdzając tem samem, że w warunkach ziemskiego bytowania zło nie da się unicestwić zupełnie, nawet przy pomocy nadprzyrodzonej, a może być, w myśl dogmatów naszej religii, usunięte ze świata tylko przez bezpośrednie działanie Boga, gdy nastąpi kres czasów dla świata.

Chociaż jednak Kościół nie był w stanie osiągnąć całkowitej przebudowy świata w myśl swych ideałów, jednakże i to, co zostało osiągnięte w tym zakresie, zbliża epokę klasycznego średniowiecza do ideału chrześcijańskiego w największym ze wszystkich czasów stopniu. Poprzedni okres średniowiecza nie może pochłubić się równymi wynikami ponieważ społeczeństwa ówczesne, składające się z ludzi o pierwotnych instynktach, były dopiero urabiane przez Kościół, a sam Kościół nie posiadał jeszcze tak uniwersalnych wpływów, jak w klasycznym okresie, w następnym zaś okresie świat wyłamuje się coraz więcej z pod wpływów ideologii chrześcijańskiej, a ideały chrześcijańskie przestają być wytyczną drogą dla jednostek i społeczeństw.

Kulminacyjnym punktem rozwoju klasycznego średniowiecza były wyprawy krzyżowe: w nich uległość władzy świeckiej nakazom Kościoła i ofiarności społeczeństwa osiągnęły swój szczyt. Z drugiej strony wyprawy te stają się jednocześnie zwrotnym punktem w historii średniowiecza, początkiem stopniowego nawrotu Europy ku ideałom antycznym świata pogańskiego, stają się początkiem upadku niewykończonego gmachu Państwa Bożego na ziemi. Zetknięcie się ze Wschodem sprowadziło ekonomiczny rozwój oraz materialne i umysłowe wzbogacenie się Europy. Ludzie odwracają się znowu od ascetyzmu i przywiązują mocnymi węzłami do ziemskiego życia. Papięstwo z tego powodu zaczyna tracić swe przodujące znaczenie, uwarunkowane transcendentálnymi dążeniami świata, i na pierwszy plan wysuwają się nowe siły w postaci kultury miejskiej i świe-

ckiej władzy państwowej; z nich pierwsza bierze przeważającą udział w obaleniu światopoglądu i kultury średniowiecza. Z końcem XII wieku centrum ciężkości życia ekonomicznego przenosi się ze wsi do miast, które stają się ośrodkiem przetwarzania i sprzedaży produktów rolnych; dzięki temu następuje w nich nadzwyczaj szybki wzrost bogactw, dawniejsza prostota życia sielskiego, na której opierał się Kościół w swych próbach budowy Państwa Bożego, zaczyna coraz więcej zanikać, a wzrastający zbytek i uciechy zmysłowe wzmagają ducha oporu przeciw ascetycznym tendencjom Kościoła. W rezultacie życie wymyka się z pod wpływu hierarchji Państwa Bożego i toruje sobie drogę do samodzielnego rozwoju.

Za ostateczne zamknięcie tego okresu należy uważać Reformację XVI wieku. Wysunęła ona hasło zupełnego uniezależnienia życia zbiorowego od wpływów Kościoła przez zniesienie stanu kapłańskiego i stworzenie praktycznej bezdogmatycznej moralności, stojącej poza systemem średniowiecznego Państwa Bożego i opartej wyłącznie na indywidualnem posłuszeństwie nakazom Ewangelji. Idea Państwa Bożego zanika w Europie ostatecznie wraz ze zwycięstwem reformacji w krajach anglo-saskich i kierownictwo losami narodów przechodzi coraz więcej w ręce władzy świeckiej, a sam świat zwraca się coraz wyraźniej wyłącznie ku ziemskim celom, porzucając jednocześnie wszelkie dążenia do przeistoczenia natury ludzkiej i hołdując coraz więcej kultowi ciała w przeciwieństwie do ascezy średniowiecznej. Okres ten trwa po dziś dzień, i, zdaje się, osiągnął już swój punkt kulminacyjny, od którego musi nieuniknienie albo zacząć się nawrót do ideałów chrześcijańskich, albo nastąpić ostateczne stoczenie się w otchłań zepsucia i dezorganizacji; ale o tem później, gdy będziemy mówili o czasach obecnych.

Przechodzę obecnie do przedstawienia samego światopoglądu klasycznego średniowiecza tak, jak on znalazł swój wyraz w systemie Państwa Bożego na ziemi.

Zasadniczą cechą tego światopoglądu, w przeciwieństwie do antycznego, stanowi wysunięcie na pierwszy plan transcendentálnych celów ludzkości, dla której ziemskie bytowanie jest tylko szkołą, etapem przygotowawczym. Wobec

tego życie ziemskie nie przedstawia dla średniowiecza wartości samo w sobie, lecz wszystko w niem jest rozpatrywane tylko pod kątem widzenia życia pozagrobowego, a przeto głównym celem ludzkości i poszczególnych jednostek, według poglądu średniowiecza, powinno być nie tyle dążenie do ulepszenia warunków ziemskiego bytowania, ile dążenie do duchowego doskonalenia się w myśl słów Chrystusa: „szukajcie najpierw Królestwa Bożego, a reszta będzie wam przydana“. Wierne tej zasadzie średniowiecze podejmuje olbrzymie zadanie przeistoczenia natury ludzkiej drogą ascetycznego umartwiania ciała z jednej strony, a unormowania wszelkich stosunków między ludźmi według zasad Boskich z drugiej. Asceza ta stanowi tło, na którym rozwija się całe życie tej epoki. Podstawą jej była niewzruszona wiara w Boga i Odkupienie w połączeniu z głębokim przekonaniem o nadziemskim przeznaczeniu człowieka, a założeniem przeciwstawienia świata zmysłowego Bogu w przeciwieństwie do antycznych pojęć o tożsamości Bóstwa z przyrodą. Kto więc chciał osiąść Boga, musiał wyrzec się świata, oddać całą swą miłość Chrystusowi i mieć w nienawiści wszystko, co ziemskie, a w pierwszym rzędzie swe własne ciało i jego zmysły. Urzeczywistnienie swe ideał religijny odnalazł w życiu klasztornej, i dlatego życie to w średniowieczu uważane było za ideał życia ludzkiego wogóle, dający najwyższą możliwość naśladowania Chrystusa. Ludzie, którzy oddawali się ascezie w życiu klasztornej, stanowili jakby elitę, która już za życia ziemskiego rozbijała częściowo przegrodę, oddzielającą człowieka od świata nadzmysłowego i stawała się obywatelką zaświatów. Elita ta stanowić miała jakby duchowych przywódców reszty ludzkości, która nie była w stanie porwać wszystkich więzów, przykuwających ją do ziemi. To też mnisi, a nie świeckie duchowieństwo, które często nie mogło zupełnie wyzwolić się z pod wpływów ducha ziemi, stanowili tę potężną armję, na której opierało się papieństwo w swych dążeniach do przeistoczenia świata. Brak tu miejsca na przytaczanie historycznych szczegółów z życia wielkich ascetów średniowiecza, które niezbiecie dowodzą, do jakiej potęgi ducha dojść może człowiek, który w imię Chrystusa umartwia swe ciało. Dość przytoczyć ta-

kie imiona, jak Grzegorz VII, Bernard z Clairvaux, Franciszek z Assyżu, Elżbieta turyńska lub Katarzyna Sieneńska. Samo życie tych ludzi może służyć niezbitym argumentem przeciw twierdzeniom nowożytnych materialistów, zaprzeczających istnienia duszy, albowiem elementarne nawet wykształcenie filozoficzne wystarczy do zrozumienia, że materia nie może negować sama siebie, że negować ją może tylko jakaś wyższa zasada tkwiąca w nas.

Z ascezą, jak to już zaznaczyliśmy wyżej, związane było nierozzerwalne dążenie do ugruntowania wszechwładztwa duchowego Kościoła, jako instytucji Boskiej na ziemi, skierowanej ludzkość ku jej właściwym transcendentnym celom. Dążenie to odnalazło swój wyraz w próbach budowy gmachu Państwa Bożego na ziemi, które miało zostawać pod duchowem kierownictwem Kościoła. Gmach ten, jak wiemy, nie został wykończony wskutek przewagi pierwiastków ziemskich w człowieku; wszakże pomimo, że gmach ten nie utworzył zakończonej całości, fragmenta, które składały się na jego budowę, oraz sam system, który legł u jego podstaw, przedstawiają obraz tak imponująco konsekwentny, logiczny i wykończony ujęcia całokształtu życia ludzkiego, opartego na niewzruszonych zasadach wiary, jakiego nie spotykamy w żadnym innym okresie dziejów ludzkości. Państwo, małżeństwo, stosunki rodzinne, praca, własność i wogóle wszystkie dziedziny życia ludzkiego są tu oświetlone nadziemskim światłem i ujęte nie tyle z punktu widzenia celów ziemskich, ile z punktu widzenia stopniowego przistoczenia stosunków ludzkich, by przygotować grunt pod transcendentne Królestwo Boże.

Zaczynam studjum nad systemem Państwa Bożego od poglądów na państwo i jego cele, oraz stosunek państwa do Kościoła.

Według ogólnie przyjętego w średniowieczu poglądu ludzie w stanie bezgrzesznym nie potrzebowali tworzyć państw na wzór antyczny, byli albowiem pod bezpośrednimi rządami samego Boga, posłuszni Jego woli. Wskutek grzechu rządy te zniknęły i musiały być zamienione na rządy ludzkie. Państwo więc antyczne, państwo pogańskie było w oczach pierwotnych chrześcijan i ludzi średniowiecza rezultatem

grzechu pierworodnego. Papież Grzegorz VII tak pisał o tej kwestji w r. 1081 do Hermanna, biskupa z Metz: „któż nie wie, że królowie i książęta pochodzą od tych, którzy nie znają Boga i, zaślepieni chciwością i namiętnościami, dążą do rozkazywania swym bliźnim przez pychę, gwałty, wiarolomstwa, morderstwa i wogóle wszelkie możliwe przestępstwa przy pomocy szatana, jako księcia świata tego?“¹⁾ Analogiczne mniej więcej poglądy, co do pochodzenia państwa antycznego z grzechu, wypowiada papież Inocenty IV w liście do cesarza Fryderyka II, a w *Romansie Róży* (*Le Roman de la Rose* str. 185, 186) powiedzianem jest, że na początku nie było grzechu, którym obecnie jest przepełniony świat, a wobec tego nie było też ni królów, ni książąt, ni rządców, ni sędziów, ponieważ na co się mogła zdać władza sędziów, gdy nie było przestępstw; tylko zła wola stworzyła królów i sędziów, ona stała się rodzicielką władców, którzy unicestwili swobodę. Ponieważ, dzięki Odkupieniu, ludzkość jakby wróciła częściowo pod bezpośrednie rządy Boże, a przynajmniej związek pomiędzy światem zmysłowym, a nadzmysłowym, potargany w czasach antycznych, został przez chrześcijaństwo odnowiony, przeto państwo świeckie po Odkupieniu nie może się opierać tylko na przymusie i gwałcie, jak państwo antyczne, za pierwszego założyciela którego uchodził Kain, lecz powinno stać się najwyższą instytucją ludzkiego współzycia, współdziałającą z Kościołem w celu utworzenia Państwa Bożego na ziemi.

Taką jest zasadnicza koncepcja kościelna stosunku państwa do Kościoła. Spotyka się wprawdzie, pomiędzy poszczególnymi przedstawicielami tej myśli, skrajne poglądy, że państwo świeckie jest złem samo w sobie i, jako takie, powinno być zupełnie zniesione, a zwierzchnictwo nad światem złożone w ręce papieży, jako namiestników Chrystusa, którzy mają sami budować gmach Państwa Bożego na ziemi, jednakże Kościół, jako taki, nigdy nie podzielał i nie głosił oficjalnie tych poglądów, natomiast stał na stanowisku że Odkupienie, stwarzając możliwość duchowego przeobrażenia ludzkości, nie usunęło zła, istniejącego w stosunkach między

¹⁾ Bruno, *De bello sax.* c. 73, M. G. T. VIII, str. 357.

ludźmi, a tem samem uznawał niezbędną istnienie miecza świeckiego, powołanego do walki z tem złem. Św. Tomasz z Akwinu, ten najwyższy przedstawiciel chrześcijańskiej myśli średniowiecznej, uznaje nawet możliwość istnienia rządów państwowych w stanie pierwotnej niewinności, po pierwsze dlatego, że człowiek jest wogóle istotą towarzyską, a potwóre pomeważ życie społeczne jest niemożliwe bez uznania pewnej wyższości jednych nad drugimi, leży zaś w interesie ogółu, by ludzie odznaczający się wyższą wiedzą i zrozumieniem mogli stosować swe zdolności w czynie. Jednakże Tomasz z Akwinu nie uznaje istniejących obecnie państw za instytucje Boskie, lecz za zło konieczne i nieuniknione ze względu na spaczenie ludzkiej natury. Państwo, według niego, należy do niedoskonałości ziemskiego życia, od których człowiek nie został wybawiony przez Odkupienie, jako mające na celu tylko zbawienie duszy. Jak ludzie przez Odkupienie nie zostali wybawieni od cierpień cielesnych, tak nie wybawia też nas ono od zależności od władzy świeckiej. Oto są słowa samego Doktora Anielskiego: „zależność jednego człowieka względem drugiego ogranicza się tylko do ciała, dusza zaś pozostaje wolną. W obecnem naszym życiu zwolnieni jesteśmy łaską Chrystusa od niedoskonałości naszej duszy, nie ciała, jak to widać ze słów Apostoła do Rzymian, gdy mówi o sobie samym, że umysłem służy zakonowi Bożemu, a ciałem zakonowi grzechu. Dlatego ci, co przez łaskę stali się synami Bożymi, wolni są od władztwa grzechu, ale nie od cielesnej zależności względem władców ziemi“. ¹⁾

Jak już wzmiankowaliśmy wyżej, pomiędzy przedstawicielami średniowiecznej myśli kościelnej, a nawet świeckiej, spotykały się odosobnione poglądy, że państwo świeckie nie tylko powstało wskutek grzechu pierworodnego, ale jest złem samo w sobie i zawdzięcza swe pochodzenie jedynie pysze i chciwości swych władców. W przeciwieństwie do tej skrajnej teorii genezy państwa, posiadającej tylko nielicznych obrońców, największem wzięciem w średniowieczu cieszyła się umiarkowana teoria, według której państwo po-

¹⁾ *Summa th.* I, qu. 104, art. 4.

wstało wprawdzie wskutek grzesznego stanu ludzkości, lecz zawdzięcza swe powstanie nie grzesznej chciwości i dążeniu do władzy, lecz odwrotnie dążeniom do walki ze złem w stosunkach między ludźmi. Ta koncepcja genezy państwa znalazła swój najwłaściwszy wyraz w teorii umowy społecznej przypominającej w dużym stopniu analogiczną teorię Rousseau z XVIII wieku. W myśl tej teorii, niezgoda, która powstała między ludźmi wskutek grzechu pierworodnego, zmusiła słabszych, w celu uniknięcia gwałtów ze strony silniejszych, do jednoczenia się i złożenia zwierzchniej władzy w ręce człowieka, odznaczającego się największą siłą umysłową i fizyczną. Umowa ta miała być właściwie źródłem i początkiem wszelkich rządów na ziemi. „Wiedz, mówił w r. 1158 arcybiskup medjolański cesarzowi Fryderykowi I, powołując się na prawodawstwo Justynjana, że wszelkie atrybuty prawodawcze ludu zostały przeniesione na ciebie. Twoja wola jest prawem w myśl słów: co król uważa za dobre, to jest prawem, albowiem naród przeniósł na niego i doręczył mu całe swe panowanie i całą swą władzę“. Z powyższego widzimy, że średniowieczna teoria umowy społecznej nie wiele się różni od późniejszej Rousseau, lecz cele obu tych teorii są zasadniczo różne. Gdy teoria Rousseau miała na celu jedynie osłabienie prerogatyw władzy królewskiej przez wprowadzenie pojęcia zwierzchnictwa ludu i umowy społecznej, mocą której jedynie królowie dzierżą swą władzę, średniowieczna teoria umowy społecznej miała na względzie uzasadnienie wyższości Kościoła, jako instytucji Boskiej, nad władzą królewską, zawdzięczającą swe istnienie woli ludzkiej, przejawiającej się w umowie społecznej. „Świeckie panowanie, mówi kanclerz Ottona IV, zaczęło się z dopustu Bożego, nie zaś z rozkazu Bożego, ponieważ u podstaw jego leży ucisk“. ¹⁾ Ponieważ zaś z drugiej strony Kościół zawdzięcza swe powstanie bezpośredniej ingerencji Boskiej, przeto teoria umowy społecznej dawała historyczne dowody niższości władzy państwowej w porównaniu z władzą duchowną. Papież Innocenty IV w ten sposób wyraża tę myśl leżącą u podstaw teorii umowy społecznej: Obie władze, królew-

¹⁾ Liebnitz. *Scr. rer. brunsvicens.* T. I, str. 882.

ska i kapłańska, istnieją wśród ludu Bożego; kapłańska z powołania Boskiego, a królewska z przymusu ludzkiego".¹⁾

Wyższość kapłaństwa nad władzą królewską Tomasz z Akwinu wyprowadza z jego nauczycielskiego powołania. „U narodów pogańskich i u żydów, pisze on w swem dziele *De regimine principum* (ks. I rozdz. 4), stosunek władzy kapłańskiej do królewskiej był odwrotny, ponieważ zarówno u jednych, jak i drugich, kult religijny miał na celu osiągnięcie dóbr ziemskich, w Nowym Zakonie natomiast kapłaństwo zajmuje wyższe miejsce, ponieważ prowadzi ono ludzi ku nadziemskim celom. Dlatego według zakonu Chrystusowego królowie powinni ulegać kapłanom“. W dalszym ciągu św. Tomasz określa w następujący sposób obowiązki władzy królewskiej i kapłaństwa: „ponieważ ostatecznym celem doczesnego życia jest osiągnięcie szczęścia wiekuistego, przeto do obowiązków stanu królewskiego należy urządzenie życia ludzi w ten sposób, by prowadziło do tego szczęścia, tak że król powinien nakazywać wszystko to, co sprzyja temu celowi, zabraniać natomiast wszystkiego, co stoi mu na przeszkodzie. Droga zaś, prowadząca do prawdziwego zbawienia, i przeszkody, stojące na tej drodze, są poznawane z zakonu Bożego, nauczanie którego należy do obowiązków stanu kapłańskiego“.²⁾

Powyższe słowa św. Tomasza wyrażają w doskonały sposób zasadniczy pogląd średniowiecznej myśli kościelnej na obowiązki i wzajemny stosunek obu władz, świeckiej i duchowej: władza świecka powinna rządzić ludźmi w ten sposób, by rządy te sprzyjały duchowemu doskonaleniu się ludzkości, czyli rządy te powinny być oparte na zasadach chrześcijańskich, wyjaśnienie zaś tych zasad i sposób wprowadzenia ich w życie należy do prerogatyw i obowiązków stanu kapłańskiego; z tego podziału funkcji wypływa sama przez się pewna hierarchiczna wyższość stanu kapłańskiego nad władzą świecką, która winna stosować się do kierownictwa i wskazówek Kościoła.

Takie harmonijne i zgodne współdziałanie obu mieczy

¹⁾ Registr. de neg. imp., nr. 18. W listach Innocentego, wyd. Balus, str. 693.

²⁾ *De regimine principum*. Ks. I, rozdz. 15.

świeckiego i duchownego, istniało za czasów Karola Wielkiego, którego można uważać za idealny prawie typ władcy chrześcijańskiego. Jeszcze przed swą koronacją Karol Wielki w ten sposób określał obowiązki władzy królewskiej przed nowoobranym papieżem Leonem III: „Obowiązki naszego stanu polegają na tem, by z pomocą Bożą bronić Kościoł na zewnątrz od napaści pogan i od spustoszenia go przez niewiernych, a wewnątrz wzmocnić go przez ochronę religii katolickiej i podtrzymywanie jej czystości“. Włożenie w r. 800 na głowę Karola Wielkiego przez papieża Leona III korony cesarskiej oznaczać miało stworzenie centralnej władzy świeckiej, świeckiego miecza, który winien był wspierać Kościół w jego uniwersalnych dążeniach do nawrócenia na chrześcijaństwo wszystkich narodów ziemi i stworzenia jednego państwa Bożego na ziemi. Uniwersalna więc władza imperatorska, w myśl średniowiecznej idei chrześcijańskiej, opierać się mogła tylko na powszechnej misji Kościoła, a nie posiadała żadnych własnych tytułów prawnych.

W dążeniach władzy świeckiej do wyłamania się z tego systemu i utworzenia własnych tytułów prawnych do uniwersalnej władzy należy szukać zasadniczego źródła tych jej konfliktów z władzą duchową, które wstrząsają światem chrześcijańskim, począwszy od XI wieku. Współdziałanie władzy królewskiej i kapłaństwa dla wspólnego kierownictwa ludzkością w celu utworzenia chrześcijańskiego państwa Bożego na ziemi było, jak widzieliśmy, podstawową ideą Kościoła w średniowieczu, lecz idea państwa Bożego miała swe podstawy nie w państwie świeckim, lecz w Kościele; toteż logika systemu musiała nieuniknienie prowadzić do pewnego podporządkowania władzy świeckiej autorytetowi Kościoła, bez czego sama idea państwa Bożego traciła swą wewnętrzną wartość. Widzieliśmy również, że najwięcej rozpowszechniona w średniowieczu teoria genezy państwa, wyprowadzająca ją z umowy społecznej, uzasadniała właśnie wyższość Kościoła nad władzą świecką, co było niezbędnem dla harmonijnego współdziałania obu władz, świeckiej i duchowej, w celu budowy gmachu państwa Bożego na ziemi. W przeciwieństwie do umownej teorii pochodzenia państwa, stwierdzającej wyższość duchowej władzy nad świecką, zwolennicy

prerogatyw władzy cesarskiej wysuwali teorię jednako Boskiego pochodzenia obu władz, teorię równorzędności obu mieczów, świeckiego i duchownego, niezależnych jeden od drugiego i posiadających każdy swój odrębny zakres działania. Teorię tę wyprowadzano z tekstu Ewangelji św. Łukasza, w którym Chrystus na słowa uczniów: „oto są dwa miecze“, odpowiada: „to wystarczy“. Według zwolenników partii cesarskiej odpowiedź ta oznacza równorzędność obu władz, obu mieczów świeckiego i duchownego. Jednakże teoria ta nie cieszyła się większym uznaniem wśród społeczeństwa średniowiecznego, albowiem sami nawet stronnicy cesarscy zmuszeni byli pomimo wszystko uznać wyższość Kościoła, jako instytucji, skierowującej ludzkość ku jej transcendentnym wiecznym celom, ogół zaś społeczeństwa, wierny nauce Kościoła, uznawał, że ludzkość, odkupiona przez Chrystusa, ma przechodzić stopniowo pod kierownictwem Kościoła, pod bezpośrednie rządy Boga, państwo zaś świeckie posiada tylko znaczenie przejściowe, drugorzędne i musi być ostatecznie pochłonięte przez Kościół, do tego zaś czasu ma być tylko siłą pomocniczą na jego usługach. Co dziwniejsze, że sami cesarze, dążąc do udowodnienia równorzędności swej władzy z papieską, posiłkowali się często dowodami i porównaniami, mogącymi raczej świadczyć na ich własną niekorzyść. Tak Fryderyk II w liście swym z r. 1239, w którym występuje przeciw oskarżeniom, postawionym przeciw niemu przez papieża, używa w celu wykazania równorzędności swej władzy z papieską tego samego porównania księżycy ze słońcem, które było stosowane przez papieża w celu scharakteryzowania stosunku władzy świeckiej do Kościoła. Oto są jego własne słowa: „przy stworzeniu świata Opatrzność Boska umieściła na niebie dwa ciała, jedno większe, by świeciło we dnie, a drugie mniejsze, by świeciło w nocy. Oba wypełniają swe zadania w ten sposób, że nie tylko jedno nie przeszkadza drugiemu, lecz nawet większe z nich udziela swego światła mniejszemu. W podobny sposób wiekuista Opatrzność ustanowiła na ziemi dwie władze, jedną kapłańską, a drugą cesarską, jedną dla przewodnictwa duchowego, a drugą dla obrony“.

Jeżeli główna zainteresowana osoba mogła dowodzić

swych praw w sposób, raczej je wyraźnie je uszczuplający, to jasnym się staje, jak trudnemi wogóle do obrony były pozycje partji cesarskiej w klasycznym okresie średniowiecza. Widzimy to wyraźnie na przykładzie jednego z najgorliwszych zwolenników prerogatyw władzy cesarskiej Dantego, który w swem dziele *De monarchia* na końcu trzeciej księgi wyprowadza metafizyczne podstawy państwa Bożego. Człowiek, mówi on, składa się z duszy i ciała, a przeto stosownie do tego posiada podwójny cel, jeden wiekuisty, a drugi przemijający. Zadanie papieża polega na kierownictwie ludzkością ku osiągnięciu pierwszego celu, a zadanie cesarza na kierowaniu jej ku osiągnięciu drugiego, to jest doczesnej pomyślności. Z założenia tego Dante wyprowadza wniosek, zupełnie indentyzny z teorią Kościoła, że urządzenie doczesnego życia winno wzorować się na porządku istniejącym w niebiańskim życiu, czyli innymi słowy doczesna pomyślność winna być postawiona na drugim planie w porównaniu z wiekuistą. Jednakże, potwierdzając teoretycznie wyższość władzy duchownej nad świecką, Dante w dalszym ciągu już zupełnie niekonsenkwentnie żąda zupełnej niezależności i samodzielności władzy cesarskiej, która winna okazywać tylko pewne uszanowanie względem osoby papieża. Z powyższego widzimy, że logika i metafizyka państwa Bożego musiała konsenkwentnie i nieuniknienie doprowadzić do uznania praktycznej zasady podporządkowywania się władzy świeckiej autorytetowi Kościoła w sprawach ogólnego kierownictwa ludzkością, i że zwolennicy równorzędności obu władz zmuszeni byli zwykle wyprowadzać swe praktyczne wywody wbrew własnym teoretycznym założeniom.

Jak już wzmiankowaliśmy wyżej, dążenie cesarstwa do ugruntowania własnych tytułów prawnych do uniwersalnej władzy na ziemi, bez oparcia się o uniwersalne posłannictwo Kościoła, stanowiło główny powód i źródło konfliktów pomiędzy cesarstwem i papieństwem, w trakcie których znika często z oczu pod przykryciem szczegółów podstawowy ideał Kościoła, polegający na harmonijnem współdziałaniu obu mieczów w celu budowy gmachu państwa Bożego na ziemi, przejawia się natomiast w osobie niektórych papieży jakby dążenie do zupełnego podporządkowania sobie władzy

świeckiej. Są to jednak tylko pozory, i pozory te nie powinny doprowadzać do błędnego wniosku, jakoby zasadnicza ideologia Kościoła o współdziałaniu dwóch władz uległa z czasem zmianie w kierunku cesaropapizmu. Ideologia ta pozostaje stale bez zmiany, postępowanie zaś poszczególnych papieży, które może pozornie tworzyć podstawę dla takiego wniosku, znajduje swe dostateczne wytłumaczenie w indywidualnych cechach ich charakteru, jako ludzi, z jednej strony, a w dążeniach do ratunku chrześcijańskiego świata, zagrożonego upadkiem idei Państwa Bożego, z drugiej. Jeżeli królowie nie chcą kierować ludzkością w myśl zasad i celów chrześcijańskich, to władza winna być odebrana z ich rąk; są to ostateczne i skrajne wywody teoretyczne, do których mogli dochodzić osobiście poszczególni papieże, nie próbując jednak nigdy ostatecznego wcielenia tych wywodów w praktyce, tak że nawet w czasie największego napięcia walk z Hohensztaufami papieże nigdy nie wystawiali otwarcie hasła zniesienia cesarstwa, lecz tylko zmodyfikowania go w myśl idei Państwa Bożego.

Na tem kończę szkic o stosunku Kościoła do państwa w średniowieczu. Reasumując wszystko, co się powiedziało, trzeba stwierdzić, że Kościół w średniowieczu wychodził z założenia, że element ziemski, na którym prawie wyłącznie opierała się państwowość antyczna, nie jest wystarczającym dla kierownictwa ludzkością chrześcijańską, która, wyzwolona z niewoli grzechu przez Odkupienie, ma zdążać stopniowo do przeobrażenia życia ziemskiego w nadprzyrodzone królestwo Boże w celu ostatecznego połączenia świata widomego z niewidomym, ziemi z niebem. W myśl tego założenia, władcy świeccy nie mogą się już powoływać na żadne własne tytuły prawne do rządzenia ludźmi, jak to było w świecie antycznym, lecz mogą czerpać swe uprawnienia tylko z uniwersalnego posłannictwa Kościoła, z którym powinni współdziałać w roli miecza świeckiego, w kierownictwie ludzkością ku jej transcendentalnym przeznaczeniom. Taką jest zasadnicza doktryna Kościoła o stanowisku władzy świeckiej w świecie chrześcijańskim; w myśl jej władcy świeccy winni ulegać nie reprezentantom władzy duchownej, jako ludziom, ale reprezentowanemu przez tą władzę auto-

rytetowi Kościoła jako instytucji Boskiej, przeznaczonej do przeobrażenia ludzkości w chrześcijańską społeczność Bożą. Władca, który uznaje te zasady i wciela je praktycznie w życie jak Karol Wielki, staje się tem samym władcą chrześcijańskim i uzyskuje przez Kościół dostojęństwo pomazaństwa Bożego, a państwo, rządzone przez takiego władcę, staje uświęconem przez Kościół, w którym tkwi swemi korzeniami i połączone przez ten ostatni niewidomemi niemi ze światem nadzmysłowym.

W klasycznym okresie średniowiecza, pomimo walk cesarstwa z papieństwem, nauka kościelna o celach i zadaniach państwa cieszy się naogół uznaniem w całym zachodnim świecie chrześcijańskim. To też okres ten jest jednocześnie okresem prób ze strony Kościoła stopniowego wcielania w życie zasad, według których ma być zbudowane chrześcijańskie państwo Boże na ziemi. W tym celu Kościół dążył przede wszystkim do pacyfikacji świata chrześcijańskiego, bez czego niemożliwe byłyby żadne płodne próby reformatorskie. Środkiem, prowadzącym do tego, było ustanowienie w pierwszym rzędzie, tak zwanego, pokoju Bożego, *treuga Dei*, który, obejmując z początku trzy dni w tygodniu, miał się z czasem zamienić na stały pokój między jednostkami i narodami chrześcijańskimi. Następnie Kościół dążył do tego, by wszelkie spory o charakterze międzynarodowym rozstrzygane były przy pomocy sądownictwa polubownego, to też sądownictwo to cieszyło się w średniowieczu wielkiem uznaniem, a wydawanie wyroków powierzone było często samym papieżom. W celu łagodzenia skutków wojen i walk wewnętrznych oraz utrzymywania samej walki na poziomie rycerskim, Kościół dążył do usuwania z użycia oręża, który mógł obniżać ten poziom i powiększać ilość ofiar walk orężnych. Tak więc Sobór Lateraneński z r. 1139 zabronił używania kusz, jako broni nierycerskiej, obniżającej charakter walczących. Jeżeli teraz dla porównania uprzytomnimy sobie, że w naszych *quasi*-oświeconych czasach państwa cywilizowane przygotowują się najspokojniej i otwarcie do przyszłej wojny chemicznej na wielką skalę, to zaiste zmuszeni będziemy zakwestjonować ufarte ogólnie zdanie o barbarzyństwie wieków średnich, natomiast zmuszeni będziemy

postawić pytanie, jaka epoka jest bardziej barbarzyńską: średniowiecze, które stara się zabronić używania stosunkowo tak niewinnej broni, jak kusza, czy też nasze czasy, które dopuszczają masowe mordowanie ludzi, niby jakichś szkodliwych owadów?

Przytoczone powyżej przykłady oddziaływania Kościoła na stosunki zewnętrzne i wewnętrzne społeczeństw chrześcijańskich charakteryzują w dostatecznym stopniu poglądy ówczesne na zadanie i cele chrześcijańskiego państwa Bożego na ziemi. Jak wiemy z historii, państwo to wskutek oporu władzy świeckiej oraz przewagi pierwiastków ziemskich w człowieku wogóle, pozostało tylko rozpoczętym fragmentem, lecz nawet to, co zostało zrobione w tym kierunku, to częściowe ujęcie w karby jedynie drogą moralnego oddziaływania społeczeństw, składających się z ludzi o pierwotnych jeszcze instynktach i nieokiełzanych namiętnościach, wskazuje w dostatecznym stopniu, że droga, obrana przez średniowiecze, była jedynie prawdziwą i że pacyfikacja i przeobrażenie oblicza świata mogą być osiągnięte jedynie przez wcielenie w życie zasad chrześcijańskich pod duchowem kierownictwem Kościoła.

Przechodzę obecnie do poglądów średniowiecza na małżeństwo. Ponieważ dla średniowiecza wytyczną przy ocenie rozmaitych instytucyj ludzkiego współżycia był przypuszczalny stan tej instytucji przed grzechem pierworodnym, przeto i poglądy na znaczenie i wartość małżeństwa uzależnione były od zapatrywań na wzajemny stosunek płci w stanie bezgrzesznym. Bóg ustanowił wprawdzie małżeństwo już w raju, lecz stosunki między płciami wówczas wobec nieśmiertelnej natury człowieka musiały, według wszelkiego prawdopodobieństwa, posiadać inny charakter, niż po grzechu, co jednak może być ustalone tylko przypuszczalnie. Tak więc wschodni teolog, św. Jan Damasceński, a poprzednio Grzegorz z Nissy, nauczali, że dziewictwo leżało w naturze pierwotnych ludzi i że mnożenie się rodzaju ludzkiego miało się odbywać inną, nie płciową drogą. Tomasz z Akwinu jest wprawdzie innego zdania i sądzi, że rozmnażanie się rodzaju ludzkiego odbywałoby się i w bezgrzesznym stanie też drogą płciową, lecz popęd płciowy był, według jego zdania,

wówczas wolnym od obecnej zmysłowości, „dlatego też, mówi on, wstrzemięźliwość, która w stanie niewinności nie zawierała w sobie nic chwalebne, obecnie jest chwalebna“.

Wobec takich poglądów, małżeństwo, przynajmniej w obecnej jego formie, mogło się wydawać dla średniowiecznej myśli religijnej skutkiem grzechu pierworodnego, skutkiem spaczenia naszej pierwotnej natury, a ponieważ zasadniczym celem chrześcijaństwa jest wzbudzenie w nas pierwotnej, niespaczonej natury, wskrzeszenie nowego Adama, przeto ideałem chrześcijańskiego średniowiecza staje się dziewictwo, które zbliża człowieka do pierwotnego bezgrzesznego stanu. Pogląd o wyższości dziewictwa był rozpowszechniony już w pierwotnym Kościele; dziewictwo uważane było za stan bliski anielskiego, jakby za wstęp do przyszłej doskonałości nadziemskiej i dlatego też zasadniczym warunkiem naśladownictwa Chrystusa było zachowanie dziewictwa, zupełne wyrzeczenie się ziemskiej miłości. Jednakże taki ascetyczny ideał dostępny był tylko dla garstki wybranych i nie mógł się stać ogólną regułą, chociażby ze względu na dalsze istnienie rodzaju ludzkiego, przeto Kościół nie tylko uznaje związek płciowy między mężczyzną i kobietą, ale i uświęca go, widząc w nim jeden z sakramentów, ustanowionych przez Chrystusa; przytem uznaje ten związek za potwierdzony przez samego Boga, a wobec tego nierozzerwalny w myśl Chrystusa: „co Bóg połączył, człowiek niech nie rozłącza“. Według nauki Kościoła, małżeństwo, mając z jednej strony, ze strony ziemskiej, za główny cel mnożenie się rodzaju ludzkiego, posiada z drugiej strony znaczenie alegoryczne, jako symbol zjednoczenia się wierzącej duszy z Bogiem oraz połączenia Chrystusa z Kościołem. Papież Innocenty III w ten sposób określa znaczenie i cel małżeństwa w liście swym do biskupa z Metz: „Wyjaśniam Ci, drogi bracie, że dla małżeństwa potrzebne są dwa warunki, mianowicie łączność dusz i połączenie się ciał; pierwsze oznacza miłość duchową pomiędzy Bogiem a wierzącą duszą, do której stosują się słowa apostoła: „łączący się z Bogiem jest jednym i tym samym duchem z Nim“;¹⁾ drugie oznacza wewnętrzne cielesne połączenie

¹⁾ I Cor. 6, 17.

