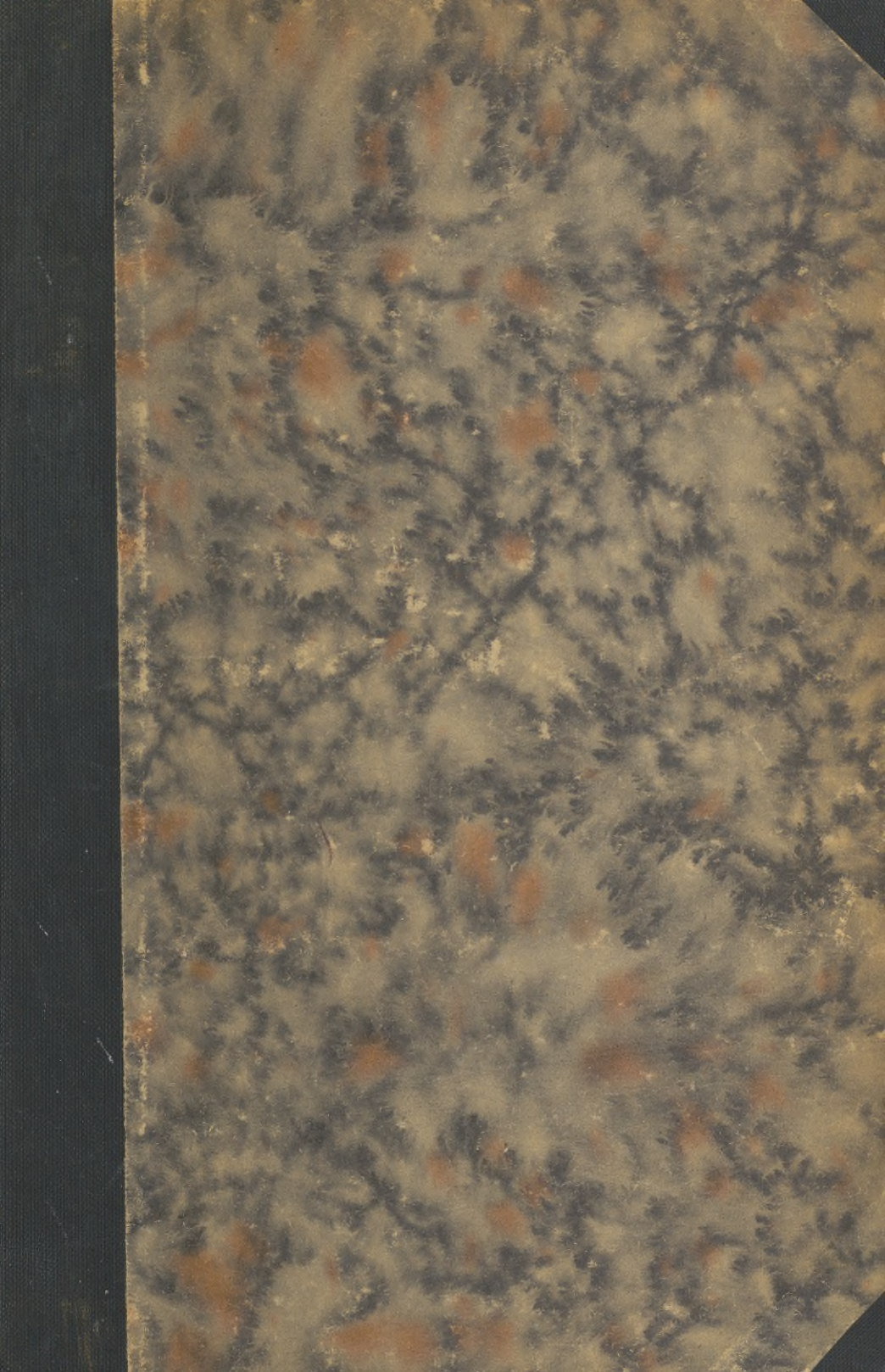




Biblioteka Politechniki Krakowskiej



100000299983



ROZWÓJ UMYŚLOWY LUDÓW EUROPY.

9/19/474

PROF. DR. FRANCISZEK DRTINA.

ROZWÓJ UMYSŁOWY LUDÓW EUROPY.

Z UPOWAŻNIENIA AUTORA Z CZESKIEGO PRZETŁOMACZYŁA

J. KIETLIŃSKA - RUDZKA.



WARSZAWA

„BIBLIOTEKA SAMOKSZTAŁCENIA“

Nowy-Świat Nr. 37.

1904.



II. 27.283

Дозволено Цензурою.
Варшава, 12 Января 1904 года.

Akc. Nr K-28 16 157

Profesor dr. Franciszek Drtina, autor niniejszego dzieła należy do grona najwybitniejszych i najczynniejszych uczonych i profesorów czeskich.

Jako profesor filozofji i pedagogiki pozyskał sobie ogólne uznanie. Jego wykładów sumiennie opracowanych, jasnych a treściwych słucha tak wielu studentów, że audytorjum po brzegi bywa zawsze przepelnione.

Prof. Drtina prowadzi również wykłady w kursach dla nauczycieli; jest prezesem uniwersytetu ludowego. Z całym przejęciem zajmuje się sprawą oświaty, sam wygłaszając wiele popularnych odczytów w Pradze i na prowincji.

Fr. Drtina mimo młodego jeszcze wieku, liczy bowiem lat 41, wzbogacił literaturę naukową czeską licznymi pracami, które są owocem długoletnich studji zagranicą (w Berlinie, Paryżu, Oksfordzie, Heidelbergu, Strasburgu, Bonn).

Poza całym szeregiem większych i mniejszych prac, pomieszczanych w różnych naukowych pismach — dotąd wyszły oddzielnie następujące prace:

„Klasyfikacja zjawisk umysłowych w greckiej filozofji“.

„Stoika Epikleta“.

„Gimnazjum jego dzieje i stan obecny.“

„O apercepcji i jej znaczeniu w wychowaniu.“

„Charakter umysłowy w średnich wiekach“.

„Średnie wieki a chrześcijaństwo“.

„Szkic dziejów wyższego szkolnictwa i teorii pedagogicznych we Francji“.

„Chryścjanizm, jego powstanie, zasadnicza idea i rozwój historyczny“.

„Wyższe wykształcenie kobiet we Francji“.

„Ideały wychowania“ (zostały przełożone na język: chorwacki, słowiński, polski przez J. Rudzką) i niemiecki.

„Chrześcijaństwo a reformacja czeska“.

„Przedmiot i zagadnienia filozofji“ (czyli wstęp do filozofji).

Wymienione dzieła nadzwyczaj przychylnie ocenione były przez krytykę czeską i niemiecką.

„Rozwój umysłowy ludów Europy“ wyjdzie też wkrótce w niemieckim przekładzie!

Dodać jeszcze należy, iż prof. Drtina był redaktorem dwu najpoważniejszych miesięczników: „Ateneum“, „Nasza doba“, a od lat trzech jest współredaktorem dwumiesięcznika filozoficznego „Czeska myśl“.

Praga Czeska, w Styczniu, 1903 r.

I.

WSTĘP.

(Problem świat i życie ludzkie. — Filozofia a religia, ich wzajemny stosunek do siebie.)

1. W niniejszej pracy pragnę podać przegląd zapamiętywań ludów europejskich na *problem świat i problem życia* t. j. pragnę objaśnić, w jaki sposób w różnych epokach tworzyły się pojęcia o dwu głównych zagadnieniach, zajmujących bezustannie człowieka myślącego: „Czym jest otaczający mnie świat, dokąd dąży, jaki cel jego“. I drugie: „Dlaczego znalazłem się na tym świecie, co znaczy moje życie i życie innych ludzi, jakie jego zadanie?“

Powtarzam—są to dwa najważniejsze zagadnienia całej wogóle ludzkości, w tym znaczeniu, jak to Kant powiedział w pamiętnych słowach: „Dwie rzeczy napełniają umysł człowieka prawdziwą czią i podziwem potęgującym się w miarę pilniejszego zastanawiania się nad tym¹⁾ *niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie...* Pierwsze wejrzenie na niezliczone mnóstwo światów osłabia już znaczenie mojej osoby, jako tworu zwierzęcego, którego

¹⁾ Kant, Kritik der praktischen Vernunft Beschluß.

materja, z jakiej powstał, na krótki jeno czas owiana siłą żywotną, powrócić musi na planetę, będącą właściwie punktem tylko w stosunku do wszechświata. Drugie, nieskończone, podnosi zaś moją wartość, jako jednostki rozumnej, w której istniejące prawo moralne ukazuje mi życie niezależne od świata zmysłowego, nieskrępowanego warunkami i granicami tego żywota, rozbudza dążność do nieskończoności.

Tak, świat i życie to pierwsze pojęcia, o których człowiek myśleć zaczyna. One budziły w nim cześć i podziw, wiodły go do religii i filozofii, one tworzą właściwą treść dziejów świata.

Niniejsza praca stanowić ma ogólny wstęp do dziejów ludzkości. Nasza epoka jest dołą historji, nigdy bowiem nie zajmowano się tak pilnie przeszłością, nie badano jej tak szczegółowo, jak się to czyni obecnie. Mniemam jednak, że pomimo to, nie pojęto jeszcze należycie treści i znaczenia dziejów ludzkości. Treści istotnej historji nie tworzą bynajmniej opisy wojen, zmian terytorjalnych, ani układy rządowe, umowy dyplomatyczne. Na jej treść rzeczywistą składa się to, jak cała ludzkość w danej epoce żyła, myślała, do czego dążyła, jak się zapatrywała na problemat świata i życia.

2. Na te pytania, pierwszorzędnej wagi, znajdujemy dwie odpowiedzi w księdze dziejów ludzkości. Jedną daje nam *religia*, drugą *filozofia i wiedza*.

Jakiż jest ich wzajemny do siebie stosunek? Religja i filozofja są specjalnymi czynnościami umysłu ludzkiego, obejmującymi w sobie poznanie wszechrzeczy.

Obie zmierzają do tegoż samego celu, gdyż każda z nich podaje nam swój pogląd na świat i życie. A jednak wzajemny stosunek tych dwu najważniejszych czynników kulturalnych bywa wrogim. Dzieje ludzkości można nazwać do pewnego stopnia historją sporów i zatargów między religją a wiedzą. Skąd to pochodzi?

Zdaje mi się, że ich istotę i różnicę najlepiej można objaśnić poglądowo za pomocą następującego przykładu.

Pewnego razu spotkał się podobno sławny mędrzec grecki Pitagoras z Leonecjuszem, który zażądał odeń wytłumaczenia co to jest filozofja. Pitagoras tak odpowiedział: Życie ludzkie podobne jest do ogromnego targu, albo igrzysk olimpijskich. Znajdują się na nim kupujący i sprzedający i ci, co szukają zarobku i zysku; którzy pragną sławy i bogactwa. Przychodzi tam jednak i trzeci gatunek ludzi—widywcy. Oni patrzą tylko i pilnie uważają na to, co się wokoło nich dzieje. Tak samo jest w życiu ludzkim. Wszędzie widzimy ruch gorączkowy, jeden drugiego goni, wymija. Większość ludzi dobija się o sławę i majątek. W tym ogólnym zamieszaniu, w tym zbiegowisku ludzi spotykamy i takich, którzy nadewszystko miłują badanie przyrody, szukanie prawdy. To są właśnie miłośnicy wiedzy, to są rzeczywiści filozofowie.