Chrystusa z Kościołem, na które wskazują słowa Ewangelji: „I słowo stało się ciałem i mieszkało między nami“.¹⁾ W ten sam mniej więcej sposób charakteryzuje cel i znaczenie małżeństwa Rajmund Sabaudzki w swej naturalnej teologii. „Małżeństwo, mówi on, jest ustanowione i uświęcone w tym celu, by służyło jako znak i widomy wyraz tej duchowej wspólności i jedności, które powinny istnieć pomiędzy Bogiem i duszą ludzką“.

Ten transcendentualno-figuralny cel małżeństwa Kościół stawiał na pierwszym planie, a według poglądów, najczęściej odpowiadających duchowi Kościoła, sam związek małżeński ustanowiony był właściwie w celu ujęcia w karby ludzkiej zmysłowej natury. Małżeństwo miało zostać środkiem wychowawczym, dostosowanym do potrzeb ziemskiego życia i ludzkiej natury, a mającym na celu stopniowe osiągnięcie nadprzyrodzonej cnoty dziewictwa. Według tego, Kościół, biorąc pod swą opiekę i uświęcając małżeństwo, nie wyrzekał się w ten sposób wcale swego ascetycznego ideału naśladowania Chrystusa, lecz przez ujęcie w karby zmysłów ludzkich spodziewał się osiągnąć możliwie największe zbliżenie do tego ideału. Wobec tego zalecanem było zachowanie czystości nawet w małżeństwie i taki stan uważany był za szczyt chrześcijańskiej doskonałości, samo zaś małżeństwo miało za cel w takim razie nie wydawanie potomstwa, lecz duchowe wewnętrzne uświęcenie. Historia średniowiecza przytacza nam przykłady takich małżeństw, do których między innymi należało małżeństwo cesarza Henryka II, a u nas Bolesława Wstydlivego i Kingi.

Co do stosunków rodzinnych, to i w tym wypadku średniowiecze stało niewzruszenie na swem transcendentualnem stanowisku, przyznając przed uczuciami rodzinnymi pierwszeństwo miłości względem Boga, w myśl słów Chrystusa: „kto kocha więcej ojca swego lub matkę swą odemnie, nie godzien jest mnie“. To też w średniowieczu spotykamy cały szereg wypadków, że ludzie, poświęcający się Bogu, wyrzekają się najbliższych związków krwi. Jako klasyczny przykład może tu służyć Elżbieta Turyńska, która z miłości

¹⁾ Decret. Gregor. IX 1. 1, tit. 21, c. 5.

do Chrystusa dążyła do wyplenia ze swego serca wszystkich uczuć ziemskich i osiągnęła ten cel o tyle, że widok jej własnych dzieci nie wzbudzał w jej sercu większego odruchu od widoku innych osób, a następnie usunęła od siebie zupełnie swe własne dzieci i poświęciła się pielęgnowaniu obcych, porzuconych dzieci. Postępowanie to, które obecnym ludziom wydaje się przeciwnem naturze, w średniowieczu uważane było za nadprzyrodzone. Można się nie zgadzać z tym poglądem, można go odrzucać, lecz należy przynajmniej postarać się zrozumieć go w związku z ogólnym światopoglądem średniowiecza. Według tego ostatniego Bóg jest źródłem wszystkiego, do niego wszystko winno zdążać, a wobec tego osiągnięcie jedności z Bogiem przez poszczególnych ludzi stwarza samo przez się jedność wszystkich istot w Bogu, co jest celem świata. Ten więc, kto szuka jedności stworzeń bez poprzedniego zjednoczenia ich z Bogiem, jest na błędnej drodze i buduje na piasku, ten zaś kto wyrzeka się nawet najbliższych związków krwi dla Boga, staje się współpracownikiem budowy nadprzyrodzonego gmachu jedności całego świata, w której odzyska też jedność ze swoimi najbliższymi. Można, wprawdzie, zaprzeczać potrzeby takiego wyrzekania się najbliższych związków, lecz musimy tu uwzględnić, że, wobec wręcz przeciwnych tendencji ludzkiej natury, zdolnej naogół tylko do egoistycznej miłości najbliższych, niezbędne są wyjątkowe natury, któreby, przewyciężając najsilniejsze ludzkie instynkty, były jako świeczniki, wskazujące ludzkości jej transcendentalne cele i nie pozwalające zapomnieć o ich istnieniu. Zresztą jeżeli ujmie się poglądy średniowiecza na stosunki rodzinne nawet z punktu widzenia ich praktycznych wyników dla ziemskiego bytowania, to najniezawodniej stosunki rodzinne, oparte na pierwszeństwie miłości do Boga przed wszelką inną, układać się będą w szerokich masach ludności normalniej i prawidłowej, niż przy światopoglądzie społecznym, który, stawiając instynkty naturalne niby to na pierwszym planie, wnosi w ostatecznym rezultacie najskrajniejszy egoizm do stosunków rodzinnych i doprowadza do rozbicia rodziny, jak to już widzimy częściowo w Europie, a całkowicie w Rosji sowieckiej.

Reasumując powyższe widzimy, że zarówno w sprawie małżeństwa, jak i stosunków rodzinnych, średniowiecze stoi niewzruszenie na gruncie przyznania pierwszeństwa transcendentálnym celom ludzkości przed ziemskimi. Że ascetyczne tendencje Kościoła, dążące do ujęcia w pewne karby nadmiernej zmysłowości ludzkiej natury, spotkały się z najwyższym oporem ze strony ludzi świeckich, zbyt cennym jest chyba mówić. To też w tym zakresie Kościelne Państwo Boże zostało tylko w najwyższym stopniu niedokończonym fragmentem, który musiał ulec ostatecznemu rozbiciu pod naporem sił zmysłowej ludzkiej natury, nie będącej w stanie przezwyciężyć swego przywiązania do ziemi i jej uciech. Jednakże historia świata nie zna drugiej równej epoki, któraby z podobną siłą i odwagą poszła w bój przeciw największej potędze świata, jaką są zmysły, i któraby z równą energią podjęła się zadania przeistoczenia natury ludzkiej w celu postawienia w niej pierwiastku duchowego nad cielesnym. W walce tej zmysły odniosły ostatecznie zwycięstwo, lecz pomimo swej porażki średniowiecze wydało całe zastępy ludzi, którzy wbrew wszystkim trudnościom osiągnęli to przeistoczenie i już za życia stawali się częściowo jakby mieszkańcami świata nadprzyrodzonego, obywatelami transcendentálnego Królestwa Bożego. Żadna inna epoka nie może pochłubić się równymi wynikami w dziedzinie uduchowienia człowieka; ani antyczna, ponieważ przed przyjściem Chrystusa człowiek nie był w stanie jeszcze wyraźnie przeciwstawić swej duszy światu zmysłowemu, ani epoka nowa, ponieważ człowiek nowoczesny przez dobrowolne pograżenie swej duszy w wir zjawisk materialnych zatracą ją coraz więcej i zbliża się do stanu nieomal tak groźnego, jak przed przyjściem Zbawiciela.

Przechodzę obecnie do innego działu systemu państwa Bożego, mianowicie do poglądów na pracę i własność. I w tej dziedzinie średniowiecze pozostaje wierne swej podstawowej zasadzie, że wszelkie czynności i wszelka działalność człowieka posiadają wartość o tyle tylko, o ile sprzyjają jego wewnętrznemu doskonaleniu się i osiągnięciu przez to zbawienia wiecznego. Ponieważ wszelka działalność ziemską odrywa człowieka w mniejszym lub większym stopniu od

rozmyślał nad tem, co wieczne i co dotyczy zbawienia duszy, przeto życie kontemplacyjne w zasadzie uważane było za wyższe od życia czynnego. W pierwotnym bezgrzesznym stanie nie było żadnej pracy, żadnych walk i trosk o chleb powszedni, lecz niewzruszony spokój w Bogu. Dla poparcia tezy o wyższości życia kontemplacyjnego nad czynnem opierano się też na tekście ewangelicznym, według którego Chrystus przy odwiedzinach dwóch siostr, Marji i Marty, przyznał pierwszeństwo pierwszej z nich, pogrążonej całkowicie w słuchaniu słów Jego, podczas gdy druga zajęta była wyłącznie krzątaniem się koło ugoszczenia Jego. Jednakże Kościół, uznając zasadniczo wyższość życia kontemplacyjnego nad czynem, nie zapominał o klątwie, rzuconej na pierwszych ludzi w raju: „w pocie czoła twego zdobywać będziesz chleb twój“, zdawał sobie także doskonale sprawę z tego, że obecne warunki życia ziemskiego różnią się zasadniczo od stanu pierwotnej niewinności i że bezczynność może stać się zgubną dla duszy, wciągając ją w sieć żądz zmysłowych. Dlatego praca była usilnie zalecana przez Kościół, jako środek moralno-pedagogiczny ogromnej doniosłości. I w tym więc wypadku Kościół nie odstępował od swej transcendentalnej ideologii i ma na celu nie tyle użyteczność pracy dla życia ziemskiego, jak raczej znaczenie jej dla uduchowienia człowieka, a tem samem dla osiągnięcia przez niego zbawienia wiecznego. W myśl tej zasady założyciele zakonów, jak św. Franciszek, Bernard, Benedykt i inni, uznając pracę za jeden ze środków umartwienia ciała, wnosili do reguły klasztornej wymagania usilnej pracy i chociaż nie miała ona mieć za główny cel powiększania ilości dóbr ziemskich, jednakże pomimo to była wykonywaną z wielkiem wyęzieniem sił, wobec przyznania jej charakteru ascetyczno-wychowawczego. Stwierdzonem jest, że mnichom średniowiecza zawdzięczamy w znacznej mierze wykarczowanie lasów, ulepszenie roli i przetworzenie pierwotnych lesistych i błotnistych gruntów na uprawne i kwitnące pola; w szczególności położyli oni ogromne zasługi koło zakładania winnic, sadów owocowych i ogrodów warzywnych. Najsurowsi asceci byli też ludźmi wytrwałej pracy, którzy w imię po-

kory i umartwienia swego ciała nie wstydzi się wykonywać najniższych robót.

Z drugiej strony jednak wszelka praca, która wychodziła poza ramy religijnego celu zbawienia duszy, a miała charakter przemysłowy, obliczony na korzyść, uważana była za szkodliwą, jako mająca na względzie jedynie ziemskie cele. Praca powinna być naogół tak wykonywaną, aby przez nią nigdy nie tracić z oczu głównego celu ludzkiego życia, t. j. zbawienia wiecznego. *Speculum monachorum*, pedagogiczny utwór z XII wieku, daje następujące nauki mnichom, żyjącym po klasztorach: „gdy rozpoczynasz pracę, powinienes prowadzić ją tak, aby troska o nią nie odrywała ducha twego od rzeczy Boskich“. Z tego też względu osobom duchownym wzbronione było prowadzenie pracy, mającej na celu tylko materialne zyski.

Streszczając, co się powiedziało, możemy stwierdzić, że według światopoglądu średniowiecza, właściwym ideałem było życie kontemplacyjne, a praca była zalecaną nie ze względu na jej wartość ekonomiczną, ale tylko ze względu na jej znaczenie religijno-wychowawcze; miała ona służyć nie do osłabienia życia kontemplacyjnego, lecz raczej do spotęgowania go przez umartwienie ciała, spowodowane wysiłkiem, nieodłącznym od wszelkiej pracy. Dlatego praca na równi z modlitwą, postem i biczowaniem stanowiła treść ascetycznego życia w średniowieczu.

Na tych samych zasadach oparty był też stosunek Kościoła do innego ekonomicznego problemu, jakim jest posiadanie własności nieruchomości. W stanie pierwotnej niewinności nie było potrzeby pracy, nie istniało też prawo własności. Pierwotny Kościół uznawał wobec tego wspólność własności za nakaz samego Boga: „Bóg, powiada św. Ambroży, chciał, aby posiadanie ziemi i korzystanie z jej owoców było wspólnem dla wszystkich ludzi, lecz chciwość ustanowiła prawo własności“. Papież Grzegorz I nauczał także, że ziemia jest wspólną własnością wszystkich ludzi, a więc i owoce jej powinny być używane narówni przez wszystkich. Kościół w średniowieczu potwierdzał tę doktrynę dawniejszego Kościoła, a Sobór Wiedeński z r. 1267 wygłosił to we wstępie do swych dekretaljóv. Tomasz z Akwinu

tak pisze w tej kwestji w swej „Summa Theologiae“: „na mocy prawa naturalnego wszystkie rzeczy są wspólną własnością, lecz jednocześnie z grzesznym upadkiem przyszła chciwość, która na miejsce pierwotnego wspólnego władania wprowadziła instytucję indywidualnej własności. Chciwość jedynie stworzyła pojęcia „moje“ i „twoje“ w przeciwieństwie do prawa naturalnego, według którego wszystko jest wspólne“. W „Romansie Róży“ wszystkie nieszczęścia świata wyprovadzone są z pojawienia się prywatnej własności.

Tak więc, według ogólnie przyjętego w średniowieczu poglądu, własność powstała jedynie wskutek grzechu, a przeto człowiek, odkupiony przez Chrystusa z niewoli grzechu, winienby wyrzec się własności i stać się dobrowolnie ubogim, powinienby wyrzec się ziemskich bogactw, by zdobyć wieczne, niebieskie, w myśl słów Chrystusa: „nie gromadźcie bogactw na ziemi, lecz gromadźcie je na niebie“, lub też innych: „łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igły, niż bogaczowi wejść do Królestwa Niebieskiego“. Te teksty ewangeliczne oraz kompletne ubóstwo samego Chrystusa służyły za podstawę do przyznania ubóstwu zasadniczej wyższości nad bogactwem. Naśladowanie Chrystusa wymagało zupełnego ubóstwa, a logicznem następstwem tego musiała być bezwzględna negacja własności dla ludzi, którzy obrali drogę tego naśladownictwa. To też do reguł wszystkich zakonów średniowiecza wprowadzone było wymaganie wyrzeczenia się wszelkiej prywatnej własności. Apostoł ubóstwa w średniowieczu, Franciszek z Assyżu, tak nauczał w tej sprawie: „nago (t. j. pozbawiony wszelkiej własności) powinien się oddać w ręce Zbawiciela, ponieważ przez własność, o którą się ludzie troszczą i o którą wiodą wzajemne walki, zanika miłość wszelka ku Bogu i bliźniemu“. Lecz ze wszystkich form własności najnienawistniejszą dla ascetycznego ducha średniowiecza był pieniądz, który w największym stopniu rozwijał w ludziach uczucie chciwości i umożliwiał korzystanie z uciech tego świata. „Nie możecie służyć Bogu i mammonie“, te słowa Chrystusa były przewodnią zasadą średniowiecza.

Ma się rozumieć, że ewangelja ubóstwa, będąca zasadą wszystkich zakonów, nie mogła stać się ogólną regułą, któ-

raby obowiązywała także ludzi świeckich, lecz i dla świeckich ubóstwo miało być, jeżeli nie regułą, to w każdym razie idealnym wzorem. I w świeckim życiu należało stawiać tamy dążeniu do gromadzenia bogactw i ograniczać się tylko do posiadania niezbędnego minimum życiowego. Z tem ograniczeniem Kościół od początku dopuszczał istnienie prawa własności; można było korzystać z własności dla zaspokojenia niezbędnych potrzeb, wszelka zaś nadwyżka dochodów miała być oddana na wspólny użytek. Kościół w średniowieczu zajął analogiczne stanowisko. Co prawda, św. Tomasz z Akwinu wątpi, aby ktobądź miał prawo do wyłącznego władania jakąś rzeczą, lecz jednocześnie, powodowany względami praktyczności, uznaje za konieczne, aby dobra ziemskie pozostawały we władaniu poszczególnych osób. Według niego, grzech stworzył prawo prywatnej własności, ale właśnie trwanie tego grzesznego stanu wymaga, by prawo to zostało utrzymane, albowiem ludzie w stanie grzechu lepiej pracują na swoim, niż na wspólnym. I w tym więc wypadku kościelna myśl średniowieczna zmuszoną jest czynić ustępstwa na rzecz słabości ludzkiej natury i uznawać istnienie prywatnej własności, jednakże uznanie to ogranicza warunkiem, że korzystanie z własności nie powinno przekraczać granic niezbędnych środków do życia. Tak więc, gdy od mnichów wymagał się całkowite wyrzeczenie się wszelkiej własności, ludzie świeccy powinni byli ograniczać korzystanie z niej do zaspokojenia tylko niezbędnych potrzeb.

Słowem światopogląd średniowiecza na pracę i własność możemy streścić jak następuje: Kościół, zachowując, jako niewzruszony ideał w życiu klasztornej, stan zupełnego ubóstwa i ascetycznej kontemplacji, uwarunkowanej wszelkimi formami umartwienia ciała z usilną pracą włącznie, w życiu świeckim robi niezbędne ustępstwa na rzecz wygórowanych praktycznych, żądając od wszystkich usilnej pracy, głównie jako środka pedagogiczno-moralnego, oraz uznając częściowo prawo własności w celu pobudzenia pracy do większej intensywności i wytwórczości.

Nauka Kościoła o ubóstwie, jako niezbędnym warunkiem naśladowania Chrystusa, przyczyniła się do wspaniałego

rozwoju dobroczynności w wiekach średnich. Ludzie bogaci dobrowolnie zrzekali się swych bogactw na rzecz Kościoła, by zbliżyć się możliwie do ewangelicznego ideału ubóstwa. Jednocześnie z tem oddawano się z wielkiem zaparciem się siebie pielęgnowaniu chorych, jednakże to ostatnie, zarówno jak i jałmużna, miały na celu nie tylko ulżenie cierpieniu innych, ale też ascetyczne umartwianie własnego ciała, w imię naśladowania Chrystusa. Cierpienie bowiem, według ówczesnego światopoglądu, było zesłaniem Niebios i jako takie pomocne do zbawienia duszy; ulżenie więc cierpieniom innych winno być połączone z własnym umartwieniem i takim sposobem uczynki miłosierdzia stawały się zbawieniem dla stron obu, dla pełniącego je i przyjmującego. Wobec tego jałmużna w średniowieczu, równie jak i praca, należą do zakresu ascetycznego umartwiania ciała. Sobór w Hohenalbheimie z r. 916 tak głosi: „pokuta powinna się składać z postu, nocnego czuwania, modlitwy i jałmużny“, a Cezary Hejsterbach tak pisze o tem: „jałmużna jest uzupełnieniem postu, ozdobą modlitwy i nocnego czuwania, oznaką dobrego serca i nadzwyczajnym środkiem leczniczym przeciw grzechom“. Sam Kościół uważał siebie jako za naturalnego opiekuna wszystkich chorych i ubogich oraz wdów i sierót, dlatego też miał w specjalnej pieczy wszystkie instytucje dobroczynne, jak przytułki dla biednych i opuszczonych, oraz szpitale dla chorych, które, według zarządzenia Kościoła, powinny być zakładane przy każdym klasztorze.

W związku z poglądem średniowiecza na pracę stoi też rozwój ekonomicznej polityki w tej epoce. Ponieważ praca była cenioną głównie z moralno-pedagogicznego znaczenia, własność zaś była ograniczoną do zdobywania niezbędnych środków do życia, przeto i nabycie wszelkiej własności mogło być tylko rezultatem poprzednio wyłożonej pracy. Wszelki więc przemysł, obliczony na dochód, był z tego punktu widzenia niedopuszczalnym, sama zaś produkcja musiała być ograniczoną tylko do wytwarzania rzeczy niezbędnych. Kościół ganił wszelki zbytek w mieszkaniu i w odzieży, a przeto przemysł, obliczony na zaspokojenie bardziej wyrafinowanych potrzeb, nie mógł się rozwijać. Na-

stępnie, ponieważ praca uważaną była za jedyne źródło uprawienia do zarobku, przeto wszelka spekulacja stawała się czemś niedopuszczalnym; szczególnie sprzeciwiało się poglądom średniowiecznym oddawanie pieniędzy na procent. Dla średniowiecza było niezrozumiałem, jak pieniądz sam przez się może tworzyć nowy pieniądz; procent uważano tylko jako premję za czas, każdy więc, kto pobierał procent, wykorzystywał dla swej osobistej korzyści instytucję Boską, jaką jest czas. Wobec tego cały szereg dekretów rozmaitych soborów oraz papieży zabraniał stanowczo pobierania procentu. Również niedopuszczalnym było podnoszenie w celach zysku cen na przedmioty pierwszej potrzeby. Już kapitułarze Karola Wielkiego zabraniały sprzedaży zboża drożej w latach nieurodzaju, niż w normalnych czasach. Wogóle sprzedaż nabytego przedmiotu po cenie wyższej, niż cena nabycia, uważaną była za dopuszczalną o tyle tylko, o ile sprzedający ulepszył ten przedmiot przez własną pracę. Praca była nie tylko niezbędną podstawą prawa do zarobku, ale suma tej pracy stawała się miarą obiektywnej wartości przedmiotu. W myśl tej zasady regulatorem cen nie był stosunek podaży do popytu, jak to jest obecnie, lecz ceny były ustanawiane drogą prawną przez dekrety władz duchownych i świeckich. Wobec uznania pracy za jedyne i wyłączne źródło prawa na zarobek, średniowiecze patrzyło równie niechętnem okiem na handel, jak i na pieniądz, tembardziej, że cała gospodarka tej epoki była naturalną, a nie wymienną; podstawą jej było rolnictwo, a wszystkie stosunki prawne opierały się na stosunku do ziemi.

Jak widać z powyższego, zasady ekonomicznej polityki średniowiecza były diametralnie przeciwne ekonomicznym pojęciom świata antycznego. Ten ostatni cenił najwyżej to, co dla średniowiecza było najwstrętniejszem, mianowicie pieniądz. Dlatego też w starożytności ceniono wyżej handel od rolnictwa i rzemiosł, jako środek do prędszego i łatwiejszego wzbogacenia się, w średniowieczu zaś odwrotnie miano w nienawiści pieniądz i handel, jako źródło zmaterializowania i przywiązania ludzkiego ducha do ziemi, stawiano natomiast wysoko rolnictwo i rzemiosła, ponieważ praca

w tych zawodach, umartwiając ciało, podnosiła myśl i ducha ku Bogu.

Więc w zakresie ekonomicznej polityki także, narówni z innymi dziedzinami życia ludzkiego, średniowiecze pozostawało wierne swej podstawowej zasadzie dążenia przede wszystkim do urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi z pozostawieniem na uboczu wszystkich wyłącznie ziemskich celów. Lecz i w tej dziedzinie system państwa Bożego nie był w stanie przewyciężyć ziemskich instynktów człowieka w większej mierze, niż w poprzednio przedstawionych dziedzinach życia ludzkiego. Tak, jak państwo świeckie naogół niechętnie tylko wyrzekało się swej niezależności na rzecz idealnego Państwa Bożego, jak ascetyczne tendencje Kościoła w zakresie życia płciowego spotkały się z najzaciętszym oporem ze strony zmysłowej ludzkiej natury, jak wreszcie zasada ubóstwa i ograniczenie prawa własności rozbiły się o chciwość ludzką, tak samo i w zakresie polityki ekonomicznej zakaz wszelkich zarobków, nie opartych na pracy, już to w postaci spekulacji, handlu czy też oddawania pieniędzy na procent, spotkał się z oporem tej ziemskiej strony natury ludzkiej, która dąży do osiągnięcia jak największej korzyści przy minimalnym wysiłku; opór w tym kierunku przejawiał się szczególnie ze strony czynników miejskich, które w XIII wieku zaczynają przychodzić do głosu i znaczenia, i które najwięcej ze wszystkich warstw społeczeństwa ówczesnego sprzeciwiają się ascetycznym tendencjom Kościoła, co znachodzi swe wytłumaczenie w nadzwyczaj szybkim wzroście bogactw w miastach po ukończeniu wypraw krzyżowych.

Przechodzę obecnie do pojęć prawnych w średniowieczu. Podstawą prawa w starożytności było istnienie państwa narodowego. Jednostka była podmiotem prawnym o tyle tylko, o ile była członkiem pewnego państwa, obcokrajowcy zaś byli pozbawieni naogół prawie wszelkich praw. Wprawdzie na tworzenie się pojęć prawnych wywierały wpływ istniejące wierzenia religijne, ale te ostatnie nie wychodziły też poza ciasny zakres idei państwa narodowego. Idea przyrodzonych praw każdej jednostki ludzkiej oraz idea braterstwa ludzi były prawie zupełnie obce światopoglądowi epoki

antycznej; słabe przebliski tych pojęć spotykamy dopiero u schyłku tej epoki w neoplatonizmie lub u stoików rzymskich, i dopiero chrystjanizacja Europy wprowadza do zakresu prawa pojęcia, nie stojące w związku z narodowym państwem, lecz odwrotnie stojące ponad niem w postaci prawa naturalnego, jako wyrazu woli samego Boga. „Razem ze stworzeniem świata Bóg ustanowił prawa naturalne“, powiedziane jest na wstępie do dekretów Soboru Wiedeńskiego z r. 1267. Wprawdzie wskutek grzechu pierworodnego prawo naturalne zostało spaczony i istniejące prawo państwowe w mniejszym lub większym stopniu odstępuje od zasad prawa naturalnego, lecz w każdym razie związek z tem ostatniem nie jest zupełnie zerwany i zadaniem Kościoła staje się sprowadzenie istniejących norm prawa państwowego do czystych norm prawa naturalnego, wrytego w sercach ludzkich przez Boga. Wobec takiego poglądu źródłem prawa w średniowieczu staje się nie władza państwowa, lecz sam Bóg, przejawiający swą wolę przez Kościół, a celem prawa nie tyle obrona interesów państwa ziemskiego i ziemskiego współzycia ludzi, ile współdziałanie w przeistoczeniu stosunków ludzkich dla osiągnięcia transcendentnego Królestwa Bożego.

Prawo kanoniczne w średniowieczu stara się, wprawdzie, opierać na istniejących normach prawa rzymskiego i staro-niemieckiego, ale modyfikuje je w myśl zasad chrześcijańskich. Przedewszystkiem prawo kanoniczne uznaje równą zdolność prawną wszystkich ludzi, bez różnicy ich stanowiska socjalnego i pochodzenia, w przeciwieństwie do prawa rzymskiego, które uwarunkowywało przyznanie tej zdolności posiadaniem prawa obywatelstwa rzymskiego, oraz staroniemieckiego, które w tym wypadku stawiało, jako warunek, posiadanie wolności osobistej. Następnie, ponieważ podstawą wszelkich stosunków między ludźmi powinno być przedewszystkiem dążenie do urzeczywistnienia transcendentnego Królestwa Bożego, przeto wszelkie normy prawa cywilnego powinny być też wyprowadzone nie tyle na podstawie pojęć ekonomicznych, ile na podstawie oderwanych pojęć świata nadzmysłowego.

Jak już wiemy, transcendentálny światopogląd średnio-

wieczą zajmował zasadniczo negatywne stanowisko względem instytucji własności indywidualnej, zmuszony był jednak względami praktycznymi do częściowego jej uznania. Kościół starał się przynajmniej zmodyfikować prawo własności według wymagań światopoglądu chrześcijańskiego, dążył więc w pierwszym rzędzie do wyeliminowania człowieka ze sfery prawa rzeczowego, innemi słowy do zniesienia niewolnictwa, a następnie do ograniczenia prawa własności przez obowiązkowe wydzielanie części dochodów z niej na rzecz Kościoła, który wzamian za to obejmował cały zakres działalności dobroczynnej. W analogiczny sposób traktował też Kościół normy prawa, dotyczące nabywania własności nieruchomości. Gdy prawo rzymskie uznawało nabywanie własności przez przedawnienie i wymagało tylko, by pierwotne zewłaszczenie dokonywane było *bona fide*, prawo kanoniczne, rozpatrując tę kwestję wyłącznie z punktu widzenia moralnego, żąda w tym wypadku, by nie tylko pierwotny właściciel, ale i żaden z następnych nie poczuwał się nigdy do nieprawego posiadania własności. Jest rzeczą naturalną, że wobec takiego stanowiska względem nabywania własności przez przedawnienie wogóle, musiał Kościół potępiać stanowczo to nabywanie w wypadkach, gdy pierwotne zewłaszczenie dokonywane było drogą gwałtu, co się zdarzało dość często w praktyce owych czasów. W celu utrudnienia takiego nieprawego nabywania cudzej własności Kościół dążył do wprowadzenia w świeckiem prawodawstwie możliwie długiego terminu dla przedawnienia.

Co się tyczy prawa umownego, to i w tym wypadku Kościół zajmował stanowisko, zasadniczo przeciwne pojęciom prawa rzymskiego. To ostatnie wymagało, aby wszelkie umowy zawierane były według pewnej ściśle określonej formy — dopiero późniejsze, tak zwane prawo pretorskie osłabiło w znacznym stopniu ten rygor, nie znosząc go jednak zupełnie — w przeciwnym razie umowa stawała się nieważną. W przeciwieństwie do tego, prawo kanoniczne stoi niezwruszenie na stanowisku, że dane słowo jest święte i obowiązuje samo przez się, bez żadnych dodatkowych formalności, a wobec tego dla ważności umowy nie potrzebnem jest zachowanie żadnych specjalnych formalności, wystarcza

ustne wyrażenie woli; innemi słowy dana obietnica służy sama przez się do wytworzenia zobowiązania. Niewykonanie obietnicy byłoby naruszeniem Boskiego prawa naturalnego, a więc szkodliwem dla zbawienia duszy, a wobec tego nie może być ono dopuszczalnem; takie było zapatrywanie prawa kanonicznego w tej kwestji.

W interesie też zbawienia jednostki Kościół odmienił staroniemieckie prawo spadkowe, według którego dziedziczenie dopuszczonem było tylko na zasadzie stosunku pokrewieństwa, a, zgodnie z przepisami prawa rzymskiego, przyznał testatorom prawo dowolnego rozporządzania swym majątkiem, by dać ludziom możność zapisami dobroczynnemi łagodzić skutki ziemskich grzechów po śmierci. Z powyższego widzimy, że przy ustaleniu norm prawa cywilnego Kościół, nie odstępując od swej wytycznej linii, kierował się nie tyle względami na same sprawy ziemskie, ile względami na interesy moralne jednostki, interesy jej wiecznego zbawienia.

Więcej jeszcze, niż w prawie cywilnem, uwydatnia się transcendentalna ideologja Kościoła w prawodawstwie karnem. Przedewszystkiem same dowody procesualne opierały się wyłącznie na religji, przyczem prawo kanoniczne dopuszczało w charakterze dowodów jedynie przysięgę, składaną przez świadków i strony wtedy, gdy prawo świeckie dopuszczało w tym celu także pojedynek, jako sąd Boży, oraz próbę ognia i wrzącej wody. Kościół stał na stanowisku, że opierać się w dochodzeniu prawdy na wynikach pojedynku, lub też próby ognia i wrzącej wody, znaczy kusić Boga, by czynił cud, co jest niedopuszczalnem ze stanowiska religji. Na miejsce tego, w wypadkach niemożliwości wykrycia prawdy zwykłemi drogami, prawo kanoniczne wymagało od oskarżonego złożenia przysięgi niewinności, która w pewnych wypadkach powinna była być potwierdzoną przez poręczycieli, składających przysięgę na to, że są przekonani o prawdziwości zeznań oskarżonego.

Co się tyczy samego przyznania zaistnienia przestępstwa, to takowe opierało się nie tyle na dokonanym fakcie, ile na stwierdzeniu istnienia lub nieistnienia przytem subiektywnej złej woli. Gdy dla prawa staroniemieckiego, również

jak i dla nowoczesnego miarodajnym dla stwierdzenia przestępstwa jest sam obiektywny jego fakt, dla prawa kanonicznego wystarcza w tym wypadku stwierdzenie obecności złej woli, chociażby wola ta dla jakichbądź względów nie mogła przejawiać się w czynie. Odwrotnie, gdy niema złej woli, niema przestępstwa, chociażby istniał sam obiektywny fakt. Tu przejawia się najjaskrawiej transcendentalizm światopoglądu średniowiecza, który wszystkie złe czyny ludzkie ujmuje wyłącznie z punktu widzenia grzechu, z punktu widzenia przekroczenia woli Bożej, i na każdym kroku ma na względzie przeważnie interesy duszy, interesy zbawienia wiecznego. Wobec takiego ujęcia sprawy przestępstwa, podstawą do wymierzania kary staje się nie sam obiektywny fakt, lecz istnienie złej woli, niezbitcie stwierdzone zapoczątkowaniem wykonaniem. Samo zaś przestępstwo było uważane przede wszystkim za naruszenie zgody między ludźmi, nakazanej przez Boga, i rozpatrywane było z punktu widzenia obrazy Majestatu Boskiego, z punktu widzenia złamania praw Boskich, a nie państwowych. Dlatego w średniowiecznym prawie karnem zanika prawie zupełnie pojęcie przedawnienia, które odgrywało wielką rolę w prawie karnem rzymskim, oraz staroniemieckim, również, jak odgrywa w nowoczesnym: dla przestępstwa przeciw Bogu nie może być przedawnienia, i, jako grzech, może być ono zmyte tylko drogą pokuty.

Co się tyczy celu kary za przestępstwo, to cel ten nie polega na rekompensacie poszkodowanego, jak to miało głównie na względzie prawo staroniemieckie, lecz polega z jednej strony na zadośćuczynieniu za obrazę Majestatu Boskiego, a z drugiej na oczyszczeniu z grzechu samego przestępcy. Chociaż więc w średniowieczu istniały świeckie kary, jednakże na pierwszym miejscu postawioną była kościelna pokuta, która miała oczyścić winowajcę z grzechu i uchronić go od potępienia wiecznego w dniu sądu Bożego. Wieczne więc zbawienie duszy, a nie ochronę interesów ziemskich, stawia kanoniczne prawo karne na pierwszym miejscu. — Tak się przedstawia w krótkim zarysie treść zasadniczych pojęć prawnych według systemu nadzmysłowego Królestwa Bożego na ziemi. Prawo to nie troszczy się zbyt

wiele o obronę ziemskich interesów ludzi, lecz ma głównie na celu ich moralne przeobrażenie dla osiągnięcia swego ostatecznego ideału, królestwa Bożego na ziemi, gdzie wszelkie ziemskie prawo stanie się samo przez się zbytecznym, a ludzie w swem postępowaniu poczną kierować się tylko normami prawa naturalnego, wyrytego w ich sercach przez samego Boga. W praktyce jednak tendencje prawa kanonicznego musiały spotkać się z oporem państwa świeckiego, które, chociaż podzielało w zasadzie transcendentálny pogląd Kościoła, jednakże powodowane instynktem samozachowawczym sprzeciwiało się ostatecznym wywodom tego światopoglądu, które musiałyby doprowadzić do pochłonięcia prawa świeckiego przez kanoniczne. W tym też zakresie średniowieczne Państwo Boże, jak i w zakresie polityki i stosunków ekonomicznych, pozostało tylko nie wykończonym fragmentem, z których każdy jednak świadczy o wzniosłości i wielkości całego planu, według którego miał być zbudowany całkowity gmach Państwa Bożego na ziemi.

Pozostaje jeszcze ustalić zasadnicze pojęcia średniowiecza co do ustroju społecznego wogóle. Jak już wiemy, zasadniczą nauką Kościoła było, że państwo i własność powstały tylko wskutek upadku człowieka i nieznane były w stanie pierwotnej niewinności; wszystkie więc nierówności społeczne, wynikające z istnienia tych dwóch instytucyj, nie mogły się wobec tego zmieścić w ramach systemu Państwa Bożego. Jak wszyscy ludzie wychodzą równi z rąk Stwórcy, tak też wszyscy zostali jednako odkupieni przez Chrystusa z niewoli grzechu i są wobec tego równi w obliczu Boga. Stąd Kościół musiał zajmować zasadniczo wrogie stanowisko względem istniejącego w średniowieczu ustroju społecznego, który był zbudowany na zasadach feudalno-arystokratycznych i dążył od samego początku z jednej strony do złamania samowoli wyższych warstw społeczeństwa, a z drugiej do podniesienia niższych warstw i wyrwania ich ze stanu niewoli. Jako pierwowzór dla ustroju społecznego wystawiano podział aniołów na dziewięć hufców, chociaż wszyscy aniołowie są równi w obliczu Boga. Tak i tu na ziemi ludzie mają być podzieleni na klasy i wykonywać rozmaite funkcje społeczne, lecz funkcje te powinny być

uważane jako obowiązek i nie mogą dawać żadnych specjalnych praw i przywilejów; w myśl tej idei całe społeczeństwo ludzkie ma tworzyć harmonijną całość, na którą mają się składać rozmaite klasy społeczne, każda w swym zakresie. Socjalną politykę Kościoła można więc scharakteryzować w ten sposób, że dążyła ona do utworzenia ze społeczeństwa ludzkiego, jakby odbicia świata niebieskiego. Pierwszym krokiem Kościoła w kierunku zreformowania społeczeństwa było dążenie do podporządkowania wszystkich ludzi wspólnemu prawu, bez różnicy ich stanowisk społecznych. Jak wszyscy ludzie są równi w obliczu Boga, tak też wszyscy powinni być równi przed sądem Kościoła, jako namiestnictwa Bożego; król i najniższy wyrobnik zostają w tym sensie najzupełniej zrównani; władca, który naruszył nakazy Boskie, ulega karze kościelnej narówni z każdym innym śmiertelnikiem.