Więc czysto-teoretyczna czynność pojedynczych jednostek jest podstawą filozofii i pracy naukowej. Rozum ludzki odgrywa w tym wielką rolę; jego moc znaczną jest, lecz jakże mało tych ludzi, co by mogli poświęcić się wyłącznie pracy umysłowej. Znaczna większość żyje tylko dla zdobycia koniecznych warunków do utrzymania życia. Wogóle człowiek najpierw musi mieć z czego żyć, potem dopiero może filozofować. A rozum mimo całą potęgę, jest nadzwyczaj bezsilnym w stosunku do nieskończoności rzeczy, otaczających nas wokoło. My wszyscy ludzie podobni jesteśmy do św. Augustyna, pragnącego skorupką muszlową przelać wodę z oceanu. Każdy z nas, jak słusznie mówi Newton — nawet i najbardziej uczony — przypomina chłopca, który się bawi na brzegu morza i cieszy z tego, iż znajduje gładkie, błyszczące kamyczki i przy zabawie zapomina zupełnie o rozlewającym się przed nim oceanie prawdy tajemniczej, niezbadanej jeszcze. Littré, współczesny pozytywista francuski, opowiada, jak przeszedł cały ład pozytywnej wiedzy, z pojedynczych nauk złożony,

i dostał się do jego najodleglejszych krańców i tam ujrzał ten wielki ocean Newtona, pełen tajemnic niedocieczonych, niewyjaśnionych. Do zbadania ich nie miał już ani żagli ani beczek. Cóż więc robi? Zatrzymuje się, klęka, korzy się przed tym nieznany obszarem i wzruszony z gorącym uczuciem, wielką wiarą i prawdziwą pobożnością zwraca się do tego, który da moc jego myślom, zesłał spokój sercu¹⁾

Cóż w tym nas uderza? Filozofja i religja dają nam światopogląd i tłumaczą znaczenie i cel życia ludzkiego. Filozofja i wiedza jest wyłącznie przejawem rozumu; religja zaś podaje obraz świata i życia według potrzeb drugiej, silniejszej połowy istoty człowieka t. j. uczucia i woli. Tą zasadniczą różnicą można objaśnić późniejsze powstanie filozofii. Filozofja, w miarę umysłowego rozwoju ludzi, wytwarzała się z religii. Dawniej starał się człowiek opanować jedynie przyrodę, czynić ją podległą własnej woli, przystosować i zużytkować do swych potrzeb. Dopiero później mógł się zająć teoretycznymi sprawami, zadość uczynić wymaganiom rozumu.

Drugą cechą, rozróżniającą te dwa zjawiska jest to, że religja jest wytworem zbiorowym, (kolektywnym) ludowym, posiada charakter i znaczenie społeczne. Daje ona podniecie do wytwarzania się różnych odcieni religijnych, powszechnie kościołami zwanych; objawia się w licznych obrzędach, zwyczajach, podciągniętych pod ogólne miano kultu, a które oddziałują nader silnie na zmysłową i uczuciową stronę człowieka. Religja wreszcie stwarza oddzielny stan w społeczeństwie ludzkim — duchowieństwo. Filozofja i wiedza nosi znów piętno indywidualności, (przez co jednak nie traci znaczenia społecznego) będąc wynikiem samodzielnego myślenia danej jednostki, co wyrosła ponad otoczenie, różni się odeń zapatrywaniem na świat i życie.

¹⁾ Sabatier Aug. Esquisse d'une philosophie de la religion (1897), 12.

Z tych zasadniczych¹⁾ wypływają i drugorzędne różnice. Religja opiera się na wierze w nadprzyrodzone objawienie, filozofja zaś na rozumie przyrodzonym. Religja jeśli nie może pozytywnie wyjaśnić zagadnień życia wszechświata, otacza je tajemniczością; filozofja podaje hipotezy, mające czasową tylko wartość, oczekujące późniejszego stwierdzenia. Religja rości sobie prawo do absolutnej prawdy i nieomyślności—filozofja zaś głosi i uznaje jedynie prawdę względną, a wraz z nią prawo dowolnej krytyki. Religja wreszcie jest żywiołem konserwatywnym—filozofja postępowym.²⁾

Religia, z uczucia zrodzona, ma swój zawiazek w strachu, obawie, poczuciu bezsilności i zależności od nieznanych istot, które wywierają wpływ na cały bieg życia ludzkiego.

„Nędza stworzyła bogów”—mówił Lukrec.

„Człowiek nagi, bezradny rzucony został na planetę zaledwie ochłodzoną, stąpając zaś chwiejnym krokiem po gruncie uginającym się pod jego nogami, poznał odrazu biedę i troskę, jaka nappełniła serce jego bezmiernym niepokojem.³⁾ „Wiekuiste milczenie nieskończonych przestrzeni przeraża mię”—woła Pascal.“⁴⁾

3. W rozwoju religii należy rozróżniać dwa okresy:

a) *okres fizyczny, naturalny*. W nim to człowiek stara się ujarzmić przyrodę, a skoro spotyka się przy tym z trudnościami nieprzyzwyczajonymi, wyobraża sobie, że przyczyną ich są istoty jemu podobne, które też zaraz uosabia. Za pomocą modlitwy, przyrzeczeń, czarów, różnych ofiar chce on pozyskać ich przychylność, pragnie je uprosić, ażeby mu nie przeszkadzały w pokonaniu przyrody, w zaspakajaniu potrzeb życiowych.

1) Porównaj: Paulsen F. *Einleitung in die Philosophie* str. 3.

2) Porównaj: „*Konkretna logika*“, str. 171, T. G. Masaryka.

3) Sabatier Aug. 13.

4) Tamże 22.

Największe poszanowanie, wdzięczność dla siebie, z drugiej zaś strony obawę—wzbudziła w człowieku *ziemia*, główna dawczyni pożywienia. Przedstawiano ją sobie jako istotę potężną, której płodność może ludzi uszczęśliwić—nieurodzaj narazić na głód straszny. Człowiek przekonał się również, że *niebo* przez deszcz i promienie słoneczne wpływa dodatnio na urodzajność ziemi i dlatego niebo i ziemię uważał za najbardziej zbliżone, pokrewne sobie istoty. Deszcz z nieba spadły zapładnia ziemię, niebo więc *Uranos* jest jej praojcem, *Gaia* zaś pramatką wszelkiego bytu. Ze czcią też zwracał się pierwotny człowiek *ku słońcu*, którego światło i ciepło było koniecznym warunkiem życia ziemskiego; *ku gwiazdom*, jakich prawidłowy ruch był dlań symbolem wieczystego porządku; *ku bezbrzeżnemu morzu*, niepewnym falom którego powierzał żeglarz swoje życie, płynąc w wiotkim czółnie. Czując się wreszcie zależnym od wiatru, deszczu, burzy i t. p. uosobiał sobie też wszystkie zjawiska przyrody. Śmierć obudziła wiarę w istnienie duszy, poza jej cielesną powłoką, w jej nieśmiertelność. Człowiek czcił duchy zmarłych swych przodków a wiara ta utrwaliła przekonanie, że wszystko w przyrodzie przepełnione, ożywione jest duszą, do ludzkiej podobną.

W okresie fizycznym, czysto naturalistycznym, antropomorficznym podstawą pierwotnego stadjum religji było *poczucie zależności* od tych wyższych potęg nadprzyrodzonych i *dążność* do wyswobodzenia się z pod ich przewagi. Strach rozwija religję w człowieku przez wzbudzanie w nim *nadziei* i potrzebę modlitwy, jaka wkrótce staje się źródłem pociechy dla jego skołatanego serca. Modlitwa jest pierwszym i zasadniczym wyrazem uczuć religijnych.

b) *Okres etyczny* przedstawia powolne przekształcanie się pierwotnych stosunków w wyższe, uszlachetnione *poczuciem moralności*. Człowiek rozpoznaje w sobie moralną siłę, występującą przeciw instynktom i wrodzonym skłonnościom. One to popychają go do zadowolenia własnych potrzeb, choćby nawet z krzywdą bliźnich; moralny zaś

głos—głos sumienia każe mu dobrze żyć, uczciwie bez względu na osobiste korzyści. Człowiek zadaje sobie pytanie, gdzie jest początek tego wyraźnego głosu, skąd pochodzi jego siła i znaczenie? I znów uważa go za głos wyższych istot, którymi — jako przyczyną wszelakich zjawisk — wypełnił cały świat. W tym stadjum bogowie z potęg naturalnych, fizycznych przemieniają się w potęgi moralne; z religji pierwotnej wytwarza się religja etyczna. Bogowie stają się dla ludzi ideałami, wzorami moralnej doskonałości, w religji tedy znajduje człowiek zaspokojenie swej wrodzonej dążności do udoskonalenia się. To, czego etyka wymaga od ludzi, co powinno być celem ich pragnień i czynów—to wszystko urzeczywistnia, obejmuje religja. Życie religijne „in concreto“ (w ścisłym znaczeniu) przedstawiane jest jako życie moralne, święte, boskie, szczęśliwe. Stąd pochodzi nadprzyrodzone uświęcenie przykazań, praw religijnych. Religja uznająca początkowo wielu bogów (politeizm), stopniowo przemienia się w wiarę w jednego Boga, stwórcę wszechrzeczy i staje się monoistyczną.

4. Przy tym powolnym rozwoju, widocznym we wszystkich religjach, przyjmuje udział i *rozum ludzki*. Z łona pierwotnej religji wyosabnia się rozumowy pogląd na świat w postaci filozofji i znów wywiera wpływ na podany rozwój. Religja i filozofja, jako żywioły: konserwatywny i postępowy wzajem na siebie zaczynają oddziaływać; od tej też chwili datuje się między nimi bezustanny spór i walka.

Dzieje filozofji są właściwie historją powolnego wyzwalania się rozumu z pod wpływu i pojęć religijnych.

Możnaby to poprzeć całym szeregiem przykładów. Już w Grecji Ksenofanes zalecał swym rodakom zamiast mitycznych wyobrażeń—trzeźwe badanie kwestji. Pitagoras, Sokrates, Platon wyłączają z zasad religji pierwiastek antropomorficzny. Widzimy, że w *scholastyce* filozofja Arystotelesa do nauki religji wprowadza ważne bardzo zmia-

ny. Powstanie protestantyzmu należy również objaśnić przedostaniem się racjonalizmu do systematu teologicznego. Filozofja *racjonalistyczna* nowej doby zwraca główną uwagę na zagadnienia religijne i stara się dowieść prawdziwości dogmatów religji jak: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, wolną wolę; próbuje nawet — rozumie się na-próżno — utworzyć religję naturalną, A. Comte założyciel pozytywizmu w XIX w. uważając rozwój ludzkości pod względem religijnym i metafizycznym za ukończony zupełnie, zakłada nową religję, religję opartą na zasadach humanitarności, podobną zresztą co do formy zewnętrznej do organizacji kościoła katolickiego.

Widoczne jest, że mimo wszystkie wyżej podane różnice, między religją a filozofją istnieje bliskie pokrewieństwo. Wiele prawdy zawiera zdanie *Hume’go*, iż religja jest tylko popularną formą filozofji i słowa *Schultze’go*: „Religja i filozofja są rodzonymi siostrami... obie wyrażają ogólny pogląd na wszechświat. Różnica, zachodząca między nimi na tym polega, że religja przedstawia filozofję przestarzałą, będącą własnością niższych warstw społecznych. Religja jest jakby wrodzoną wiedzą olbrzymich mas szarych, większości zatym całej ludzkości; filozofja natomiast jest religją mniejszości ludzi, umięających myśleć abstrakcyjnie (oderwanie). Religja jednak i filozofja są dwoma biegunami, niezbędnymi dla duchowych potrzeb zarówno jednostek, jak i narodów. Wiedza i filozofja powstają z religji, ale ona sama bez ich powtórnego wpływu zeszlaby do podrzędnej roli zabobonu.

Jakkolwiek religja i filozofja odmienne mają pochodzenie — schodzą się przy wspólnym celu — wyjaśnienia istoty wszechświata. Nawet i środki, jakimi się posilkuja w dojściu do tego celu nie są tak bardzo różne od siebie. Dogmaty, będące częścią religijnych poglądów na świat i życie opierają się na mitach i symbolach. Religja, powstała z uczuciowej, wolnej czynności ducha ludzkiego nie zbliża się bynajmniej do pojęć naukowych.

Filozofja od nich swój początek wywodzi, lecz, chcąc wypełnić braki poznania naukowego, ucieka się nieraz do nieprawdopodobnych pomysłów, opartych nie na czystym rozumie, ale i na fantazji niepozbawionej mitycznego zabarwienia. Czyż nie mitycznego nie posiadają w sobie dowodzenia Hegla o idei absolutnej, Schopenhauer'a o woli, Hartmanna o nieświadomości? Dział ścisłej wiedzy nie jest tak, jak się pozornie wydaje, zupełnie odmiennym od pojęć, wyobrażeń mitycznych — jest między nimi związek i stopniowe przejście.

Nawet i wiedza specjalna, fachowa, która bierze swój początek w jasnych, pewnych danych naukowych, która opiera się przeważnie na trzeźwym, ścisłym badaniu, doświadczeniach, prowadzonych systematycznie i metodycznie—nawet i ona dochodzi do punktów, jakich objaśnić nie jest w możności. Wówczas musi się posiłkować określeniami mniej lub więcej mitycznymi. Alboż pojęcia atomu, materji, siły, energii nie mają w sobie pierwiastku mitycznego?

Między filozofją a religją istnieje podobny stosunek, jaki zachodzi między filozofją a naukami specjalnymi. Wyszły one ze wspólnego środowiska—filozofji, następnie rozwijały się samodzielnie, lecz zaczynają powracać znów do niej, ażeby filozofja na ich podstawie wzniosła nowy i jeden tylko pogląd na świat i życie. Filozofja również w pierwotnej swej formie, przed odłączeniem się od niej nauk specjalnych—powstała z religji i znów sama, skoro dojdzie do doskonałości stanie się najdoskonalszą, najwznioslejszą religją całej ludzkości.

A. Zapatrywania greków na świat i życie.

II.

Grecki naturalizm.

(Charakter greckiej religii.—Zapatrywanie greków na przyrodę, życie, rodzinę, państwo. — Małżeństwo i stanowisko kobiety u greków. — Życie a śmierć.—Zasada etyki greków: życie zgodne z naturą. — Doskonałość, jako organiczne połączenie dobra z pięknem.—Wychowanie greckie).

5. Wymieniony proces był ogólnym, więc spotykamy go i w kolebce cywilizacji Europejskiej—w Grecji.

Rozbierając wszechstronnie grecką kulturę, z której wypływa i cała nasza cywilizacja, chcąc powiedzieć, jak się ona przejawia w religii i filozofji, przekonywujemy się, że charakterystyczną jej cechą jest *naturalizm* i *racjonalizm*.

Naturalizm oznacza wyjątkowe uznawanie przyrody, właściwe grekom, t. j., że grecy z religją, sztuką, filozofją zwracają się do przyrody i to z wielkim zaufaniem, że w otaczającym ich świecie znajdują dostateczny pośród swego istnienia, upragniony cel życia. Cieszą się oni z życia, młodości, rozkoszy, zdrowia, natury i piękna, wierząc optymistycznie, iż czynność całej przyrody dąży do urze-

czywistnienia dobra już tutaj na ziemi, w życiu ludzkim. Słowem życie doczesne nie jest dla greków, jak później dla chrześcijanina „padołem płaczu“ przeciwnie rozkosznym siedliskiem, gdzie w życiu i czynach człowieka łączy się prawda z dobrem i pięknem.

Pod wyrazem *racjonalizm*, pojmuję rozum grecki. Grek nie tylko wierzy w naturę, ale i w potęgę swego rozumu. Rozum uważa za najlepszego przewodnika swych myśli i czynów, Życie harmonijnie zgodne z przyrodą jest dla greka równoznacznikiem życia, idącego za głosem rozumu. Wynikiem, dziełem greckiego racjonalizmu jest grecka filozofja i nauka.

6. Zwróćmy się przedewszystkim do greckiego naturalizmu i zastanówmy, jak się on przejawia w religiji i wogóle w zapatrywaniu na świat i życie. Religja grecka jest naturalistyczną, a prócz wymienionych cech, wspólnych wszystkim religjom, posiada pewne charakterystyczne właściwości.

Religja ta zasadniczo jest instytucją państwową, podobnie jak sztuka, wychowanie, nauka. Państwo uczyniło religję poddaną sobie. Religja grecka nie wytworzyła oddzielnej religijnej korporacyi, kościoła poza państwem, nie wytworzyła stanu kapłańskiego z jego niezależnością, samoistnością. Obowiązki kapłanów spełniały pewne rody; nie było tam wcale owych stopni i różnic między kapłanem i zwykłym obywatelem, kapłanów uważano za urzędników państwowych. Religja grecka nie miała też ściśle przepisanych artykułów wiary i dogmatów, a przekonania religijne zależne były od woli jednostki. Trzeba przyznać, że wiarę całą otaczał duch poezji, że zwracano uwagę na pierwiastek estetyczny, różnica zaś między dogmatem a legendą nie istniała właściwie w Grecji.

Stąd wypływa zupełna tolerancja religijna; nikogo w Grecyi nie prześladowano za wiarę, Mówi się wprawdzie, że Anaksagoras skazany został na wygnanie, Sokrates na śmierć z powodów religijnych, lecz wyrok na nich

wydany opierał się na podstawie politycznej, a nie religijnej. Poglądy ich i nauka sprzeciwiała się ówczesnemu kultowi, zwyczajom religijnym, przez co i oni sami stali się niebezpiecznymi dla państwa.

Religijne zapatrywania wyrażone były w literaturze i sztuce narodowej Homer był katechizmem dla greków; poezja zdążała do celu religijnego, teatrem posługiwała się religja. Wszędzie jednak uwydatnia się naturalistyczny jej charakter. Wszystko jest ożywione bogami uosobionymi, cała przyroda duszę posiada. Każda studnia ma swą nimfę, na górach przebywają oready (nimfy górskie), w lasach dryady (leśne nimfy). Wszystko rozwesela Pan, który tańczy wciąż między rusałkami. „Serce jego przepełnione jest rozkoszą, cieszy się i raduje z wesołych śpiewów, powabnego tańca na miękkiej murawie, gdzie kwitnie szafran i pełne woni hjacenty“.

Płodność ziemi wywołuje kult dla Demetrjusza (bóg ziemi Ceres); potężny Posejdon (bóg morza) panuje nad morzem, a za pomocą swego trójzęba sprowadza burzę i ciszę morską. Za upajające i oświeżające winne grona czczony jest bożek wina Djonyzos (Bachus); mocami podziemnym włada groźny Pluton. Nawet i ludzkie namiętności mają swych orędowników boskich. Miłością opiekuje się bożek Eros, rozumem, mądrością Atene; boginia zemsty Erinna prześladowe grzech do kilku pokoleń. Wszystko boskie, niebiańskie starano się jakby ucieleśnić, na ziemię przenieść, przez co nabierało to charakteru politycznego. Przecież sami bogowie, żyjąc na szczycie świętego Olimpu, są w bezpośrednich stosunkach z obywatelami ziemi. Później wprowadzie przeniesiono w pojęciach religijnych górę Olimp nad obłoki, ale i wtedy również przedstawiono sobie siedzibę bogów po ludzku, mieli oni bowiem zamieszkiwać wspaniałe pałace. Bogowie, którzy tak blisko znajdują się człowieka, szkodzą mu lub pomagają; oni też są stworzycielami ustroju państwowego wogóle. Herkules,

syn największego boga Jowisza, jest praojcem pokolenia doryjczyków, jońskiego zaś Jon, syn Apolla.

Religia grecka ogromne ma znaczenie pod względem społecznym i politycznym. Ważniejsze momenty religijne łączą się i utożsamiają z politycznymi. Żeglarz grecki, powracając z dalekich krain koło przylądku Sunium, spostrzegłszy błyszczący się posąg na Akropolisie, bogini Ateny—widzi w nim symbol rodzinnego miasta, nawet całej rzeczypospolitej.¹⁾

Religia była nader silnym węzłem, łączącym w idealną całość liczne i drobne plemiona greckie, tworzące małe państewka. Apollo delficki; słynny posąg Jowisza dzieło Fidjasza, toż miejscowości otoczone prawdziwym kultem religijnym, do których przybywali z różnych stron grecy i czuli się tam u siebie, czuli się związanymi z sobą wspólną cywilizacją, a obcy zupełnie barbarzyńskim cudzoziemcom.

Życie religijne było, że tak powiem, duchową, wewnętrzną stroną życia politycznego, jednego od drugiego nie można było rozdzielić. Mieszkaniec starej Grecji nie pojąłby walki średniowiecznej kościoła z państwem; nie zrozumiałby naszego rozróżniania, odgraniczania ciała od duszy, natury od cywilizacji. Rousseau i Tolstoj ci zwolennicy powrotu do natury — byliby tam dziwnym zjawiskiem. Słowem religja grecka—to religja doczesnego życia pełnego radości, piękna, rozkoszy.

Zachodzi teraz pytanie, jakie wytworzył sobie pojęcie o całym świecie i życiu ówczesny obywatel Grecji, opierając się na zasadach tej religji? wyobrażenie jego w następujących słowach można streścić.

7. Ziemia nasza jest ogromną, równą płaszczyzną, nad którą unosi się niebieskie sklepienie; wewnątrz ziemi, pod jej skorupą znajduje się podziemny świat, miejsce

1) G. L. Dickinson. The greek view of life 1898, 10.

zmarłych, otchłań piekielna — Hades, Tartaros. Odległość tych głębin od powierzchni ziemi równa się odległości jej od sklepienia niebieskiego. Całą płaszczyznę ziemi — otaczają wody ogromne, czyli Oceany, po których to ona płynie. Grecy, zamieszkując kraj poprzerynany, obłany morzami, przyznawali wodom — zupełnie konsekwentnie — wielkie znaczenie. Nic też dziwnego, że pierwszy filozof grecki Tales uważał wodę za przyczynę wszelkiego bytu. Słońce zachodząc co wieczór — zanurza się w wody Oceanu, przepływa je i oczyszczone w jego falach znów wypływa na wschodzie.

Powstanie ziemi objaśniano w sposób podobny do rodzenia się istot żywych. Kuliste sklepienie przypominało swym kształtem wielkie jajo. Początku doczesnego świata i bytu należy szukać w tym jajku, które w pewnym czasie rozpołowiło się. Wierzchnia połowa utworzyła firmament, spodnia zaś ziemię wraz ze wszelkim jej życiem i jestestwem ¹⁾.

Ziemia stanowi punkt środkowy świata, człowiek zaś — ziemi.

Człowiek i przyroda ściśle są związani, zależni wzajem od siebie.

A jakież był pogląd [greckiego naturalizmu na człowieka i życie? Cóż jest treścią tego życia? Piękno i dobro są dwa główne składniki doskonałości (kalokagathia) o którą grek zawsze się starał. Greckiemu zapatrywaniu na życie przeciwną była zarówno bezczynność, używanie nadmiernie wschodu, jak klasztorny ascetyzm średniowiecznego człowieka. Czego starożytny grek oczekiwał i żądał od życia — najlepiej jest nakreślone w znanym opowiadaniu Herodota o spotkaniu króla Lidji Krezusa z mędrce Solonem.

Bogaty król Krezus, ukazał swemu gościowi, ateńskiemu mędrce Solonowi, wszystkie swe skarby i zapy-

¹⁾ Gomperz, Griech. Denker 1, (1896) 76.

tał go, jakiego człowieka uważa za najszczęśliwszego (był przekonany, że swoje nazwisko usłyszy). Solon—jak pisze Herodot—nie myśląc nawet o pochlebstwie, w odpowiedzi trzymał się li tylko prawdy: „Królu, za najszczęśliwszego człowieka uważam Telosa z Aten“. Zadziwiony tymi słowy, zapytał Krezus z ciekawością: „Dlaczego Telosa mianowicie uważasz za najszczęśliwszego?“ Solon odparł: „Telos, żyjąc w czasach powodzenia swego kraju, miał dorodnych synów, widział, jak im się dzieci zdrowe rodziły i dobrze chowały, powtórę opływał przez całe swe życie w dostatek, a do tego wszystkiego była mu dana lekka a sławna śmierć“. Na drugim miejscu wymienił Solon Kleobisa i Bitona—dwu szczęśliwych młodzieńców, odznaczających się prawdziwą cnotą i męstwem, oni to zaprzęgli się do wozu i zawieźli w nim swą matkę do świątyni na uroczystości, ku czci bogini Hery urządzone. Rozrzuwniona matka prosiła boginię, aby jej synom dała to, co tylko może być najlepszego dla człowieka. Hera zesłała na nich spokojną śmierć. Solon na zapytanie władcy, dlaczego jego bogactwa i położenie tak mało ceni, wyjaśnił mu dokładnie, że przed śmiercią nikt się nie może uważać za zupełnie, lecz jedynie za względnie szczęśliwego ¹⁾.