Taką była zasada prawa kanonicznego w średniowieczu, lecz rzecz jasna, że takie stanowisko Kościoła spotkało się ze silnym oporem możnowładztwa i Kościół również i w tej dziedzinie stosunków ludzkich zmuszony był uwzględnić wymogi życia praktycznego, które nieuniknienie prowadziło do podziału na wyższych i niższych, bogatszych i biedniejszych, i uznać w pewnym stopniu istniejące stosunki społeczne. Uznanie to, wprawdzie, było uwarunkowane przyznaniem ze strony wyższych klas prymatu dochowieństwu, jako wspólnemu kierownikowi wszystkich ludzi ku wiecznym celom, ale w rzeczywistości prymat ten, nawet w czasie największych wpływów Kościoła, nie mógł nigdy osiągnąć tego znaczenia, do jakiego dążył Kościół. Tak więc, pomimo swych wysiłków, Kościół nie był w stanie zmienić zasadniczo istniejących stosunków społecznych i zmuszony był ograniczyć swój wpływ w tym kierunku do łagodzenia rażących przeciwieństw klasowych i do poddania w możliwie największym stopniu wszystkich ludzi jednostajnemu prawu.

Streścimy jeszcze raz pokrótce wszystko, cośmy powiedzieli o średniowiecznym systemie Państwa Bożego na ziemi. Podstawą tego systemu było przedewszystkiem dążenie do przeistoczenia natury ludzkiej w celu postawienia w niej

pierwiastka duchowego nad cielesnym, a następnie dążenie do przekształcenia stosunków ludzkich w ten sposób, aby społeczeństwo ziemskie mogło być stopniowo przeobrażone w nadzwysłowe Królestwo Boże, gdzie sam Bóg obejmie bezpośrednio rządy nad światem. Droga do przeistoczenia natury ludzkiej prowadzi przez ascezę i dlatego asceza stanowi podstawę całego nadprzyrodzonego gmachu Królestwa Bożego. Bez opanowania zmysłowej natury nie może być odrodzenia duchowego, tych ponownych urodzin, o których Chrystus mówił Nikodemowi; każdy więc, kto dąży do tego odrodzenia, musi przestać być sługą ciała, tego źródła grzechu, a stać się jego panem. Taką była logika ascezy w stosunku do jednostki, a w stosunku do społeczeństwa opiera się ona na niewzruszonej wierze w słowa Chrystusa: „szukajcie najpierw Królestwa Bożego, a reszta będzie wam przydana“. Gdy zaś nastąpi duchowe odrodzenie poszczególnych jednostek, wtedy świat ziemski, ów padół łez i cierpienia, opromieni się Boskim światłem, wtedy nastąpi także przeistoczenie jego w nadzmysłowe Królestwo Boże, w którym znikną wszelkie ły i cierpienia, a będzie wieczny spokój w Bogu. W ten odległy ideał zapatrzone jest średniowiecze w osobie najlepszych swych synów i dla osiągnięcia tego ideału Kościół dążył do poddania swym wpływom stosunków ziemskich z państwem świeckim na czele. Jak wiemy, Kościół w tem swem dążeniu napotkał na silny opór ducha świata tego, ducha cielesności i przywiązania do ziemi, i wobec tego zmuszony był odstępować od swych prostolinjowych dążeń i robić niezbędne ustępstwa na rzecz zmysłowej ludzkiej natury, lecz nawet same ustępstwa te na rzecz państwa, małżeństwa, własności i wszystkich innych instytucyj ludzkich Kościół czyni w ten sposób, aby instytucje te nie służyły wyłącznie cielesnym, ziemskim celom ludzkości, lecz mogły być jednocześnie szkołą, etapem przygotowawczym do stopniowego osiągnięcia coraz to wyższych form doskonałości dla jednostki oraz stopniowego ulepszenia zbiorowego życia ludzkiego. Zgadzając się więc na kompromisy ze zmysłową ludzką naturą, Kościół nie tracił nigdy z oczu swego zasadniczego ideału, jakim było *Civitas Dei* na ziemi. Tak uznając istnienie państwa świeckiego, Kościół stawia,

jako zasadniczy warunek tego uznania, że państwo to będzie chrześcijańskim, czyli że w swych zewnętrznych stosunkach z innymi państwami, równie jak w swym wewnętrznym życiu, opierać się będzie wyłącznie na zasadach chrześcijańskich. Pod tym warunkiem państwo świeckie zyskiwało nie tylko uznanie Kościoła, ale nawet częściowe uświęcenie przez osobę swego monarchy, który zyskuje w tym wypadku od Kościoła dostojęństwo pomazaństwa Bożego i, stając się źródłem wszelkiej władzy i hierarchji w państwie, łączy to ostatnie poprzez Kościół ze światem nadzmysłowym. W takim też tylko wypadku staje się słuszną maksyma o pochodzeniu wszelkiej władzy od Boga, a sama władza państwowa zyskuje niezłomną wytyczną dla swego postępowania oraz dochodzi do posiadania niezbędnego autorytetu, bez którego niemożliwy jest normalny rozwój państwowy. Instytucja własności prywatnej zyskuje uznanie Kościoła tylko pod warunkiem, że będzie służyła do zaspakajania jedynie niezbędnych potrzeb życiowych, nigdy zaś do zbytkownego życia lub jako środek do ciemnienia innych. W myśl tej zasady wszelka nadwyżka dochodów miała być oddawana do rozporządzenia Kościoła, który ze swej strony miał ją rozdzielać pomiędzy wszystkich ubogich i potrzebujących. Wprowadzenie tej zasady w życie rozwiązałoby automatycznie kwestję socjalną, która, w innym ujęciu, staje się równaniem z wielu niewiadomymi i nigdy rozwiązaną być nie może, jak to już w dostatecznym stopniu potwierdził przykład wszystkich rewolucyj, z ostatnią rosyjską włącznie. Małżeństwo, z punktu widzenia doktryny kościelnej, jest stanem niższym od dobrowolnego dziewictwa, lecz pomimo to Kościół uświęca je przez przyznanie mu charakteru sakramentu i uznaje go za związek absolutnie nierozzerwalny dwojga istot, mający służyć nie tylko ziemskiemu celom mnożenia się rodzaju ludzkiego, ale przede wszystkim zostać środkiem do ujęcia w karby zmysłowej natury ludzkiej i do wzajemnego duchowego doskonalenia się małżonków. Praca, która według doktryny chrześcijańskiej stała się niezbędną na ziemi tylko wskutek upadku ludzkości, zostaje jednak uświęconą przez Kościół i podniesioną do rzędu środków, umarwiających ciało i wznoszących ducha ku Bogu. Staje się

zasadą, że praca nie powinna mieć na widoku jedynie celów materialnych, ale powinna być przede wszystkim wykonywaną, jako nakaz Boży, w celu umartwiania ciała, reszta zaś, to jest materialne rezultaty pracy zjawia się same przez się. Przy takim ujęciu problemu pracy niemożliwą staje się jakakolwiek eksploatacja pracujących na wzór obecnej, gdy pracodawcy widzą w cudzej pracy tylko środek do osobistego wzbogacenia się, a sami robotnicy są traktowani jako maszyny do produkowania dóbr ziemskich, skąd biorą źródło wszelkie nienawiści i walki klasowe. W polityce ekonomicznej średniowiecza przewodnią ideą jest przekonanie o niedopuszczalności wszelkiego zarobku, nie opartego na pracy, stąd zakaz wszelkiej spekulacji i wogóle wszelkiego pasożytnictwa, które się tak rozwiłmożniły w społeczeństwach nowoczesnych. Prawo, zarówno cywilne, jak i karne, ma w systemie Państwa Bożego na celu nie tyle obronę interesów ekonomicznych i wogóle spraw ziemskich poszczególnych jednostek, ile doskonalenie stosunków ludzkich oraz poprawę przestępcy czyli grzesznika.

Tak się przedstawia w krótkim zarysie całokształt stosunków ludzkich według systemu Państwa Bożego na ziemi. Każdy bezstronny badacz tego systemu, bez względu na swe religijne *credo*, zmuszony będzie przyznać, że system ten jest logicznym bez zarzutu łańcuchem wywodów z jednej podstawowej tezy, którą jest uznanie istnienia Osobowego Boga oraz transcendentálnych przeznaczeń jednostki i całej ludzkości, i że system ten pomimo swych transcendentálnych przesłanek i celów stwarza tak mocne podstawy dla ziemskiego bytowania ludzkości, jakich nie jest w stanie wytworzyć żaden inny system, opierający się wyłącznie na uznaniu tylko doczesnych celów jednostki i całej ludzkości. Systemowi temu nie było danem, jak wiemy, osiągnąć pełnego rozwoju; musiał pozostać tylko najwznioślejszą próbą uniwersalnego przeistoczenia świata, jaką znają dotychczasowe dzieje ludzkości i niepowodzenie której stwierdziło tylko słowa Chrystusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata“.

Jak widzimy, system średniowiecznego Państwa Bożego na ziemi obejmował całokształt stosunków ludzkich. Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, co było w średnio-

wieczu podstawą etyki osobistej. Etyka w tej epoce nie potrzebowała specjalnego uzasadnienia, ponieważ była wyłącznie opartą na zasadach chrześcijańskich. Życie i postępowanie człowieka oceniano w świetle najdoskonalszego wzoru, jakim był Chrystus, a postępowanie etyczne miało na celu osiągnięcie wiecznego zbawienia duszy. Sądzę, że będzie tu na miejscu odeprzeć zarzut, czyniony etyce chrześcijańskiej przez jej wrogów, że opiera się ona na uczuciach egoistycznych, bo na nadziei nagród pośmiertnych i na bojaźni kar wiecznych. Przedewszystkiem należy stwierdzić, że podstawą tej etyki jest na pierwszym planie miłość Chrystusa, a następnie, że celem wszelkiej etyki wogóle jest zwalczanie egoizmu i potęgowanie altruizmu na ziemi; jeżeli więc etyka, oparta na egoizmie transcendentalnym, daje w wyniku ziemski altruizm, to cel jej jest w zupełności osiągnięty; wymagać zaś od jednostki zupełnego zaparcia się egoizmu, nawet transcendentalnego, jest to żądać od niej zupełnej negacji własnej jaźni, czyli stawiać za ideał buddyjską nirwanę.

Czyniony jest jeszcze inny zarzut już nie samej etyce chrześcijańskiej, lecz chrześcijańskiemu średniowieczu, że pomimo wzniosłych ideałów etycznych epoka ta stała, jeżeli nie niżej, to w każdym razie nie wyżej od czasów nowych. Sądzę, że zarzut ten może wychodzić tylko od ludzi, którzy niedostatecznie orjentują się w różnych okresach historii średniowiecza i nie odróżniają należycie jego klasycznego okresu, okresu częściowego wcielenia w życie idealnych postulatów systemu Państwa Bożego, od okresu późniejszego średniowiecza, czasów renesansu, w których sceptycyzm i zepsucie miejskie zapuściły już dość głębokie korzenie w życiu ówczesnych społeczeństw. Ta ostatnia epoka średniowiecza, bezwątpienia stała już na stosunkowo niższym poziomie moralnym, a sztylet i trucizna były orężem dość rozpowszechnionym w ówczesnym życiu wogóle, a szczególnie w życiu wyższych warstw społeczeństwa. Natomiast klasyczny okres średniowiecza jest nie tylko epoką Świętych, ale naogół epoką o wysokim przeciętnym poziomie moralnym szerokich warstw społeczeństwa, epoką, w której powstał ideał prawdziwego chrześcijańskiego rycerza, nieustraszonego i czystego, obrońcy pokrzywdzonych i uciśnionych.

Były, ma się rozumieć, i wtedy występki, bo te są wieczne, jak ludzkość, ale zasadniczo różnią się one od występków w czasach obecnych po pierwsze tem, że nie były wynikiem istniejącego światopoglądu, jak to jest obecnie, lecz trafiały się wbrew niemu, a powtóre tem, że człowiek ówczesny, stając się nieraz przestępcą tylko wskutek gwałtowności swej natury, uznawał jednak swój grzech i często pokutą całego życia starał się go zmazać, człowiek zaś nowoczesny popełnia przestępstwo z całym wyrafinowaniem i cynizmem i ma na myśli jedynie uniknięcie karzącej ręki sprawiedliwości.

Na zakończenie niniejszego studjum o średniowieczu chcę jeszcze poddać krytyce zarzuty, czynione światopoglądowi tej epoki, a polegające na tem, że hamował on jakoby rozwój nauk wogóle, a w szczególności nauk przyrodniczych, będących podstawą nowoczesnego rozwoju cywilizacji. Bez względu, klasyczne średniowiecze stało na stanowisku, analogicznym poglądom pierwotnego chrześcijaństwa, według którego jedynie poznanie Boga jest źródłem wszelkiej wiedzy, potrzebnej człowiekowi. Klasycznym jest tu zdanie w tym przedmiocie św. Anzelma Kantuaryjskiego, który wraz ze św. Augustem twierdzi: „wierzę, a przez wiarę poznaję“. Średniowiecze stało w sprawie poznania na stanowisku absolutnie dedukcyjnym: przez wiarę poznaje się Boga, a przez Boga, jako źródło wszelkiego bytu, poznaje się dopiero świat zjawisk. Czy ten pogląd można uważać za błędny? Na pytanie to wypadnie dać odpowiedź twierdzącą, jeżeli zaś poznanie będziemy uważali jedynie ustalenie kolejności zjawisk po sobie oraz ujęcie stosunków między zjawiskami w pewne formułki matematyczne bez względu na ich stosunek do świata, jako całości. Natomiast musimy odpowiedzieć przecząco, jeżeli za prawdziwe poznanie uważać będziemy jedynie poznanie łączności wszystkich istot i zjawisk w Bogu, jako źródle wszelkiego bytu. Na tem właśnie stanowisku stało średniowiecze i konsekwentnie nie uznawało potrzeby badań przyrodniczych dla poznania świata. Badania przyrodnicze miały dla tej epoki znaczenie o tyle tylko, o ile prowadziły do poznania Stwórcy w Jego dziełach. „Wiedza wszelkiej mądrości jest bezużyteczna, gdy nie

wchodzi w nią poznanie Boga“, mówi Wincenty de Beauvais, zaś św. Tomasz z Akwinu nauczał, że badanie dzieł stworzenia powinno mieć na celu nie zadowolenie marnej i znikomej żądzy wiedzy, ale zbliżenie ku temu, co nieśmiertelne i wieczne.

Kwintesencją myśli średniowiecznej w tym kierunku było twierdzenie, że filozofja winna być sługą, *ancilla theologiae*, lecz z tego nie wynika wcale, aby średniowiecze miało zasadniczo negować wszelką naukę, ale tylko to, że epoka ta, w przeciwieństwie do czasów nowych, uznawała wyższość mistycznego poznania świata nad zewnętrznym poznaniem prawidłowości zjawisk i dlatego nie uznawała badań przyrodniczych za jedyne źródło wiedzy, jak to czynią czasy nowożytnie. A czy rzeczywiście jesteśmy uprawnieni do twierdzenia, że droga, którą obrały czasy nowe, jest prawdziwszą od dróg średniowiecza. Czy po 400 latach skrętnych i usilnych badań przyrodniczych jesteśmy bliżsi rozwiązania zagadki bytu, niż świat antyczny lub średniowiecze? Jeżeli zechcemy być szczerzy, to zmuszeni będziemy dać przeczącą odpowiedź na to pytanie. Świat w jego istocie pozostaje dla nas takim samym nierozwiązalnym X , jak dla poprzednich epok, natomiast ciągle kawałkowanie i analizowanie przyrody bez łączenia jej części w jednym wspólnym źródle sprawiło, iż umysł nowoczesny zatracił prawie zupełnie poczucie harmonji i jednolitości świata. Człowiek nowoczesny dostrzega raczej to, co rozdziela istoty i rzeczy, niż to, co je łączy, jednym słowem, przez zewnętrzne poznanie, nie oparte na dążeniu do poznania Boga w Jego dziełach, świat stał się dla nowoczesnego człowieka w rzeczywistości zupełnie niezrozumiałym, w przeciwieństwie do mistyka średniowiecznego, który w ekstazie łączył się z Bogiem i przez to poznawał świat, jako jedną wielką całość.

Jak widać z powyższego, jesteśmy uprawnieni jedynie do twierdzenia, że średniowiecze uznawało zasadniczą wyższość mistycznego, wewnętrznego poznania nad poznaniem zewnętrznym, ale z tego, powtarzam, nie wynika wcale, aby miało negować zupełnie to ostatnie, zarzut więc, że światopogląd średniowieczny musiał nieuniknienie hamować rozwój nauk

przyrodniczych, a w następstwie tego rozwój rolnictwa i techniki, zarzut ten nie może być wcale uważany za dowiedziony. Średniowiecze nie troszczyło się, wprawdzie, specjalnie o rozwój materialnych zasobów, ale przyczyna tego zjawiska tkwi przede wszystkim w tym, że rozwój ten nie był w owych czasach palącą potrzebą wobec wystarczalności ówczesnej gospodarki naturalnej dla stosunkowo rzadkiej ludności, równie więc słusznie możnaby oskarżać światopogląd antyczny o te same grzechy, ponieważ w starożytności nie dokonano także odkryć i wynalazków, któreby mogły iść w porównanie z nowożytnymi. Należy raczej logicznie przypuszczać, że zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu, bez względu na światopogląd tych epok, nie nastąpił poprostu jeszcze czas dla rozwoju nauk i techniki na większą skalę.

Dla poparcia tezy o szkodliwości światopoglądu średniowiecznego dla rozwoju materialnej kultury ludzkości pozostawałoby wobec tego jedynie twierdzenie *a priori*, że prawdziwie chrześcijański światopogląd musi nieuniknienie doprowadzić do zahamowania i upadku kultury i cywilizacji. Twierdzić zaś to, to znaczy albo zaprzeczyć prawdziwości religii chrześcijańskiej, albo stawiać tamy Boskiemu kierownictwu i Boskiej możności przeobrażenia świata. Z jednej strony nie wiemy, jakiemu nadprzyrodzonemu przeistoczeniu mógłby ulec świat, gdyby ludzkość nie zboczyła z wytyczonej linii chrześcijańskiej, a z drugiej nie mamy najmniejszego prawa powątpiewać, że Bóg skierowałby prawdziwie chrześcijańską ludzkość ku badaniom przyrodniczym, gdyby to było niezbędnym dla dalszego jej rozwoju. Jeżeli ludzkość, odstępująca coraz to więcej od zasad chrześcijańskich, pomimo to była natchnioną na nowoczesne olbrzymie odkrycia naukowe i techniczne, bo tem bardziej, należy przypuszczać, miałoby to miejsce, gdyby ludzkość pozostała wierna chrześcijańskiemu ideałom średniowiecza. Bo czyż można przypuszczać, że cały ten olbrzymi rozwój nauk i techniki, którego jesteśmy świadkami w nowych czasach, był tylko wynikiem raptownie spojęgowanej mądrości ludzkiej, nie zaś rezultatem natchnienia Boskiego? Grecy i Rzymianie byli

bez wątplenia nie głępsi od nas, ale nie czynili tych wszystkich odkryć i wynalazków, któremi szczycą się nowe czasy, dla tej prostej przyczyny, że godzina dla tego nie wybiła jeszcze na zegarze dziejowym.

Na tem kończę studjum o światopoglądzie średniowiecza, skryształizowanym w systemie Państwa Bożego na ziemi. Z powyższego widzimy, że klasyczne średniowiecze było jedynym okresem w dziejach chrześcijańskiej Europy, które głęboko i szczerze przeniknięte było dążeniami do wcielenia w życie ideałów religji chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo było dla średniowiecza nie doktryną teoretyczną tylko, przeznaczoną do świątecznego użytku, jak to jest w czasach nowych, ale nerwem i treścią życia całego. Ludzkość ówczesna szczerze i namiętnie dążyła do urzeczywistnienia ideałów chrześcijańskich, lecz w dążeniu tem zabrakło jej ostatecznie tchu. Ziemska strona natury ludzkiej wzięła ostatecznie górę nad duchową i wraz z upadkiem niewykończonego gmachu Państwa Bożego na ziemi zaczyna się stopniowe poganizowanie Europy, które trwa dotychczas. Jak wiemy z historii, władza świecka, z początku w osobie cesarzy niemieckich, a później królów francuskich, wyłamywuje się z pod wpływów hierarchji Państwa Bożego i toruje sobie samodzielną drogę w celu zbudowania państwa, opartego wyłącznie na świeckich podstawach. Za ostateczny kres upadku idei *Civitatis Dei* należy uważać reformację XVI wieku. Potem następuje okres wojen religijnych, zakończony pokojem Westfalskim 1649 r.; jest to właściwie ostatni okres w życiu Europy chrześcijańskiej, w którym ideały religijne panują jeszcze nad umysłami ludzi i zdolne są pobudzać ich do walk i cierpień. Następnie świat europejski wchodzi w okres absolutyzmu władzy świeckiej i wojen dynastycznych, by przez oświecony absolutyzm i rewolucję francuską, wysuwającą zasadę zwierzchnictwa ludu, wkroczyć w okres rządów reprezentacyjnych z wyraźną przewagą burżuazji. Jednocześnie z tem w XVIII, a szczególnie w XIX wieku idzie olbrzymi rozwój nauk przyrodniczych i wynalazków technicznych, który wytwarza w XIX wieku materialną kulturę o nieznaney poprzednio wysokości. Równolegle z tem w Europie rozwija się no-

wy światopogląd monistyczno-materjalistyczny, wręcz przeciwny chrześcijańskiemu i zasadniczo zaprzeczający go. Za kulminacyjny punkt tego okresu należy uważać czasy z przed ostatniej wojny światowej, po której następuje przełom, który dla każdego obiektywnego obserwatora posiada wyraźne oznaki głębokiego kryzysu całej naszej cywilizacji. Przyczyny tego kryzysu w związku z nowym światopoglądem zamierzam zbadać w drugiej części tego studjum.

CZEŚĆ II.

Myśl i życie teraźniejsze.

W pierwszej części niniejszego studjum był przedstawiony praktyczny światopogląd średniowiecza tak, jak on znalazł swój wyraz w systemie państwa Bożego na ziemi. Widzieliśmy, że średniowiecze szczerze dążyło do uzgodnienia praktycznych zagadnień życia z podstawowymi teoretycznymi i praktycznymi zasadami nauki chrześcijańskiej, uznając bezwzględną zależność człowieka od swego Stwórcy i Odkupiciela oraz niezłomnych praw, ustanowionych przez Niego w Starym i Nowym Zakonie. Człowiek ówczesny, świadomy dwoistości swej natury cielesnej i duchowej, oddaje wyraźne pierwszeństwo drugiej i stara się możliwie więcej oddalać od ziemi, by zbliżyć się do swego Stwórcy i nadziemskiej doskonałości, czyli transcendentalne cele ludzkości górują wówczas nad ziemskimi.

Renesans dopiero zapoczątkowuje wyraźny nawrót ludzkości ku ziemskim ideałom, nawrót, który przejawia się najpierw we wzrastającym kulcie piękna i sztuki antycznej. Duch ludzki, który w średniowieczu szybował ku niebiosom, zaczyna na wzór antyczny powracać znów ku ziemi, i tu rozpoczyna się proces, odwrotny temu, jaki miał miejsce w starożytności. Człowiek antyczny, oderwany ongiś przez grzech od Boga, przykuty do ziemi i pogrążony w cielesności, zaczyna wreszcie przesycać się ziemią i pod koniec okresu antycznego przygotowany jest już w znacznym stopniu do przyjęcia Słowa Bożego, które miało go wyzwolić z niewoli grzechu i pęt cielesności. Zaznaczyć przytem należy, że w całym antycznym okresie ludzkości człowiek, cho-

ciaż nie znający prawdziwego Boga, nie odrzucał nigdy zasadniczo zależności swej od jakichś wyższych sił, rządzących światem. Ludzkość antyczna błędziła w ciemnościach, lecz nie była nigdy świadomie zbuntowaną przeciw Bogu i porządkowi, ustanowionemu przez Niego we wszechświecie. Bunt taki, przytem zupełnie świadomy, staje się udziałem świata chrześcijańskiego i nowych czasów i, zapoczątkowany w okresie renesansu, osiąga swój kulminacyjny punkt w dobie obecnej; zaczęty pod niewinną postacią nawrotu ku radości życia i pięknu hellenizmu zakańcza się obecnie koncepcją świata, zaprzeczającą istnieniu wszelkiego wyższego pierwiastka ponad człowiekiem, co w rezultacie musi doprowadzić do zaprzeczenia również wszelkiej prawdziwej etyki oraz wszelkiej harmonji i piękna we wszechświecie, natomiast do wyraźnego triumfu kultu cielesności, przytem kultu jeszcze więcej brutalnego, niż w antycznym świecie, bo zupełnie świadomie stawiającego ciało ponad duszą, cele ziemskie ponad transcendentálnymi. Gdy ludzkość antyczna wyzwalała się stopniowo od przewagi cielesności, by przez chrystjanizację wstąpić w okres uduchowienia, które osiągnęło swój punkt kulminacyjny w klasycznym średniowieczu, ludzkość nowożytna kroczy odwrotną drogą i przez dechrystjanizację pograża się obecnie coraz głębiej w cielesności i materji, a jednocześnie z tem, w przeciwieństwie do średniowiecza, dąży otwarcie do wyemancypowania się z pod zależności od Stwórcy świata i praw Jego.

Temu praktycznemu procesowi zmaterjalizowania świata odpowiada proces tworzenia się nowego teoretycznego światopoglądu, wyraźnie przeciwstawiającego się doktrynie chrześcijańskiej, a wykończonego ostatecznie w XIX wieku pod postacią ewolucyjnego monizmu. Tworzenie się tego nowego światopoglądu w umysłach poszczególnych jednostek należy uważać bezsprzecznie w dużym stopniu za proces kroczący równolegle z procesem ponownego pograżania się ludzkości w więzy materji, nie da się jednak również zaprzeczyć, że nowy światopogląd antychrześcijański, gdy raz powstał w nielicznych na początku umysłach, oddziałuje stopniowo na coraz to szersze masy ludzkości i, spowodowując ich dechrystjanizację, staje się już właściwą przyczyną dalszego

zmaterializowania i upadku świata. U źródła niedomagań obecnego świata należy więc bezwzględnie szukać współczesnego światopoglądu, wręcz przeciwnego nie tylko chrześcijaństwu, ale nawet dawnym antycznym wierzeniom o istnieniu we wszechświecie pierwiastka wyższego, stojącego ponad człowiekiem. Jakimi zaś drogami światopogląd ten wpływa na rozstrój życia i upadek ludzkości, postaram się wyjaśnić w tej drugiej części niniejszego studjum.

Wpierw jednak, nim przystąpię do szczegółowszej analizy światopoglądu współczesnego i jego ujemnych wpływów na całokształt życia i cywilizacji współczesnej, chciałbym uwypuklić to, co, zdaniem mojem, stanowi zasadniczą cechę tego światopoglądu w przeciwieństwie do średniowiecznego. Nie będę tu stawiał, jako kryterjum, braku wyraźnej wiary w rządy Boże we wszechświecie, który naogół charakteryzuje współczesny światopogląd w przeciwieństwie do średniowiecznego, nie będę przeciwstawiał tych dwóch światopoglądów z punktu widzenia teologicznego, lecz postaram się uwypuklić głównie fakt, że średniowiecze ujmowało świat z punktu widzenia jakości, podczas gdy czasy obecne ujmują go naogół z punktu widzenia ilości, z punktu widzenia władztwa liczby.

Że średniowiecze ujmowało świat wyraźnie pod kątem widzenia jakości, twierdzenie to nie potrzebuje, zdaje się, specjalnego udowadniania, gdy się uwzględni, że według światopoglądu tej epoki, będącego w zupełnej zgodzie z doktryną chrześcijańską, zasadą bytu był Bóg Osobowy, Stwórca świata, posiadający pełnię wszystkich atrybutów, inaczej mówiąc — doskonała Jakość, od Boga zaś zstępowały hierarchicznie na dół istoty duchowe, aniołowie i ludzie, a wartość tych ostatnich ocenianą była według najwyższego wzoru doskonałości życia ludzkiego, jakim było życie Chrystusa. Że światopogląd średniowieczny może się nam wydawać dziecinny i naiwny w ujmowaniu materialnej przyrody, że naiwnem, na przykład, może się nam wydawać przedstawianie ziemi w postaci tarczy, pływającej na oceanie, lub niebo w postaci sfery krystalicznej, do której przymocowane są gwiazdy, wierzenia te, zdaniem mojem, nie mogą w niczem osłabić twierdzenia, że światopogląd średniowieczny

zbudowany był na zasadzie jakości, jeżeli uwzględnimy, że jakość wewnętrzną może posiadać tylko duch, a nie materia. Gdybyśmy zaludnili w swej wyobraźni świat cały miliardami gwiazd stałych i zwiększyli ilość materji w nim do nieskończoności, a zaprzeczyli realnego istnienia Boga Osobowego i istot duchowych, światopogląd nasz byłby absolutnie ilościowym w przeciwieństwie do średniowiecznego, który, nie troszcząc się o ilość materji we wszechświecie, widział w nim przedewszystkiem ducha, jako zasadę.

Ten jakościowy światopogląd średniowiecza poza nauką chrześcijańską opierał się z początku na filozofji Platona, która przyznawała realny byt uniwersaljom, to jest pojęciom ogólnym rodzajowym, tworząc z nich wyższe formy bytowania, łączące świat widomy z nadzmysłowym. Jednakże realizm Platona, przyznając zasadniczo rzeczywisty byt tylko uniwersaljom i pozostawiając poszczególnym istotom zaledwie cień takiego bytu, prowadził w ostatecznych wywodach nieuniknienie do panteizmu, przeciwnego zasadniczym dogmatom religji chrześcijańskiej, przeto w późniejszej filozofji scholastycznej zatriumfował ostatecznie umiarkowany realizm Arystotelesa, który przyznawał w prawdzie również realny byt uniwersaljom, ale byt, przejawiający się tylko w indywidualiach. System ten pozostawał już w zupełnej zgodzie z zasadniczymi pojęciami nauki chrześcijańskiej.

Pierwszy wyłom w filozofji scholastycznej, a tem samem i światopoglądzie średniowiecza uczynili nominaliści, którzy, zaprzeczając realny byt uniwersaljów, przyznawali rzeczywiste istnienie tylko poszczególnym rzeczom i w ten sposób jakby odgradzali Uniwersalny byt od tych rzeczy i przenosili Boga w absolutną transcendentalność. Zwycięstwo nominalistów w filozofji średniowiecznej należy uważać za pierwszy etap przejścia od światopoglądu średniowiecza do nowoczesnego, nominaliści bowiem przerywali łączność, istniejącą między światem zmysłowym, a nadzmysłowym; Boska prawda, w myśl tej teorii, stawała się niezrozumiałą dla ludzkiego umysłu, a przeto temu ostatniemu nie pozostawało nic innego, jak dążyć jedynie do poznania zmysłowego świata, pozostawiając dowodzenie prawd dogmatów teologii wewnętrznemu doświadczeniu każdej po-

szczególnej jednostki. Już w XIII i XIV wieku u Rogera Bacona i Occama odnajdujemy wyraźnie sformułowane zdania, że źródłem poznania winno być jedynie zewnętrzne doświadczenie. Gdy więc dla klasycznego średniowiecza źródłem poznania dla człowieka była bezpośrednia łączność jego duszy z Bogiem, jako przyczyną i źródłem wszelkiego bytu, dla czasów nowych źródło to przenosi się z Boga na poszczególne rzeczy i zjawiska. Świat przestaje już być całością jakościowo złączoną z Bogiem, lecz rozpada się na niezliczoną ilość rzeczy i zjawisk, oddziaływujących mechanicznie jedne na drugie według pewnych stałych praw, którym się nadaje miano praw przyrody, czyli na miejsce zasady jakości w światopoglądzie średniowiecznym występuje zasada ilości, która staje się podstawą światopoglądu współczesnego. W dalszym ciągu przy szczegółowszej analizie głównych zasad tego światopoglądu postaram się wszędzie uwypuklać tę jego zasadniczą cechę, a z całego kolosalnego materiału, który się składa na charakterystykę tego światopoglądu, z konieczności wybiorę tylko to, co go najwydatniej wyróżnia od światopoglądu średniowiecznego, a nawet antycznego.

Następnym po nominalizmie wielkim wyłomem w światopoglądzie średniowiecza, dokonany jednak już na gruncie nie filozoficznym, lecz naukowym, była zmiana zasadniczych pojęć astronomicznych o budowie świata czyli zamiana geocentrycznego systemu Ptolemeusza na heliocentryczny Kopernika. Ziemia w tym nowym systemie świata zatracła swe dawne środkowe i nieruchome stanowisko i stała się stopniowo w wyobraźni ludzi tylko jednym z mniejszych ciał niebieskich, mknących przez przestworze wszechświata. O ile nowy system heliocentryczny był na początku zwalczany nawet przez tak wybitnych astronomów, jak Tycho Brahe i musiał przezwyciężyć wielkie trudności, zanim uzyskał ogólne uznanie, o tyle później był bezkrytycznie przyjmowany, jako niezbity i stwierdzony pewnik, nie zaś, jako hipoteza, dająca nam tylko obraz świata, lepiej odpowiadający obserwacji, niż to czyniła teoria Ptolemeusza. By wytłumaczyć brak paralaksy, lub znikomą jej wielkość u wszystkich gwiazd stałych, nowy system heliocentryczny zmuszony

był rozsunąć granice świata widomego do nieskończoności i oprzeć się na koncepcji nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa. Jednakże ten obraz świata, który imponował ludziom XVIII i XIX wieku i wydawał się im najzupełniej zrozumiałym, zawiera w gruncie rzeczy ogromne trudności gnozeologiczne, niemożliwe wprost do rozwiązania. Nowy system heljocentryczny tem się różnił od geocentrycznego, że tłumaczył wszelkie widome ruchy na sklepieniu niebieskiem przez uruchomienie ziemi a unieruchomienie słońca i przeniesienie początku współrzędnych do jego środka, lecz z czasem hipoteza ta stała się niewystarczającą dla wytłumaczenia wszystkich obserwowanych ruchów, i stała się koniecznym ponownie uruchomić słońce, ale już nie względem ziemi ale jednej z gwiazd stałych, i na tę ostatnią przenieść też początek współrzędnych; w dalszym ciągu istnieją nawet we współczesnej astronomji tendencje do przyznania całemu systemowi drogi mlecznej pewnego ruchu w przestworzach wszechświata. Otóż wszelki ruch możemy pojmować właściwie tylko jako ruch względny, jako ruch we względnej przestrzeni, jeżeli zaś w myśl wywodów astronomji nowoczesnej uruchomimy ostatecznie wszystko, to musi powstać nieuniknienie nierozwiązalne pytanie, względem jakiego stałego punktu odbywają się te wszystkie ruchy, czyli, używając języka matematycznego, gdzie w absolutnej przestrzeni możemy umieścić początek współrzędnych, co jest równoznaczne z pytaniem, czem się różni w absolutnej przestrzeni ruch od stanu spoczynku. W tym sensie wskazywał też na trudności heljocentrycznego systemu wielki matematyk i astronom francuski Poincaré w jednym ze swych dzieł, *La valeur de la science*, czy też *La science et l'hypothèse*, co dało nawet powód do oskarżania go o obronę systemu geocentrycznego. Jeżeli zaś zwrócimy się do najnowszej teorii względności i grawitacji Einsteina, która narobiła tyle hałasu w ostatnich czasach, to stwierdzimy, że teoria ta odrzuca już koncepcję nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa, natomiast przypuszcza, że świat ma formę pseudosfery, czyli innymi słowy posiada krzywiznę w jakimś czwartym wymiarze, która czyni go skończonym, a jednocześnie bezgranicznym, jak skończoną lecz

bezgraniczną byłaby powierzchnia zwykłej kuli dla istot dwuwymiarowych, zamieszkałych na niej.