Widocznym jest, że według greckiego zapatrywania się na świat — zadowolenie, szczęście ludzkie zasadza się na trzech danych: dobrze żyć, dobrze postępować i dobrze umrzeć.

Głównym jednak warunkiem do urzeczywistnienia się tego ideału życia—było *życie w państwie*, gromadzie. Człowiek jest istotą społeczną, czyli polityczną, jak mówi Aristoteles; a według jego określenia, zgodnego z przekonaniem całego narodu. „Państwo jest społeczeństwem, złożonym z podobnych sobie jednostek w celu zapewnienia im najpomysłniejszego życia“.

¹⁾ Historja Herodota I. 30—32.

Grecy uznają absolutną wszechpotęgę państwa w stosunku do jednostek. Indywiduum, rodzina zanika wobec pojęcia obywatel. Człowiek jest prawie niczym—obywatel wszystkim. Człowiek przedstawia wartość tylko jako członek społeczeństwa państwowego, jako obywatel. Państwo właściwie jest człowiekiem. To dobro, którego spełnienie jest obowiązkiem, celem życia jednostki, nie może być wykonane przez jednostki porozrzucane, ale przez połączone w całość, w społeczeństwo państwowe.

Prawdziwy pogląd grecki na życie, na państwo, jego zadania nie zasadza się na tym, by każde indywiduum miało się zupełnie poświęcać dla państwa, zatracić swą indywidualność, lecz raczej na tym, że jednostka istnieć właściwie może w społeczeństwie jedynie, że *musi się stać pierwszej obywatelem, ażeby później była człowiekiem*. Z tego wypływa właściwość grecka, iż każdy pojedynczy obywatel obowiązany jest przyjmować osobiście udział w życiu państwowym. Systemu reprezentacyjnego, w naszym znaczeniu, wyboru posłów—grecy nie znali.

To znowu wytwarzało inną właściwość, iż nie mogły powstać wielkie państwa, a cała Grecja rozpadła się na liczne, samodzielne lecz małe państewka. Z tym ma związek owo, wprost święte, poszanowanie praw swego kraju. I tutaj jest fakt religijny, nader ważny. Pierwsi prawodawcy przestawali z bogami. Likurga natchnął Apollo, Minosa—Zeus i t. d. Demostenes w swej mowie przeciw Aristogetesowi najlepiej określił naturę, jako pierwszy właściwie stopień prawodawstwa. „Ateńscy, całe życie ludzi, bez względu, czy zamieszkują wielkie, czy małe państwo, kierowane jest przyrodą i prawami. Natura jednak, zwłaszcza według zdania wielu jednostek, jest nieprawidłową, prawa zaś są uporządkowane ogólnie, wszystkich obowiązujące... Każde prawo to dar bogów, postanowienie mądrych mężów, naprawa rozmyślnych i nierozmyślnych omyłek, umowa obywatelska, według której wszyscy do państwa przynależący powinni postępować.“ U greków

uznanie dla prawa było tak rozwinięte, że sprawiedliwość utożsamiali z prawem. W dziełach Ksenofonta sprawiedliwość określona jest wprost „jako to, co zgodne jest z prawem. Znaczenie państwa, jego wszechpotęgi najbardziej uwydatnia się w *życiu rodzinnym greków i niewolnictwie*.

8. Z pełni praw obywatelskich korzystali tylko arystokraci; ludzie żyjący z pracy rąk—rolnicy i rzemieślnicy byli ich pozbawieni. Praca fizyczna nie cieszyła się uznaniem u greków. Ksenofont tak się o tym wyraża: „Sztuka, nazwana rzemiosłem złego imienia używa w naszych miastach. Zeszpeca ona ciała robotników, nadzorców, zmuszając ich do ciągłego siedzenia, przebywania w ciasnych miejscowościach, nieraz do spędzania wielu godzin przy ogniu. Wskutek tego ciała ich stają się nieodporne, słabe a duch jednocześnie maleje. Zresztą rzemieślnicy, oddani pracy, nie mają swobodnego czasu dla zajęcia się losem swych przyjaciół, kraju—są oni zatem złymi przyjaciółmi, marnymi obrońcami swej ojczyzny. W niektórych stroinach nawet, szczególnie w tych, co walecznością się wyróżniają nie wolno żadnemu z obywateli uprawiać rzemiosła.“

Ani Platon, ani Arystoteles nie chcą przyznać rolnikom i rzemieślnikom czynnego współudziału w sprawach państwowych. Arystoteles wyraźnie zaznacza, iż są oni, dzięki zajęciu, pozbawieni doskonałości obywatelskiej. Oni powinni zaopatrywać we wszystko rzeczywistych obywateli, dla których tylko sztuka i nauka jest odpowiednią pracą.

Najliczniejszą klasę mieszkańców Grecji stanowili *niewolnicy*. W samych Atenach było podobno 20,000 obywateli a 400,000 niewolników! Niewolnictwo jest charakterystyczną cechą cywilizacji greckiej. Zniesienia niewolnictwa domagały się pojedyncze głosy jedynie, najwięcej było ich wśród sofistów. Arystoteles jednak broni w swej polityce tej instytucji, jako zupełnie racjonalnej i sprawie-

dliwej. Wychodzi z założenia, że niewolnik jest tylko majątkiem żywym, żywym przedmiotem, a jako upośledzony przez naturę, stojąc nader nisko pod względem fizycznym i duchowym nie umiałby sam sobą kierować, więc musi być podległym.

Niektóre roboty (jak np. tkactwo), według Arystotelesa nie byłyby możliwe, gdyby nie istnieli ludzie przeznaczeni do nich od urodzenia. Ludzie ci słusznie są niewolnikami, z czym zresztą jest im bardzo dobrze. Arystoteles chce więc z niewolnictwa uczynić instytucję zupełnie naturalną. Ze wzajemnego stosunku pana do niewolnika wypływa zawsze korzyść tam, gdzie stosunek ten jest naturalnym a nie wynikiem prawa lub przemocy.

Głosy potępiające niewolnictwo z początku nieliczne, z biegiem czasów stawały się coraz liczniejsze i donioślejsze.

Już Alcydamas uczeń Gorgiasza woła z zapalem: „Bóg wszystkich ludzi wolnymi stworzył, natura nikogo nie uczyniła niewolnikiem“. Podobnymi słowy odzywa się i poeta Filemon: „Żaden człowiek nie narodził się niewolnikiem, los tylko doprowadził ludzi do tego stanu.“ Wreszcie Eurypides, ten nowoczesny poeta grecki mówił: „Jedna rzecz jedynie hańbi niewolnika to jego nazwa. Pod innymi względami, jeśli niewolnik jest szlachetny — nie różni się od człowieka wolnego“.

To jednak były pojedyncze głosy. Również należy podkreślić, że położenie niewolników greckich często było znośniejsze od nowoczesnego. W Grecji, silnie to akcentują — dzisiejsze pojęcia o demokratycznym urządzeniu państwa całkiem były obce. Równość obywatelska np. między demokracją ateńską była względna; nie chodziło tam o nadanie wszystkim równych praw, lecz o pozyskanie dla jednostek należnych im praw.

Zapatrywanie naturalistyczne greków na życie doskonale zawiera się w pojęciu: Dobra dusza w pięknym ciele w połączeniu ze wszystkimi potrzebami doczesnymi

(zdrowiem, bogactwem i pięknoscią). Zadaniem życia greków jest wytworzenie dla obywatela, jako członka klasy arystokratycznej, odrębnego stanowiska, odłączenia go od szarych mas tłumu.

9. W Grecji i życie rodzinne miało charakter polityczny. Prawdopodobnie rozwój postępował od rodzinnego życia do ogólnego w państwie w którym rodzina jakby zanikała. Arystoteles przyznaje to mówiąc, że w najstarszych tylko czasach, dopóki rodziny żyły patryjarchalnie dla siebie, każdy według swej własnej woli kierował żoną i dziećmi. Wyżej zaś od rodziny i prowincji stoi państwo, gdyż samo sobie wystarcza. Ono jest właściwie formą naturalną, a człowiek z natury jest istotą potrzebującą społeczeństwa zorganizowanego.

W Grecji w stosunku kobiety do mężczyzny mało było pierwiastku romantycznego. Jedynie w okresie mitycznym, w pieśniach Homera znajdujemy niezwykle przykłady prawdziwego uczucia rodzinnego. Dość wymienić Odyseusza z wierną Penelopą, która przez dwadzieścia lat wyczekuje z gorącą miłością powrotu swego męża; albo Hektora i Andromachę, ich rozrzewniające pożegnanie na murach Troi, lub też poetyczne spotkanie się Nausiki, córki króla Fajaków z Odyseuszem. Nausika, pod wrażeniem jego piękności, wyraża życzenie swe towarzyszkom: „Ah, gdybyż podobny młodzieniec mógł zostać moim mężem, gdybyż mu się spodobała nasza wyspa i zechciał na niej zamieszkać“ ¹⁾. Jednak w czasach największego rozwoju państw greckich małżeństwo i rodzina uważane są za instytucje państwowe. Małżeństwo—to środek dla zabezpieczenia krajowi młodego pokolenia. Nawet tak oględny pisarz jak Ksenofont twierdzi, iż przy zawieraniu małżeństwa mniejszą uwagę zwracać należy na osobiste uczucia, większą zaś na trzy warunki: 1) aby przez nie zapewnione

¹⁾ Odyseja II, 244.

było utrzymanie rodu, wydawanie potomstwa, 2) ażeby ojciec mógł liczyć na opiekę w starości, 3) by przez małżeństwo była racjonalnie rozdzielona praca między mężczyzną, który powinien się starać o potrzeby rodziny, i ogólne—a żoną, której w udziale przypada ognisko domowe. ¹⁾

Z tego zapatrywania wypływają całkiem naturalnie różne zwyczaje. W wielu np. prowincjach greckich istniało prawo, wydane w imię dobra ogólnego—prawo, pozwalające rodzicom zabijanie dzieci chorowitych, słabych.

Jeszcze dalej posunęli się teoretycy, zwłaszcza Platon w „Politei”. Podług niego życie rodzinne zanika w życiu państwowym. Chce on, aby stosunek mężczyzn do kobiet podlegał przepisom państwowym, ażeby dzieci wychowywane były we wspólnych domach wychowawczych, nie znając rodziców własnych, wzrastając i żyjąc tylko dla jednej wielkiej rodziny—państwa.

Wobec tych warunków kobieta w zupełności zależała od mężczyzny. Ale przeciw temu stanowisku kobiet występowały pojedyncze jednostki. Sam Platon przemawiał za przyznaniem całkowitej równości obu płciom i konsekwentnie żądał udziału kobiety w wojnie. Poeta Eurypides domaga się też równouprawnienia kobiet.

10. Naturalizm grecki najjaskrawiej przejawia się w wyobrażeniach starożytnych greków o życiu i śmierci. W tym najwidoczniejszy jest rozdzźwięk pojęć greckich z późniejszymi przekonaniami chrześcijańskimi.

Greki święcie wierzy w możność istnienia absolutnego szczęścia na tym ziemskim świecie. O życiu pośmiertnym, pozagrobowym nader mało rozmyśla i nie ma o nim skryształizowanych poglądów. Przywiązanie do życia wzbudza niejasną trwogę przed śmiercią, albo obojętność na to, co po śmierci nastąpi.

¹⁾ Dickinson, 156.

Greki nie pokładają swoich nadziei w życiu przyszłym, o jakim nie ma wyobrażenia. Tutaj na ziemi, w życiu ziemnym chce osiągnąć zupełne szczęście. Charakterystyczne są z tego względu słowa, wypowiedziane przez ducha Achillesa do Odyseusza, który nawiedził świat podziemny: „Wolałbym raczej żyć na ziemi w roli zwykłego sługi najbiedniejszego pana, niż panować tutaj nad umarłymi, co już nie istnieją“. ¹⁾

Życie pozagrobowe to jakby cień rzeczywistego, ziemskiego życia. Dla Greków śmierć była śmiercią w najgroźniejszym słowa znaczeniu, nie zaś, jak dla chrześcijan, przejściem, początkiem nowego żywota. Słusznie też zaznaczył Goethe w „*Italienische Reise*“, że starożytne nagrobki wszystkie prawie odnoszą się więcej do życia, aniżeli śmierci co wyobrażają pomniki greckie i rzymskie. Ot na jednym np. stoi posąg matki i ojca trzymających syna za rękę i patrzących z pogodą na siebie, z jakąś ufnością w przyrodę... Na drugim znów ojciec zdaje się odpoczywać na łożu, i wyczekiwać przyjścia rodziny. Postacie na pomnikach, przez starożytnych artystów stwarzane, nie załamują rąk, nie spoglądają ku niebu. Przeciwnie, i po śmierci są oni takimi, jacy byli za życia. Stoją spokojnie, naturalnie, niby rozmawiając ze sobą ²⁾.

Słowem starożytny Grek do tego stopnia przywiązany jest do życia, że wierzy w jego istnienie w tejże formie i poza grobem. Życie ziemskie w sztuce rozszerzone, przeniesione jest niejako na życie przyszłe. O zmartwychwstaniu Grecy nie mieli najmniejszego pojęcia.

Jeno przez misterje wybrani, przypuszczeni do tajemnicy nabywali dokładniejszego wyobrażenia o życiu pozagrobowym. Tak o nich mówi Pindar: „Błogosławiony jest ten, kto widział te rzeczy przed wstąpieniem na zie-

¹⁾ Odyseja XI, 489.

²⁾ Duckinson 37.

mię. On wie o początku i końcu życia, od boga danego¹⁾.

Na tamtym świecie niema już prawdziwego życia. Przebywają tam dusze rozłączone z ciałem jako cień tylko, bez czucia ni myśli. Dawną świadomość mogą posiadać na chwilę, jeśli się krwi napiją. O ile zaś pojęcia o tym bycie po śmierci były więcej określone, jaśniejsze, wyrażały się w przekonaniu, że pozagrobowe życie jest właściwie dalszym ciągiem życia doczesnego. Minos w owym świecie tak jak przedtem na ziemi spełnia obowiązki sędziego, Orion jest myśliwym i t. p.

11. Naturalistyczną wreszcie jest treść etyki greckiej. Pojęcie grzechu, znaczenie obowiązku było obce moralności greckiej. Cała etyka polegała na harmonijnym połączeniu dobra i piękna w całość doskonałą (kalokagathia). Cnota grecka zasadza się na rozwijaniu, udoskonalaniu wrodzonych zdolności i upodobań. Platon trafnie określa etyczne zapatrywania swych ziomków, mówiąc: (Politeja 444) „Cnota jest pewnego rodzaju zdrowiem — zdrowiem piękności i dobrych nawyków duszy; występki jest chorobą, zeszpeceniem, kalectwem duszy.“ Człowiek z natury pragnie zdrowia, unika choroby tak samo i w życiu duchowym, moralnym dąży do cnoty, odwraca się od nieprawości. Będzie on dobrym, jeśli nie zapomni o cennym zdaniu, wyrytym nad świątynią w Delfach: „Niczego za nadto“, jeśli zachowa we wszystkim należyta miarę. W pojęciu o doskonałości, będącej połączeniem dobra z pięknem, mieści się i pojęcie o greckim *umiarkowaniu*. Owa powściągliwość grecka, będąca zasadniczą motą, wskazuje człowiekowi jak się ma zachowywać wobec popędów zmysłowych. Grek potępiał zarówno zbyt uczucie nadużywania, jak i ascetyczną wstrzemięźliwość. Człowiek może używać wszystkich rozkoszy i przyjemności, ale umiarko-

¹⁾ Pindar. Thven I.

wanie, bez uszczerbku dla zdrowia fizycznego i moralnego.

Cały świat przedstawia piękny obraz porządku, harmonji a zwie się „Kosmos“, podobnież i życie ludzkie, zgodne z naturą samo w sobie powinno być doskonałe, winno być „mikrokosmem“. „Życie zgodne z naturą — to ostatni wyraz greckiego naturalizmu. Do tego celu zmierza i *wychowanie greckie*. Stara się ono o rozwój i doprowadzenie do doskonałości wszystkich wrodzonych fizycznych i duchowych stron człowieka. Ideałem, do którego dąży, jest wychowanie silnego, pięknego mężczyzny, o szlachetnej zacnej duszy, rozwiniętym umyśle, któryby mógł wypełniać należycie przyszłe obowiązki obywatela kraju. Tym dwom zadaniom odpowiadają dwa równoległe działy wychowania *gimnastyczne* (fizyczne) ogólne, umysłowe, *muzycznym* zwane.

Naturalnie i wychowanie było obowiązkiem państwa. Wychowawcza władza państwa zaznacza się najjaskrawiej w Atenach i Sparcie. Wychowanie greckie, pod względem zależności od państwa i przygotowywania dlań obywateli, zbliżone jest do nowoczesnych ideałów pedagogicznych. Braki jego, w porównaniu z dzisiejszym zasadzają się na zaniedbaniu wychowania kobiet i niewolników.

Wychowanie greckie jest i w tym znaczeniu naturalistycznym, że teren jego stanowi przyroda. Grecy wychowywali swą młodzież na łonie natury, w gimnazjach otoczonych polami, drzewami. Mędracy najchętniej w ogrodach wykładali. Platon w Akademji, Arystoteles w Liceum, Epikur w przepięknych ogrodach, dla tego celu kupionych.

W wymienionych faktach widzę podstawę greckiego naturalizmu, wywierającego wszechstronny wpływ na życie greków. Naturalistyczne zapatrywanie na życie, świat, przedostaje się do religji, państwa, nakreśla stanowisko niewolnika, znaczenie rodziny, kobiety. Pogląd na życie

i śmierć silnie jest zabarwiony naturalizmem, a jeszcze silniej etyka grecka i wychowanie.

Kończę na podaniu konkretnego przykładu. Ksenofont określa nam charakter i życie prawdziwego hellena jego własnymi słowy: „Przedewszystkim wyznaję cześć dla bogów; następnie, pokrzepiany modlitwą, staram się wszystkimi siłami osiąść zdrowie i siłę fizyczną, zdobyć sławę w swej ojczyźnie, uznanie wśród przyjaciół, dostatek i bogactwo nawet ¹⁾).

Tutaj mamy wyliczone wszystko, co zawiera się w naturalizmie greckim. Piękne ciało, w którym przebywa szlachetna dusza, wszelkie dary fortuny, wielka ilość przyjaciół, sympatja ludzka, możność poświęcenia swego ja dla dobra państwa.

¹⁾ Dickinson, 145.

III.

Grecki racjonalizm.

(Rozwój umysłowości greckiej. — Różnica między filozofją greką a średniowieczną.—Stosunek filozofji do religii. — Warunki greckiej filozofji.—Trzy okresy filozofji: Kosmologiczny, antropologiczny, mistyczny.—Badanie świata i przyrody przed Sokratesem. — Nauka Platona i Arystotelesa o czterech żywiołach.—Teorja geocentryczna.—Znaczenie nauki Pitagorasa o środkowym ogniu i ruchu ziemi.—Problemat życia wogóle, zwłaszcza ludzkiego przed Sokratesem.—Rozwój tworzenia się pojęć o duchowości.—Badanie charakteru i zakresu ludzkiego poznania prowadzi do sceptycyzmu.—Znaczenie sofistów.—Sokrates—moralny reformator swego narodu.—Jego śmierć męczeńska.—Treść nauki Sokratesa. — Filozofja Platona: podział świata na zmysłowy (fenomenalny), nadzwysłowy (idealny) stanowi istotę nauki Platona.—Zabarwienie chrześcijańskie platonizmu. — Piękno i dobro; miłość platoniczna. — Filozofja Arystotelesa: materja i forma. — Stopniowanie w naturze; dusza roślin, zwierząt, ludzi. — Etyka Arystotelesa: życie rozumne, cnota jako granica między dwiema krańcowościami.—Epikurejczycy, stoicy.—Sceptycyzm. — Mistycyzm nowopitagorejski, grecko-żydowski i nowoplatoniski.—Połączenie się filozofji z religją).

12. Z poprzednich rozdziałów poznali czytelnicy istotę greckiego naturalizmu, z którego wypływa racjonalizm. Pod wyrazem tym pojmują właściwe grekom rozumowanie. Starożytny grek nie tylko wierzył w prawa natury, cenił życie doczesne—ideał, jaki widział w połączeniu dobra z pięknem—lecz jednocześnie przyznawał wielkie zna-

czenie rozumowi ludzkiemu. Rozum był mu najlepszym przewodnikiem w myślach i czynach.

Treść etyki greckiej: *życie zgodne z naturą*—toż samo znaczyło, co *życie zgodne z rozumem ludzkim*.

Racjonalizm stworzył filozofję i wiedzę grecką.

Na różnicę, jaka zachodzi między filozofją grecką a nowożytną, złożyły się głównie zewnętrzne warunki jej rozwoju. Filozofja grecka była samoistną, obejmowała całą wiedzę, której klasyfikacja znajdowała się jeszcze w kolebce. Od filozofji nowożytnej zaś oddzieliły się nauki specjalne. Dziś obok filozofji istnieje niezależnie teologja, a u greków (np. u Arystotelesa) była częścią filozofji.

13. Filozofja grecka powstała z greckiej religji. W Grecji w kwestjach religijnych panowała zupełna swoboda; nie krępowały tam nikogo ani dogmaty; ani autorytet kościoła. Stąd rozwój pojęć od politeistycznych do monoteistycznych przy współudziale filozofji odbył się całkiem prawidłowo. Uznanie Zeusa za najwyższego władcę, ojca bogów i ludzi, wiara w Moirę (Parki), która nieubłagane rządziła losem—to wszystko przygotowało grunt do owego przejścia.

Ta swoboda w zapatrywaniach religijnych przyczyniła się oczywiście do powstania samodzielnych spekulacji. Poszczególni myśliciele występują z krytyką pojęć religijnych starając się wyzwolić je z pierwiastku antropomorficznego, zabobonu i podnieść ich moralne znaczenie. Pitagoras zakłada surową wprost sektę religijno-polityczną, w jakiej wymagane jest życie klasztorne, systematyczny obrachunek sumienia i t. p. Potępia on otwarcie mityczne zabarwienie religji, grozi Homerowi i Hezydodowi karą piekielnymi za to, że rozszerzali niewłaściwe wyobrażenia o bożkach. Heraklites odzywa się również z pogardą o zabobonach i niedorzecznym przedstawianiu sobie bogów, a poetę Homera rozkazuje wypędzić z gimnazjum. Najsurowiej jednak krytykował politeizm grecki Ksenofanes. Zgłębił on doskonale rozwój religji greckiej,

co wyrobiło mu wybitne stanowisko w historii kultów religijnych. Dowodzi on, że pojęcia greków o bożkach są zbyt antropomorficzne, skutkiem czego bogowie ci pod względem fizycznym i moralnym są obniżani do poziomu ludzkiego. Według niego Homer i Hezyod przyznają bożkom najwstrętniejsze występki ludzkie: złodziejstwo, rozpustę i wiarołomstwo ¹⁾. Nauka Hezyoda o początku bogów nie licuje z ich boską godnością. Trafnie to określa Ksenofanes: „Ludzie mniemają, że bogowie są zrodzeni, jako oni, więc przydają im swój głos, swe kształty, przyodziewiają w swe szaty. Ale i woły i lwy, jeśliby miały ręce, umiały rysować, tworzyć artystyczne dzieła, jako człowiek—to woły tworzyłyby bogów podobnych do wołów, konie do koni. Obdarzyłyby one swoich bogów postacią taką, jaką mają same“ ²⁾.

Inni przeciwnie twierdzą: „Żaden człowiek nie pewnego nie wie o bogach, ani wiedzieć nie będzie... ten nawet, co najlepiej niby o nich mówi — też nic nie wie; wszystko to są jeno domysły“ ³⁾. „Jeden jest Bóg najwyższy między bożkami i ludźmi, niepodobny do śmiertelników ani z kształtów, ani z rozumu“ ⁴⁾.