Zatrzymałem się nieco dłużej na systemie heliocentrycznym świata po pierwsze dlatego, że system ten legł u podstaw całego gmachu nowoczesnej nauki, a powtóre ponieważ stanowi on wyraźny zwrotny punkt przy przejściu od chrześcijańskiego światopoglądu średniowiecza do nowoczesnego, antychrześcijańskiego. Rzeczywiście, jeżeli przyjmiemy jako pewnik istnienie nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni, wypełnionej wszędzie materją, jeżeli uznamy ziemię tylko za pyłek, unoszący się w tej przestrzeni, to trudną stanie się obrona istnienia Boga osobowego, a jeszcze trudniejszą obrona dogmatów Objawienia i Odkupienia religji chrześcijańskiej. Ale wbrew wszelkim nieudowodnionym twierdzeniom o nieskończoności przestrzeni, prawdziwie chrześcijański światopogląd powinien stać niewzruszenie na stanowisku, że tajemnica przestrzeni pozostaje dla nas zagadką nierozwiązalną, i że to, co podaje nam astronomja nowoczesna jest tylko pewnym obrazem świata, który nam współczesnym może wydawać się również prawidłowym, jak dawniej wydawał się prawidłowym obraz świata, utworzony według systemu Ptolemeusza, lecz że rzeczywistość, kryjąca się za tym obrazem, pozostaje dla nas tak samo niedostępna, jak i dla poprzednich epok. Być może, że tę tajemnicę przestrzeni miał na myśli Apostoł narodów, gdy w liście swym do mieszkańców Efezu (III, 18) pisze: „abyście umocnieni i utwierdzeni w miłości poznali wraz z wszystkimi świętymi, co to jest szerokość i długość, a co głębokość i wysokość“. Ta tajemnica przestrzeni dla nas istot trójwymiarowych przy obecnym stanie naszego intelektu jest zupełnie nierozwiązalną, a przeto wszelki obraz wszechświata, utworzony według koncepcji trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa, nie może właściwie pretendować, że jest jedynie prawdziwy, a tem samem służyć za podstawę do zwalczania prawd religji chrześcijańskiej.

Jednakże myśl ludzka poszła innemi drogami i system Kopernika legł u podstaw nowożytnego antychrześcijańskiego światopoglądu już przez to samo, że przeciwstawił

się panującym w chrześcijańskim średniowieczu pojęciom o budowie świata, opartym na Arystotelesie i Ptolemeuszu, chociaż właściwie religja chrześcijańska, jako taka, nie opiera się i nie interesuje się specjalnie żadną koncepcją budowy fizycznej świata. Znacznie większe jednak, zdaniem mojem, znaczenie dla tworzenia się nowego światopoglądu antychrześcijańskiego miał sam fakt teoretycznego uruchomienia ziemi i rozszerzenia granic świata do nieskończoności. Zasada przewagi ducha nad materją, na której opierał się jakościowy światopogląd chrześcijańskiego średniowiecza, wydawała się tu być zachwianą. Wszystkie ciała niebieskie krążyły, według ówczesnych pojęć, dookoła ziemi, ponieważ na niej spoczęła główna myśl Boża, i ponieważ ona była siedzibą istot duchowych, przeznaczonych z czasem do nieśmiertelnego bytowania w niebie. Uruchomienie w wyobraźni ludzi ziemi i rzucenie jej w szalonym pędzie w bezgraniczne przestworza wszechświata, oraz obniżenie jej tylko do poziomu atomu wśród nieskończoności, zdawały się obalać zasadę wyższości ducha nad materją z jednej strony, a z drugiej osłabiać i rozluźniać związek duchowy, istniejący między Istotą Najwyższą, wieczną i niezmienną, a duszą ludzką, posiadającą w myśl nauki chrześcijańskiej po swem stworzeniu również pewien trwały, wyodrębniony byt, wraz więc z uruchomieniem ziemi w wyobraźni ludzi — mówię w wyobraźni, ponieważ praktycznie ziemia pozostaje dla nas tak samo nieruchomą, jak i dla poprzednich epok — wraz z uruchomieniem ziemi dusza ludzka zaczęła nieuniknienie w pojęciach ludzi zatracać stopniowo swe wyodrębnienie, swą indywidualność, swą nieruchomość, że się tak wyrażę, a stawać się czemś płynnem, ruchomem, zlewajacem się z całym ruchomym materialnym bytem i niknacem w bezgranicznych obszarach wszechświata, a w dalszym ciągu właściwości te musiały również nieuniknienie być przeniesione na samą Istotę Najwyższą, innemi słowy system heljocentryczny stawał się podwaliną nowego światopoglądu antychrześcijańskiego.

Sądzę, że nie potrzeba tu zastrzegać się, iż wcale nie mam zamiaru występować przeciw systemowi heljocentry-

cznemu, jako teorii naukowej, chociażby już dlatego, że, jak zaznaczyłem poprzednio, stoję na gruncie agnostycyzmu pod tym względem i uznaję, że wszelki system świata jest tylko pewnym obrazem, istniejącym w naszym umyśle, który nie może wcale pretendować do realności, chciałem zaś tylko uwypuklić fakt, że system heljocentryczny świata, traktowany, nie jako obraz, nie jako system, dążący tylko do lepszego uzgodnienia teorii z obserwacją, lecz jako rzeczywistość doprowadzająca do koncepcji świata pod postacią bezgranicznej przestrzeni, wypełnionej nieskończoną ilością wirujących ciał, w pośród których ziemia jest tylko atomem, że system heljocentryczny w takim razie musiał się stać i stał się rzeczywiście, wbrew osobistym wierzeniom i tendencjom swego twórcy, podstawą nowego światopoglądu antychrześcijańskiego.

Następnym ważnym etapem w rozwoju astronomji, oraz rozwoju umysłowości ludzkiej wogóle, było odkrycie przez Newtona tak zwanego prawa ciężenia powszechnego. Sam Newton nie widział w tem prawie nic innego prócz pewnego schematu matematycznego, ujmującego zjawiska krążenia planet w pewną przyczynową zależność. O tem najlepiej świadczą jego własne słowa: *hypotheses non fingo*, lub „rzecz się tak ma, jakgdyby istniało przyciąganie między ciałami niebieskimi, wprost proporcjonalne do wielkości ich mas i odwrotnie proporcjonalne do kwadratu odległości między niemi“. Nie twierdzi on wcale, aby istniała wogóle jakaś siła przyciągania, ale tylko, że rzecz się tak przedstawia, jak gdyby taka siła istniała. W tym ostrożnym sądzie o własnem odkryciu przejawia się z jednej strony wielka skromność Newtona, a z drugiej filozoficzne zalety jego umysłu, które pozwalały mu we właściwy sposób oceniać wartość wszelkich teoryj i hipotez naukowych, tylko jako schematów, łączących pewne grupy zjawisk w przyczynową zależność. Należy prócz tego stwierdzić, że Newton, również jak i dwaj inni wielcy twórcy astronomji nowoczesnej Kopernik i Kepler, był naturą głęboko religijną i nie widział w odkrytym przez się prawie ciężenia nic takiego, coby się mogło zasadniczo sprzeciwiać dogmatom religji objawionej. Dopiero

następcom jego, dążącym za wszelką cenę do usunięcia Boga z wszechświata, poczęło się wydawać, że w owej tajemniczej sile przyciągania powszechnego odnaleziono *primum movens*, siłę kierującą wszechświatem i czyniącą zbędnym przypuszczenie istnienia Boga. Prawo ciążenia powszechnego zostało rozszerzone z naszego systemu planetarnego na cały wszechświat, w którym poczęto widzieć tylko niezliczoną ilość gwiazd-słońc w nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni, których ruchami kierowała owa tajemnicza siła przyciągania.

Jednocześnie z tworzeniem się tego nowego obrazu świata widomego zaczyna się w Europie już wyraźny upadek światopoglądu chrześcijańskiego, który zapoczątkowują w filozofii XVIII wieku deiści francuscy i angielscy. Deizm odrzuca Objawienie i Odkupienie i pozostawia tylko jakąś nieokreśloną wiarę w Boga, bytującego gdzieś za światem i w żadnej z nim łączności nie pozostającego. Deizm XVIII wieku był jednak tylko etapem przejściowym ku otwartemu materjalizmowi i monizmowi XIX wieku. Materjalizm, odrzucając już nie tylko istnienie Boga osobowego, ale wogóle wszelkiej duchowej zasady w świecie, na miejsce Boga postawił materję, a ducha i myśl uczynił tylko funkcją niestworzonej przez nikogo, a istniejącej odwiecznie materji. Monizm, którego ojcem duchowym był już Spinoza, i który się następnie rozwinął w absolutnie filozofii niemieckiej, widzi w świecie tylko jedną zasadę: Bóg i świat zlewają się tu razem, a materja i myśl są tylko przejawami jednej i tej samej zasady, która drogą ewolucji rozwija się z pierwotnej jednolitości ku mnogości. Tak więc osobowy chrześcijański Bóg średniowiecza zostaje przeniesiony przez deistów w absolutną transcendentność i pozbawiony wszelkiej łączności ze światem, by później na miejsce Boga deistów postawił materję, jak to czynią materjaliści, lub jakiś nieokreślony absolut, jak to czynią moniści.

Reasumując powyższe dane i wywody o rozwoju religijno-filozoficznej myśli, poczynając od średniowiecza do czasów obecnych, możemy przedstawić ten rozwój według następującego schematu. W chrześcijańskim średniowieczu źródłem bytu jest Bóg osobowy, Stwórca świata, który by-

tuje poza światem, czyli jest transcendentnym, lecz jednocześnie przebywa w świecie, jako siła kierująca i utrzymująca go. Nominaliści pierwsi rozluźniają ten związek między Bogiem a światem, a następnie rozwój nauk przyrodniczych, idąc w kierunku, potęgującym w dalszym ciągu nominalistyczne tendencje w filozofii, doprowadza do deizmu XVIII wieku, zamieniającego już wyraźnie Boga w jakąś nieuchwytną abstrakcję i przenoszącego Go w absolutną transcendentalność. Następnie transcendentálny Bóg deistów znika z zaświatów i powraca u monistów ponownie do świata, ale już nie w postaci osobowego Boga średniowiecza, lecz w postaci Boga identycznego ze światem, Boga panteistycznego, Absolutu, który nie posiada świadomości swego osobnego bytu, lecz dochodzi do świadomości tylko w poszczególnych istotach, które, wyłaniając się z Absolutu, wracają ponownie na jego łono ku pierwotnej nieświadomości. W myśl tego światopoglądu, realny byt posiada tylko Absolut, nie zaś poszczególne istoty, wyłaniające się z niego. Światopogląd ten możnaby więc uważać za nawrót do skrajnego realizmu Platona, przyznającego realny byt właściwie tylko uniwersaljom, nie zaś poszczególnym istotom, gdyby nie to, że w światopoglądzie tym Absolut, najwyższe „universale“ świata, nie posiada świadomości swego bytu.

Jeżeli więc zechcemy dać prawdziwą charakterystykę monistycznego światopoglądu obecnych czasów, to najwłaściwiej będzie go określić, jako doprowadzony do ostatecznych wywodów nominalizm średniowieczny. Według światopoglądu monistycznego, realnego bytu nie posiada ani Absolut, jako pozbawiony świadomości tego bytu, ani poszczególne istoty poznające, które po okresie czasowej świadomości za życia powracają ponownie na łono nieświadomego Absolutu; we wszechświecie więc nie pozostaje wogóle miejsce dla żadnego realnego bytu, niema żadnego stałego punktu oparcia, lecz tylko wieczny potok zjawisk na wzór *πάντα ἔει* Heraklita. Zarówno Bóg, jak i człowiek, nie posiadają żadnego wyraźnego oblicza, jak to miało miejsce w średniowieczu, nie posiadają żadnej odrębnej treści, czyli są w zupełności bezjakościowe. Tak się przedstawia naogół kwintesencja myśli filozoficznej w czasach nowych. Jak wi-

dzimy z tego zasadniczą różnicą nowoczesnego ujęcia świata od średniowiecznego, czyli chrześcijańskiego jest negacja chrześcijańskiego pluralizmu, czyli uznania odrębnego bytowania mnogości istot duchowych, począwszy od istoty najwyższej, Boga i kończąc na człowieku, a mających być złączonymi między sobą wspólnymi węzłami miłości. Na miejsce tego światopogląd nowoczesny wprowadza pojęcie ciągłości bytu, być może, zapożyczone z pojęć matematyki nowożytnej, a doprowadzające do negacji wszelkiej stałej niewzruszonej treści czyli jakości w świecie, która wobec tego staje się nieuchwytną i zmienną w każdym momencie czasu zarówno w samym Absolucie, jak i w poszczególnych istotach. Wobec powyższego, słusznie możemy uważać nowożytny światopogląd filozoficzny, tak jak się on przedstawia w monizmie, za antytezę, za zasadniczą negację chrześcijańskiego światopoglądu średniowiecza.

Ale nowoczesna myśl ludzka, dążąc za wszelką cenę do usunięcia Osobowego Boga ze świata, a szczególnie do obalenia objawionej religii chrześcijańskiej, nie zadawalnia się samą filozoficzną negacją, ale dąży uporczywie do odnalezienia doświadczalnych, namacalnych, że się tak wyrażę, dowodów, zaprzeczających dogmatom religii chrześcijańskiej. Zadanie to miała spełnić teoria ewolucji wogóle, a w szczególności zastosowanie tej teorii do biologii, czyli darwinizm, według którego cały świat organiczny, a wraz z nim i człowiek, rozwijał się stopniowo z pierwotnej protoplazmy, czy też komórki poprzez coraz to wyższe formy, tworzące się drogą stopniowego różniczkowania. Kwestję powstania pierwotnej protoplazmy, czyli kwestję powstania życia organicznego z nieorganicznej materji, darwinizm pozostawia zupełnie otwartą, lecz, biorąc za punkt wyjścia istnienie takiej komórki, czy też protoplazmy, twierdzi, że wystarczy, aby w ciągu nieskończenie długiego czasu sumowały się nieznaczne zmiany, wywoływane w niej wpływami zewnętrznymi i dostosowywaniem się do nowych warunków bytu, a przekazywane dziedzicznie potomstwu, by z pierwotnej protoplazmy, przez dobór naturalny i przeżycie silniejszych w walce o byt, wytworzyły się wszystkie obecnie istniejące gatunki zwierząt, nie wyłączając człowieka. Teoria ta opiera

się doświadczalnie na istnieniu pewnych warjacji typu, które dadzą się bezsprzecznie stwierdzić w obrębie jednego i tego samego gatunku, i które mogą być do pewnego stopnia spotęgowane sztucznie przez krzyżowanie; lecz następnie darwinizm stawia już najzupełniej dowolne uogólnienie, że warjacje te posiadają bezgraniczną ciągłość wstecz i naprzód, i są wywoływane stopniowymi zmianami warunków istnienia w przyrodzie. Uogólnienie to, powtarzam, jest najzupełniej dowolne, ponieważ nie znajduje żadnego potwierdzenia w doświadczeniu, które naogół zaprzecza istnieniu ciągłości w świecie organicznym, a prócz tego wykazuje, że same zmiany warunków bytu, od których uzależnione są zmiany w świecie organicznym, nie idą ciągłą drogą, lecz raczej skokami o skończonej wielkości.

W związku z tem chcę tu zwrócić uwagę na pewną stronę darwinizmu, która, o ile mi się zdaje, nie była jeszcze przez nikogo uwzględniona, a mianowicie, że teoria ta wprowadza do biologii pojęcia, zaczerpnięte właściwie z rachunku nieskończonościowego w matematyce. Tak, jak w rachunku całkowym przez sumowanie nieskończenie wielkiej ilości nieskończenie małych wielkości otrzymujemy wielkości skończone, tak też i w biologii teoria ewolucji chce przez sumowanie nieskończenie małych zmian w ciągu nieskończenie długiego czasu otrzymać wielkości skończone, jakimi są poszczególne gatunki świata organicznego. Innemi słowy teoria ta, zgodnie z ogólnym kierunkiem myśli nowoczesnej, zagadnienie jakości w biologii rozwiązuje w sposób ilościowy. Gdy świat antyczny, w osobie największego swego filozofa, widział w gatunkach wieczne idee, powstałe w myśli Boga, gdy średniowiecze, opierając się na księdze Rodzaju, wierzyło, że wszystkie gatunki wyszły skończonemi z rąk Stwórcy, czasy obecne nie uznają żadnej zasadniczej jakościowej różnicy pomiędzy temi ostatniemi a człowiekiem, uważając cały świat organiczny za wytwór stopniowy ewolucji pierwotnej niezróżniczkowanej komórki organicznej.

Jak się już nadmieniło wyżej, darwinizm nie może powołać się na bezpośrednie dowody doświadczalne, ponieważ nie jest w stanie wykazać istnienia ciągłości w świecie organicznym wogóle, a w szczególności odnaleźć ogniwa, łączą-

cego świat zwierzęcy z człowiekiem. Jeżeli mimo to teoria ta przyjęta została z tak wielkim zapamiętaniem i znajduje dotychczas tylu wyznawców, to tłumaczy się to wcale nie jej osobliwymi zaletami naukowymi, ale tylko zgodnością jej z ogólnym kierunkiem myśli nowoczesnej. Moniści wierzą w darwinizm nie dlatego, że jest on stwierdzonym faktem naukowym, bo w to chyba sami wierzyć nie mogą, lecz dlatego, że zgadza się on i popiera ich własny, antychrześcijański bezjakościowy pogląd na świat. Chcąc zrozumieć z gruntu genezę darwinizmu, trzeba sobie uprzytomnić, że teoria ta jest logicznym i konsenkwentnym zakończeniem rozwoju naukowej myśli ludzkiej od czasów średniowiecznego nominalizmu. Jak już zaznaczyliśmy wyżej, nominalizm przez swą negację uniwersalijów pierwszy potargał związek, istniejący między światem zmysłowym, a nadzmysłowym w myśl światopoglądu średniowiecza, w następstwie czego świat widomy przestaje być całością, złączoną z Bogiem a rozkłada się na niezliczoną ilość rzeczy i zjawisk. Myśl ludzka, postępując dalej w raz obranym kierunku, przestaje szyćbować ku wyżynom, ku Bogu, przestaje w Nim szukać źródła wszelkiego bytu i wszelkiej odrębnej jakości, lecz obiera drogę wsteczną i stara się sprowadzać wszystkie istniejące w świecie wyższe jakości stopniowo do coraz niższych, stara się przedstawić je w ostatecznym rezultacie jako sumę nieskończonej wielkiej ilości nieskończonej małych jakości, które wkońcu można uważać za zupełnie bezjakościowe.

Dążenie do wyeliminowania możliwie wszelkich jakości ze świata znalazły swój wyraz także w naukach fizyko-chemicznych, mianowicie w przyjęciu hipotezy atomistycznej, która cały kompleks zjawisk świata nieorganicznego sprowadza do istnienia i wzajemnego oddziaływania nieskończonej małych prawie bezjakościowych bytów, jakimi są atomy. Lecz pomimo najusilniejszych starań w tym kierunku, nie zdołano pozbawić tego ostatecznego substratu świata widomego, atomu, zupełnie wszelkich jakości, musiano mu conajmniej przyznać własności przyciągania i odpychania, a także robiono go w razie potrzeby to sztywnym, to elastycznym. Jako drugi pomocniczy środek w celu usunięcia ze świata nieorganicznego wszelkich cech jakościowych przyjęto ruch. Ruchem atomów materji poczęto tłumaczyć zjawiska

cieplne, zjawiska prężności gazów i t. p. Ale ruch atomów widomej materji nie wystarczał do wyjaśnienia wszystkich znanych zjawisk, takich jak światło, elektryczność i magnetyzm, w tym więc celu stworzono nowy substrat świata widomego w postaci niewidomego eteru. Drgania tego hipotetycznego eteru miały tłumaczyć zjawiska świetlne. Światło, w myśl teorii undulacyjnej, ma być niczem innym, jak ruchem falowym eteru, a zależnie od ilości drgań na sekundę powstaje światło o takiej lub innej barwie. W ten sposób sprowadzono do liczby jedną z wyższych jakości świata widomego, światło. Elektryczność w ostatnich czasach poczęto też uważać za pewien rodzaj materji, składającej się z atomów *sui generis* o nieskończenie małym naboju elektrycznym, tak zwanych elektronów, a nawet, w myśl teorii elektrycznej budowy materji, poczęto uważać elektrony za ostateczny substrat materji, a tem samym całego świata widomego. Ta najnowsza teoria budowy materji tem się zasadniczo różni od dawniejszej, że odrzuca koncepcję sztywnego, czy też prężnego atomu, natomiast czyni go tylko pewnym ośrodkiem sił; teoria ta więc jest jakby zaprzeczeniem materialistycznego, a potwierdzeniem dynamiczno-panteistycznego monizmu, nie zmienia ona jednak zasadniczej koncepcji nowoczesnego światopoglądu, według której wszystkie wyższe jakości są tylko sumą nieskończenie wielkiej ilości nieskończenie małych jakości.

Tak więc myśl nowoczesna wyrugowała wszystkie wyższe jakości ze świata zjawisk fizyko-chemicznych, sprowadzając je już to do ruchu, już to do nieskończenie małych, prawie bezjakościowych substratów świata widomego atomów, czy też elektronów. Ale wyrugowana ze świata nieorganicznego jakość pozostawała jeszcze w świecie organicznym. W żywym organizmie jest coś, co go wyróżnia od martwej przyrody, pewna nieuchwytna jakość, a w najwyższym przedstawicielu świata organicznego na ziemi, człowieku, do wspólnych cech z całym światem zwierzęcym dołącza się nowa najwyższa jakość, dusza ludzka, która stawia człowieka o całe niebo wyżej od reszty świata zwierzęcego. Pozostawało usunąć ze świata jeszcze te jakości, a zamieni się on ostatecznie tylko w zbiór atomów, wykonywujących swój niesamo-

wity taniec, niekierowany niczyją wolą i cały świat stanie się doskonale bezjałościowym. Wykonania tego zadania podejmuje się darwinizm, który wszelkie organiczne oraz psychiczne właściwości świata organicznego, z człowiekiem włącznie, sprowadza do wspólnego źródła, pierwotnej protoplazmy, macieży wszystkich organizmów, pozbawionej wszelkich wyższych cech, a obdarzonej jedynie zdolnością do wymiany materji oraz do przystosowywania się do zmiany warunków bytu i dziedzicznością. Tu właściwie zatrzymuje się teoria ewolucji, nie kusząc się o rozstrzygnięcie zagadnienia, skąd powstała pierwotna protoplazma, czy też komórka, lecz na jej usługi stają pomocnicze nauki, które apodyktycznie twierdzą, że niema zasadniczej różnicy pomiędzy materją organiczną a nieorganiczną, że witalizm jest przesadnym przeżytkiem, że pierwotna protoplazma musiała niezawodnie powstać drogą naturalną z materji nieorganicznej. Te twierdzenia zamykają ostatecznie cykl myśli nowoczesnej: świat organiczny wraz z człowiekiem i jego duszą zostaje sprowadzony do protoplazmy, by następnie poprzez tę ostatnią zostać zniwelowanym do poziomu zjawisk świata nieorganicznego, który ze swej strony uważany jest za wytwór tylko mechanicznego oddziaływania atomów czy też elektronów oraz eteru.

Wywody te możemy uważać słusznie za kwintesencję myśli nowoczesnej i za typowe dla charakterystyki nowoczesnego światopoglądu. Świat antyczny, pomimo że nie wyróżnił jeszcze zupełnie duszy ludzkiej z otaczającego ją bytu materialnego, miał jednak instyktowną cześć dla niej i odczuwał jej wyższość nad *psyche* zwierzęcą. Pięknie wyraża tę wyższość poeta rzymski w następującym wierszu: *Pronaque cum spectant alia animalia terram, os homini sublime dedit coelumque tueri iussit et erectos ad sidera tollere vultus*. Gdy następnie w średniowieczu dusza ludzka, wyzwolona przez Odkupienie, wyrwa się z więzów materji ku źródłu bytu, ku Bogu, gdy dusza ta jest w oczach ludzi średniowiecza najwyższą jasnością, przeznaczoną do nieśmiertelnego bytu, myśl nowoczesna z jakąś wyrachowaną lubością obdziera ją ze wszelkich cech nadprzyrodzonych i czyni tylko wytworem naturalnej gry sił świata nieorganicznego, a człowiek nowoczesny z najwię-

kszą gotowością zatracą ją w praktyce życia przez zupełne pogrążenie się w wir zjawisk świata materialnego.

Teoria ewolucji w swem zastosowaniu do biologji miała służyć za doświadczalny dowód przeciw prawdziwości dogmatów chrześcijańskich, a w połączeniu z monizmem filozoficznym tworzy ona podstawę nowoczesnego światopoglądu antychrześcijańskiego, który pod postacią ewolucyjnego monizmu przybiera kształty już to wyraźne materialistyczne, już to dynamiczno-panteistyczne. Zasadnicze różnice tego światopoglądu od chrześcijańskiego dadzą się ująć w następujących przeciwieństwach. W chrześcijaństwie — Bóg osobowy, będący w posiadaniu pełni bytu, Stwórca świata, utrzymujący go przez swe bezpośrednie oddziaływanie i udzielający stworzeniu przez akt twórczy różnorodnych cech i jakości, w monizmie — ślepa materja, lub Absolut nieświadomy swego odrębnego bytu, a dochodzący do świadomości jedynie w poszczególnych istotach poznających. W chrześcijaństwie dusza ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, jest niezniszczalną wyodrębnioną substancją duchową, stojącą ponad zmiennym potokiem zjawisk materialnych i przeznaczoną do nieśmiertelnego bytowania, w monizmie dusza ta wyłania się z nieświadomego Absolutu, ku chwilowej świadomości, by wrócić po śmierci ciała ku pierwotnej nicości, nie posiada więc żadnych wyodrębnionych cech, któreby ją wyróżniały od reszty zjawisk i rzeczy świata widomego. Według światopoglądu chrześcijańskiego wreszcie, świat wyższy jest mnogością duchów z najwyższym z nich Bogiem u szczytu, duchów, które mają być przez miłość złączone z Bogiem i między sobą, konsekwencją zaś tej miary dla ziemskiego bytowania ludzi ma być zasada solidarności ludzkiej w życiu społecznem; według zasad ewolucyjnego monizmu, istniejący obraz świata jest wytworem stopniowej ewolucji niezróżniczkowanego bytu ku coraz to więcej skomplikowanym formom oraz walki o egzystencję z przeżycia silniejszych z pośród istot, występujących na arenie świata a rezultatem tego światopoglądu musi być zastosowanie tychże zasad również i do stosunków ludzkiego współżycia. Jak widzimy, światopogląd nowoczesny słusznie może być uważany za kulminacyjny punkt średniowiecznego nominalizmu:

Bóg i dusza, te najwyższe „realia“ średniowiecza, stają się dla nowoczesnych ludzi tylko „nomina“, stają się pozbawionymi wszelkiego realnego bytu, a nieuniknionym następstwem tego musi być również znominalizowanie, czyli obywatelstwo stopniowe wszystkich instytucji ludzkiego współżycia, które rozpadają się coraz to bardziej na luźne związki poszczególnych jednostek czy też grup, a, ponieważ jednostka przy światopoglądzie, negującym istnienie duszy, zatracą swą wartość bezwzględną, przeto i związki te stają się w ostatecznym wyniku instytucjami coraz to więcej bezwartościowymi.

Przeprowadzone powyżej porównanie uwidocznilo, że światopogląd ewolucyjno monistyczny w swym praktycznym zastosowaniu musiał doprowadzić nieuniknienie z jednej strony do przewrotu w dziedzinie etyki osobistej, wobec negacji istnienia Boga osobowego i nieśmiertelności duszy, a z drugiej strony do upadku form współżycia ludzkiego, wytworzonych i urobionych na gruncie chrześcijańskim. Twórcy nowego światopoglądu jednakże nie rozumieli tego niebezpieczeństwa, czy też świadomie lub nieświadomie zamykali oczy na nie. Występując przeciw chrześcijaństwu w imię nowego światopoglądu, sądzili, że głoszą ludziom niemal nowe objawienie i rzeczywistą prawdę o świecie, obalającą przestarzały światopogląd, co zaś do etyki i cywilizacji ludzkiej, to zdawało się im, że zarówno jedna, jak i druga nie mają nic wspólnego, a przynajmniej pozostają w dość luźnym związku z chrześcijaństwem, i że wobec tego dechrystjanizacja świata nie zmieni istniejących etycznych norm i nie powstrzyma olbrzymiego rozpędu cywilizacji współczesnej, przed którą, jak się wydawało umysłom powierzchownym, otwierają się wręcz bezgraniczne horyzonty i możliwości. Sądzono, że cywilizacja jest tylko samodzielnym wytworem ludzkości, która, wobec nieistnienia Boga, stawała się sama jedynym bóstwem w świecie. Zasadniczy błąd popełniany tu polegał z jednej strony na zupełnym niezrozumieniu znaczenia chrześcijaństwa dla rozwoju całej współczesnej kultury, która rozwinęła się na podłożu antycznym tylko dzięki chrystjanizacji świata i bez tego poprostu nie mogłaby istnieć, a z drugiej strony na przece-

nianiu znaczenia zewnętrznej materialnej strony kultury, natomiast niedoceniecie znaczenia duchowej jej strony, a głównie znaczenia podstawowego światopoglądu, regulującego stosunek człowieka do Istoty Najwyższej i innych jednostek ludzkich. Zapomniano przytem, że zasadniczym warunkiem rozwoju wszelkiej cywilizacji i kultury jest istnienie pewnej harmonji społecznej, która ze swej strony może wspierać się tylko na pewnych nieuchwytnych podstawach duchowych. W starożytności źródłem tej harmonji była naogół władza monarsza, sami zaś monarchowie czerpali swe uprawnienia ze świata nadludzkiego, wyprowadzając swój rodowód od bogów lub półbogów, tam zaś, gdzie zasada monarchiczna z czasem upadła, jak w Grecji i w Rzymie, harmonja społeczna oparta była na idei państwa narodowego, ugruntowanego również na wierzeniach religijnych. Gdy pierwiastek antyczny przeżył się, chrześcijaństwo stało się nową siłą twórczą, której głównem zadaniem było duchowe przeobrażenie świata, która stała się jednak również podstawą dla budowy gmachu nowej cywilizacji już nie w ciasnych ramach narodowego państwa antycznego, lecz na całej kuli ziemskiej. Całkowite przeobrażenie duchowe świata w myśl idei Państwa Bożego nie powiodło się, jak wiemy; pomimo to zasady chrześcijańskie, na których urabiały się narody Europy w średniowieczu, stały się podwaliną całego gmachu cywilizacji współczesnej, która, odbiegłszy niepomniernie daleko od ideałów chrześcijańskich, korzeniami swemi jednak mimo wszystko tkwi w chrześcijaństwie.

Jeżeli się zagłębimy wogóle w badaniu nad rozwojem cywilizacji i kultury ludzkiej we wszystkich czasach, to dojdziemy nieuniknienie do wniosku, że każdy okres rozwoju i rozkwitu tej kultury był przygotowany przez wiek poprzedni pracy myśli ludzkiej, a głównie przez panujący w poprzednim okresie światopogląd, który sprzyjał konsolidacji ludzi i ich wysiłkom ku wspólnym celom. Jeżeli zaś zastosujemy te wywody do czasów nowych, to zmuszeni będziemy konsekwentnie uznać, że cały rozwój cywilizacji nowożytnej w jej dodatnich przejawach tkwi korzeniami swemi w światopoglądzie średniowiecznym, w tym światopoglądzie chrześcijańskim, który stał się źródłem solidarności między ludźmi,

karności, ofiarności i zaparcia się, jako warunków niezbędnych do wszelkiej twórczej pracy ludzkiej. Wbrew powszechnemu mniemaniu racjonalistów, że wyzwolenie się z więzów światopoglądu średniowiecznego stworzyło podstawy dla wspaniałego rozwoju nowożytnej cywilizacji, musimy odwrotnie stwierdzić, że właśnie światopogląd średniowiecza stworzył podstawę dla tego rozwoju, konsekwencje zaś wyraźnie panującego w XVIII i XIX wiekach światopoglądu antychrześcijańskiego poczęto odczuwać stosunkowo niedawno, a dopiero po wielkiej wojnie w XX wieku staje się zupełnie jasnym, ku jakiej otchłani zaprowadził ten światopogląd współczesny świat cywilizowany. Rozkłada się wszystko, małżeństwo, rodzina, państwo, a nawet ta dziedzina współczesnego życia, która stanowiła główną chlubę nowożytnych czasów, mianowicie kultura materialna, zdaje się też ulegać stopniowemu spustoszeniu: stają kopalnie i fabryki, zanika handel, szerzy się ogólny pauperyzm i nędza, jakby na potwierdzenie słów Chrystusa: „kto bez Mnie gromadzi, rozprasza“.

Przechodząc obecnie do samej analizy rozkładowego wpływu światopoglądu współczesnego na całokształt życia ludzkiego w naszych czasach, chciałbym poświęcić jeszcze w pierw słów kilka rozstrzygnięciu zagadnienia, czem należy tłumaczyć powodzenie tego światopoglądu wśród ludzi współczesnych. Dać wyczerpujące wyjaśnienie tego zagadnienia jest wprost niemożliwym, jak niemożliwym jest dla umysłu ludzkiego zgłębić zagadnienia antynomizmu ludzkiej natury oraz tragizmu bytu wogóle, chciałbym zaś w miarę sił swych wyjaśnić tu tylko, jakie cechy i czynniki natury ludzkiej sprzyjały upadkowi światopoglądu chrześcijańskiego oraz przewadze poglądów ewolucyjno-monistycznych w naszych czasach. Odróżniać tu będą czynniki natury intelektualnej i moralnej, i zaczynam od pierwszych.

Człowiek, który według słów Pisma Świętego stworzony został na obraz i podobieństwo Boże, posiada w sobie rzeczywiście zasoby ducha, które same przez się świadczą o prawdzie słów tych. Do najwidoczniejszych przejawów tej iskry Bożej w człowieku należy przedewszystkiem pragnienie poznania, ogarnięcia swym duchem świata i zgłębienia tajemnic bytu, ale tym dążeniom Boskiej strony w człowieku

stoi na przeszkodzie jego strona cielesna, która czyni go tu na ziemi prochem tylko i stawia wyraźnie tamy i granice jego zdolności poznawczej. Ale umysł ludzki w swej zaślepięcej zarożumiałości nie może dojść odrazu do uświadomienia sobie swej słabości i, wchodząc na drogę samoistego poznania, może łatwo stać się ofiarą błędnego mniemania, że dla potęgi jego niema właściwie żadnych granic, a rozwiązanie wszystkich tajemnic przyrody i bytu wogóle jest tylko kwestją czasu i postępu ludzkości. Religja chrześcijańska, pojmując w zupełności powyższą słabą stronę natury ludzkiej i niebezpieczeństwo nadmiernego przeceniania sił umysłu ludzkiego, czyli niebezpieczeństwo racjonalizmu, zajęła w tym wypadku jedynie słuszne stanowisko: człowiek może bez niebezpieczeństwa dla swej równowagi duchowej badać zewnętrzny świat zjawisk o tyle tylko, o ile łączy z tem przekonanie, że świat ten jest dziełem Boga; gdy zaś usiłuje zrozumieć go, wykluczając Stwórcę, zajdzie tylko na manowce bez wyjścia. W myśl powyższej zasady, średniowiecze, które, jak wiemy, dążyło do przeistoczenia świata, we wszystkich kierunkach, zgodnie z podstawowemi wytycznemi religji chrześcijańskiej, uznawało wyższość wiary i mistycznego, wewnętrznego poznania nad zewnętrznem poznaniem prawidłowości zjawisk, zaś to ostatnie miało prowadzić przedewszystkiem do poznania Stwórcy w Jego dziełach. Że poznawanie biegu zjawisk świata w tym sensie nie było nigdy odrzucaniem przez Kościół, najlepszym tego dowodem być może początkowy stosunek tegoż do systemu kopernikańskiego. Dzieło Kopernika *de Revolutionibus orbium coelestium* dedykowane zostało, jak wiadomo, papieżowi Pawłowi III, i ideje, wyłożone w niem, nie spotykały z początku żadnego oporu ze strony władz duchowych, dopóki były uważane tylko za pewien nowy sposób tłumaczenia ruchów ciał niebieskich na sklepieniu nieba, a Kościół występuje przeciw nowemu systemowi świata dopiero wtedy, gdy staje się jasnym, że heliocentryzm przestaje być tylko teorią naukową astronomiczną, a staje się stopniowo podwaliną nowej filozofji, nowej koncepcji antychrześcijańskiej świata. Ten przykład może scharakteryzować najlepiej stosunek Kościoła do wiedzy i badań naukowych wogóle: Kościół

nie potępia żadnych badań i żadnych teorii naukowych, o ile one mają na celu wyświeślenie stosunków i zależności, istniejących pomiędzy poszczególnymi zjawiskami przyrody, oraz ujęcie tych stosunków w pewne schematyczne wzory i teorie, potępia natomiast wszystkie teorie, usiłujące obalać dogmaty religii, ponieważ te ostatnie są przedmiotem objawienia¹² Bożego.