Owe przeróżne krytyki religii rozszerzali wszysej myśliciele greccy, zwłaszcza Anaksagoras, który głosi, że słońce jest rozpalonym ciałem i Sokrates dowodzący, iż Bóg jedyny istnieje ze znamieną cechą nieskończonej dobroci.

Widoczną jest dotąd ciągła styczność religii z filozofją.

¹⁾ Sextus Empirikus, *Contra mathematicos* IX, 193 (patrz H. Ritter et comp. *Preller Historia philosophiae graecae* Ed. VIII cur Ed. Wellmann, Gothae 1898—paragraf 99). W dalszym ciągu wydawnictwo to oznaczać będę dla skrócenia literami R. P. Znajdująca się przy nich liczba oznacza rozdział.

²⁾ Clemens Alexandryjski, *Stromateis* V, 110 p. 714 P. (R. P. 100).

³⁾ Sext. Emp. *Math.* VII, 49, 110; VIII, 326 (R. P. 104).

⁴⁾ Clem. Alex. *Strom* V, 110, 714 P. (R. P. 100).

Przyczynę powstania u greków samodzielnej filozofii upatrują w ich pojęciach religijnych. Charakter religii hellenńskiej stanowi ważny czynnik w rozwoju filozofii. Brak stałych dogmatów pozwalał na czerpanie poglądów, wiadomości o bogach, wszechświecie, duszy i t. p. z dzieł poetów greckich, co naturalnie wpływało na tworzenie się samodzielnych spekulacji. Prócz tego pierwiastek etyczny zawładnął wkrótce w przekonaniach religijnych. Zresztą brak organizacji kościelnej i stanu duchownego, jako klasy społecznej, uniemożliwił kontrolę nad przekonaniami jednostek i ułatwiał niezależne roztrząsanie problematów religijnych. Ponieważ religja, o ile odnosiła się do życia publicznego, zostawała pod wszechwładną opieką państwa, więc zwracano na to jedynie uwagę, aby obywatele zastosowywali się do ogólnych zwyczajów. Dlatego też kult w greckiej religji był rzeczą najważniejszą. Państwo przestrzegało ściśle, by ofiary przynależne poszczególnym bogom były zawsze składane, wówczas bowiem tylko można się spodziewać ich pomocy i łaski. Kto zaś sprzeciwiał się uznanemu kultowi, lekceważył go, ten był uważany za ateusza, bezbożnika. Państwo w starożytnych wiekach kładło nacisk na kult jedynie, nie zaś na ścisłość dogmatów religijnych.

14. Na powstanie i rozwój filozoficznego rozumowania w Grecji złożyły się i inne warunki. Wiele się do tego przyczyniły *zdolności* umysłowe, hellenom właściwe. Charakterystyczną cechą umysłu greckiego była bystra obserwacja i jasne zdawanie sobie sprawy z tego wszystkiego, co pod zmysły podpadało, z drugiej strony znów dążność do poznania, zbadania treści, podstawy i idei każdego zjawiska, do zrozumienia, objęcia wewnętrznego znaczenia, ducha ukrywającego się pod zmysłową formą. Cały postęp filozofji, szczególnie w Grecji, polegał na usiłowaniu wydobywania się z pod przewagi niedokładnych wrażeń zmysłowych, a zwróceniu się ku badaniu rozumowemu. Z tym łączy się i umiejętność poznania i nakreślenia wła-

ściwej granicy, ustanowienia rzeczywistego porządku w całym wszechświecie. To, jak nazwać można, umiarkowanie greckie przejawiało się zarówno w dziełach artystycznych doby klasycznej, jak w życiu etycznym i w pojmowaniu wszechświata, jako jedyne harmonijnego kosmosu. Obok tej wrodzonej zdolności posiadali grecy jeszcze inną, nie mniej ważną zdolność objęcia i rozpoznania części samostnych całości.

Oprócz wymienionych warunków, [do rozwoju filozofji przyczyniło się znacznie *geograficzne położenie* Grecji. Hellenowie zamieszkiwali wszystkie prawie, a nader urozmaicone pobrzeża Śródziemnego morza. Obszar powierzchni Grecji nie był zbyt wielkim, lecz różnorodnym. Przytym brzegi Grecji zwrócone były ku wschodowi i południowi, skąd właśnie przyjsć mogła cywilizacja, z zachodem zaś, wówczas mniej kulturalnym, nie miała łączności. Liczne wyspy na morzu Egejskim stanowiły jakby mosty, po których przedostawała się kultura ze wschodu na zachód, pierwotnie tylko za pośrednictwem stosunków handlowych. Nadto Grecja, będąc krajem ubogim, nie przedstawiała wartości dla chciwych zdobywców, stąd też grecy, przejmując wschodnią cywilizację, nie tracili nigdy wolności politycznej. Przeciwnie, za pomocą znacznej kolonizacji rozszerzali swą posiadłość, stwarzali nowe środowiska dla handlu i kultury. Sam Milet, miasto najważniejsze w dziejach filozofji, założył pono 80 kolonji. To naturalnie ułatwiał grekom nawiązywanie stosunków z innymi narodami. Dlatego też greccy uczeni i literaci stosunkowo bardzo wczesnie przedsiębiorali długie wycieczki naukowe, że wymienię Herodota, Pitagorasa, Demokryta, Platona. Szybki a pomyślny rozwój handlu, zwłaszcza w miastach Małej Azji, przyniósł ogromne bogactwo. Wskutek czego zmniejszyla się lub całkiem zanikła konieczność zajmowania się stroną materialną życia, co umożliwiło uczonym poświęcenie się badaniom naukowym. Dzięki licznym stosunkom handlowym rozszerzył się horyzont

umysłowy, powiększyła się suma różnych wiadomości, które wpłynęły na zmianę zapatrywania na świat i życie. Przez kolonizację grecką, ciągłą łączność z ludnością tuziemczą — kultura grecka nabywa wkrótce charakteru kosmopolitycznego, czyli staje się ogólnym pierwiastkiem cywilizacyjnym, fermentem w starym świecie, zdobywającym zwycięską przewagę po upadku kultury wschodniej. Słowem kolonizacja tyle przyczyniła się do rozszerzenia światopoglądu hellenów, ile w końcu średnich a na początku nowych wieków podróże w celach odkrycia nieznanych krajów. Nabyte doświadczenia i wiadomości zestawiano w całość, ujmowano w systemat i rozpowszechniano za pomocą pisma, od fenicjan przejętego. Wynalazek pisma dla kultury greckiej ma takie poniekąd znaczenie, jak dla nowożytnej cywilizacji wynalazek druku. Zmniejsza się ilość utworów poetyckich, bo wobec posiadania pisma, zanika potrzeba utrwalania myśli i zdobyczy naukowych w łatwiejszy do spamietania mowie wiązanej. Natomiast rozwija się forma prozaiczna.

15. Charakterystycznymi cechami rozwoju filozofji greckiej są: jednolitość, celowość i zależność. Rozwój filozoficzny postępuje równolegle z ogólnym rozwojem kultury greków. Poszczególni myśliciele, polegając na wynikach prac swych poprzedników, prowadzą je w dalszym ciągu. Oddzielne systematy filozoficzne można dokładnie poznać na zasadzie ich początku, poprzedzających idei i wewnętrznego charakteru. Niektóre zasadnicze wyobrażenia filozofji greckiej można sobie wyjaśnić pośrednim wpływem wschodnich systematów religijnych; opracowanie ich jednak, ujęcie w pewien całokształt jest zasługą wyłącznie greckiego gienjuszu. W późniejszych systematach widocznym już jest bezpośrednie oddziaływanie wschodu. W nich zanika jednolitość i celowość, a uwydatnia się eklektycyzm, który pierwiastki rodzimej filozofji greckiej dopełnia niesystematycznie idejami religijnymi, zrodzonymi na Wschodzie.

Filozofję grecką istniejącą przez całe tysiące lat (od VII w. przed Chrystusem, do VI po Chrystusie) można podzielić na trzy wielkie okresy, odpowiadające trzem podstawowym zaganieniom: *co to jest świat (okres kosmologiczny); kim jest człowiek, jego dusza i życie (okres antropologiczny i etyczny); jaki jest stosunek między życiem ziemskim a światem nadprzyrodzonym (okres mistyczny).*

Rozpatrzmy teraz odpowiedzi, jakie podaje racjonalizm grecki w różnych tych okresach na pytanie czym jest świat, czym życie ludzkie?

a) *Filozofja przed Sokratesem* ma przeważnie charakter kosmologiczny. Problemata świata występuje tutaj na pierwszy plan. W pracy filozoficznej, w różnych kierunkach przyjmują udział główne dwa plemiona Doryjczyków i Jończyków. Środowiskiem pracy tych ostatnich było miasto Milet, położone w Małej Azji, najbogatsze wówczas i najbardziej postępowe. Areną działalności Doryjczyków były zaś Włochy południowe i Sycylja — miejsca ich stałego pobytu. Światopogląd z tego okresu filozofii bywał często nadzwyczaj śmiałym, naiwnym nieraz, dążący z całą odwagą do rozstrzygnięcia najbardziej zawiłych zagadnień.

a) *Filozofia ujęta w systematy, o charakterze antropologicznym i etycznym.* Sokrates dowiódł, że rozwiązanie pytania o początku wszechświata należy do rzeczy niemożliwych; że niepodobna odpowiedzieć wyczerpująco na to: skąd ten świat pochodzi, czym jest właściwie. Następnie wysunęło się inne pytanie, dotyczące początku człowieka, jego życia i duszy. Okres ten jest okresem systematów, ponieważ na gruncie psychologicznym, przygotowanym przez Sokratesa, poszczególni myśliciele wznosili wspaniałe systematy filozoficzne, w których znów rozbiegali gruntownie wszelkie zagadnienia, interesujące umysły myślące. Formą tego filozofowania była refleksja i dyalektyka. Kierunek ów rozwijał się głównie w *Atenach*,

jakie od czasu sofistów stały się punktem środkowym całej cywilizacji hellenów. Wówczas to zaznaczyła się wyraźnie indywidualność najwybitniejszych myślicieli greckich twórców poszczególnych szkół i systematów, mianowicie: *Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Zenona stoika i Epikura*. W nauce Platona i Arystotelesa umysł ludzki wzniósł się znowuż do wyżyn metafizycznych; w epikureizmie zaś i stoicyzmie obniżył się znacznie. Filozofja stała się w zasadzie nauką etyczną, a później w szkole *sceptycznej* przygotowała grunt dla eklektyzmu.

c) *Okres filozofji mistycznej* zawarty jest w *nowopitagoryzmie i nowoplatonizmie*. Filozofja zbliża się do religji z jakiej powstała, w niej szuka ratunku, zbawienia w obec niepomysłnych warunków społecznych. Kierunek ten kwitł przedewszystkiem w *Aleksandrii*, gdzie powstał właściwy synkretyzm nauk filozoficznych i pierwiastków religijnych.

Wreszcie religja zwyciężyła, Justynjan wydał dekret w 529 r. po Chr., mocą którego wszystkie filozoficzne szkoły zamknięte zostały, co spowodowało naturalnie upadek filozofji, z jakiego nie mogła się podźwignąć przez tysiące lat.

16. *Filozofja jońska*, nie chcąc uznać mitycznego pierwiastku starej kosmologii za początek, istotę wszechbytu, uważała za taki to wodę, powietrze, ogień, albo jaką nieokreśloną ściśle materję — słowem zawsze pewien materialny pierwiastek. Myśliciele ówcześni nie mieli dokładnego pojęcia o różnicy między stroną duchową a fizyczną, mieli je tylko za oddzielne jakby cechy jednego bytu. W mniemaniu ich materja nie jest czym martwym, lecz jakby istotą żywą; życie zaś nie może istnieć bez materialnej formy. Stąd ten systemat filozoficzny nazwano filozofją żywej materji, czyli *hyloizmem*.

Milet — środowisko tej filozofji, należał do pierwszorzędných miast greckich, a, ze względu na dogodne

położenie gieograficzne, był jednocześnie i centrum ruchu handlowego między Indjami a krajami bliskimi morza Śródziemnego. Przez swe kolonje zaś całe pobrzeże morza Czarnego zdobył dla Grecji i utrwalił w nich cywilizację grecką. W Milecie najpierw zakwitło samodzielne kulturalne życie greckie; w nim ujrzał światło dzienne pierwszy logograf grecki Hekateusz, poprzednik Herodota. Miasto owo skupiało w sobie całe życie polityczne jończyków. W nim również nauczał *Tales*, za pierwszego filozofa greckiego uznawany, wielki polityk, inżynier, matematyk (ur. w 640 r. przed Chrystusem). W jego czynności naukowej przejawia się związek między kulturą grecką a wschodnią. *Tales* badał w Babilonie prawa perjodycznego zaćmienia ciał niebieskich i, ku przerażeniu swych rodaków, przepowiedział całkowite zaćmienie słońca, jakie nastąpiło 28 maja 585 roku przed Chrystusem. W Egipcie od tamtejszych kapłanów czerpał wiadomości matematyczne; nauczył się określać wysokość piramid według rzucanego przez nich cienia. Przepowiedział również urodzaj oliwek w Milecie, zakupił wszystkie tłocznie w mieście, a następnie je wynajmował, na czym wiele zarobił. Jako mąż polityczny starał się o połączenie drobnych części Jonji w jedno państwo federacyjne. Nie z tego jednak powodu nazywamy go filozofem. Na imię ojca greckiej filozofji zasłużył sobie tym, że pierwszy począł samodzielnie rozbiierać zagadkę początku wszechbytu, niezależnie zupełnie od pojęć religijnych. Według wyobrażenia ówczesnego ludu ziemia była jakby okrągłą płytą, unoszącą się nad wodą, otoczoną ze wszystkich stron Oceanem olbrzymim. Nad ziemią unosi się sklepienie niebieskie poza którym też prawdopodobnie znajduje się moc wody, jaka znów w postaci deszczu opada na ziemię. Wszystko więc oblane jest, przesiąknięte wodą. Na podstawie tej ludowej teorii — *Tales* stworzył pierwszą teorię naukową o wszechświecie. Trudniejsze do zrozumienia zjawiska natury starał się objaśnić, uprzystępniać za pomocą zdania że: *Wszystko z wody*

*pochodzi, do wody powraca woda zatem jest pierwiastkiem wszechbytu*¹⁾. Tales pierwszy użył słowa ἀρχή (arche) początek w znaczeniu filozoficznym, rozumieją pod nim nie tylko czasowy początek, lecz rzeczywistą przedmiotową istotę bytu, to, do czego można sprowadzić wszelkie zjawiska natury, co istotnie jest zasadniczą podstawą. Zapewne z tego założenia wychodząc, twierdził, że ziemia spoczywa na wodzie²⁾. I początek organizmów z wody wyprowadzał, opierając się na spostrzeżeniu, iż wszystko rodzi się z wilgoci, że nawet ciepło zależne jest od wilgoci, że woda najłatwiej przechodzi z płynnego w ciało stałe i również łatwo łączy się z innymi substancjami³⁾. Dusza nie zajmowała go wcale. Żywotność i duchowość uważał za widoczne znaki każdego bytu, za pierwiastek ruchu. Martwej materji nie umiał sobie przedstawić, musiała ona posiadać cechę duchowości i życia.

Inni filozofowie jónscy podawali odmienne pierwiastki za przyczynę bytu. Według Anaksimenesa (zm. koło 499 r.) było nim powietrze. Widocznie uderzała go lotność powietrza, sprężystość, brak zapachu, barwy, smaku i t. d., a przedewszystkiem ten fakt, że powietrze, które wdychamy i wydychamy utrzymuje w nas życie, jak również i życie, otaczającej nas przyrody⁴⁾.

Heraklites (ur. 535 zm. 475) z Efezu przyjmuje *ogień*, jako pierwiastek wszystkiego. Ogień bowiem najbardziej się zbliżał do jego nauki o bezustannym ruchu i przemianie na świecie. Ogień przez swą ruchliwość wydaje się mu najprawdopodobniejszym początkiem bytu; ogień występujący to jako siła dobroczynna, rozgrzewająca, przenikająca istoty żywe, — już to jako żywioł niszczący wokoło

¹⁾ Arist. Met. I 3. 983b 6 (R. P. 10).

²⁾ Arist. de coelo II 113. 294a 28 (R. P. 11).

³⁾ Arist. de an I 5. 411a 7 Stob. ecl. I 56 Doxographi (R. P. 13 i 14).

⁴⁾ Plac. I, 3, 4. Dox. 278, 9 (R. P. 24).

siebie¹⁾. Widocznie nauka Anaksimenesa o pierwiastku powietrza była mu podniętą do własnej, nowej spekulacji. Fakt ten, że wydychamy cieplejsze powietrze, niż wdychamy, doprowadziły Heraklitesa do wniosku, iż przy powstawaniu świata ogień odegrał pierwszorzędą, ważniejszą rolę od powietrza. Silnie również podkreśla to, że ciała niebieskie, dzięki tylko swej olbrzymiej odległości, nie dają nam ciepła. Zresztą uważa on wszystkie inne żywioły za niesamoistne, pozostające bez ruchu (ziemia) ciągle w tejże samej formie, albo też przechodzące w inne ciała, lub znikające zupełnie (woda, powietrze). Jeden ogień trwa wiecznie, a nawet spalając inne ciała wchłania w siebie²⁾. Wszystko, według słów Heraklitesa, każde zjawisko, czyn jest wynikiem zmiany, przeobrażaniem się jednego żywiołu w drugi. „Świat jednak wiecznym jest, nie stworzył go żaden z bogów, ani z ludzi. Ogień wieczny zawsze istniał, zawsze będzie; wybucha on i gaśnie według potrzeby“.

Najwięcej zbliżonym do Talesa był *Anaksimander*, jego uczeń również z Mitelu pochodzący (ur. 611 zm. 545). On posiadał też wiele wiadomości z dziedziny matematyki i astronomii, nabytych podczas dłuższego pobytu w Babilonie, odznaczał się przytym zmysłem praktycznym. On pierwszy wynalazł gnomon-zegar słoneczny. W Sparcie postawił na równej płaszczyźnie słup pionowo, a według rzucanego przezeń cienia określał porę dnia; naturalnie szło przedewszystkim o naznaczeniu pory południa. Zrobił model sklepienia niebieskiego, umieścił na nim znane wówczas konstelacje gwiazd; jemu też zawdzięczamy mapę ziemi. Podług teorii Anaksimandra, ziemia zajmuje środek wszechświata, a ma kształt walca spłaszczonego, wysokość którego równa się jednej trzeciej szerokości³⁾.

1) Clem. Alexx. Strom. V 14 p. 711 P. (R. P.).

2) Plut. De Ei. Delph. 8 (R. P.).

3) Ps. Plut. Strom. Sv. 2 Dox. 579, 11 (R. P. 20a.).

Wierzchnia część walca, mniej wypukła jest zamieszkaną. Najbardziej interesującym go pytaniem jest to, co się znajduje pod owym walcem, na czym się on wspiera? Oryginalną podaje odpowiedź: pod ziemskim walcem niema wody, jak sądził Tales, lecz w równej odległości rozciąga się nad naszymi głowami, tworzy kulę. Na mocy czynionych spostrzeżeń twierdził, iż gwiazdozbiory, bliskie północnego bieguna nie zachodzą, lecz odbywają ruch kulisty¹⁾. W tej kuli świata, w jej środku swobodnie się porusza walec ziemski, nie wsparty na niczym. Przeczuwał prawo powszechnego ciężenia ciał, twierdząc, że nasza ziemia upaść nie może, ponieważ utrzymuje się w swym środku przez jednakowe oddalenie od wszystkich granic świata. Ziemia -- to walec, w centrum wszechświata umieszczony. Słońce, przeszedłszy po horyzoncie swą dzienną drogę, nie wraca się w nocy przez Ocean na wschód, lecz odbywa tąż samą drogę ku wschodowi na południowem sklepieniu. U niego pierwszy raz spotykamy się z systematycznie wyłożoną teorią o środkowym położeniu ziemi -- teorią geocentryczną. Ziemia pokrytą była pierwotnie wodą. Dzisiejsze morza i rzeki są tylko resztkami dawnych wód, jakie pod wpływem ciepła słonecznego wyparowały i zmniejszyły się przez to znacznie. Znajdowane na suchej ziemi muszle i inne odciski potwierdzały jego przypuszczenie, że wszystko początkowo zalane było wodami. Z drugiej znów strony warstwy powietrza i ognia, wskutek nadzwyczaj szybkiego ruchu, wpadały na siebie; warstwy powietrza zgęszczwały się przebijały ogniowe i otaczały je. To zjawisko przedstawiał sobie pod formą obręczy. Jej wnętrze wypełnione jest ogniem, który tu i owdzie zabłyśnie w postaci gwiazd i ciał niebieskich wogóle. Zaćmienie słońca i księżyca tłómaczył tym, że owe dziury na sklepieniu w obręczach powietrznych zatykają się i nie przepuszczają

¹⁾ Hippol. Ref. I 6 Dox. 559, 22 (R. R. 20).

światła. Również próbował wyjaśnić przyczynę wiatru, deszczu, trzęsienia ziemi i t. d.

Anaksimander do najwyższej abstrakcji doszedł w rozwiązaniu zagadnienia początku wszechbytu. Nie jest nim ani woda, ani powietrze, ani ogień, lecz jakaś materja nieokreślona (co do gatunku) nieograniczona, posiadająca własność wytwarzania wszystkich żywiołów. Nazwał ją *ἀπειρον* = nieskończoność ¹⁾. Pramaterja owa, zgodnie z pojęciem hylozoizmu i jego własnym mniemaniem, nie jest martwą, zawiera w sobie ruch. Pierwotnym jej stanem był chaos, bezładna mieszanina. Przez wirowy ruch następuje rozdzielanie pojedynczych przeciwnych składników tego chaosu. Ruch ów przejawia się jako rozrzedzenie, (*μáκρωσις*) lub zgęszczenie (*πύκνωσις*) pramaterji. Skutkiem tego wytworzyły się najpierw przeciwieństwa: zimno, ciepło, wilgoć, susza ²⁾ i dały one początek materjom zasadniczym, czterem żywiołom (*στοιχεῖα*) (ogień, powietrze, woda i ziemia) żywiołom wkrótce przyjętym powszechnie.

Empedokles (ur. 490 zm. 430) z Agrigentu w Sycylii, pochodził ze szczepu doryjskiego. Początkowo poeta, wieszczbiarz, cudotwórca, później zaczął pracować nad filozofją i wygłosił nową teorją, uznającą cztery żywioły za pramaterję zasadę wszechbytu. Teorje swoje, bardzo ważne, pomieścił w utworze poetyckim „O naturze“. Te różne żywioły według twierdzenia Empedoklesa utworzyły się w formie skupionych kul. Zewnętrzną jest kula ognista, która dała początek niebu; w niej mieści się kula powietrza, tworząca atmosferę, ona znów obejmuje kulę ziemi i wody. Żywioły są wieczne, bez początku i końca. Wogóle nie istnieje rodzenie, ani śmierć; a to, co tak nazywamy, jest tylko w rzeczywistości łączeniem się i rozdzielaniem żywiołów. Empedokles szematycznie zestawiał

¹⁾ Simpl. Phys. 24 13 D. Arist. Phys III 4. 203b (R. P. 16a 17).

²⁾ Simpl. Phys. 120, 20 D. (R. P.).

w pewną całość systemat o pramaterjach filozofów jońskich, nie określiwszy ich wzajemnego do siebie stosunku i stanowiska. Dlatego też jego spekulacja wobec filozofji jońskiej, nie przedstawia postępu, przeciwnie nawet jest cofnięciem się wstecz.