Rozwój myśli ludzkiej od czasów renesansu wykazał w dostatecznym stopniu całą słuszność powyższych zastrzeżeń Kościoła. Myśl ta przestaje łączyć stopniowo poznanie wogóle z ideą poznania Stwórcy w Jego dziełach, poczyna natomiast głosić kult rozumu ludzkiego, a odbiegając jednocześnie coraz więcej od chrześcijańskiego światopoglądu sili się stworzyć nową koncepcję świata na zasadach racjonalizmu. Etapami myśli ludzkiej w tym kierunku, jak wskazywaliśmy poprzednio, był naprzód nominalizm, który porwał łączność świata zmysłowego z nadzmysłowym, następnie heljocentryzm, który, występując z początku tylko jako nowa teoria systemu świata w celu lepszego i racjonalniejszego uzgodnienia teorii z obserwacją, staje się w dalszym ciągu podwaliną nowej koncepcji świata, ujmującej go pod postacią bezgranicznej i nieskończonej przestrzeni trójwymiarowej, wypełnionej wszędzie wirującymi światami, a w której zanika stopniowo osobowość i odrębność duszy ludzkiej oraz osobowość samego Boga. Następnie teoria ciężenia powszechnego, wytwarzając koncepcję siły, rozlanej w całym wszechświecie, a kierującej ruchami ciał niebieskich, zdawała się usuwać ostatecznie ideję Boga osobowego, jako siły kierowniczej we wszechświecie, i wraz z poprzednią koncepcją nieskończonej ilości ciał, wirujących w nieskończonej przestrzeni, tworzy podstawy nowego światopoglądu panteistyczno-monistycznego. Darwinizm wraz z teorią ewolucji, rozszerzoną na cały wszechświat, wieńczy ten nowy gmach racjonalistycznego ujęcia świata, ów światopogląd ewolucyjno-monistyczny, będący zupełną antytezą światopoglądu chrześcijańskiego, a w którym Bóg nieosobowy zlewa się z wszechświatem, a dusza ludzka staje się tylko krótkotrwałą falą na oceanie wiecznego bytu.

Że same przez się teorie takie, jak heljocentryzm i cią-

żenie powszechnę, właściwie interpretowane, nie musiałyby wcale doprowadzać bezwzględnie do negacji Boga Osobowego i nieśmiertelności duszy, świadczy o tem najlepiej fakt, że obaj wielcy twórcy tych teoryj, Kopernik i Newton, byli naturami głęboko religijnymi w znaczeniu chrześcijańskim, i pierwszy z nich widział w swym nowym systemie świata raczej tylko wyraźny nowy dowód potęgi myśli twórczej Boga, zaś drugi uważał swą teorję tylko za pewne uogólnienie, za pewien tylko schemat matematyczny, służący do lepszego wyjaśnienia związków przyczynowych w ruchach ciał niebieskich, a nie pretendujący wcale do żadnego rzeczywistego wyjaśnienia przyczyny ruchów tych ciał. Obaj ci wielcy uczeni byli głęboko przekonani, że świat jest dziełem Boga, i dlatego żadne teorje naukowe nie mogłyby zachwiać w nich tego przekonania, ale innemi były drogi racjonalizmu, który, uznając pewniki rozumu, doszedł do koncepcji świata, diametralnie przeciwnej chrześcijańskiej, biorąc za punkt oparcia właśnie heliocentryzm i teorję ciężenia powszechnego, uznane za niezbite pewniki myśli ludzkiej.

Niemaloważny, jak mi się zdaje, wpływ na upadek chrześcijańskiego, natomiast rozwój ewolucyjno-monistycznego światopoglądu w nowych czasach musiało mieć także wynalezienie przez Newtona i Leibnitza rachunku infinitezimalnego, który wprowadzał do matematyki pojęcie ciągłości. Pojęcie to, przeniesione do filozofji i nauk przyrodniczych, musiało w ostatecznym wyniku wywołać opór przeciw chrześcijańskiemu pluralizmowi, z jego mnogością wyodrębnionych istot duchowych, sprzyjać i popierać natomiast rozwój światopoglądu, który ujmuje świat w pluralistycznej formie, lecz jako ciągły jednolity byt, z którego poszczególne istoty wyłaniają się drogą emanacji, i do którego wracają ponownie po śmierci, innemi słowy popierać rozwój monizmu. To pojęcie ciągłości, przeniesione w XIX wieku do biologji wogóle, a antropologji w szczególe, zamknęło ostatecznie cykl racjonalistycznego poznania świata, opartego na bezwzględnym kulcie rozumu ludzkiego, kulcie, którego klasycznym wyrazem mogą być dumne słowa Kanta: *Gebt mir Materie und ich werde Ihnen eine Welt daraus bauen.*

Przechodzę obecnie do charakterystyki oddziaływania w tym kierunku czynników natury moralnej. Za jeden z takich czynników uważam zmysłowość natury ludzkiej, przewagę w człowieku naogół elementów ziemskich nad duchowymi. Jak już zaznaczyliśmy w pierwszej części tego studjum, upadek idei Państwa Bożego na ziemi tłumaczy się właśnie tą przewagą elementów ziemskich w ludzkości nad transcendentalnymi. Po ostatecznym upadku tej idei w związku z Reformacją, interesy ziemskie zaczynają brać u ludzi naogół stanowczą przewagę nad metafizycznymi, to też ziemska natura człowieka zaczyna zajmować coraz to więcej wrogie stanowisko względem światopoglądu wysokojakościowego, które stawia również wysokie wymagania natury moralnej i, nakazując częściowe wyrzeczenie się ziemi, stawia na miejsce cielesnej ziemi duchowe niebo, jako ideał. Ziemskiej, cielesnej stronie człowieka dogadza natomiast znacznie więcej bezjakościowy światopogląd ewolucyjnego monizmu, który nie obiecuje duchowego nieba wprawdzie, za to nie stawia też żadnych wymagań natury moralnej, owszem pochwala i toleruje złe instynkty w człowieku przez uznanie walki o byt za podstawę rozwoju świata i życia.

Za drugi, nie mniej, a być może nawet więcej ważny czynnik uważam pychę ludzką. Uczucie to, stanowiące przeciwieństwo chrześcijańskiej pokory, przejawia się w człowieku z jednej strony w formie tendencji arystokratycznych względem wszystkiego, co słabsze i niższe, natomiast egalityrystycznych względem wszystkiego, co wyższe i silniejsze. Człowiek w swej pysze nie chce uznać wyższości nawet Boga, nie chce uznać swej zależności od Niego, nawet jako Ojca i woli unicestwić swą własną duszę, byle wraz z nią unicestwić Boga.¹⁾ Tę pychę ludzką sprowadza do właściwych rozmiarów i granic jedynie chrześcijaństwo, które, nauczając o niższości i zależności człowieka od Boga, otwiera jednocześnie przed człowiekiem bezgraniczne wprost możliwości duchowego łączenia się z Bogiem. „Kto chce zachować swą duszę, zatraci ją, a kto zatraci ją dla Mnie, ten zbawi ją“,

¹⁾ „Trzeba być Bogiem, albo nicością“, te słowa hr. Henryka z Nieboskiej komedji przedstawiają doskonale do jakiego rozpaczliwego stanu duszy może dojść człowiek miotany pychą.

w tych słowach Chrystusa zawarty jest cały stosunek człowieka do Boga: tylko ten kto zaprze się swego egoizmu, którego jednym z głównych przejawów jest pycha, i przestanie uważać siebie za jakieś niezależne centrum w świecie, a ulegnie i ukorzy się dobrowolnie przed Bogiem, tylko ten wzniesie się na wyżyny ducha i będzie brał udział w pełni bytu przez złączenie się z Bogiem w myśl słów Apostoła: „Łączący się z Bogiem jest jednym i tym samym duchem z Nim“. Innej drogi niema, a kto chce kroczyć drogą pychy, kto dąży jedynie do potwierdzenia swej jaźni, przeciwstawiając się Bogu i światu całemu, ten musi ostatecznie utracić swą duszę, bo nie mogąc się zrównać z Bogiem w potędze będzie dążył do tego zrównania przez unicestwienie siebie i Boga, poprzez koncepcję świata, według której zarówno Bóg, jak i jego własna dusza nie posiadają żadnego wyraźnego i trwałego bytu i oblicza. Według światopoglądu monistycznego człowiek jest wprawdzie niczem, jest tylko krótkotrwałą falą na oceanie wiecznego Absolutu, ale zrównany jest pod tym względem ze samym Absolutem czy też Kosmosem, który jest również zupełnie bezjakościowym i pozbawionym realnego bytu. W nawrocie więc od chrześcijaństwa do światopoglądu nowoczesnego trzeba widzieć dalszy ciąg buntu pychy ludzkiej przeciw uległości względem Boga, buntu, trwającego w formie nawpółświadomej od samego początku świata, a który, zgnieciony przez chrześcijaństwo, wybucha ponownie w nowych czasach, przytem we formie już zupełnieświadomej.

Jeżeli do przedstawionych powyżej cech i czynników natury ludzkiej dołączymy jeszcze sofistyczność i zmienność umysłowości ludzkiej, która nie jest w stanie zatrzymać się na pewnem ujęciu świata i uznać, że prawda o świecie może być tylko jedna, a nie może przedstawiać się pod rozmaitemi formami i postaciami, to będziemy mieć przed oczyma mniej więcej wszystkie cechy i czynniki natury ludzkiej, które sprzyjały rozwojowi antychrześcijańskiego światopoglądu w nowych czasach.

Powracam obecnie do analizy wpływów, wywieranych przez światopogląd nowożytny na całokształt życia i stosunków ludzkich. Poprzednio ustaliliśmy już główne ontologiczne

giczne i filozoficzne przeciwieństwa, istniejące między średniowiecznym chrześcijańskim ujęciem świata, a nowożytnym monistycznym, obecnie chciałbym jeszcze przedstawić, jak te teoretyczne przeciwieństwa odzwierciedlają się w ujmowaniu świata z punktu widzenia moralno-społecznego, przez oba powyższe systemy.

Więc światopogląd chrześcijański jest zasadniczo anty-egalitarystyczny w sensie jakościowym, albowiem Bóg, będąc źródłem bytu dla wszystkich stworzeń, udziela im przez akt twórczy różnorodnych i niejednakich cech i jakości według słów ewangelicznych: *Spiritus flavit ubi vult*, zatem, w myśl doktryny chrześcijańskiej, świat pod względem jakościowym zbudowany jest na zasadach hierarchicznych. W przeciwieństwie do tego światopogląd ewolucyjno-monistyczny ujmuje pod tymże względem świat z punktu widzenia egalitarystycznego, t. j. nie uznaje różnic jakościowych, wszystkie istoty ludzkie bowiem są tu równe sobie wobec jednakiej bezjakościowości wszystkiego, czyli światopogląd ten odrzuca zasadę hierarchji jakościowej w świecie. Następnie, już odwrotnie, chrześcijaństwo uznaje bezwzględną i jednaką wartość każdej jednostki ludzkiej bez względu na posiadany przez nią stopień przymiotów cielesnych czy też duchowych: jest to zasada równości praw wszystkich ludzi przed Bogiem i w stosunkach ziemskich, system monistyczny natomiast w konsekwentnym ujęciu doprowadza nieuniknienie do zupełnej negacji wszelkiej wewnętrznej wartości jednostki ludzkiej, która wobec tego zatracą wszelkie zasadnicze indywidualne prawa na rzecz molocho jednostki zbiorowej i staje się tylko numerem, tylko jedną z rzeczy wśród nieskończonej ilości innych rzeczy świata. Wreszcie, gdy według nauki chrześcijańskiej świat stworzeń rozumnych ma być złączony z Bogiem i między sobą w jedną całość węzłami miłości, system ewolucyjno-monistyczny odrzuca zupełnie zasadę miłości, a do godności siły twórczej w życiu podnosi zasadę walki o byt, a przeto jedność świata w myśl tego systemu może być pojmowaną tylko mechanicznie.

Różnicę pomiędzy dwoma porównywanymi systemami świata pod względem moralno-społecznym można przedstawić poglądowo w następujący sposób: w systemie chrześci-

jańskim świat przedstawia się jako gmach, zbudowany z niejednakich pod względem jakościowym elementów, natomiast związanych między sobą trwałą siłą wewnętrzną spójni, zaś w systemie ewolucyjno-monistycznym, jako gmach zbudowany z zupełnie jednakich elementów, lecz pozbawionych wszelkiej wewnętrznej spójni i mogących przez to tworzyć jedną całość tylko pod działaniem zewnętrznej mechanicznej siły.

W praktyce oba systemy znalazły już częściowe swe zrealizowanie: chrześcijański, średniowieczny, w próbach budowy gmachu Państwa Bożego na ziemi, a nowożytny, monistyczny, w bolszewizmie rosyjskim, który jest najbardziej logicznym zastosowaniem zasad ewolucyjnego monizmu do stosunków ludzkich na ziemi; lecz o tem później, gdy będziemy omawiać szczegółowiej zagadnienia bolszewizmu.

Przechodzę wreszcie obecnie do samych badań nad wpływem światopoglądu współczesnego na przejawy życia w naszych czasach.

Negacja istnienia Boga osobowego w systemie nowoczesnego światopoglądu, oraz zniwelowanie duszy ludzkiej do poziomu zjawisk świata materialnego, musiały wywołać olbrzymie zmiany przede wszystkim w etyce osobistej i ocenie wartości człowieka. Chrześcijaństwo przestaje być podstawą, na której opierała się dawniej jednostka w swem postępowaniu. Z upadkiem światopoglądu chrześcijańskiego zanika u poszczególnych jednostek poczucie odpowiedzialności pośmiertnej przed Bogiem za czyny doczesnego życia. Pojęcie takiej odpowiedzialności istniało już w świecie starożytnym, przyczem bojaźń przed karzącą ręką Bóstwa była jedną z głównych podstaw etyki starożytnej; w chrześcijaństwie do tego dołącza się miłość Chrystusa, która staje się główną dźwignią etyki chrześcijańskiej; według tego chrześcijanin powinien postępować etycznie nie tyle z bojaźni kar, ile z miłości do Chrystusa. Razem z upadkiem w masach światopoglądu chrześcijańskiego, upadają też obie podwaliny etyki chrześcijańskiego średniowiecza, bojaźń przed karzącą ręką Boga i miłość Chrystusa; etyka zawisa w powietrzu; na miejsce dawnych podstaw starają się wyszukiwać nowe, już to w postaci kategoriicznego, niczem

właściwie nieuzasadnionego, imperatywu Kanta, już to, wychodząc z pojęcia utilitaryzmu lub też, również niczem nieuzasadnionej, a przeciwnej pojęciom ewolucyjno-monistycznym, zasady solidarności ludzkiej. Same zasady etyki zmieniają się o tyle, że gdy chrześcijaństwo nie zadowala się zakazem złych czynów tylko, lecz nakazuje również czyny dobre, czyny miłosierdzia, etyka nowożytna zadowalnia się naogół tylko pierwszą, negatywną stroną.

W tej zmianie treści norm etycznych uwydatnia się też przewaga elementów państwowych nad kościelnymi w życiu nowoczesnych społeczeństw. Gdy Kościół w średniowieczu, mając na względzie przede wszystkim wieczne zbawienie duszy ludzkiej, nie tylko zabraniał złych czynów, ale najusilniej zalecał także czyny miłosierdzia, państwo nowoczesne, stojąc wyłącznie na straży interesów ziemskich, troszczy się jedynie o całość granic, o ogólny dobrobyt i zabezpieczenie każdego ze swych obywateli przed zamachami innych; słowem, państwo nie wymaga w zasadzie cnót od swych obywateli, ale zabrania tylko przestępstw, jako szkodliwych dla ziemskiego ich współżycia.

Wobec powyższego należy zastanowić się nad pytaniem, na czym właściwie opiera się etyka tych z pośród nowoczesnych ludzi, którzy w swem postępowaniu przestali kierować się zasadami religji chrześcijańskiej. By dać odpowiedź na to pytanie, musimy przede wszystkim uwzględnić, że atmosfera, w której żyły do niedawna narody chrześcijańskie, była pomimo odstępstw od światopoglądu chrześcijańskiego, tak przesiąknięta ideami chrześcijańskimi — dopiero w XX w. zaczynają przejawiać się groźne oznaki ostatecznego zatrucia tej atmosfery — że nawet ludzie, wyraźnie zapierający się chrześcijaństwa, nie mogli wyzwolić się z pod jego wpływu i, sami nie wiedząc o tem, kierowali się zasadami, urobionymi przez jego wiekowe oddziaływanie. Bez obawy popełnienia błędu możemy przeto zająć stanowisko, że punktem oparcia się dla etyki bezwyznaniowej były do niedawna z jednej strony opinja publiczna, urobiona wiekowem oddziaływaniem chrześcijaństwa, a z drugiej strony państwo, które pomimo przeciwstawienia się Kościołowi i pomimo swych wyraźnych tendencyj antychrześcijańskich

w dziedzinie czynu międzynarodowego, korzeniami swemi tkwiło jednak w chrześcijaństwie i w swem życiu wewnętrznym nie występowało, do czasu zjawienia się bolszewizmu na arenie dziejów, naogół wrogo przeciw podstawowym zasadom religii chrześcijańskiej.

Ogólnie rzecz biorąc, warunkiem *sine qua non* trwałości etyki bezwyznaniowej u poszczególnych jednostek było istnienie po chrześcijańsku urobionej opinii publicznej oraz państwa o wielkim autorytecie władzy, jak to było przed ostatnią wielką wojną. Chrześcijańska opinia publiczna, pod wpływem trwającego już od czasu deistów antychrześcijańskiego kierunku myśli, zaczęła zanikać już dawno, gdy zaś wielka wojna wstrząsnęła podstawami państw europejskich i autorytet władzy państwowej zmalał niemal wszędzie, opinia ta uległa ostatecznemu rozbiciu, a wraz z nią zachwiana została w straszliwy sposób bezwyznaniowa etyka osobista, nie opierająca się na niewzruszonych, jak skała, zasadach religii chrześcijańskiej. To też Europa powojenna wraz z naszą ojczyzną przedstawia obraz niesłychanego upadku moralności osobistej. Nie będę tu przytaczał dowodów na poparcie tego zdania, bo fakty i rzeczywistość są dla wszystkich widoczne. Nie tylko szerzą się wyrafinowane przestępstwa, morderstwa, kradzieże i malwersacje wszelkiego rodzaju, ale zanika wogóle wszelkie poczucie honoru, prawda, szczerść i prostota w stosunkach między ludźmi; egoizm rozrasta się do potwornych wprost rozmiarów, ponieważ, nie wierząc w przyszłe życie, każdy chce wzięść jak najwięcej z rzeczy doczesnych, a fałsz i obłuda zyskują powszechne uznanie, jako przejawy sztuki życia, natomiast zalety charakteru nie znajdują u obecnych ludzi już prawie żadnego uznania. Jednym słowem, charakterystyczna dla naszych czasów negacja jakości przenika ostatecznie i w dziedzinę etyki, oraz oceny wartości człowieka. Pod tym względem stoimy o całe niebo niżej nie tylko od średniowiecza, które oceniało człowieka według najwyższego wzoru, jakim był Chrystus, ale nawet od czasów starożytnych, które w każdym razie miały duże poszanowanie dla zalet charakteru, jak o tem świadczą chociażby biografje Plutarcha. Czy można, na przykład, wyobrazić sobie w obecnych czasach jakie-

goś króla, lub wogóle możnego tego świata, któryby, na wzór Aleksandra Macedońskiego, na widok nędzarza, leżącego w becze, wygłosił zdanie: „gdybym nie był Aleksandrem, chciałbym być Diogenesem“? W słowach tych daje się odczuwać w każdym razie cześć dla rzeczy niematerjalnych, obecny zaś świat hołduje tylko materji, hołduje powodzeniu bez względu na to, w jaki sposób powodzenie to osiągnięte. Ludzie XIX wieku czcili jeszcze przynajmniej wyższość umysłową i mieli w poszanowaniu ludzi nauki, t. j. czcili pewne wartości niematerjalne, niższe wprawdzie od zalet charakteru, lecz w każdym razie niematerjalne, obecny zaś świat czci już wyraźnie tylko bogaczy, atletów, bokserów, gwiazdy filmowe i t. p., to jest absolutne nicości duchowe, przystrojone w szaty z dolarów, w przeciwieństwie do średniowiecza, które czciło najwyższe wartości duchowe pod szatą nędzarza. W tym punkcie przejawia się najjaskrawiej różnica pomiędzy światopoglądem chrześcijańskim średniowiecza, a nowoczesnym monistycznym. Jednostka została obdartą obecnie ze wszelkich wartości wewnętrznych, niezależnych od jej zewnętrznego stanowiska i to pomimo szumnie wygłaszanych haseł emancypacyjnych, oraz przyznania w zasadzie praw politycznych wszystkim jednostkom. Że za tem obniżeniem wewnętrznej wartości duchowej jednostki musi przyjść nieuniknienie bezprawie polityczne w postaci cezaryzmu w tej lub innej postaci, postaram się udowodnić, gdy będzie mowa o państwie.

Upadek światopoglądu chrześcijańskiego wśród ludzi współczesnych nie tylko wywołał, jak to już widzieliśmy, katastrofalny zanik etyki osobistej, ale pozbawił też ich tej powagi i równowagi duchowej, które charakteryzowały dawniej ludzi o prawdziwie chrześcijańskim światopoglądzie. Dla prawdziwego chrześcijanina dusza jest po Bogu najwyższem „reale“ na świecie, dba on o prawdziwą, nie pozorną jej wartość w obliczu Boga; dla człowieka zaś o światopoglądzie nowoczesnym dusza ludzka nie posiada wartości sama w sobie, nie tkwi ona bowiem dla niego w świecie nadzmysłowym; stąd czyny, obliczone wyłącznie na pokaz, stąd wewnętrzne kłamstwo, które przejawia się w chorobliwie rozwiniętej w naszych czasach reklamie. Nie wewnętrzna

wartość, nie prawda stają się podstawą życia, ale umiejętność wykazania wszelkich towarów materialnych i duchowych w najdogodniejszym świetle, słowem reklama, doprowadzona w naszym wieku do szczytu.

Człowiek współczesny nie bierze naogół nic poważnie prócz spraw materialnych, lecz właściwie ślizga się po powierzchni życia i żyje dorywczo, żyje chwilą, tak jak przystoi istocie, która nie przypisuje sobie żadnego realnego bytu, uważa natomiast samą siebie tylko za chwilowy fenomen w kalejdoskopie świata. Dlatego dusza współczesnego człowieka staje się też coraz mniej zdolną do wszelkich głębszych uczuć, dlatego też coraz trudniej w naszych czasach odnaleźć, już nie mówię — prawdziwe uczucie miłości, ale nawet szczere uczucie przyjaźni, której wzniosłe przykłady spotykamy bardzo często w świecie starożytnym. Następnie, gdy dawniej jednostka o prawdziwie chrześcijańskim światopoglądzie odznaczała się ogromnym spokojem i równowagą ducha, będąc obojętną na dobra ziemskie i znosząc największe nawet nieszczęścia i cierpienia z poddaniem się woli Boga, człowiek współczesny, w chorobliwym dążeniu do wzięcia jaknajwięcej z doczesnego życia, zatracił tę równowagę ducha prawie zupełnie; stąd gorączkowe uganianie się za dobrami ziemskimi, które mu w rezultacie nie dają żadnego szczęścia, stąd niepokój ogarniający wszystkich, szukających jak gdyby zapomnienia o swej egzystencji. Tego zapomnienia szuka świat obecny przez pograżanie się w wir zjawisk świata materialnego, w przeciwieństwie do ascezy średniowiecznej, która dążyła do kompletnego wyzwolenia duszy ludzkiej od wszelkich wpływów świata materialnego i znajduje to zapomnienie w używaniu narkotyków, ślepe uleganiu despotyzmowi mody, bezmyślnych i bezwstydnym tańcach, wreszcie doprowadzonym do obłędu sporcie. Jeden tańczy bez przerwy w przeciągu 24 godzin, drugi pobija rekord marszem pieszo w kółko w również długim okresie czasu, trzeci lata po całym świecie, by popychać nogą piłkę, a inny wreszcie wyprawia jakieś karkołomne skoki, by pobić rywala. Czy w tem dążeniu do zwycięstw rekordowych w sporcie współczesnym, nie przejawia się przypadkiem nieświadomie dążenie do nadania sobie

choćby pewnych wartości zewnętrznych, ilościowych wobec utraty wartości wewnętrznych, jakościowych, które w średniowieczu przejawiały się w zwycięstwie ducha nad ciałem? Wiele osób uważa rozwój sportów w naszych czasach za zjawisko dodatnie, za nawrót do antycznych ideałów piękna fizycznego, w przeciwieństwie do średniowiecznego umartwiania ciała. Pogląd ten jednak, zdaniem moim, nie wytrzymuje rzeczowej krytyki. Przedewszystkiem sport współczesny nie może być porównywany z antycznym już chociażby z tego względu, że u Greków i Rzymian ideałem nie był wcale sam rozwój cielesny bez odpowiedniego duchowego. Ideałem Greków była natomiast *καλοκαγαθία*, harmonijny rozwój duszy i ciała; poglądy rzymskie pod tym względem znalazły swój wyraz w zdaniu, że celem wychowania człowieka ma być *mens sana in corpore sano*, sport zaś nowoczesny nie ma nic wspólnego z duchem, jest to przeciwnie patologiczna prawie cześć dla wszelkich przejawów cielesności, jest to tylko szukanie zapomnienia przed pustką duszy, jest to wreszcie przejaw namiętnego, obłądnego wprost przywiązania do ziemi wobec utraty wszelkich transcendentálnych ideałów. Wszystkie powyższe przejawy życia współczesnego słusznie charakteryzuje Pappini w swej książce „Storia di Cristo“ słowami: *il mondo epazzo*, świat jest obłąkany. Jak świat antyczny w okresie swego upadku szalał, tak szaleje również świat obecny, tylko przejawy tego szaleństwa, dzięki wiekowym wpływom chrześcijaństwa, nie mogą pomimo wszystko przyjąć form tak potwornych, jak za czasów cesarów rzymskich. Dogorywający świat antyczny szalał, bo doszedł do straszliwej pustki duchowej, która została usunięta dopiero przez chrześcijaństwo; świat obecny szaleje, bo człowiek zatracił ponownie swą duszę przez swój światopogląd materialistyczny i wyrzeczenie się ideałów chrześcijańskich i tylko nawrót ku nim, przywracając duszy jej bezwzględną wartość, przywrócić może równowagę świata i zatrzymać go nad brzegiem przepaści, ku której się stacza.

W związku z kwestją etyki osobistej współczesnego człowieka chciałbym tu podkreślić różnicę w ujęciu stosunków prawnych między ludźmi — w okresie średniowiecza i obecnie. Jak wiemy, kanoniczne cywilne prawo w średnio-

wieczu opierało się na normach prawa naturalnego, wrytych, według ówczesnych pojęć, w sercach ludzkich przez samego Boga. Prawo to wskazywało samo przez się co jest sprawiedliwym i słusznym, albowiem podstawą jego była zasada nieczynienia krzywdy materialnej nikomu i dotrzymywania obietnic. Prawo to charakteryzuje prostota, która jest wogóle cechą wszystkiego, co wzniosłe i szlachetne. Człowiek, kierujący się zasadami tego prawa, wiedział w każdym wypadku, jak ma postąpić, a każdy z nas słyszał o przekładach z dawnych czasów, gdy ojciec na łożu śmierci przykazywał synowi jako święty obowiązek spłatę długu, zaciągniętego tylko na słowo. A obecnie! Tomy przepisów kodeksów cywilnych, prawo wekslowe, spadkowe, hipoteczne i rozmaite inne gałęzie prawa cywilnego; całe zastępy prawników, którzy w zasadzie winni być stróżami prawa i sprawiedliwości, a w rzeczywistości dookoła oszukaństwa, szwindle i sprzeniewierzenia wszelkiego rodzaju; nie istnieją żadne gwarancje, ani żadne prawo, którychby się nie dało obejść, a do nadzwyczajnych wyjątków należą wypadki, by człowiek, mając słuszość prawną po swojej stronie, natomiast niesłuszość pod względem moralnym, oddał pierwszeństwo stronie moralnej. A przyczyna tego zjawiska ta sama, co i upadku etyki osobistej, to jest kompletne odrzucenie transcendentálnych ideałów chrześcijaństwa, a skoncentrowanie wszystkich dążeń i pragnień na gnojowisku ziemskim, złożenie ducha w ofierze materji.

Nie mniej, niż w stosunkach cywilno-prawnych, przejawia się ujemny wpływ światopoglądu współczesnego w prawie karnem. Kanoniczne prawo karne w średnich wiekach, jak wiemy, miało głównie na celu poprawę przestępcy, wobec uznania transcendentálnej wartości każdej jednostki ludzkiej; to też pokuta kościelna, dążąca do nawrócenia przestępcy, czyli grzesznika z drogi nieprawości na drogę prawą, stanowiła obok kar świeckich główną wówczas podstawę kary. Rzecz jasna, że wraz z odrzuceniem przez światopogląd współczesny transcendentálnej ideologii Kościoła, stosunek prawodawstwa do przestępstwa musiał ulec radykalnej zmianie. Moralna poprawa przestępcy staje się rzeczą drugorzędną, jedynym więc zasadniczym celem, mogącym

w takim razie przyświecać prawodawstwu, staje się tylko ochrona doczesności, czyli ochrona i obrona cielesnej strony człowieka przed zamachami przestępczymi innych jednostek. W czasach, gdy prawa jednostki i kwestja społeczna nie były jeszcze na porządku dziennym, prawodawstwo karne odznacza się bezwzględna surowością, nawet wprost okrucieństwem w stosunku do przestępcy, który wówczas rzeczywiście bywał często tylko ofiarą stosunków społecznych. Przestępca wówczas traktowany był tylko jako obiekt, zaś kara była raczej tylko aktem zemsty ze strony społeczeństwa oraz środkiem, mającym odstraszać innych od zamachów na cielesną stronę człowieka. O dążeniach do moralnej poprawy przestępcy w tych czasach nie może być mowy, a samo prawo i sądownictwo karne miały raczej na celu jedynie fizyczne unicestwienie jego. Gdy w czasach późniejszych kwestja praw jednostki i usunięcia niesprawiedliwości społecznych staje się aktualną, prawodawstwo karne zaczyna stopniowo rozciągać także pieczę nad przestępcą, ale głównie nad jego cielesną stroną tylko, a w najlepszym razie duchową w ziemskim znaczeniu tego słowa, przy zupełnym pominięciu tej strony w znaczeniu transcendentalnym. Te nowe prądy w prawodawstwie karnem przejawiają się nie tylko w dążeniu do ulepszenia więziennych warunków życia przestępców, co było w dużym stopniu koniecznym i niezbędnym ze względów ogólnoludzkich, ale już we wręcz niezdrowych tendencjach, do otoczenia ich życia komfortem, oraz umożliwienia im w życiu więziennym wszelkich przyjemności światowych, jak to możemy stwierdzić na przykładzie niektórych Stanów Ameryki Północnej. O nakłanianie jednak przestępców do pokuty i o poprawę moralną nikt się nie troszczy. Podstawą takiego stosunku do przestępców może być tylko następujące rozumowanie, wypływające ze światopoglądu współczesnego: „wiemy, że jesteście przestępcami, że wykroczyliście przeciw społeczeństwu, i dlatego izolujemy was, ale wiemy również dobrze, że ze śmiercią wszystko się kończy, że *post mortem nulla voluptas*, i dlatego staramy się otaczać w więzieniu możliwą pieczołowitością wasz byt cielesny, wasza zaś strona duchowo-moralna wobec jej znikomości nic nas nie obchodzi“.

Za jeden z głównych przejawów ujemnego wpływu światopoglądu współczesnego na prawodawstwo karne należy przede wszystkim uważać kompletne zaniedbanie moralnej strony przestępcy, kompletną obojętność państwa pod tym względem; drugim zaś takim przejawem jest wzrastająca pobłażliwość przy osądzaniu przestępstw wogóle, a szczególnie takich, u których źródła odnajduje się jakiś afekt cielesny, a w pierwszym rzędzie przestępstw, dokonywanych na tle miłosnem. Tu sędziowie w zasadzie wydają prawie zawsze wyroki uniewinniające. U źródła tej pobłażliwości nie trudno dopatrzeć się również wpływów światopoglądu współczesnego. Wobec przyznania rzeczywistej wartości tylko cielesnej stronie człowieka, w umysłach ludzi współczesnych wytwarza się często nawet nieświadomie kult dla wszelkich przejawów cielesności, a przede wszystkim dla głównego z tych przejawów, jakim jest popęd płciowy; to też wszelkie przestępstwa na tem tle, z wyjątkiem chyba wyraźnie brutalnych czynów, znajdują łatwe usprawiedliwienie.

Z drugiej strony we wzrastającej pobłażliwości przy osądzaniu najcięższych przestępstw, jakimi są przestępstwa przeciw życiu ludzkiemu, nie trudno też dojrzeć skutków zasadniczego odrzucenia transcendentnej wartości jednostki ludzkiej. Jednostka, pozbawiona swej wartości w świecie nadzmysłowym, zatracą ją nieuniknienie również w stosunkach ziemskich, a staje się stopniowo tylko jednym z numerów, jedną z rzeczy wśród niezliczonej ilości innych rzeczy świata, usunięcie więc jej drogą gwałtu ze świata nie budzi już we współczesnym człowieku tego uczucia oburzenia i zgrozy, jakie przestępstwo takie budziło dawniej. Człowiek współczesny bowiem coraz więcej uznaje tylko samego siebie jako pewne „reale“, inne zaś indywidua ludzkie w jego oczach zniżają się coraz więcej do poziomu rzeczy, to jest stają się w jego oczach tylko „nomina“.

Jeżeli do powyższego dodamy jeszcze, że adwokatura obecna potrafi, jak nigdy przedtem, z białego zrobić czarne i odwrotnie, zaś w procesie karnym główną rolę odgrywa nie tyle wykazanie rzeczywistej winy lub niewinności oskarżonego, względnie istnienie lub nieistnienie złej woli, ile umiejętnie przedstawienie danego przestępstwa w odpowie-

dniem świetle, czyli umiejętne zastosowanie nerwu współczesnego życia, reklamy, to nie będziemy mogli dziwić się, że tylu rzeczywistych przestępców obecnie nie tylko nie pokutuje za swe grzechy, ale unika również karzącej ręki świeckiej sprawiedliwości.

Wobec przedstawionego powyżej kierunku współczesnego prawodawstwa karnego, prawodawstwo to mija się zupełnie ze swym zasadniczym celem, jaki mu winien przyświecać, t. j. dążeniem do moralnej poprawy przestępcy i jest zupełnie bezwartościowem dla transcendentalnych celów ludzkości; zatracą jednak ono również coraz więcej znaczenie nawet dla ziemskich celów, czyli dla ochrony doczesności, ponieważ, jak wskazuje doświadczenie ostatnich czasów, sama obawa kary nie jest dostatecznym hamulcem przeciw przestępstwom, o czem najlepiej może świadczyć wzrastająca ich fala w całym świecie. Człowiek, który odrzucił wiarę we wszelki pierwiastek nadzmysłowy, stojący nad nim i uważa samego siebie tylko za chwilowy fenomen w świecie, nie zatrzyma się często przed żadnem przestępstwem, nie ulęknie się żadnej kary, jeżeli przestępstwo to może mu dać chwilowe efemeryczne rozkosze; będzie się on starał tylko wszelkimi sposobami uniknąć karzącej ręki sprawiedliwości. Tylko zaś poczucie rzeczywistej i bezwzględnej wartości swej duszy i zależności jej od Boga, tylko poczucie swego obywatelstwa wiecznego we wszechświecie może być niewzruszoną podstawą postępowania etycznego, a skuteczna walka z przestępczością może polegać tylko na dążeniu do moralnego przeistoczenia człowieka, na skierowywaniu złej woli jego od dysharmonji ku harmonji, co może być jednak dziełem tylko religji, jak to słusznie uznawało średniowiecze; państwo zaś powinno tu odgrywać tylko rolę drugorzędną w charakterze siły pomocniczej, czyli w charakterze miecza świeckiego, powołanego do obrony doczesnych interesów człowieka.

Przechodzę obecnie do stosunków społecznych w naszych czasach. Rozkładowy wpływ światopoglądu współczesnego w dziedzinie tych stosunków przejawia się w dwójaki sposób: pośrednio przez upadek etyki osobistej, spowodowany tym światopoglądem, a bezpośrednio przez cał-

kiem inne ujęcie treści stosunków społecznych, niż to ma miejsce w światopoglądzie chrześcijańskim. W myśl tego ostatniego, społeczność ludzka ma być zbudowaną na zasadach hierarchji jakościowej, lecz hierarchja ta ma wytwarzać raczej skalę obowiązków, niż praw; im więcej jest komu danem, tem więcej winien on udzielać ze swych zasobów innym w imię zasady: „darmoście otrzymali, darmo też dawajcie“. Podstawą zaś, na której ma się opierać społeczność chrześcijańska, ma być miłość czyli solidarność społeczna, w myśl słów Chrystusa: „nowe przykazanie daję wam, abyście się społecznie miłowali“, lub innych: „Syn człowieczy nie po to przyszedł na świat, aby mu służyono, lecz by służył innym“. W taki też sposób powinien, w myśl nauki chrześcijańskiej, ujmować swój stosunek do społeczeństwa każdy prawdziwy chrześcijanin. Ewolucyjno - monistyczny światopogląd natomiast wprowadza wręcz odmienne zasady w dziedzinę stosunków społecznych. Zasada hierarchji jakościowej przedewszystkiem nie daje się tu utrzymać ze względu na podstawowy dogmat tego światopoglądu, zaprzeczający istnienia wszelkiej wyodrębnionej jakości w świecie i doprowadzający w konsekwencji do negacji indywidualności ludzkiej. Następnie ewolucyjno-monistyczny system, opierając się na darwinizmie, odrzuca zasadę solidarności ludzkiej, jako podstawę społeczeństw, czyni natomiast walkę o byt podstawą wszelkich stosunków ludzkich wogóle, a rozwoju społeczeństw w szczególności. W tem ujęciu społeczeństwo nie przedstawia się już w postaci harmonijnej całości, której wszystkie części mają współdziałać dla ogólnego dobra, lecz w postaci odrębnych grup społecznych, walczących o lepsze miejsce pod słońcem; mówiąc terminologją filozofji scholastycznej, społeczeństwo przestaje być „reale“, obejmującym wszystkich ludzi, wchodzących w skład jego, lecz staje się tylko nazwą „nomen“, bez żadnej wewnętrznej treści i wyższej wartości.

To teoretyczne zastosowanie zasad ewolucyjnego monizmu do historii rozwoju społeczeństw ludzkich nosi miano historycznego materializmu. W myśl tej teorii, cały barwny obraz historii ludzkości, jej walki, cierpienia, wznoszenia się i upadki są tylko wynikiem ścierania się interesów ekono-

micznych poszczególnych jednostek, a głównie grup społecznych. Teoria ta, zgodnie z zasadami nowoczesnego kierunku naukowego, rozwiązuje zagadnienie dziejów przez uproszczenie w ten sposób, że na miejsce złożonej istoty o skomplikowanych cechach, jaką jest w rzeczywistości człowiek, stawia człowieka w postaci istoty posiadającej jedną tylko charakterystyczną cechę, która przejawia się w dążeniu do zaspakajania swych potrzeb w jak najszerszym zakresie i przy najmniejszym wysiłku ze swej strony. Gdy średniowiecze, zapatrzone w przyszłe nadzmysłowe Królestwo Boże, przywiązywało stosunkowo niewielkie tylko znaczenie do dóbr materialnych i widziało w człowieku przedewszystkiem *hominem spiritualem*, obywatela tego, mającego przyjść Królestwa, to czasy nowe, które przez swój światopogląd pozrywały wszelkie nici, łączące świat zmysłowy z nadzmysłowym, musiały konsekwentnie dojrzeć w człowieku tylko drugą, ziemską stronę, musiały w nim widzieć tylko *hominem æconomicum*, a wobec tego ujmować podstawowe zagadnienia współżycia ludzkiego w wręcz odmienny sposób, niż to czyniło średniowiecze.

Średniowiecze, jak wiemy, uważało obowiązek pracy za nakaz Boży i widziało w niej przedewszystkiem środek moralno-pedagogiczny, sprzyjający duchowemu doskonaleniu się człowieka i tej stronie pracy nadawało znaczenie nieskończenie wyższe od samych materialnych jej rezultatów, a wobec tego zasadą było, że niczyja praca nie może być wyzyskiwaną w celach osobistego wzbogacenia się. Prawo własności w średniowieczu uznawane było też tylko w celu pobudzenia ludzi do intensywniejszej i więcej wytwórczej pracy, zalecanem było natomiast korzystanie z owoców własności tylko w granicach zaspokojenia niezbędnych potrzeb życiowych, wszelka zaś nadwyżka miała być dobrowolnie ofiarowywaną za pośrednictwem Kościoła na rzecz ogółu. Całkiem inaczej ujmują te podstawowe zagadnienia społeczne czasy nowożytne. W oczach *hominis æconomici*, jakim się staje w praktyce każdy prawie przeciętny Europejczyk, poczynając od pierwszej połowy XIX w., praca zatracą swój charakter moralno-ascetyczny, wobec kompletnego prawie zaniku u ludzi ówczesnych wszelkich aspiracji transcenden-

talnych, a staje się natomiast wyłącznie środkiem do zdobywania dóbr materialnych i osobistego wzbogacenia się, własność zaś również środkiem do powiększenia bogactw i korzystania z uciech życia bez pracy osobistej, przez wyzysk cudzej pracy. Przedstawicielką tych poglądów w XIX w. staje się burżuazja, nowa klasa społeczna, którą wysuwa na widownię dziejów wielka rewolucja francuska i, jako klasa posiadająca, wciela ona te poglądy w życie przez najstraszliwszy wyzysk pracy ludzkiej w pierwszej, a częściowo jeszcze i w drugiej połowie XIX w. Robotnik staje się tylko maszyną, przeznaczoną do produkowania największej ilości dóbr ziemskich, z których jemu samemu dostaje się zaledwie minimalna część. O tem, że robotnik posiada duszę, stworzoną na obraz i podobieństwo Boże i że dusza ta posiada wartość bezwzględna sama w sobie, i że nie wolno jej składać w ofierze na ołtarzu żelaza, węgla i bawełny, o tem zapomina zupełnie zachłanna burżuazja, która na swych sztandarach wypisała hasło: *enrichissez vous*. Jeszcze więc przed sformułowaniem zasad historycznego materializmu przez socjalistyczną szkołę wprowadza burżuazja te zasady w życie, nie głosząc wprawdzie otwarcie zasady walki o byt w stosunkach społecznych, lecz wysuwając natomiast znacznie dogodniejszą dla siebie zasadę: *laissez faire, laissez passer*, czyli zasadę wolnej konkurencji jednostek w postaci doktryny ekonomicznego liberalizmu, która przykrywała jednak sobą tylko najbrutalniejsze formy wyzysku.

Lecz, jak w świecie fizycznym każde działanie wywołuje odpowiednie przeciwdziałanie, tak się też dzieje i w sferze stosunków społecznych. Wyzyskiwana praca nie pozostaje długo w uśpieniu, zjawiają się przywódcy klasy robotniczej, tworzą nową ideologję w postaci doktryny socjalistycznej i teorii historycznego materializmu, o której mówiliśmy już poprzednio. Socjalizm, w przeciwieństwie do liberalizmu ekonomicznego, wysuwa już otwarcie, nie w zamaskowanej formie, zasadę walki o byt, jako podstawę stosunków społecznych, a w przeciwieństwie do hipokryzji burżuazyjnej wyrzeka się też przeważnie wiary chrześcijańskiej, przyjmując jako swą religję dogmaty ewolucyjnego monizmu. Odtąd świat cywilizowany zostaje podzielony na dwie główne grupy:

jedną z nich stanowią klasy posiadające, które nie zapierają się wprawdzie otwarcie chrześcijaństwa, uznają jednak w życiu z zasad jego tylko zasadę hierarchji społecznej, nadając jednocześnie sobie samym najwyższe stanowisko w tej hierarchji, odrzucają natomiast zupełnie w życiu, a często i w teorii, dwie inne ważniejsze praktyczne zasady chrześcijańskie, mianowicie bezwzględną wartość każdej jednostki ludzkiej, oraz zasadę miłości społecznej; drugą zaś grupę stanowi klasa wydziedziczonych, nie posiadających nic więcej prócz własnych rąk, która, przejęta zasadami ewolucyjnego monizmu i zrażona hipokryzją klas posiadających, odrzuca już otwarcie nie tylko samą doktrynę chrześcijańską, ale również wszystkie jej praktyczne wywody. W pojęciu tej klasy — mam tu na myśli, ma się rozumieć, tylko t. zw. uświadomionych robotników — nieświadomej zupełnie prawdziwych zasad religji chrześcijańskiej, chrześcijaństwo ze swą praktyczną zasadą hierarchji społecznej staje się tylko podporą klas posiadających, które jakoby pod płaszczykiem chrześcijaństwa dążą jedynie do wyzysku klas pracujących. To też najskrajniejszy odłam socjalizmu, komunizm, wydaje śmiertelną walkę chrześcijaństwu, rzucając w świat hasło: „religia jest trucizną dla ludu“. W tej nienawiści do chrześcijaństwa, którą przejawia skrajny odłam socjalizmu, czynniki natury praktycznej, przejawiające się w dążeniu do unicestwienia chrześcijaństwa, jako opory ładu i porządku społecznego, współdziałają razem z doktryną ewolucyjno-monistyczną, oraz temi czynnikami natury moralnej, które przedstawiłem poprzednio, mianowicie przewagą w człowieku strony cielesnej nad duchową, pychą oraz niestałością i zmiennością umysłowości ludzkiej. W przeciwieństwie do tego, umiarkowany socjalizm tak, jak on się przejawia w swej parlamentarnej formie, zgodny jest wprawdzie ze swym skrajnym odłamem w odrzucaniu podstawowych dogmatów religji chrześcijańskiej, skłonny jest jednak do pewnych kompromisów w dziedzinie praktycznej i nie odrzuca zasady hierarchji, bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej i solidarności społecznej. Jednakże praktycznym postulatom umiarkowanego socjalizmu, które pod niektórymi względami zdają się być zbliżone do chrześcijańskich, brakuje podstaw i uza-

sadnienia, wobec odrzucenia przez tę doktrynę podstawowych, teoretycznych dogmatów religii chrześcijańskiej i w tem leży źródło słabości umiarkowanego socjalizmu. Życie bowiem nie znosi na dłuższą metę w żadnym systemie zasadniczych wewnętrznych przeciwieństw między teorią a praktyką i przeciwieństwa te muszą być ostatecznie zawsze wyrównane w pewnym określonym kierunku. To też w obecnym świecie istnieją tylko dwa wyraźne, dwa konsekwentne, czyli pozbawione wewnętrznych sprzeczności systemy życia społecznego; jeden oparty na dogmatach religii chrześcijańskiej, a drugi na ewolucyjno-monistycznej koncepcji świata. Wszystkie zaś pozostałe systemy wahają się między temi dwoma biegunami, nie są one ani gorące, ani zimne, w myśl słów Apokalipsy, i dlatego życie przechodzi nad nimi stopniowo do porządku dziennego, a generalna batalja właściwie będzie musiała się stoczyć — zresztą walka ta toczy się już obecnie — pomiędzy systemem chrześcijańskim a systemem ewolucyjnego monizmu, który znajduje swój praktyczny wyraz w bolszewiźmie.

Należy, wprawdzie, zaznaczyć, iż umiarkowany czyli parlamentarny socjalizm odgrywał dość znaczną rolę w stosunkach społecznych przed wojną, z jednej strony, jako siła organizacyjna, przez wymuszanie na pracodawcach drogą zorganizowanych strejków różnych ustępstw na rzecz robotników, a z drugiej strony, jako broń ideowa w walce o prawa robotników na terenie parlamentarnym i polepszenie warunków bytu klas pracujących, wbrew zasadniczo rewolucyjnej ideologii socjalizmu, szło mimo wszystko drogą raczej ewolucyjną. Nie należy jednak również zapominać, że temu ujęciu przed wojną ruchu robotniczego w spokojne stosunkowo łożysko stopniowej ewolucji sprzyjał przedewszystkiem ogólny wzrost dobrobytu w państwach Europy, a następnie istnienie władzy państwowej o wielkim autorytecie, w skład której wchodziły elementy ponadklasowe już to w formie monarchizmu, już to w postaci parlamentów, które, rekrutując się w znacznym stopniu z ponadklasowej inteligencji liberalnej, nie reprezentowały sobą jedynie interesów klas lub grup, jak to się przeważnie dzieje obecnie, ale miały na widoku interesy całości oraz obronę zasadniczych

praw człowieka wogóle. Jesteśmy przeto uprawnieni do twierdzenia, że ostrze kwestji socjalnej przed wojną było łagodzone z jednej strony wzrostem ogólnego dobrobytu, a z drugiej istnieniem silnej jeszcze zasady hierarchji w życiu państwowem, zasady, która załamała się dopiero po wojnie, w tych zaś ramach działał dopiero socjalizm parlamentarny, jako ideowa siła czynna w interesach klasy robotniczej.

Jednakże pomimo bezsprzecznie wielkiej poprawy bytu klas pracujących w okresie przedwojennym, przepaść, raz wykopana, między klasami nie wypełnia się. Z jednej strony pracodawcy, idąc zwykle na ustępstwa względem robotników nie z poczucia ludzkości, lub sprawiedliwości, ale przeważnie pod presją strejków lub z nakazu państwa, pozostają naogół przy swej dawnej ideologii traktowania robotnika, nie jako swego bliźniego, ale tylko jako jedno z narzędzi produkcji; z drugiej strony klasa robotnicza, skłaniając się coraz więcej ku materialistyczno-monistycznemu ujęciu świata, nabiera w miarę wzrostu swego dobrobytu coraz nowych apetytów i koncentruje wszystkie swe pomysły przeważnie tylko na życiu doczesnem i używaniu dóbr ziemskich, a wobec tego widzi w pracodawcach tylko ludzi, którzy jej część tych dóbr odbierają i z którymi trzeba przeto prowadzić śmiertelną walkę. Jednem słowem zasadnicza ideologja wszystkich odłamów socjalizmu, uznająca walkę klasową za główny środek do osiągnięcia poprawy bytu klas pracujących, nie zmienia się wcale w miarę wzrostu dobrobytu tych klas przed wojną, słabną zaś dzięki temu tylko fermenty wywrotowe; zresztą, jak już zaznaczyliśmy poprzednio, stan państw przedwojennych z ich silnym autorytem rządzącym, wspieranym przez olbrzymie dyscyplinowane armje, nie otwierał żadnych widoków i możliwości dla rewolucji socjalnej i dopiero po wielkiej wojnie, która zachwiała podstawami państw nie tylko zwyciężonych, ale i zwyciężskich, dzięki osłabieniu zasady hierarchji i rozprzężeniu dawnego potężnego aparatu państwowego, uniemożliwiającego poprzednio wszelkie próby rewolucji socjalnej, dopiero po wielkiej wojnie widmo tej rewolucji wychyla się, a w jednym z największych państw świata, Rosji, rewolucja przyjmuje realne kształty i zmiata po upadku caratu cały dotychczasowy ustrój społeczny. Za wi-

doczną i bezsprzeczną przyczynę zjawiska, że rewolucja socjalna znalazła tak łatwy i podatny grunt w Rosji, trzeba uznać fakt, iż upadek caratu w tym państwie oznaczał jednocześnie zupełny upadek zasady hierarchji, która w Rosji, w przeciwieństwie do państw Zachodu, miała jedyne i wyłączne źródło w osobie cara, wobec spowodowanej przyczynami historycznymi bezjakościowości struktury samego społeczeństwa rosyjskiego.

Nowy komunistyczny ustrój w Rosji obecnej, znany ogólnie pod nazwą bolszewizmu, stanowi już wyraźny przełom w dziedzinie stosunków socjalnych, jako próba praktycznego zrealizowania teoretycznych założeń socjalizmu, przytem w najskrajniejszej postaci, oraz jako zupełne uzewnętrznienie przeciwieństw społecznych, które tkwiły i tkwią wewnątrz współczesnych społeczeństw quasi-chrześcijańskich. Dlatego też może on stanowić, według wszelkiego prawdopodobieństwa, początek nowej tragicznie zapowiadającej się karty w dziejach ludzkości, następnej po wielkiej rewolucji francuskiej. A przeto przy badaniu przyczyn i przejawów kryzysu cywilizacji współczesnej, niezbędnem jest udzielić stosunkowo więcej miejsca rozważaniom nad systemem bolszewickim.

Poprzednio wzmiankowaliśmy już, że obecnie istnieją tylko dwa konsekwentne systemy życia społecznego, to jest systemy, w których praktyczne wywody zgodne są z teoretycznymi założeniami, a systemami temi są chrześcijaństwo i bolszewizm. Dla dowiedzenia tego twierdzenia musimy odpowiedzieć na pytanie, jakie są teoretyczne podstawy tego ostatniego systemu, czyli jakie jest teoretyczne ujęcie świata, na którym opierają się praktyczne jego wywody. Odpowiedź będzie brzmieć, iż bolszewizm opiera się na koncepcji świata ewolucyjno-monistycznej, uznając jednocześnie konsekwentnie wszystkie praktyczne wywody, wypływające z tej koncepcji świata, za bezwzględną wytyczną w sprawie ustroju życia społecznego. Koncepcję tę znamy, należy tu jednak jeszcze zaznaczyć, że bolszewizm hołduje nie wyższej dynamiczno-panteistycznej formie monizmu, która zaprzecza wprawdzie istnienia wiecznych wyodrębnionych substancyj duchowych, lecz nie neguje w każdym razie zupełnie wszel-

kich przejawów siły duchowej u istot poznających, a wyłaniających się do czasowego bytu drogą emanacji z Absolutu; bolszewizm hołduje najniższej materialistycznej formie monizmu, dla którego absolutem i jedynym substratem świata jest martwa i ślepa materja. To też nic dziwnego, że dla bolszewizmu staje się alfą i omegą w dziedzinie stosunków społecznych zasada historycznego materializmu, według której odrębna jednostka ludzka i jej wola, oraz czynniki duchowe wogóle nie odgrywają żadnej roli w dziejach świata, którego rozwój idzie nieubłaganie w pewnym określonym kierunku, wyznaczonym z jednej strony fizycznymi prawami i własnościami materji, a z drugiej nieubłaganym prawem walki o byt i ewolucji form produkcji w łonie społeczeństw ludzkich. W systemie tym nawskroś materialistycznym i deterministycznym niema zupełnie miejsca dla indywidualności ludzkiej, dlatego też konsekwentnym wywoodem jego musi być zupełne pochłonięcie jednostki ludzkiej przez kolektyw, zupełna utrata przez nią praw indywidualnych, złączonych z uznaniem jej bezwzględnej wartości, na rzecz Molocha jednostki zbiorowej, również beżjakościowej, jak sama jednostka ludzka, i nie tworzącej żadnej wyższej formy zbiorowości żadnego „reale“, ale będącej tylko mechanicznym skupieniem ludzi pod rządami wyłonionej przez ten kolektyw tyrańskiej władzy. A oto jak te wywody są wcielane w życie przez bolszewizm rosyjski.

Jednym z podstawowych praktycznych wywodów ewolucyjno - monistycznego systemu jest zasada egalitaryzmu, czyli negacja zasady hierarchji jakościowej w stosunkach ludzkich, wobec jednakiej beżjakościowości wszystkich jednostek ludzkich. W bolszewickiej praktyce egalitaryzm ten przejawia się w najskrajniejszych, często wprost absurdalnych kształtach: bolszewizm neguje nie tylko istnienie Boga, duszy, różnic umysłu, wiedzy, charakteru i płci, ale w swem dzikim fanatycznym dążeniu do zniwelowania wszystkich i wszystkiego dochodzi nawet do takich absurdów, jak negacja różnic jakościowych, związanych z wiekiem. Jako przykład przytoczę fakt, znany mi osobiście, że w szkołach bolszewickich wzbraniano wszystkiego, co mogłoby chociaż pośrednio wskazywać na wyższość umysłową,

czy też pod innym względem, nauczycieli nad uczniami do tego stopnia, że nakazywano uczniom nazywać swych nauczycieli nie inaczej, jak „sotrudnik“ — współpracownik. Nie wiadomo wprost, czy uważać te przejawy egalitaryzmu bolszewickiego za oznaki obłądu, czy też za wyrafinowane dążenia do ostatecznego ogłupienia ludzi i przeistoczenie ich w posłuszne stado Panurgą. Trzeba, zdaje się, przypuszczać raczej tę drugą ewentualność.

W związku z negacją zasady jakości, doprowadzające, do skrajnego egalitaryzmu uprzejawia się w bolszewizmie rosyjskim również tendencja do zniwelowania i uproszczenia wszystkich instytucyj ludzkiego współżycia, które w organizacji bolszewickiej przyjmują formy wprost karykaturalne. Cała quasi-konstytucja bolszewicka obejmuje zaledwie parę stronik druk; małżeństwo, które w systemie bolszewickim zamieniło się właściwie na czasowy konkubinat, może być unieważnione w ciągu kilku minut przy zachowaniu najprymitywniejszych tylko formalności, a prawodawstwo i sądownictwo nie zasługują zupełnie na tę nazwę z punktu widzenia zachodnio-europejskiego. W tem dzikiem uproszczeniu i zniwelowaniu wszystkich instytucyj przejawia się z jednej strony namiętna nienawiść do wszystkiego, co bierze swoje źródło w cywilizacji rzymskiej, urobionej przez chrześcijaństwo, a z drugiej strony znajduje swój praktyczny wyraz przekonanie, że bydło ludzkie nie potrzebuje bardziej skomplikowanych form współżycia. Dla Europejczyka, wychowanego na pojęciach jakościowych, cały bezjakościowy i uproszczony bolszewicki system ludzkiego współżycia wydawać się może wprost karykaturą europejskiego, nie powinien on jednak zapominać, że system bolszewicki jest tylko konsekwentnem zastosowaniem w praktyce zasad ewolucyjnego monizmu, które nie w Rosji biorą swój początek, lecz w Zachodniej Europie, i którym hołduje w teorji, a w znacznym stopniu i w życiu duża część współczesnych Europejczyków. Europa zaraziła Rosję teorją, która na gruncie rosyjskim osiągnęła swój konsekwentny rozwój z jednej strony dzięki historycznym przyczynom, które wytworzyły bezjakościową strukturę społeczeństwa rosyjskiego pod rządami bizantyjskiego cezaryzmu, a z drugiej strony dzięki

temu, że przez przyjęcie chrześcijaństwa z rąk tegoż Bizancjum, Rosja nie przechodziła nigdy okresu tego potężnego wzniesienia się duchowego, który przeżywała zachodnia Europa w czasach klasycznego średniowiecza, gdy Kościół, stawiając na pierwszym miejscu zasadę indywidualności, skubał jednocześnie społeczeństwo w jedną całość na podstawie zasad hierarchji i solidarności społecznej. W tem źródle głównie oraz w moralnem oddziaływaniu Kościoła obecnie czerpie współczesna Europa przeważnie siły do sprzeciwiania się rozkładającemu i bezwzględnemu oddziaływaniu idei bolszewickich, których korzenie sama hoduje.

Przechodzę obecnie do rozważań nad drugim praktycznym wywodem systemu ewolucyjno-monistycznego, mianowicie — negacją bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej. Negacja ta w bolszewizmie doprowadzoną jest do szczytu. Strona duchowa człowieka w tym systemie nie jest wcale brana w rachubę. Dla systemu tego istnieje tylko *homo economicus*, człowiek, jako wytwórca i konsument, i człowiek, jako istota płciowa; tę ostatnią stronę człowieka, t. j. jego płciowość, bolszewizm otacza specjalną pieczę przez uznanie zasady wolnej miłości, w słusznym przeświadczeniu, że nic tak, jak rozpusta płciowa, nie zabija w człowieku indywidualności duchowej, co jest ostatecznie celem całego systemu. W ostatecznym więc rezultacie człowiek w systemie bolszewickim nie może się stać niczem innym, jak numerem, wpośród również, jak on, bezwartościowych osobników. W związku z tem obezwartościowaniem człowieka chcę tu przytoczyć epizod z własnego przeżycia w Rosji bolszewickiej, gdy w r. 1919 byłem aresztowany i trzymany w czerezwyczajkach i więzieniach bolszewickich w charakterze zakładnika polskiego. Gdy w sierpniu tegoż roku Kijów był zagrożony przez generała Denikina, zdecydowano wysłać wszystkich więźniów, którzy nie mieli być rozstrzelani, do Moskwy i w przeddzień tego wytransportowania ponumerowano nas wszystkich, przyczem oświadczone nam: „zapomnijcie, że macie nazwiska, każdy z was jest tylko numerem, na wywołanie którego winien się odezwać“. Jest to szczegół, lecz szczegół lepiej od najdłuższych wywodów teoretycznych charakteryzujący stosunek bolszewizmu do

indywidualności ludzkiej. Człowiek jest tu tylko numerem, nie posiada swego oblicza, bo nie posiada duszy i nie ma Boga, przed którym może mieć swe oblicze; jest on natomiast tylko komarem lub robakiem, którego w każdej chwili można rozdeptać nogą. To też takie rozdeptywanie ludzi, jak robaków, praktykowało się na szerszą skalę w lochach czerezwyczajek bolszewickich, gdy ludzi mordowano niespodzianie wystrzałem z tyłu w głowę bez żadnego sądu i prawa. Nie był taki sposób mordowania ludzi wyrazem litości katów bolszewickich dla ofiar, którym jakoby chciano w ten sposób zaoszczędzić mąk oczekiwania śmierci, jak to twierdzą ludzie, którzy na gwałt pragną dopatrzeć się jakichś dobrych stron w potwronej rzeczywistości bolszewickiej; lecz był to właśnie przejaw tego traktowania ludzi na wzór robaków, które nie potrzebują wiedzieć o nodze, podnoszącej się do rozdeptania ich. Zanik oblicza ludzkiego w systemie bolszewickim przejawia się jeszcze w jednym szczególe, który się może na pozór wydawać błahym, lecz który jest również charakterystycznym: żaden z przywódców bolszewickich nie nosi swego prawdziwego nazwiska, które z dumą wymawiał dawniej rycerz chrześcijański, walczący z otwartą przyłbicą, lecz maskuje się pod obcym nazwiskiem nawet obecnie, gdy dawno już stał się panem sytuacji i nie potrzebuje się ukrywać przed żandarmami carskimi, maskuje się i zdradza tem, że nie pragnie mieć własnego oblicza, a tem samem nie posiada go wcale.

Tak więc zanik indywidualności, zanik wszelkiego oblicza ludzkiego jest celem i rezultatem systemu bolszewickiego, co przejawia się w zaprzeczeniu wszelkich praw politycznych jednostki i elementarnych gwarancyj swobód osobistych, które przestały zupełnie istnieć w Rosji sowieckiej. Jednostka w tym systemie staje się niewolnicą państwa, tak jak było, właściwie, w świecie antycznym, lecz formy niewoli tu i tam tem zasadniczo różnią się, że w państwie starożytnem, przynajmniej w wyższych jego formach w Grecji i Rzymie, jednostka była wprawdzie pochłaniana przez państwo, lecz to ostatnie posiadało zato swe wyraźne narodowe oblicze i ze swych wartości niematerjalnych udzielało pewnych wartości swym obywatelom, jakby wywdzięczając się

im częściowo za ofiarę indywidualności, złożoną przez nich na rzecz ogółu; w systemie bolszewickim natomiast państwo we właściwym tego słowa znaczeniu wcale nie istnieje, nie posiada ono swego własnego oblicza i jest również bezjałościowem, jak jednostka, nie może więc udzielać swym obywatelom żadnych walorów niematerialnych, któreby mogły choć częściowo wynagrodzić ich za utratę indywidualności wewnątrz państwa. Praktyczny swój wyraz ta bezjałościowość państwa bolszewickiego odnajduje w wyrzuceniu nazwy Rosji z urzędowej nazwy tego państwa i nadaniu mu natomiast bezjałościowej nazwy „unji sowieckich republik“.

Streszczając powyższe wywody o egalitaryzmie i unicestwieniu indywidualności ludzkiej w systemie bolszewickim, możemy porównać stan duchowy ludzkości w tym systemie ze stanem fizycznym świata, jakiby miał miejsce w razie, gdyby nastąpiło zrównanie temperatury na całym jego obszarze. Jak w tym wypadku musiałyby nastąpić śmierć fizyczna świata wskutek wyrównania energii, tak system bolszewicki musi doprowadzić nieuniknienie do śmierci duchowej ludzkości wskutek ustania wszelkiego przepływu siły duchowej wewnątrz jej, w przeciwieństwie do systemu chrześcijańskiego, w którym wzajemne oddziaływanie Boga i wszystkich istot duchowych tworzy nieprzerwane krążenie energii duchowej i miłości, jako treść życia świata.

Przechodzę obecnie do trzeciego praktycznego wywodu systemu ewolucyjno-monistycznego, polegającego na negacji zasady solidarności, a wystawieniu natomiast zasady walki o byt, jako podstawy stosunków ludzkich. Ta ostatnia zasada musiałaby konsekwentnie doprowadzić właściwie do nietzscheanizmu, teorii, negującej zarówno samą etykę chrześcijańską jak i doktrynę, a stawiającej na ich miejsce tak zwaną moralność panów, czyli silniejszych zwycięzców w walce o byt; lecz nietzscheanizm, czerpiąc zasadę walki o byt z ewolucyjnego monizmu i stawiając tę zasadę na pierwszym planie, odrzuca jednocześnie inną podstawową zasadę tego systemu, zasadę bezjałościowości, doprowadzając do negacji indywidualności ludzkiej. Nietzscheanizm, przeciwnie, jest nawskroś indywidualistyczny, w sensie

wprawdzie wprost odwrotnym chrześcijańskiemu indywidualizmowi, w sensie, że się tak wyrażę, szatańskim, lecz jest on w każdym razie systemem nawskróś indywidualistycznym. Bolszewizm natomiast, przyjmując do swego systemu również zasadę walki o byt, udziela jej jednak miejsce tylko drugorzędne, wtórne, pierwsze zaś miejsce w tym systemie zajmuje zasada bezjakościowości wogóle, a negacja indywidualności ludzkiej w szczególności. Zasada walki o byt w systemie bolszewickim ma raczej znaczenie przejściowe, oznacza ona tylko walkę ze wszystkimi jednostkami, opierającymi się bolszewickiej niwelacji, oraz wszystkimi wyznawcami religii chrześcijańskiej; po zwyciężeniu ich ma nastąpić ostateczne mechaniczne zjednoczenie całej ludzkości przy jednym żłobie, poczem walka o byt ma ustać zupełnie. To dążenie do mechanicznego zjednoczenia ludzkości, czyli tendencje uniwersalistyczne, stanowią zasadniczą cechę praktycznego bolszewizmu, który wykorzystuje wszelkie ruchy i niezadowolenia narodowe i społeczne w tym podstawowym swym celu, i śmiało rzec można, że kto tego nie widzi i nie uznaje, ten nie pojmuje zupełnie ducha i zamierzeń bolszewizmu.

W średniowieczu Kościół dążył do konsolidacji i zjednoczenia ludzkości w Państwie Bożem na ziemi, zbudowaniem na zasadach hierarchji jakościowej i miłości społecznej, mając jednocześnie przed oczyma, jako ostateczny cel, wizję zjednoczenia ziemi z niebem; obecnie bolszewizm, synagoga szatana, dąży również konsekwentnie do zjednoczenia całej ludzkości, ale do zjednoczenia jej i przeistoczenia w stado żerujące i mnożące się, pozbawione wszelkich cech indywidualnych i jakościowych, złączone tylko mechanicznie przez bezwzględną i również bezjakościową władzę. Kościół, jak wiemy, w swem dążeniu do duchowego przeistoczenia świata opierał się na ascezie, jako środka do osiągnięcia przewagi ducha nad ciałem, środka, mającym wyrwać człowieka z niewoli cielesności, a tem samem usunąć wszystkie pokusy ciała, jako przeszkody, stojące na drodze do przeistoczenia świata ziemskiego w nadzmysłowe Królestwo Boże; bolszewizm wręcz przeciwnie opiera się na spotęgowaniu cielesności, jako antytezie ascezy, i dąży do

wzmoczenia w człowieku wszelkich pokus ciała, by i przez całkowite przykucie go do cielesności i ziemi uczynić go powolnym narzędziem swego wszystko niwelującego, potwornego panowania.

Streszczam swe wywody o bolszewizmie. System ten, który powstał z początku w postaci lokalnego ruchu rewolucyjnego w Rosji na tle kryzysu państwowego, wywołanego upadkiem władzy carskiej, zdążył w przeciągu kilku lat swego istnienia przeobrazić się w system *sui generis* religijny, posiadający obecnie adeptów niemal we wszystkich zakątkach świata. Zasadniczymi dogmatami tej quasi religii są w teorii negacja istnienia Boga i duszy, a w praktyce negacja wszelkiej hierarchji jakościowej w społeczeństwie oraz zasady bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej i solidarności społecznej. Na ich miejsce system bolszewicki wysuwa zasadę mechanicznego zjednoczenia ludzkości. System ten jest jakby wielkiem cmentarzyskiem wszystkich idei, drogich sercu prawdziwego chrześcijanina i Europejczyka, oraz groźnym *memento mori*, ostrzeżeniem przed tem, co może oczekiwać całą Europę w razie, gdy nie zboczy ona z fałszywych dróg, na które wkroczyła już od kilku wieków. Kryzys, który przeżywa obecnie Europa, jest skutkiem przeciwieństwa, istniejącego między jej strukturą jakościową, tkwiącą swemi korzeniami w cywilizacji rzymskiej, urobionej przez chrześcijaństwo, a upadkiem osobistej etyki chrześcijańskiej i odrzuceniem w teorii, a przeważnie w praktyce, dwóch podstawowych zasad chrześcijaństwa: uznania bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej i solidarności społecznej, co przejawia się najjaskrawiej w stosunkach międzynarodowych i traktowaniu ras kolorowych. Struktura jakościowa społeczeństw europejskich zaczyna się też już ugiąć pod naporem demoralizacji i pseudodemokratyzmu obecnego, które, w inny sposób wprawdzie niżli bolszewizm, doprowadzają jednak w ostatecznym wyniku do tych samych rezultatów, t. j. do zaniku jakościowego zróżniczkowania społeczeństw, co ze swej strony ułatwia przenikanie idei bolszewickich na grunt europejski. Gdy w Rosji bolszewickiej wewnętrzne przeciwieństwa społeczeństw nowoczesnych zostały już rozwikłane przez uzgodnienie ich w myśl zasad antychrześcijańskich

ewolucyjnego monizmu, Europa zachodnia stoi bezradnie przed temi przeciwieństwami, nie będąc z jednej strony jeszcze dostatecznie dojrzałą do stoczenia się w ciemną otchłań bolszewizmu, a z drugiej nie mając dość sił moralnych do wzniesienia się na poziom duchowy, z którego mogłaby wydać śmiertelną walkę temu szatańskiemu systemowi. Cechą Europy współczesnej jest zanik woli i kompletna nieświadomość w zasadniczej kwestji obrania dróg na przyszłość, dowodem czego może też służyć kompletna dezorientacja w sprawie zajęcia wyraźnego stanowiska względem Rosji sowieckiej, którą wszelka zdrowa państwowość nie mogłaby traktować inaczej, jak wroga rodzaju ludzkiego. Ponieważ zaś wszystko, co jest wyraźne i konsekwentne, z natury rzeczy jest silniejszym od tego, co jest niewyraźne i chwiejne, przeto konsekwentna w swem źle Rosja wydaje się być silniejszą i pewniejszą swych dróg od chwiejnej i rozdzieranej wewnątrzniemi przeciwieństwami Europy. Tak w XV i XVI wiekach wierna zasadom islamu Turcja była silniejszą od chwiejnego w swym chrystjanizmie Zachodu. Historia w naszych czasach mknie szybkim tempem i wszystko zdaje się wskazywać na to, że Europie nie pozostaje już zbyt wiele czasu do opamiętania się i musi ona w niedalekiej przyszłości powziąć decyzję czy trwać przy rzeczywiście, a nie pozornem chrześcijaństwie, chrześcijańskiej etyce, zasadzie indywidualizmu i solidarności społecznej i urwać w ten sposób łeb hydrze bolszewickiej, czy też stoczyć się ostatecznie w otchłań dezorganizacji i rozpląnąć się w przyszłym bezjakościowym konglomeracie bolszewickim, bo czasy równowagi świata, opartej na rozmaitych kompromisach, wydają się zapadać ostatecznie w przeszłość, i świat będzie musiał nieuniknienie wypowiedzieć się wyraźnie kto w nim stoi po stronie dobra, a kto po stronie zła.

Zatrzymałem się nieco dłużej na ocenie i charakterystyce bolszewizmu ze względu na to, że uważam system ten za konsekwentne i logiczne zastosowanie w ludzkim współżyciu zasad ewolucyjnego monizmu, jako kwintesencji myśli nowoczesnej, tak jak system Państwa Bożego na ziemi w średniowieczu miał być konsekwentnem zastosowaniem zasad religji chrześcijańskiej. Oba te systemy mamy obecnie przed

oczyma, jako dwie antytezy, przedstawiające w naoczny sposób, gdzie jest prawda — jeden z nich unicestwiający indywidualność ludzką i zamieniający ludzkość w bezjakościowe stado, rządzone przez również despotyczną, jak i bezjakościową władzę, a drugi, podnoszący ludzi do godności synów Bożych i jednoczący ich w całość harmonijną, opartą na zasadach miłości i hierarchji jakościowej. Lecz tak, jak systemu Państwa Bożego nie zdołano wcielić w życie, wskutek przewagi strony cielesnej nad duchową w człowieku, tak też i system bolszewicki nie może odrazu owoładnąć światem, dzięki istnieniu pierwiastków dobra, założonych w nim przez chrześcijaństwo. Chociaż jednak świat cywilizowany nie doszedł jeszcze ostatecznie do tego kresu, do tej śmierci duchowej, któraby go wydała już obecnie na łup bolszewizmu, mimo to rozkład instytucji ludzkiego współżycia w łonie jego pod wpływem nowoczesnego światopoglądu przyobleka formy nader groźne i w razie dalszego postępu w tym kierunku może go doprowadzić drogą stopniowej ewolucji wstecznej do tego prawie stanu upadku moralnego i niwelacji, jaki został stworzony w Rosji drogą rewolucji w oparciu się na istniejącej poprzednio bezjakościowości społeczeństwa rosyjskiego, wytworzonej wiekami rządów bizantyjskiego cesarstwa.

Na zakończenie tego studjum chciałbym przedstawić jeszcze, jakimi drogami i sposobami prowadzi nieuniknienie światopogląd współczesny do rozkładu podstawowych instytucji ludzkiego współżycia, t. j. małżeństwa, rodziny i państwa, przygotowując w ten sposób grunt pod system bolszewicki w całej Europie lub w całym nawet świecie. Zaczynam od małżeństwa. Ta prastara instytucja ludzka cieszyła się wielkiem poważaniem i uznaniem już u wielu narodów świata antycznego w okresach ich rozwoju i zdrowia moralnego. Małżeństwo jednak wraz z rodziną było w starożytności ściśle związane z państwem, które, jak wiadomo, pochłaniało wówczas całkowicie jednostkę ludzką; instytucja ta więc w świecie antycznym służyła prawie wyłącznie celom państwowym; dla chrześcijańskiego średniowiecza natomiast, które uważało państwo ziemskie tylko za przejściowy etap ku nadzmysłowemu Królestwu Bożemu, małżeństwo staje

się instytucją, stworzoną nie tyle dla ziemskich, ile dla transcendentnych celów, wobec czego zostaje mu nadany charakter sakramentu i uznaje się go za związek nie tyle cielesny, ile duchowy dwojga istot, złączonych przez samego Boga dla wspólnej pielgrzymki ziemskiej, a wobec tego uznaje się go też za związek absolutnie nierozzerwalny. W stosunku między małżonkami Kościół wprowadza zasadę zróżniczkowania jakościowego i hierarchji, uznając pewną, zresztą bardzo umiarkowaną, przewagę męża nad żoną, która ma być jednak zrównoważoną wzajemną miłością małżonków. Jak wiemy, średniowieczno-chrześcijańskie ujęcie istoty małżeństwa opierało się na ascetycznej ideologii Kościoła, polegającej na dążeniu do podporządkowania cielesnej strony człowieka duchowej. Jednak, wraz z upadkiem przewagi światopoglądu chrześcijańskiego w Europie, ideał ascetyczny zatracca prawie zupełnie swe dawne znaczenie w oczach mas, potęguje się natomiast coraz więcej kult cielesności, by osiągnąć swój kulminacyjny punkt w czasach obecnych. Człowiek nowoczesny, który przez swój światopogląd wyrzekł się dobrowolnie swej duszy, zaczyna, na wzór schyłkowego pogaństwa, przywiązywać się coraz namiętniej do ciała i wszystkich jego, a szczególnie płciowych przejawów, to też nawet tak umiarkowane ujęcie w karby swej zmysłowej natury, jakiego wymaga małżeństwo, zaczyna wydawać się uciążliwym nowoczesnemu człowiekowi; w rezultacie tego staje się popularnym i zwycięża w praktyce życia hasło wolnej miłości, natomiast obniża się powaga małżeństwa, które zatracca coraz to więcej swój charakter cielesno-duchowego związku dozgonnego, a staje się wyłącznie prawie związkiem cielesnym o charakterze czasowym. Ta wsteczna ewolucja małżeństwa znajduje również swój wyraz w wyjęciu go w wielu krajach z pod wyłącznej jurysdykcji Kościoła, a poddaniu go jurysdykcji państwa, które wprowadza instytucję obowiązkowego ślubu cywilnego, czyniąc jednocześnie ślub kościelny tylko fakultatywnym. W związku z tem małżeństwo zatracca w oczach szerokich mas swój dawny charakter sakramentu, czyli związku jakościowego, a nabiera coraz wyraźniej charakteru związku bezjakościowego, przejawiającego się w formie kontraktu między mężczyzną a kobietą, który może

być w łatwy sposób i w każdej chwili unieważniony, a jednocześnie z tem instytucja ta, będąca podwaliną rodziny, państwa i wogóle całego gmachu społecznego, ulega w naszych oczach coraz to prędszemu i głębszemu rozkładowi, szczególnie w krajach protestanckich. Jak widać z powyższego, za jedną z podstawowych przyczyn upadku instytucji małżeństwa w spółczesnej Europie, oprócz obniżenia poziomu etyki osobistej, co się rozumie samo przez się, należy uważać zupełny zanik w obecnych czasach ascetycznej ideologii średniowiecza, której miejsce zajmuje kult cielesności, który odbiera małżeństwu jego charakter związku cielesno-duchowego, czyli związku jakościowego, nadany mu przez chrześcijaństwo, niweluje go natomiast do poziomu związków płciowych, wspólnych człowiekowi z całym światem zwierzęcym. Niemałoważny jednak wpływ na ten upadek musiało też mieć odrzucenie chrześcijańskiej zasady umiarkowanej hierarchji wewnątrz samego małżeństwa, wywołane ruchem emancypacyjnym kobiet. Nowoczesna zasada egalitaryzmu, przejawiająca się, jak wiemy, w negacji wszelkich różnic jakościowych w świecie ludzkim, oraz zasada walki o byt musiały ostatecznie przeniknąć i w dziedzinę stosunków między obu płciami. Kobieta, która według planu stworzenia miała być uzupełnieniem mężczyzny i tworzyć razem z nim harmonijną całość, dąży obecnie na gwałt do zniwelowania wszystkiego tego, co ją odróżnia od mężczyzny i wbrew naturze i logice chce sztucznie zrównać posiadane przez siebie cechy jakościowe z takimiż cechami mężczyzny, a jednocześnie z tem, zgodnie z ogólnie przyjętą we wszystkich dziedzinach życia zasadą walki o byt, przeciwstawia się mężczyźnie, jako konkurentka na arenie życia. Oba te dążenia współczesnej kobiety muszą, rzecz naturalna, wpływać na rozluźnienie i osłabienie węzłów małżeństwa, które, oparte na zasadach wręcz przeciwnych chrześcijańskim, traci swój charakter harmonijnego związku dwojga istot, uzupełniających się wzajemnie.

Małżeństwo takie, jakim ono staje się obecnie, zatracca coraz więcej wszelkie znaczenie już nie tylko dla celów transcendentalnych w ujęciu średniowiecza, ale nawet dla zwykłych ziemskich celów. Jak wiemy, w antycznym świecie

związek małżeński nie posiadał swej wewnętrznej duchowej wartości wobec zupełnego podporządkowania w tej epoce jednostki interesom państwowym, lecz w każdym razie stanowił on wraz z rodziną podstawę państwa. Następnie w średniowieczu związek ten zatracił swój stosunek zależności od państwa, nabiera natomiast wewnętrznej duchowej wartości sam w sobie, stając się przeznaczonym głównie dla celów transcendentnych, a jednocześnie z tem tworzy on również nadzwyczaj mocną podstawę dla ziemskiego współżycia ludzi. Obecne małżeństwo zatraciło już prawie całkowicie swój transcendentny charakter, nadany mu przez chrześcijaństwo, a wobec istniejącej w łonie jego deprawacji i rozwiązłości płciowej zatracił coraz więcej swe dawne znaczenie dla celów ziemskich i państwowych, już chociażby ze względu na stale malejącą liczbę urodzin, czego najjaśniejszym przykładem jest Francja. Szukać lekarstwa na ten upadek w zaprowadzeniu ślubów cywilnych tam, gdzie ich jeszcze nie ma, lub w ułatwieniu rozwodów to znaczy zamykać rozmyślnie oczy na przyczyny choroby i chcieć leczyć ją środkami, które mogą tylko przyspieszyć jej groźny rozwój. Jedyne lekarstwem, mogącem skutecznie przeciwdziałać rozkładowi małżeństwa, może być tylko nawrót do chrześcijańskiego pojęcia jego, inaczej instytucja ta będzie rozkładać się nadal w przyspieszonym tempie, wyrównując grunt i ścieżki dla wdzierania się systemu bolszewickiego do społeczeństw europejskich, jak już temu współdziałała w inny sposób stopniowy zanik hierarchji jakościowej w świecie, spowodowany katastrofalnym upadkiem etyki osobistej i pseudodemokracją czasów obecnych.

Zbytecznym jest chyba mówić i dowodzić, że rozkład związku małżeńskiego, jaki się daje stwierdzić w obecnych czasach, wywiera najgłębniejszy wpływ na stan rodziny i zdrowie moralne pokolenia. Tam, gdzie małżeństwo rozpada się wskutek rozwodu, czy też separacji, lub też gdzie małżonkowie żyją w niezgodzie, nie może być mowy o normalnym wychowaniu dzieci i o normalnym ich stosunku do rodziców; bezsprzecznie więc rozkładający wpływ nowoczesnego światopoglądu w stosunku do rodziny przejawia się przede wszystkim drogą pośrednią przez podminowanie i roz-

kład związku małżeńskiego. Lecz działa on również drogą bezpośrednią przez zniweczenie zasady hierarchji w łonie samej rodziny. Hierarchja taka, przytem w nadzwyczaj surowej formie, była, jak wiadomo, główną podstawą rodziny w antycznym świecie; ojciec był wówczas panem życia i śmierci swych dzieci, innemi słowy istniejący w owych czasach ustrój hierarchiczny w rodzinie nie był oparty na stosunku miłości, lecz ślepego posłuszeństwa, na wzór stosunku człowieka do Boga w Starym Testamencie. Chrześcijaństwo przeinacza całkowicie ten ustrój, czyniąc miłość podstawą hierarchji rodzinnej, która od tego czasu przestaje opierać się na stosunku ślepego posłuszeństwa dzieci względem rodziców, lecz opiera się na dobrowolnem uznaniu ich powagi przez dzieci, wypływającym z wzajemnej miłości między nimi i rodzicami. W obecnych czasach nawet te podstawowe i naturalne stosunki między rodzicami i dziećmi wyradzają się pod naporem rozkładowych idei światopoglądu współczesnego, który dochodzi do negacji jakościowości stosunku rodziców do dzieci, zamieniając go na stosunek raczej mechaniczny przyczyny do skutku i niweczając w ten sposób zasadę miłości w rodzinie, a z drugiej strony osłabia i rozluźnia prastarą zasadę hierarchji, panującą w rodzinie już od początku świata. W takich warunkach współczesna rodzina przestaje coraz bardziej spełniać swe dawniejsze funkcje nie tylko już jako komórki społeczności chrześcijańskiej, ale nawet jako komórki zdrowego organizmu państwowego.

Ponad rodziną wznosi się państwo, a i ta podstawowa instytucja ludzkiego współżycia zaczyna przeżywać obecnie kryzys nie mniej groźny od innych. Nominalizacja, czyli obezwartościowanie wszystkich form ludzkiego współżycia, dotknęła państwo najpóźniej. Państwo, a szczególnie państwo narodowe, pozostawało do niedawna właściwie jedynem „reale” w oczach przeciętnego Europejczyka. Gdy Bóg i dusza dawno stały się naogół tylko „nomina”, państwo cieszyło się ogólnem uznaniem, jako instytucja wyłącznie ziemską, przeciwstawiająca się transcendentalizmowi Kościoła i dlatego zdawałoby się, że przynajmniej ta instytucja utrzyma się wśród ogólnego rozbitcia. Lecz i tu musiało wystąpić nie-

ubłagane prawo, że ludzkość w swem ziemskim bytowaniu może rozwijać się normalnie wtedy tylko, gdy korzeniami tkwi w świecie nadzmysłowym. Jakież są widoczne przyczyny i przejawy tego kryzysu, który państwo współczesne bezsprzecznie przeżywa narówni z innymi instytucjami ludzkimi? By dać odpowiedź na to pytanie, należy sobie uprzytomnić, że dwie są główne podstawy, na których opiera się gmach państwowości wogóle. Jedną z nich najważniejszą jest autorytet państwa, czy też władzy, uosabiającej go, a drugą istnienie pewnego minimum cnót obywatelskich. Jeżeli sięgniemy do historii, to klasycznym przykładem znaczenia zasady autorytetu dla istnienia państwa może być Rzym cesarski. Rzymianie czasów imperjum utracili prawie zupełnie swe dawne cnoty obywatelskie, lecz pomimo to państwo rzymskie, które objęło swem żelaznym panowaniem cały niemal ówczesny świat cywilizowany, stało mocno i niewzruszenie, jak granit. Pretorjanie zrzucali z tronów i mordowali imperatorów, lecz Roma stała niezachwianie, a legjony, buntujące się przeciw namiestnikom i samym imperatorom, powracały ostatecznie do subordynacji przed magicznym słowem „Roma“. Gdy w czasach późniejszych cesarstwa Rzymianie zatracili do reszty swe dawne cnoty wojskowe i stali się zupełnie niezdolnymi do broni, cesarstwo poczęło zaciągać do służby w legjonach germańskich barbarzyńców, którzy, korząc się przed majestatem Rzymu, zwalczali swych własnych braci. Drugim przykładem, ale już w sensie odwrotnym, może służyć upadek współczesnej Rosji, wywołany obaleniem władzy carskiej, będącej jedynym źródłem autorytetu i jedyną siłą koordynującą tego olbrzymiego państwa wobec beżjakościowej struktury samego społeczeństwa rosyjskiego. Obecna Rosja przestała już być państwem we właściwym tego słowa znaczeniu, nie posiada bowiem obecnie żadnego moralnego ośrodka autorytetu, ale jest tylko mechanicznym połączeniem ludzi pod rządami tyrańskiej i beżjakościowej władzy.

Na przytoczonych przykładach możemy w dostatecznym stopniu ocenić znaczenie zasady autorytetu dla egzystencji i normalnego rozwoju państwa. Przeważnie zaś znaczenie tej zasady wypływa stąd, że państwo, będąc połączeniem

pewnej grupy ludzi w odrębną całość, posiada dwa podstawowe zadania do wykonania: z nich jedno polega na świadomym dążeniu do skoordynowania w swym obrębie stosunków i działalności ludzkiej, a drugie na nieświadomym dążeniu do stworzenia pewnego typu dziejowego, do współdziałania na swój sposób z resztą ludzkości w jej niewiadomych dążeniach ku jakimś nieznanym nam bliżej uniwersalnym celom. Oba te zadania mogą się stać w pewnym stopniu wykonalnymi tylko pod warunkiem istnienia silnego autorytetu rządzącego, będącego tą spójnią, która cementuje poszczególne jednostki w jedną całość, oraz tą nieuchwytną duchową siłą, która, promieniując, że tak się wyrażę, na wszystkich rządzonych, koordynuje ich działanie ku wspólnym celom wewnątrz i nazewnątrz. Siła ta niekoniecznie musi być zawsze rzeczywistą moralną jakością; wystarczy nawet, by jakoś ta istniała w przekonaniu rządzonych, by była chociażby pozorną jakością, szczęśliwe są natomiast okresy w życiu narodów, gdy rzeczywista umysłowa i moralna jakość zasiada na tronie władzy.

By zrozumieć przyczynę kryzysu, który przeżywa państwo współczesne, należy przede wszystkim wobec powyższego prześledzić ewolucję i upadek tej podstawowej dla bytu państwa zasady, t. j. zasady autorytetu. W antycznym świecie autorytet rządzący opiera się naogół na zasadzie hierarchii, ugruntowanej na wierzeniach religijnych. Władcy ówczesni, wychodząc z łona narodu, wyprowadzają jednak swe rodowody od bogów lub półbogów, przez co autorytet rządzący, uosobiony we władzy monarszej, zyskiwał podstawę hierarchiczną i nabierał w oczach rządzonych cech pozornej jakości. Tam zaś, gdzie, jak w Grecji i Rzymie, zasada monarchiczna upadła dość wcześnie, ośrodkiem autorytetu staje się pewna klasa przodująca, którą stanowią w Rzymie patrycjusze, a w Grecji wogóle klasa ludzi wolnych i klasa ta tworzy naród we właściwym tego słowa znaczeniu, który, jako jednostka zbiorowa, całkowicie pochłania odrębną jednostkę ludzką, łączność zaś ludzi w obrębie samego narodu ugruntowana jest na wspólnym pochodzeniu i wspólnych wierzeniach religijnych.

Z czasem przeżywają się obie zasady, na których opierały się państwa
Średniowiecze.

rał się autorytet rządzący w państwie antycznym, władza monarsza i naród, jako jednostka zbiorowa i w olbrzymim państwie rzymskim odnosi ostateczny triumf zasada władzy cezarystycznej, która się tem zasadniczo różni od władzy monarszej, że nie wyłania się z narodu drogą wewnętrznego hierarchicznego uznania, opartego na psychologii ludu i wierzeniach religijnych, lecz przychodzi jakby z zewnątrz i dopiero *post factum* szuka oparcia dla swego panowania w religji. Po upadku republiki autorytet państwa rzymskiego uosabia się całkowicie w cesarach, którzy, dochodząc zwykle do władzy drogą przypadku, starają się następnie umacniać swój autorytet przez otaczanie siebie aureolą bóstwa; cezarizm rzymski nie opierał się już więc na zdrowej i normalnej zasadzie hierarchji, ugruntowanej w psychologii mas, lecz na zupełnym zniwelowaniu tych mas i ujęciu ich w żelazne karby mechanicznej władzy państwowej. Duch indywidualizmu antycznego zginął ostatecznie na polach Filippi, a potem pozostaje tylko żelazny gmach państwowości rzymskiej, ponad którym wznosił się cesarz, jako symbol jego mechanicznej jedności, a u dołu był tłum, wtłoczony w żelazne ramy tej państwowości i wołający tylko *panem et circenses*.

Była to pierwsza pełnia czasów, był to kres świata antycznego, po którym następuje chrystjanizacja i okres wieków średnich. Ideą przewodnią średnich wieków w zakresie polityki było, jak wiemy, Państwo Boże na ziemi, *Civitas Dei*, które miało być w zasadzie budowane przez władców świeckich pod duchowem kierownictwem Kościoła. Według ideologii średniowiecza, władza świecka po Odkupieniu nie może się już opierać na własnym prawie, jak było w czasach antycznych, lecz może czerpać swe uprawnienia tylko z uniwersalnego posłannictwa Kościoła, który ma za zadanie nawrócić na chrześcijaństwo i zjednoczyć w jedną całość wszystkie narody. W oczach ludzi średniowiecza państwo świeckie nie posiada wartości samo w sobie, ale tylko jako etap ku transcendentalnemu Królestwu Bożemu, a przeto i autorytet rządzący w państwie ówczesnem koncentruje się nie tyle we władcach świeckich, ile w samym Kościele, który w klasycznym okresie średniowiecza obejmuje ogólne kie-

rownictwo nad życiem narodów. Jednakże Kościół, uznając pomimo to konieczność istnienia miecza świeckiego, stara się mu nadać niezbędny autorytet przez przyznanie władcom chrześcijańskim dostojęstwa pomazaństwa Bożego, przez co państwo świeckie zostaje połączone ze światem nadzmysłowym, a samo życie i rozwój jego znajdują mocne oparcie o zasadę nadzmysłowej, chrześcijańskiej hierarchji, podstawą której była myśl, że władca chrześcijański, posłuszny nakazom Kościoła, jako namiestnika Bożego na ziemi, czerpie swe uprawnienia do władzy bezpośrednio ze świata nadzmysłowego, czyli od Boga samego.

Gdy po triumfie reformacji w krajach anglosaskich upada znaczenie Kościoła, jako głównego czynnika, kierującego życiem narodów, idea władztwa królewskiego z łaski Bożej trwa pomimo to nadal w Europie aż do czasu wielkiej rewolucji francuskiej, chociaż idea ta utraciła już właściwie swą dawną sankcję i sens, ponieważ władcy świeccy, uważając siebie za pomazańców Bożych, przestali jednak już prawie zupełnie stosować się w swych rządach do nakazów Bożych. Idea ta mimo to odgrywa wielką rolę w dziejach Europy poreformacyjnej, ponieważ stwarza mocną podstawę do oparcia ustroju państwowego na zasadzie hierarchji nadzmysłowej, która to zasada, jak stwierdza historia, wytwarza najpomysłniejsze warunki dla normalnego rozwoju państwa. Królowie uznani są przez narody za władców z łaski Bożej, autorytet ich więc opiera się na zasadzie pomazaństwa Bożego, czyli posiada pozorną wartość w oczach rządzonych, która w osobie wybitnych królów zamienia się jednak czasem na rzeczywistość. Okres ten trwa aż do wybuchu wielkiej rewolucji francuskiej, która obala zasadę władztwa królewskiego z łaski Bożej, wysuwa natomiast zasadę zwierzchnictwa ludu, czyli zasadę demokracji, a jednocześnie z tem przez podkopanie światopoglądu chrześcijańskiego mas ludowych tworzy wyraźny zwrotny punkt w historii chrześcijańskiej Europy, kroczącej od tego czasu coraz bardziej w kierunku dechrystjanizacji. Jednakże teoretyczne obalenie zasady władztwa królewskiego z łaski Bożej nie od razu dochodzi do pełnego swego wyrazu i wiek XIX staje się okresem kompromisów pomiędzy powyższą starą zasadą a nową

zwierzchnictwa ludu, czyli demokracji. Okres ten należy w historii Europy zewnętrznie do najświetniejszych, bo nań przypada właśnie niebywały dotąd w dziejach świata rozwój nauki i techniki, a w związku z tem olbrzymi wzrost bogactw narodowych, zaś władza państwowa cieszy się naogół dużą powagą, dzięki wytworzonej czasowo równowadze pomiędzy władzą królewską, a siłami społecznymi, reprezentowanymi przez burżuazję. Autorytet rządzący w tym okresie koncentruje się w zespoleniu władzy królewskiej, otoczonej jeszcze dawnym splendorem, z władzą reprezentacyjną ludową, które, obierane drogą cenzurową z przodujących warstw społeczeństw, posiadały naogół strukturę jakościową, oraz wyraźne cele i wolę do rządzenia, były więc przeważnie rzeczywistą jakością w życiu państwowem. Prócz tego proces dechrystjanizacji Europy, który po rewolucji francuskiej posuwał się z początku w dość wolnym tempie, nie zdążył w ciągu XIX wieku podkopać ostatecznie korzeni cywilizacji chrześcijańskiej w jej przejawach praktycznych w życiu wewnątrz państwowem i międzynarodowem. Tak więc w życiu wewnętrznem poszczególnych społeczeństw idą prądy, zdążające ku polepszeniu bytu klas upośledzonych, a w życiu międzynarodowem, które kroczy już wyraźnie pod hasłem bezwzględego egoizmu narodowego, zaznaczają się mimo to dążności do pewnej solidarności ogólnoludzkiej, będące reminiscencją dawnej idei tej solidarności na gruncie chrześcijańskim, a przejawiające się w rozmaitych konwencjach i umowach o charakterze ogólnoludzkim i humanitarnym.

Wszystko więc zdawało się sprzyjać, by wiek XIX stał się okresem największego rozkwitu cywilizacji i państwowości nowożytnej, ale rozkwit ten opierał się, jak to już zaznaczyliśmy w innym miejscu, na chrześcijańskim dorobku poprzednich wieków, sam zaś XIX wiek był okresem wyraźnej dechrystjanizacji Europy, okresem, w którym antychrześcijańskie prądy myśli czynią coraz większe postępy wśród mas ludności europejskiej, skłaniających się coraz więcej ku światopoglądowi ewolucyjno-monistycznemu; to też wiek ten wraz z jego poprzednikiem, wiekiem XVIII, słusznie można uważać za okres przygotowawczy do kryzysu cywilizacji współ-

czesnej, na który obecnie patrzymy. Impulsem zaś do przejawienia się i rozwinięcia się tego kryzysu stała się ostatnia wielka wojna światowa, która ze swej strony była skutkiem ostatniej dechrystyanizacji stosunków międzynarodowych w Europie.

Powracając obecnie do kwestji kryzysu państwowości współczesnej, stwierdzić możemy, że świat cywilizowany wstępuje po wielkiej wojnie w okres nadzwyczaj groźny pod względem moralnym, co jest niezaprzeczalnym rezultatem jego dechrystyanizacji, a przeto w obecnej dobie więcej może, niż kiedyindziej niezbędnem byłoby istnienie normalnej zasady hierarchji w życiu państwowem, która byłaby w stanie utrzymać rozprzegające się więzy państwowości współczesnej. Zasady tej jednak zabrakło właśnie ostatecznie po wielkiej wojnie, która obaliła niemal wszystkie rzeczywiste trony, pozostałe zaś zatraciły resztki dawnej swej aureoli w oczach ludu, czyli przestały już w jego oczach posiadać ową pozorną jakość, a na arenę dziejów wystąpiła już czysta demokracja, która w myśl zasady zwierzchnictwa ludu miała na miejsce pogrzebanej ostatecznie zasady hierarchji chrześcijańskiej wytworzyć nową formę hierarchji, opartej na zbiorowej woli ludu. Ta nowa forma rządów demokratycznych osiągnęła swój wyraz w systemie wszechwładztwa parlamentu, obieranego na zasadzie równego i powszechnego głosowania, a uznanego za główny ośrodek autorytetu rządzącego w państwie.

System ten, uważany do niedawna za triumf nowożytnej demokracji, został wyprowadzony z teoretycznie niby słusznej, lecz w praktyce błędnej zasady zwierzchnictwa ludu, kiełkującej w Europie już od czasu wielkiej francuskiej rewolucji, a dopiero teraz zrealizowanej w całości. W myśl tej zasady cały naród posiada prawo do udziału w rządach, prawo, które w praktyce jednak może urzeczywistnić się tylko pod postacią rządów reprezentacyjnych, na podstawie równego i powszechnego prawa wyborczego. Zasada ta jednak nie uwzględnia zupełnie tej prostej i elementarnej praktycznej prawdy, rozumianej już przez świat antyczny, że celem rządów nie jest wykonywanie jakiegoś fikcyjnego, abstrakcyjnego prawa, lecz koordynowanie działań ludzkich dla osią-

gnięcia maximum możliwego dla wszystkich szczęścia na ziemi. Rządy wobec tego powinnyby były być w zasadzie nie tyle lekkim prawem wszystkich, ile ciężkim obowiązkiem i funkcją ludzi, posiadających największe po temu kwalifikacje moralne i umysłowe. Dlatego też Platon chciał widzieć na czele swej Rzeczypospolitej mędrców i filozofów, t. j. ludzi o wyższej jakości, ludzi, którzyby mogli więcej dawać, niżli brać od państwa, a średniowiecze, uważając w zasadzie państwo świeckie tylko za wynik grzesznego stanu ludzkości, stawiało jednak na czele jego władzę królewską, pomazaną na trud rządzenia przez samego Boga i stającą się źródłem wszelkiej władzy i hierarchji w państwie. Idea ta przetrwała do czasów wielkiej rewolucji francuskiej, będącej częściowo wynikiem defektów władzy królewskiej za rządów ostatnich Ludwików, która przestaje wówczas być rzeczywistą a w rezultacie i pozorną jakością w oczach rządzonych, głównie zaś buntem wogóle przeciw zasadzie hierarchji w świecie, buntem, wywołanym pod wpływem nowego światopoglądu antychrześcijańskiego w Europie. Podkopana przez tę rewolucję średniowieczna zasada hierarchji chrześcijańskiej w państwie, po okresie jej kompromisów w ciągu XIX wieku z nową zasadą zwierzchnictwa ludu, ustępuje obecnie ostatecznie miejsca tej ostatniej zasadzie, która przejawia się pod wskazaną wyżej formą wszechwładztwa parlamentu, obieranego na podstawie równego i powszechnego prawa wyborczego. W triumfie tej zasady w czasach obecnych przejawia się też ostatecznie triumf światopoglądu nowoczesnego w zastosowaniu jego do życia państwowego; światopogląd ten bowiem, odrzucając istnienie wszelkich wyodrębnionych jakości w świecie wogóle, a w szczególności zasadę hierarchji jakościowej w społeczeństwie, musiał konsekwentnie doprowadzić również do odrzucenia zasady jakości w życiu państwowem, wysunąć natomiast zasadę władztwa liczby, absurdalną zasadę, że ilość może zastąpić jakość. Jedynem praktycznym usprawiedliwieniem przyjęcia tej zasady w życiu państwowem może być brak zaufania wzajemnego między poszczególnymi ludźmi i klasami społecznymi, który jest również wyraźnym wynikiem światopoglądu współczesnego, powodującego upadek etyki osobi-

stej i stosowanie zasad bezwzględego egoizmu w stosunkach międzyklasowych: masy ludowe wobec tego przestają już ufać wszelkim hierarchicznym kierownikom życia państwowego i przez udział w rządach spodziewają się obronić lepiej od wyzysku i niesprawiedliwości. W rezultacie jednak zwycięstwa zasady liczby w życiu państwowym, ośrodkiem autorytetu rządzącego stają się nie ludzie, przodujący swym umysłem i charakterem, lecz przeważnie mniej lub więcej zdolni agitatorzy i demagodzy, którzy przed wyborami do parlamentów starają się przy pomocy reklamy, tego nerwu życia współczesnego, zdobyć jak najwięcej głosów wyborczych, by później, zapominając o swych obietnicach, wykorzystywać swe stanowisko poselskie w celach osobistych a w najlepszym razie klasowych. Wobec tego parlamenty stanowiące ośrodek autorytetu rządzącego w państwie współczesnym, stają się obecnie instytucjami prawie zupełnie bezjakościowymi, nie reprezentującami sobą ani umysłowych, ani moralnych walorów, któreby im mogły nadać rzeczywistą jakość i wartość. Jeżeli zaś uwzględnimy z drugiej strony fakt, że ciała te obecnie, jako instytucje skrajnie demokratyczne, nie mogą posiadać również pozornej wartości w oczach rządzonych i są w dodatku podzielone na ogromną ilość partij, zwalczających się wzajemnie i nie mogących wobec tego wytworzyć jednolitej woli, jeżeli uwzględnimy to wszystko, to łatwo zrozumiemy, na czym polega kryzys państwowości współczesnej: w państwie obecnym niema ani jednostki, ani instytucji, któreby posiadały rzeczywistą, a przynajmniej pozorną jakość i wartość w oczach rządzonych i mogły się stać przeto rzeczywistym ośrodkiem autorytetu, niezbędnego dla normalnego życia i rozwoju państwa. Państwo współczesne trzyma się jeszcze wprawdzie siłą bezwładności, oraz dzięki swemu systemowi administracyjnemu, utworzonemu jeszcze za lepszych czasów, ale tu rozkład państwa przyspiesza inna groźna siła, przejawiająca się pod postacią korupcji powojennej, która przenika do wszystkich dziedzin życia.

Jak już wskazywaliśmy wyżej, istnienie pewnego minimum cnót obywatelskich stanowi drugi podstawowy warunek normalnego życia i rozwoju państwa, bez czego musi

być ono rzuconem nieubłaganie na łup władzy cezarystycznej, to jest systemu rządów, przy którym ośrodek autorytetu rządzącego nie jest już wytworem ducha narodowego, lecz zjawia się z zewnątrz i pozostaje do rządzonego narodu jedynie w stosunku mechanicznym, a tego właśnie niezbędnego minimum cnót obywatelskich niema już naogół wśród społeczeństw obecnych. Ta kwestja kryzysu państwowości współczesnej styka się bezpośrednio z poruszoną poprzednio kwestją upadku etyki osobistej w naszych czasach, oraz krańcowym rozwieleniem się egoizmu, — i w stosunku do państwa każda jednostka chce więcej brać, niż dawać — będącego nieuniknionym rezultatem przewagi światopoglądu antychrześcijańskiego wśród ludzi współczesnych.

Tak więc ludzkość nowożytna, która odrzucając zupełnie transcendentne ideały średniowiecza i przywiązując się mocnymi więzami do ziemi jedynie, w państwie ziemskim szukała widocznie urzeczywistnienia wszystkich swych celów i ideałów, ludzkość ta wpadła ostatecznie w błędne koło bez wyjścia: państwo ziemskie nie może trwać i rozwijać się normalnie bez istnienia ośrodka autorytetu rządzącego, opartego na zasadzie hierarchji, oraz istnienia pewnego minimum cnót obywatelskich, zaś ideologja ewolucyjno-monistyczna, przez zupełne oderwanie ludzi od świata nadzmysłowego, nie jest w stanie wytworzyć ani swego niezbędnego ośrodka autorytetu dzięki zupełnemu odrzuceniu zasady jakości i hierarchji jakościowej, ani owego niezbędnego poziomu cnót obywatelskich przez podkopanie wiary w nieśmiertelność duszy i istnienie porządku moralnego w świecie, a w związku z tem spotęgowanie do niebываłych rozmiarów kultu cielesności i egoizmu ziemskiego.

Reasumując wszystkie powyższe wywody, możemy stwierdzić, że państwo współczesne zagrożone jest z jednej strony stopniowem zanikaniem instytucyj, reprezentujących jego autorytet, a z drugiej strony szerzącem się zepsuciem moralnem, rozkładającym jego aparat administracyjny i byt jego w obecnej chwili musi opierać się nieuniknienie tylko na czasowych kompromisach pomiędzy rozmaitemi grupami społecznymi, reprezentowanymi przez poszczególne partje

polityczne, bez żadnych dalszych i szerszych ogólnych planów oraz widoków na przyszłość.

Zanik centralnego autorytetu w państwie współczesnym staje się tem groźniejszym dla naszych czasów, że w przeciwieństwie do dawniejszych czasów koordynacja życia wewnątrz państwa staje się coraz trudniejszą ze względu na zupełne zrównanie wszystkich stanów pod względem politycznym oraz wzajemne przeciwstawianie się interesów ekonomicznych już nie tylko całych klas, ale nawet poszczególnych grup społecznych. Państwo współczesne ma do czynienia już nie tylko z interesami kapitalistów, właścicieli ziemskich, chłopów, mieszczan i robotników wogóle, ale również z interesem takich grup, jak kolejarze, marynarze, pocztowcy itp., a na przykładzie Anglii widzimy, jak solidarne wystąpienie w tym kraju robotników górniczych, transportowych i ładujących jest w stanie unieruchomić całe normalne życie w państwie. Państwo obecne upada więc już nie tylko z powodu zaniku ośrodka autorytetu, oraz rozprężenia administracji, ale też przez naturalny rozkład na przeciwstawiające się sobie grupy społeczne. W tem ostatniem zjawisku mamy bezsprzecznie do czynienia z bezpośrednim rozkładowym wpływem światopoglądu współczesnego, podnoszącego zasadę walki klasowej i doprowadzającego przeto do negacji zasady solidarności społecznej, co się przejawia w praktyce w stosowaniu zasad bezwzględego egoizmu w stosunku do klas niższych ze strony klas wyższych, ze strony zaś pierwszych w dążeniach do poprawy swego bytu drogą walki klasowej bez oglądania się na możliwe przez to straty dla całego społeczeństwa.

Ujmując obecnie razem wszystkie wywody o kryzysie państwowości współczesnej, dochodzimy do wniosku, że kryzys w tej dziedzinie, narówni z innymi dziedzinami życia ludzkiego, wywołany jest odrzuceniem w praktycznym życiu zasad religji chrześcijańskiej, co wpływa w pierwszym rzędzie na rozkład państwa drogą pośrednią przez upadek etyki osobistej i wzmożenie się egoizmu, a następnie bezpośrednio przez zniweczenie zasady hierarchji jakościowej i solidarności w życiu społecznym.

Kryzys państwowości współczesnej nie jest jednak tylko

przejawem kryzysu wewnętrznego każdego państwa poszczególne, lecz stoi również w bezpośrednim związku z problemem współżycia i solidarności ogólnoludzkiej. Jak wiemy, Kościół w średniowieczu dążył do rozwiązania tego problemu przez złączenie na początku całej ludzkości chrześcijańskiej w Państwo Boże na ziemi, by następnie drogą stopniowego nawracania ludów pogańskich złączyć w jedną chrześcijańską całość narody całej kuli ziemskiej. Przeciwdziałanie tym dążeniom Kościoła wyszło naprzód, jak wiadomo, ze strony cesarzy niemieckich, a następnie królów francuskich, a ostatecznie idea Państwa Bożego na ziemi, czyli idea solidarności ogólnoludzkiej na gruncie chrześcijańskim została pogrzebana przez reformację XVI wieku. Odtąd państwa świeckie, kierowane przez absolutnych władców, odrzucają ostatecznie ideję solidarności chrześcijańskiej, a kroczą każde swojemi drogami.

Każde państwo staje się wyłącznym celem dla samego siebie i nie tylko przestaje kierować się zasadami religii chrześcijańskiej w stosunku do innych państw, ale staje się nawet ogólną zasadą, że etyka chrześcijańska nie obowiązuje wcale w stosunkach międzypaństwowych, czy też międzynarodowych, a jedyną przewodnią ideją w tych stosunkach ma być li-tylko bezwzględny egoizm państwowy. Upadek idei chrześcijańskiej w stosunkach międzynarodowych znacznie więc wyprzedził zaprzeczenie tej idei w stosunkach między jednostkami, które zostaje głoszone otwarcie dopiero w XVIII, a szczególnie XIX wieku, gdy zwycięża zasada walki o byt między poszczególnymi jednostkami ludzkimi w związku z triumfem darwinizmu w nauce. W okresie, gdy interesy państwowe są identyfikowane jeszcze z interesami dynastji, antagonizmy państwowe przejawiają się w formie przeciwieństw dynastycznych, które znajdują swój wyraz w wojnach dynastycznych, nie budząc jednak głębszych antagonizmów i nienawiści narodowych. Dopiero, gdy na arenę dziejów występują już nie dynastje, lecz same narody, co ma miejsce ostatecznie w XIX wieku, antagonizmy i przeciwieństwa międzynarodowe pogłębiają się. Każde państwo w tym okresie zaczyna zasadniczo do tego dążyć, by podkopać i zrujnować byt innego państwa, jako konkurenta na

rynku światowym, stosunki między poszczególnymi państwami stają się w zasadzie wrogimi i wszystkie państwa starają się przy pomocy sojuszków asekurować siebie przed zamachem innych. Jest to okres tak zwanej europejskiej równowagi, która przed ostatnią wielką wojną podzieliła Europę na dwa wrogie sobie obozy. Sojuszami temi Europa, która odrzuciła cynicznie zasadę jedności chrześcijańskiej, chciała się asekurować przed możliwością wybuchu wojny ogólnoeuropejskiej. Okres tej równowagi zbrojnej był też jednocześnie okresem największego rozwoju gospodarczego Europy, oraz okresem czasowej równowagi ekonomicznej w całym świecie, opartej na zasadach współzawodnictwa, nie zaś solidarności ogólnoludzkiej, lecz był to jednocześnie okres, w którym dojrzewały wszystkie przeciwieństwa systemu, opartej na zasadach wręcz przeciwnych chrześcijańskim, przeciwieństwa, które musiały ostatecznie rozsądzić sam system. Przeciwieństwa te doprowadzają w ostatecznym rezultacie do ostatniej wojny światowej, która zakończy wyżej oznaczony okres równowagi europejskiej, wstrząsając posadami państw nie tylko pod względem politycznym, ale i gospodarczym. Równowaga gospodarcza świata zostaje przez tę wojnę naruszoną z gruntu, każde z poszczególnych państw napróżno walczy ze swymi trudnościami ekonomicznymi, nie mogąc w żaden sposób z nich wybrnąć, a nieubłagana ręka dziejów stawia jednocześnie przed obliczem wszystkich państw alternatywę: albo nawrotu do prawdziwej chrześcijańskiej solidarności międzynarodowej, albo nieuniknionych dalszych wojen przy zastosowaniu najstraszliwszych narzędzi zniszczenia, dostarczonych obecnie przez chemję i lotnictwo i ostatecznej ekonomicznej ruiny i pauperyzacji świata.

Lecz świat nie chce uporczywie uznać swych błędów, nie chce się przyznać do tego, że kroczył fałszywymi drogami już od kilku wieków i nawrócić się do zasad chrześcijańskich, lecz na miejsce społeczności chrześcijańskiej tworzy nową karykaturę zjednoczenia świata pod postacią Ligi narodów, nie mającej żadnego innego gruntu pod sobą prócz zmęczenia powojennego narodów i obawy przed przyszłą wojną. Instytucja ta jest tylko odmienną próbą zewnętrznego rozwiązania zagadnienia, które może być rozwiązane tylko drogą

wewnętrzna, a stworzenie jej podobne jest postępowaniu strusia, chowającego swą głowę w piasek przed niebezpieczeństwem. O wiele konsekwentniejszym i wyraźniejszym w tym wypadku jest postępowanie Rosji sowieckiej, która, rozwiązując wszystkie podstawowe przeciwieństwa współczesnej cywilizacji przez uzgodnienie ich w myśl zasad antychrześcijańskich, odrzuca otwarcie Ligę narodów, jako twór nieżywozny, natomiast dąży niedwuznacznie do mechanicznego zjednoczenia całej ludzkości na wzór istniejącego już na przestrzeni Unji republik sowieckich.

Z powyższego wynika, że kryzys państwowości współczesnej nie jest wywołany tylko przyczynami o charakterze wewnętrznym dla poszczególnych państw, lecz również czynnikami o charakterze międzynarodowym, władnie wysuwającymi kwestję uniwersalnego zjednoczenia ludzkości. Wszystko zdaje się już wskazywać na to, że państwo świeckie, które jeszcze w średniowieczu wyłamało się z pod hierarchji systemu Państwa Bożego, zbliża się obecnie coraz więcej do kresu swego odrębnego bytowania i musi nieuniknienie wejść w obręb nowego uniwersalnego systemu zjednoczenia ludzkości. W związku z tem powstaje pytanie, jaka przyszłość oczekiwać może państwa europejskie wogóle. Można się spotkać obecnie dość często ze zdaniem, że następnym etapem rozwoju państwowości w Europie będzie federacja jej państw w Stany Zjednoczone, lecz zdanie to uważać należy raczej tylko za *pium desiderium*, natomiast urzeczywistnienie tego przypuszczenia wydaje się nieprawdopodobnie małym. Uspokojenie po ostatniej wojnie światowej jest tylko pozorne, wywołane ogólnem zmęczeniem, o żadnem zaś szczerem pojednaniu i zapomnieniu wzajemnych krzywd i uraz ze strony narodów Europy nie może być nawet mowy, niema też więc absolutnie żadnych podstaw moralnych do utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy. Odwrotnie każdy, kto bez uprzedzeń badać będzie stan Europy powojennej, zmuszony będzie raczej dojść do wniosku, że Europa dojrzuwa coraz więcej dla cezaryzmu, przynajmniej zasadnicze warunki po temu są już wypełnione, a więc zanik prawie wszelkiego jakościowego zróżniczkowania społeczeństw z wyjątkiem różnic majątkowych, wreszcie niesłychany upadek moralny,

który niema sobie równego w dziejach świata chrześcijańskiego, obejmuje bowiem wszystkie warstwy społeczeństwa. Wszystkie te warunki są idealnym podłożem dla cezaryzmu, jak tego naucza historia i pierwsze początki jego widzimy już we Włoszech i w Rosji sowieckiej, chociaż w odmiennych formach. Cezaryzm włoski, w postaci faszyzmu, chce być kontynuatorem dawnej mocarstwowej potęgi Rzymu i stoi na gruncie uznania zachodnio-europejskiej cywilizacji, powstałej na gruncie rzymskim, dla chrześcijaństwa jest właściwie obojętnym, nie jest ni *pro*, ni *contra*; natomiast cezaryzm rosyjski, pod postacią bolszewizmu, stoi na stanowisku zasadniczo wrogiem nie tylko względem cywilizacji zachodniej, od której zapożycza chętnie tylko materialne zdobycze i środki zniszczenia, lecz jeszcze więcej względem religji chrześcijańskiej i opiera się na ideologii materialistyczno-monistycznego światopoglądu. Prócz tego zasadniczą różnicą w praktyce między temi dwiema formami cezaryzmu jest to, że cezaryzm włoski dąży tylko do stworzenia mocarstwowej potęgi Włoch, gdy rosyjski dąży zupełnie niedwuznacznie do włączenia w obręb swego systemu całego *orbis terrarum*. Te różnorodne tendencje obu tych form cezaryzmu znajdują zresztą swe dostateczne wytlumaczenie w fanatyzmie zwolenników bolszewizmu, który bezsprzecznie przeistoczył się w religję *sui generis*, zwalczającą namiętnie chrześcijaństwo, o czem zresztą już mówiliśmy poprzednio.

Musimy sobie teraz postawić pytanie, która z powyższych dwóch form cezaryzmu ma większe widoki powodzenia na świecie? Według wszelkiego prawdopodobieństwa druga, po pierwsze dla tego, że, jak już wzmiankowaliśmy, cezaryzm faszystowski niema tendencji uniwersalistycznych, musiałby więc chyba w każdym poszczególnym państwie tworzyć się swój rodzimy cezaryzm na wzór włoskiego, co jest mało prawdopodobne, a powtóre głównie ze względu na to, że obecny stan Europy jest brzemienny w nowe konflikty, które w razie wybuchu muszą doprowadzić narody Europy do ostatecznego wyczerpania i zaniku u nich wszelkiej siły odporności, a tem samem rzucić je na łup najwięcej niwelującej formy cezaryzmu, jaką jest bolszewizm. A że normalny stan świata tworzy coraz bardziej odpowiedni

grunt dla rozszerzania się systemu bolszewickiego, o tem świadczy chyba dostatecznie przedstawiony poprzednio obraz upadku etyki osobistej, oraz rozkładu podstawowych instytucyj ludzkiego współżycia, małżeństwa, rodziny i państwa. Rozkład ten dokonuje niezbędnej niwelacji jakościowej struktury społeczeństw europejskich, jedynej jeszcze w obecnych czasach rzeczywistej przeciwwagi zakusom bolszewickim, wobec tego, że dwie inne podstawowe praktyczne zasady chrześcijańskie: uznanie bezwzględnej wartości każdej jednostki ludzkiej i zasada solidarności ogólnoludzkiej, zdradzają coraz wyraźniej oznaki ostatecznego swego upadku na wzór bolszewicki. By dowieść tego, nie trzeba sięgać daleko po przykłady. Czy można w pierwszym rzędzie wyobrazić sobie cyniczniejsze zaprzeczenie tych dwóch zasad od przygotowań do wojny chemicznej, czynionych obecnie otwarcie i na szerszą skalę przez wszystkie cywilizowane państwa świata? Czy jednostka ludzka w tym wypadku nie jest traktowana na wzór bolszewicki również tylko, jako obiekt, jako numer bezwartościowy, i czy na miejsce zasady solidarności ogólnoludzkiej nie jest tu cynicznie wystawiona zasada zupełnego niszczenia swych wrogów, jak to się praktykuje w stosunkach między najdzikszymi szczepami ludzkiemi? Tego jednego przykładu — a przytoczyć ich można bardzo wiele — dosyć dla charakterystyki moralnej obecnego świata, i czy można potem z wewnętrznym przeświadczeniem twierdzić, że obecny świat cywilizowany jest rzeczywiście dalekim od bolszewizmu, jak to robią ludzie, którzy uważają bolszewizm za zjawisko specyficznie rosyjskie i czy nie należy raczej sądzić, że świat ten już tkwi swemi korzeniami w bolszewizmie i że potrzebny jest tylko jeszcze impuls w postaci nowej wojny, by roślina bolszewicka rozwinęła się na glebie europejskiej? Są to przypuszczenia straszne, ale wcale nie fantastyczne, lecz opierające się na logice rozwoju historycznego i nie należy zamykać oczu na grożące niebezpieczeństwo, lecz należy po męsku spojrzeć mu w oczy. A niebezpieczeństwo to jest rzeczywiście wielkie: system bolszewicki w Rosji nie tylko nie upadł w ciągu tych kilku lat, jak się ogólnie spodziewano, ale odwrotnie zaczyna nabierać wszystkich cech trwałości, a anemiczna pod względem mo-

ralnym i fizycznym Europa widzi się zmuszoną pogodzić się z istnieniem obok siebie tego potwornego systemu, który czuje się o tyle silnym, że nie ukrywa nawet swych wyraźnych zamiarów ostatecznego rozsądzenia gmachu cywilizacji zachodnio-europejskiej. W tem samym dążeniu opiera się Rosja sowiecka z jednej strony na nienawiści ras kolorowych do Europejczyków, dla wzbudzenia której Europa pracowała sumiennie prawie od dwóch wieków, następnie na antagonizmach państwowych i klasowych wewnątrz samej Europy, oraz ogólnym kryzysie gospodarczym, który przeżywa świat cały, a wreszcie głównie na stopniowym rozkładowym wpływie ideologii antychrześcijańskiej, której skutki przedstawiliśmy już poprzednio. Uratować świat przed nadciągającą katastrofą nie są w stanie żadne kompromisy ani kompromisiki w rodzaju Ligi Narodów, Locarno i t. p., ponieważ ze wszystkiego widać, że historia wyczerpuje już ostatecznie wszystkie formy tych kompromisów, zapomocą których dawało się utrzymywać dotychczas równowagę świata, z pominięciem prawie zupełnym zasad chrześcijańskich w życiu narodów i jednostek, natomiast stawia wyraźną alternatywę obioru drogi na prawo, czy też na lewo, alternatywę wyraźnego nawrotu do zasad chrześcijańskich, czyli rozwiązania wszystkich istniejących przeciwieństw współczesnej cywilizacji w myśl wymagań religji chrześcijańskiej, lub też również wyraźnego rozwiązania tych przeciwieństw w myśl zasad antychrześcijańskich, bolszewickich. Tak więc wszystko zdaje się wskazywać na to, że Europa w stosunkowo niedalekiej przyszłości może stać się łupem bolszewickiego cezaryzmu, o ile jeszcze w czas nie cofnie się z błędnej drogi, po której nie przestaje kroczyć w dalszym ciągu, nie bacząc na wszystkie doświadczenia i ostrzeżenia ostatnich lat historii świata.

Chciałbym tu jednak wzmiankować jeszcze o innej możliwej formie cezaryzmu, w postaci panowania żółtoliczych nad Europą. O żółtem niebezpieczeństwie piszą już od dość dawna, pisał o niem między innymi wojowniczy Wilhelm II, oraz wielki mistyk i głęboki pisarz religijny rosyjski, Włodzimierz Sołowjew. Te wizje najścia rasy żółtej na Europę są jakby przecuciem kary, która ma spaść na nią za zu-

pełne prawie odrzucenie zasad chrześcijańskich w życiu. Europie danem było być, w myśl słów ewangelicznych, solą ziemi całej, ale Europa nie tylko wyrzekła się tej swojej misji, lecz postępowaniem swem wstrzymała rozwój chrześcijaństwa na całej kuli ziemskiej. Europejczyk, który przyniósł do krajów ludzi kolorowych, z wyjątkiem garstki misjonarzy, wnosił tam przeważnie tylko wódkę, opium, choroby płciowe i najstraszniejsze formy wyzysku, do niewolnictwa włącznie. Na przykładzie Japonii widzimy, jak starania misjonarzy z końcem XVI wieku odnoszą olbrzymie sukcesy w tym kraju i kraj ten jest zupełnie blisko nawrócenia się na chrześcijaństwo, ale gwałty i nadużycia, popełniane przez kupców i marynarzy portugalskich, odwracają ostatecznie Japończyków od przyjęcia religii chrześcijańskiej pod pretekstem, że kapłani europejscy głoszą jeden zakon, a kupcy stosują inny. Cały ogromny kraj zostaje w ten sposób stracony dla chrześcijaństwa i tak jest prawie na całej kuli ziemskiej: narody kolorowe albo wymierają pod naporem rasy białej, albo też ulegają chrystjanizacji tylko w nieznacznym stopniu.

W XIX wieku Chiny, kraj o ludności pracowitej i pokojowo usposobionej, staje się terenem rywalizacji państw europejskich, które z jednej strony eksploatują je w najbrutalniejszy sposób, a z drugiej wprowadzają stopniowo na tory militarizmu. Chiny tworzą u siebie powoli ogromną armję na wzór europejski. Obecnie jesteśmy świadkami, jak państwo to po upadku dynastji mandżurskiej przebywa od lat kilku chroniczny stan wojny domowej, lecz właśnie ten obecny stan Chin może stać się z czasem groźnym dla przyszłości Europy. Azjaci ulegali zawsze łatwo przewodnictwu jednostek, wystarczy więc, aby któryś z generałów chińskich odniósł stanowcze zwycięstwo nad swymi rywalami, by mógł stać się z czasem wodzem całego narodu i, jako nowy Czyngiz-Chan, czy też Tamerlan Azji pchnąć swe kohorty na Europę. Byłaby to nowa karta w historii wzajemnego oddziaływania Wschodu i Zachodu, która odwracała się w różnych epokach raz na korzyść pierwszego, to drugiego, a także, być może, usprawiedliwienie z punktu widzenia historjoficznego istnienia olbrzymiego narodu

o starej kulturze, który nie przyjmował dotychczas żadnego udziału w ogólnych dziejach ludzkości. Rosja, która już dzięki swemu geograficznemu położeniu jako pomostu, łączącego Europę z Azją, zdawała się być przeznaczoną do odgrywania roli łącznika pomiędzy chrześcijańską Europą, a pogańską Azją, nie mogła wypełnić tej dziejowej misji ze względu na to, że już od zarania swego życia historycznego, przez przyjęcie chrześcijaństwa z rąk Bizancjum, przeciwstawiła się uniwersalnym dążeniom Kościoła katolickiego. Obecnie, gdy po upadku caratu przeciwstawia się ona wrogo już nie tylko Kościołowi katolickiemu, ale chrześcijaństwu i całej cywilizacji zachodniej wogóle, gdy wytworzyła ona u siebie państwo *sui generis*, oparte na gorzej niż azjatyckich metodach rządzenia, wątpliwem jest, aby taka Rosja stawiała opór hordom chińskim w ich marszu na Europę; należałoby raczej przypuszczać, że z nienawiści ku Europie okazałaby im wszelką pomoc. To ostatnie przypuszczenie jest bardzo prawdopodobnem i, o ile wogóle wizja najścia żółtoliczych na Europę ma przyjąć realne kształty, może to się stać przy dobrowolnem współdziałaniu, nawet otwartym sojuszu Rosji z Chinami.

Czy przyszłe uniwersalne zjednoczenie ludzkości przejawia się w formie bolszewickiego, czy żółtego cezaryzmu, czy też w kombinowanej formie obu tych cezaryzmów, lub też wreszcie w innej jakiejś formie, której narazie nie można przewidzieć, jedno w każdym razie wydaje się obecnie pewnem, że nową formą tego zjednoczenia nie mogą być przy istniejących warunkach Stany Zjednoczone Europy, które mogłyby powstać tylko na gruncie solidarności chrześcijańskiej, ale jakieś inne mechaniczne zjednoczenie świata na wzór dawnego rzymskiego, tylko jeszcze więcej mechaniczne i bezjakościowe, odpowiednio do współczesnego ujęcia świata.

Tak się przedstawia według wszelkiego prawdopodobieństwa przyszłość państw świata. Negacja istnienia Boga, duszy i wogóle wszelkich nadzmysłowych wartości w świecie musiała nieuniknienie wywołać upadek etyki osobistej, a następnie rozkład podstawowych instytucyj ludzkiego współżycia, małżeństwa, rodziny, a wreszcie państwa, zamieniając w ten sposób ludzkość coraz to więcej w mechaniczny kon-

glomerat bezjakościowych osobników, który bez zasadniczej zmiany współczesnych myśli i dążeń może być zcementowanym i zjednoczonym w jedną całość tylko drogą mechaniczną przez despotyczną i cezarystyczną władzę, w przeciwieństwie do dobrowolnego, opartego na miłości zjednoczenia w Chrystusie, do którego dąży chrześcijaństwo.

ZAKOŃCZENIE.

Zakończam na tem swe studjum, którego właściwym celem było przeciwstawienie światopoglądu średniowiecznego tak, jak on znalazł swój wyraz w systemie Państwa Bożego na ziemi, światopoglądowi nowoczesnemu, którego konsekwentnym wytworem jest system bolszewicki, kompletna antyteza poprzedniego. Widzieliśmy, że przewodnią myślą średniowiecza było wcielenie w życie słów Chrystusa: „szukajcie najpierw Królestwa Bożego, a reszta będzie wam dodana”. Lecz droga, prowadząca do tego Królestwa, jest długa i ciężka i wydaje się napozór najeżoną kolcami, prowadzi bowiem musi przez indywidualne doskonalenie się, oparte na pokonywaniu egoizmu i popędów cielesnych, a pokusy ciała są silne i ta „reszta” nie przestaje przedewszystkiem nęcić i mamić ludzi. To też rozpęd średniowiecznej ludzkości w kierunku szukania Królestwa Bożego przez indywidualne doskonalenie się stopniowo słabnie, wzrasta natomiast pokusa szukania przedewszystkiem tej „reszty” z powyższych słów Chrystusa, by stworzyć następnie na ziemi królestwo szczęścia, które się już nie przedstawia pod postacią Królestwa Bożego, lecz królestwa, osiągniętego samostannie przez postęp ludzkości. Ta zmiana kierunku dążeń ludzkich odnachodzi swój wyraz w pierwszym rzędzie w zmianie kierunku myśli filozoficznej, która, poczawszy od nominalistów, przestaje łączyć ziemię z niebem i źródłem bytu Bogiem, lecz stopniowo wyodrębnia ją ze wszelkiego związku i łączności ze światem nadzmysłowym, by doszedłszy wreszcie do negacji istnienia Boga, duszy i wogóle wszelkich pierwiastków nadzmysłowych rzucić już otwarcie hasło zupełnego wyemancypowania od wszelkiej zależności od świata nadzmysłowego i szukania jedynie szczęścia i dóbr ziemskich.

Najnowsze czasy, wiek XVIII, a szczególnie XIX, są

właśnie tym okresem stopniowego emancypowania się ludzkości od Istoty Wyższej i z posłuszeństwa niezłomnym prawom moralnym, złożonym w duszy człowieka przez Boga. Kryzys, który przeżywa obecnie świat cywilizowany, jest właśnie konsekwentnym warunkiem tego obranego ostatnio przez ludzkość kierunku, który ją doprowadza nie tylko do straszliwej pustki duchowej i utraty Królestwa Bożego, które „jest wewnątrz nas“, ale również i do stopniowej utraty tej, tak namiętnie szukanej „reszty“, która obecnie poczyną się kurczyć i która może zniknąć jeszcze w większym stopniu, gdy ludzkość współczesna, uzbrojona w straszliwe nowoczesne narzędzia zniszczenia, w szaleńczym zaślepieniu i bratobójczej walce pocznie doszczętnie niszczyć cały materialny dorobek wieków, by następnie swe wyemancypowanie od Boga uwieńczyć, na wzór współczesnej Rosji, bezwzględną zależnością i posłuszeństwem względem garstki bezwartościowych nikczemnych tyranów.

Takie ostateczne mechaniczne zjednoczenie ludzkości całej oznaczałoby właściwie kres procesu historycznego, oraz stanowiłoby zakończenie tego groźnego procesu niwelacji duchowej, która zagarnia obecnie coraz więcej ludzkość w swe potworne szpony, grożąc przykryciem jej w przyszłości zupełnie całunem śmierci duchowej. Jak kroczy ten proces niwelacji w dziedzinie moralno społecznej, w związku z upadkiem światopoglądu chrześcijańskiego, starałem się wykazać poprzednio i to było właściwym celem niniejszej pracy, ale nie można również pominąć tu chociażby krótką wzmianką faktu, rzucającego się wszystkim w oczy, że cywilizacja nasza załamuje się obecnie nie tylko pod względem moralnym, ale też i intelektualnym, że upada obecnie również nauka, sztuka i literatura i wogóle słabnie rozpęd myśli ludzkiej w dziedzinie teoretyczno-poznawczej, ustępując miejsca hyperkrytyce i sceptyzmowi. Co do nauki, to już od początku naszego stulecia daje się słyszeć głuchy łoskot min, podłożonych pod jej potężny gmach, a wszystkie teorie i koncepcje fizycznej budowy świata, które do niedawna jeszcze uchodziły prawie za niewzruszone pewniki, obecnie zaczynają tracić swą bezwzględną wartość w oczach ludzi, nie wyłączając nawet teorii heljocentrycznego systemu świata i teorii po-

wszechnego ciężenia, które to teorie przestają już dawać odpowiedź na wszystkie kosmologiczne zagadnienia. Nauka, jak się zdaje, opisała koło — mam tu, ma się rozumieć, na myśli tylko jej teoretyczno-poznawcze wyniki, nie zaś jej praktyczne zastosowania oraz metody badań, które zachowują i obecnie są bezwzględną wartość — opisała koło, by po 400 latach dociekań i badań stanąć bezradnie przed tem samem nierozwiązalnem X, jakim pozostaje wszechświat dla umysłu ludzkiego. Obecnie przeżywamy okres, jeżeli nie bankructwa, to w każdym razie wielkiego sceptycyzmu względem nauki, która nie jest już w stanie wypełnić swą treścią duchowej strony człowieka, jak to było możliwem w XVIII lub XIX wiekach, kiedy wierzano w boską niemal i nieograniczoną potęgę rozumu ludzkiego. O upadku sztuki i literatury niema chyba potrzeby rozszerzać się zbyt wiele. Bo dla wszystkich jest on widoczny. Sztuka i literatura upadają ostatecznie przytłoczone straszliwą mechanizacją życia w związku z oderwaniem ludzkości od wszelkich transcendentalnych ideałów, ostatni epigoni wymierają, a następców niema.

Tak więc groźny proces zmechanizowania i niwelacji świata przejawia się we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego, zaś w dziedzinie moralno-społecznej proces ten znajduje swój wyraz, jak to już przedstawiliśmy poprzednio, w rozkładzie życia społecznego i państwowego, skierowanego ludzkość nieubłaganie ku mechanicznemu zjednoczeniu, przedsmakiem czego może służyć obecny bolszewizm rosyjski. Pozostawałoby jeszcze obecnie odpowiedzieć na pytanie, jakie historjozoficzne znaczenie mieć może chylenie się do upadku cywilizacji współczesnej wogóle, a w szczególności co właściwie mogłoby oznaczać fakt uniwersalnego, mechanicznego zjednoczenia ludzkości, gdyby takowe ostatecznie nastąpiło. Odpowiedź na to pytanie będzie zasadniczo różna u chrześcijanina i u ewolucyjnego monisty, jak zasadniczo różne są ich światopoglądy. Dla monisty życie wszechświata jest tylko wiecznym procesem ewolucji bezosobowego absolutu, światy powstają i światy giną, powstają również i upadają cywilizacje ludzkie na tym jednym z najmniejszych światów, jakim jest kula ziemiska, zaś w całym historycznym procesie ludzkości nie należy i nie można doszukiwać się ani pierwia-

stków celowości ani też pierwiastków etycznych, a zjawiskiem nieuniknionem jest nie tylko upadek wszelkich cywilizacji ziemskich, ale i ostateczna fizyczna śmierć naszego globu, któraby jednak była tylko nic nie znaczącym epizodem w nieskończonych przestworzach wszechświata, w których proces wieczysty ewolucji bezosobowego absolutu stwarza bez końca nowe światy i nowe formy życia. Do umysłu ludzi o powyższym światopoglądzie nie przemawia zupełnie fakt chylenia się do upadku naszej cywilizacji właśnie w okresie, w którym również upadek światopoglądu chrześcijańskiego deszedł, zdaje się, do swego szczytu; nie mówią im nic katastrofy bez końca lat ostatnich wojny, mory, trzęsienia ziemi, straszliwe burze i powodzie; ludzie ci zdają się nie słyszeć głuchego pomruku morza dziejów, które staje się wyjątkowo burzliwem w naszym stuleciu, ani rozumieć groźnego *memento mori*, jakim jest bolszewizm dla cywilizacji współczesnej. Wszystkie te zjawiska nie służą dla nich ostrzeżeniem, że ludzkość wkroczyła na zupełnie błędne drogi i kroczy niemi, bo błędnych dróg niema według ich światopoglądu, gdyż świat nie posiada gospodarza i kierownika, a proces kosmiczny i historyczny rozwija się deterministycznie i nieubłagane w pewnym określonym kierunku, by, osiągnąwszy pewien najwyższy punkt, rozpocząć ewolucję wsteczną i tak kontynuować bez końca swój wieczysty i tragiczny taniec. Do ludzi o takim światopoglądzie można słusznie zastosować słowa Chrystusa, że mają oczy, by nie widzieć, a uszy, by nie słyszeć, a zaznaczający się obecnie upadek naszej cywilizacji będzie dla nich tylko zupełnie naturalnym i koniecznym drobnym zjawiskiem w oceanie wieczystej ewolucji wszechświata, zjawiskiem pozbawionem wszelkiego głębszego sensu i znaczenia.

Ale całkiem innem musi być historjozoficzne ujęcie zjawiska upadku naszej cywilizacji i wszystkich wydarzeń współczesnych u człowieka o światopoglądzie chrześcijańskim. Dla niego proces dziejów ludzkości i świata wogóle jest procesem, mającym doprowadzić do ponownej jedności stworzenia ze Stwórcą, jedności, zerwanej już w zaraniu dziejów świata. W myśl tego antyczny okres dziejów ludzkości był okresem przygotowawczym do tego zjednoczenia, okresem,

w którym zbankrutował wyłącznie ziemski element w człowieku, a człowiek, doszedłszy do uświadomienia sobie dwoistości swej natury, uczuł potrzebę duchowego odrodzenia się. Potem następuje chrystjanizacja świata, która miała się już stać ostateczną drogą, prowadzącą do zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą; jest to drugi okres w dziejach ludzkości, okres wieków średnich z ich dążeniem do podniesienia w człowieku pierwiastka transcendentalnego, duchowego ponad ziemski, cielesny, w celu przygotowania gruntu pod przyszłe transcendentalne Królestwo Boże, w którym stworzenie zjednoczy się ze swym Stwórcą. Okres ten należy uważać za kulminacyjny punkt w dziejach ludzkości, wydał albowiem on największą ilość ludzi, którzy potrafili przewyciężyć w sobie pierwiastek ziemski w najwyższym możliwym tu na ziemi stopniu, rozwinąć natomiast w sobie pierwiastek duchowy do niesłychanej przedtem i potem doskonałości i mocy. Załamanie się ideologii wieków średnich i stopniowe przejście do nowego światopoglądu oznaczało jednocześnie rozpoczęcie trzeciego, trwającego po dziś dzień okresu w dziejach ludzkości, w którym pierwiastek ziemski w człowieku nie tylko upomina się ze wzrastającą siłą o swe prawa, ale doprowadza do ponownego podporządkowania sobie pierwiastka duchowego, już nie nieświadomie, jak w epoce antycznej, ale zupełnie świadomie i wbrew podstawowym zasadom chrześcijaństwa.

Dzieje ludzkości z punktu widzenia chrześcijańskiego dadzą się więc podzielić zasadniczo na te same trzy okresy, jakie są przyjęte w klasycznym dotychczas naukowym podziale historii świata, to jest na okres starożytny, wieków średnich i nowożytny. W pierwszym z nich, starożytnym, ludzkość, pogrążona w ciemnościach duchowych, stawia nieświadomie element ziemski, cielesny ponad duchowy, transcendentalny, ciało ponad duszą; w drugim okresie, średniowiecznym, oświetlonym już światłem Ewangelji, duch góruje, a przynajmniej szczerze dąży do górowania nad ciałem, i wreszcie w trzecim, nowożytnym, ludzkość, świadoma prawdy, stawia jednak ponownie i już zupełnie świadomie pierwiastek ziemski ponad transcendentalny, ciało ponad duszą i fakt ten dla historjografji chrześcijańskiej staje się jedynym

i wystarczającym wytłumaczeniem tego katastrofalnego załamania się cywilizacji współczesnej, na jakie patrzymy.

W jednym z najobszerniejszych i najgruntowniejszych dzieł o średniowieczu, wydanem poraz pierwszy mniej więcej przed czterdziestu laty (*Eucken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*) spotykamy następujący pogląd na dzieje ludzkości: okres antyczny, z jego wyraźną przewagą pierwiastka ziemskiego, nad transcendentalem, ciała nad duchem, stanowi tezę; okres średniowieczny z jego przewagą ducha nad ciałem i zaprzeczeniem pierwiastka ziemskiego w człowieku — antytezę; czasy zaś nowe mają się stać syntezą, harmonijnem uzgodnieniem obu zwalczających się dotychczas pierwiastków ziemskiego i transcendentalego. Gdyby autor powyższego dzieła, który był, rzecz jasna, heglistą, pisał swe dzieło w obecnych czasach po wielkiej wojnie światowej, nie przyznałby niezawodnie epoce naszej charakteru syntetycznego, a odrzuciłby, najprawdopodobniej, i sam heglowski schemat dziejów. Zaiste bowiem czasy nasze nie mają w sobie nic z harmonji i syntezy; przeciwnie, są one dla historjozofji chrześcijańskiej zupełnie wyraźnym okresem, w którym elementy zła stają do otwartej walki z pierwiastkami dobra, założonemi w ludzkości przez chrześcijaństwo, okresem, będącym według wszelkich oznak początkiem ostatecznego zmagania się tych pierwiastków, które w myśl nauki chrześcijańskiej nastąpić musi, by zarówno dobro, jak i zło dojrzały ostatecznie w świecie, zaś obecny upadek naszej cywilizacji stwierdza tylko bezwzględnie istnienie nieubłaganego prawa, iż podcięcie niewidomych korzeni ludzkości w sferze nadzmysłowej sprowadza nieuniknienie uwiąd jej również w sferze widomej, zmysłowej. Gdyby zaś przejawiający się obecnie proces ogólnej niwelacji i upadku wszystkich instytucyj ludzkiego współżycia miał doprowadzić ostatecznie do mechanicznego uniwersalnego zjednoczenia ludzkości na wzór starorzymskiego, to fakt ten dla historjozofji chrześcijańskiej byłby tylko dowodem, że samodzielny proces historyczny ludzkości jest już na ukończeniu i że zbliża się wtóra, przepowiedziana pełnia czasów, po której może nastąpić jedynie bezpośrednia ingerencja Boża w sprawach świata.



ERRATA.

Str. 18 wiersz 17 od góry: zamiast przeciwstawienia ma być przeciwstawienie.

" 26	" 16	" dołu:	"	musiała	" "	musiały.
" 34	" 13	" góry:	"	czynem	" "	czynnem.
" 58	" 3	" dołu:	"	niebo	" "	nieba.
" 60	" 8	" "	"	Tycho Braha	" "	Tycho Brache.
" 71	" 5	" "	"	jasnością	" "	jakością.
" 71	" 3	" "	"	wyrachowana	" "	wyrafinowana.
" 72	" 11	" "	"	miary	" "	wiary.
" 74	" 2	" góry:	"	niedocenywanie	" "	niedocenywaniu.
" 78	" 10	" dołu:	"	w pluralistycznej	" "	nie w plurali- [stycznej].

Warszawskie
Towarzystwo Filozoficzne