Według zaś *Anaksagorasa* (500—428) początkiem materjalnym bytu są cząsteczki jednego gatunku kości mięsa i t. p.; jakie od wieków istniały, a teraz łączą się i rozdzielają nazywa je (*χρήματα, σπέρματα*) Arystoteles mianuje *τὰ ὁμοιομερῆ* ¹⁾

Anaksagoras uważał naukę Empedoklesa za błędną zupełnie, ponieważ pierwiastków nie można zaliczać do pramaterji, są one bowiem rzeczą złożoną. Jeśli świat powstał drogą mechanicznego łączenia i rozdzielania, pierwotne pierwiastki posiadały już specjalne im cechy jakościowe np. barwy, smaku i dały się do nieskończoności dzielić. Pewne własności, wymienione przez Anaksagorasa, jak wilgoci, ciepła, zimna, światła, ciemności, gęstości i t. d. istniały już w tych zasadniczych pierwiastkach w tymże stosunku wzajemnie połączone, w jakim są w ciałach ukształtowanych i pojedynczych żywiołów Empedoklesa ¹⁾.

17. W tak szczególny sposób poszczególni myśliciele przed Sokratesem przedstawiali sobie materjalną istotę wszechbytu. Owa pramaterja świata, bez względu jak ją sobie wyobrażano, zmienia swą formę, przeistacza się różnorodnie za pośrednictwem *ruchu*. Ruch ten pojmowany początkowo jako proces onego rozrzedzenia i zgęszczenia, przybiera bardziej określony charakter w teoriach Heraklitesa, w całej jego nauce o bezustannym przechodzeniu i stawaniu się. Jest on tam główną podstawą bytu, jego przyczyną. Heraklites widzi ciągły ruch między dwiema przeciwnościami, więc między dobrem a złem,

¹⁾ Arist. Gen. et Corr I 1. 314a 18 Luer de rual I 830.

²⁾ Simpl. Phys. 155, 23 D. (R. P. 151).

życiem i śmiercią, wzrostem i upadkiem, czuwaniem i snem, zdrowiem i chorobą, latem i zimą. Jestto *συστολή* i *διαστολή* (rozciąganie i ściąganie), podstawa wszelkiego bytu¹⁾. Empedokles, będąc więcej poetą i wróżbiarzem, stara się ów ruch między przeciwieństwami, który wytworzył taki świat, jakim go obecnie mamy, określić wyrazami, mitycznymi. Miłość tedy i nienawiść (*ημλία* i *νεῖκος*) uznaje za dwie siły władające światem; jestto jakby zapowiedź prawa wzajemnego ciążenia²⁾. Empedokles nie umiał naturalnie odzielić zupełnie materji od ducha, a trzymając się hylozoizmu, wyobraża sobie nienawiść i miłość, jako pierwiastki materjalne. Wyraźnie mówi, że te dwie podstawy bytu są właściwie dwoma nowymi żywiołami, których materja jest jednak nadzwyczaj delikatną płynną, stąd łatwo przenikającą w najmniejsze pory ciała. Wnikając mniej, lub więcej do każdego przedmiotu, wywołują w nim ruch wolniejszy, albo szybszy. Obie siły rządzą światem naprzemian, powodując perjodyczne powstawanie i znikanie świata. Przedmioty podlegają bezustannej przemianie: nienawiść stara się wszystko złośliwie rozproszyć, miłość chce wszystko w całość połączyć.

Pierwszy to Anaksagoras zastanawia się nad tym pilnie, skąd się bierze ów ruch, będący warunkiem wszechbytu. Ruch sam, którym myśliciele jońscy objaśniali powstanie świata i jego rozwój — nie jest wyjaśnieniem, lecz sam w sobie jest zagadką. Nie można go wyprowadzić z materji, trzeba więc przyjąć inny pierwiastek niezależny od materji, niezłożony, słowem duchowy, samoistny, (*μοῦνος ἐφ' ἑωυτῷ* = *νοῦς*³⁾). Ta duchowa istota, ten transcendentalny pierwiastek ruchu, istniejący poza materją, rozum twórczy

1) Plut. Cons. ad Apolt. 10, p. 106e (R. P. 47) porów. Stob. Flor. III 83. Orig. Contra Cels. VII p. 663 Hippol. Ref. haer. IX, 10.

2) Simpl. Phys. 158, 1 (R. P. 166).

3) Simpl. 156, 13 D. (R. P. 155).

wprowadził owe cząstki, porozpraszane dotąd bezładnie w chaosie, w wirowy ruch kolisty, który wciąż się rozszerzał podobnie jako kręgi powstałe na powierzchni wody po wrzuceniu doń kamienia. Powodował następnie połączenie się oddzielnych, a jednakowych części; takowe zaś skupiały się w owe wymienione już koła.

Anaksagoras więc pierwszy wygłasza zasadę dualizmu: współistnienie *duchowości* i *materji*. Śledziliśmy jak cały rozwój filozoficznej ontologii przed Anaksagorasem dąży do tego celu. Najpierw materja zawiera w sobie życie, później rozdziela się powoli na podstawę materjalną i pierwiastek formalny ruchu.

Nie uznaje tego kierunku jednak Demokryt (460—360) genialny założyciel teorii materialistycznej, nauki o atomach. Chcąc się wyswobodzić z hylzoizmu przez nieprzyznawanie duchowości samoistnego bytu, stara się wszelkie istnienie wyprowadzić z przyczyn materjalnych. Według niego istnieje tylko próżna przestrzeń, a w niej są atomy, najdrobniejsze cząstki ciał, pod zmysły niepodpadające, różniące się od siebie kształtem, położeniem, będące od wieków nieustannym ruchem¹⁾. Niektóre z nich posiadają małe jakby wyrostki, inne zagięte są po brzegach, inne zaś mają wgłębienia i wypukłości; będąc w ciągłym ruchu, czepiają się one z sobą i w wirowym ruchu tworzą nowe istoty. Powstałe w ten sposób grupy wyłaniają się z niezmiernej próżni i zakładają swój kosmos. Tak więc z nieprzerwanego ruchu wiecznych atomów stara się Demokryt wyprowadzić cały świat i wszelkie życie duchowe. Atomy skupiają się w różne całości kosmiczne na mocy wspólnych cech, podobnie jak np. po przypływie morza łączą się na jego brzegu jednorodne kamienie.

U Anaksagorasa spotykamy się więc po raz pierwszy z poglądem *teleologicznym*, czyli uznającym celowość w na-

¹⁾ Arist. Met. I 4. 985b 4. Gen. et Com. I 8. 324b 35 (R. P. 192-3).

turze, według którego absolutny rozum, kierując się celowymi planami, stworzył i rozwija świat. U Demokryta zaś znajdujemy *mechanizm*, mający wyjaśnić cały świat, jego początek przez ruch, łączenie się atomów w próżnej przestrzeni.

18. Owe poglądy, a zwłaszcza teoria Anaksagorasa i nauka Empedoklesa o czterech żywiołach w późniejszych dziejach filozofji podlegały rozwojowi i zostały systematycznie opracowane. Dla jasności i ciągłości tego rozbioru, zaznaczę już teraz formę, w jaką się przyoblekły powyższe zapatrywania w nauce Platona i Arystotelesa. Obydwaj opierają się na dualizmie Anaksagorasa. Według Platona wymienione żywioły składają się na materję świata, który powstał dzięki stwórcy świata, demiurgowi¹⁾. Początek elementów stara się Platon dialektycznie wyłożyć, że każda istota cielesna musi być przedewszystkiem *widzialną* i *namacalną*. Nie być nie może widzialnym bez *ognia*, namacalnym bez *ziemi*. Dlatego też głównie z ognia i ziemi wytworzył stwórca ten świat. Ale ponieważ dwa owe żywioły zbyt są od siebie oddalone, by mogły bezpośrednio przechodzić w siebie, konieczne są inne jeszcze żywioły, jako ich łączniki. Powstały też dwa następne: *powietrze* i *woda*, gdyż ogień ma się tak do powietrza, jak ono do wody, powietrze zaś odnosi się do wody, jak ona do ziemi. Żywioły, istnienie których udowodnił logicznie za pomocą dedukcji, przyjęły formę ciał (brył) prawidłowych: (podobnie wyobrażał je sobie i Pitagoras) ogień formę tetraedru²⁾, powietrze oktaedru³⁾, woda ikosaedru⁴⁾, a ziemia sześciianu. Pływały one swobodnie w przestrzeni, w powszechnym chaosie. Stwórca przez połączenie ich z duszą świata wytworzył to, co nazywamy *κόσμος* wszechświatem. Każdemu z nich wyznaczył określone położenie. Najwyżej

¹⁾ W dialogu Timai.

²⁾ Czworoscian, ³⁾ ośmiościan, ⁴⁾ dwudziestościan.

znajduje się ziemia, nad nią unosi się woda, a wyżej powietrze i ogień. Wszystko to razem wzięte ma kształt kuli. Całość ta przeniknięta jest i kierowana duszą świata, właściwie ideją dobra. Próżni już niema wcale, wypełniają ją bowiem żywioły. „Skoro ojciec, — mówi Platon — który to stworzył, widział, jak się świat porusza, żyje, zachwycił się nim i w przystępie radości postanowił zbliżyć go jeszcze do swego wzoru, uczynić go sobie bardziej podobnym“.

Przekonaliśmy się o ciągłej zmianie poglądu na cztery żywioły świata. Dopiero nauka Arystotelesa nabiera pewniejszego charakteru i przez półtora tysiąca lat powszechnie jest uznawana. Arystoteles z dotychczasowych teorii kosmologicznych i fizykalnych wyprowadza własną syntezę. Przedmioty zmysłowe, obdarzone ruchem stanowią treść jego spostrzeżeń, w fizyce zawartych. Arystoteles bada w niej, rozbiera zasadę materji świata zmysłowego więc: materję samą, formę, ruch. Zgodnie z poprzednimi myślicielami, twierdzi, że istota materjalna składa się z czterech żywiołów. Odmienną jednak od Platona podaje dedukcję. Głównym zmysłem naszym jest *dotyk*, z którego inne zmysły wyprowadzić można. Najważniejszymi wrażeniami dotykowymi są uczucie: *ciepła, zimna, wilgoci suchości*. To są również cztery właściwości pierwotne, czyli atrybuty niezbędne dla każdego ciała ziemskiego. One łączą się z sobą mieszają, a z połączenia dwu cech powstają cztery elementy. Dzięki złączeniu się ciepła z suchości tworzy się *ogień*, ciepła zaś z wilgocą *powietrze*; przez połączenie zimna z suchością powstaje *ziemia*, a zimna z wilgocą *woda*. W tym związku tkwi istota żywiołów, ale jednocześnie ich niedoskonałość. Wszystko bowiem, co jest złożone podlega rozkładowi, a więc ginie, jest przemijające, śmiertelne. Świat, według Arystotelesa jest wiecznym, lecz postać jego, kształtowanie się żywiołów powstało w czasie. Nieśmiertelność przynależy tylko *piątemu żywiołowi*, niebieskiemu στοιχείον ὀρθάνιον materia coelestis, którego znakiem jest jednolitość; z niego składa

się niebo gwiazd stałych, wprowadzanych w ruch przez inteligencję boską; otaczają one niby osłona świat zmysłowy. Materja owa jest wieczną, niezmienną—od wieków istnieje nienaruszona. Jestto *quinta essentia*, czyli *sama istota wszelkiego bytu* wogóle *eter* (αἰθήρ), źródła tego słowa nie wyprowadza Arystoteles od αἰθεῖω = płoną, lecz Platon od αἰεὶ θεῖω = wciąż biegnę, chcąc tym zaznaczyć nieustanny ruch kolisty ciał niebieskich. Przez podział ów na cztery elementy śmiertelne, a piąty nieśmiertelny dzieli się wszechświat na dwa światy: *wyższy* (τὰ ἑκεί) niebo gwiazd stałych, krainę świata eterycznego i *ziemski* (τὰ ἐνθάδε) *świat zmysłowy*. Pierwszy jest krainą wiecznego bytu, równomiernego ruchu; drugi istnienia zmysłowego, cielesnego złożonego z owych czterech żywiołów niedoskonałych—świat powstawania i znikania, w którym wszystko przechodzi proces narodzenia, życia i śmierci. Cały wszechświat, składający się z danych pierwiastków, ma ograniczoną przestrzeń, będąc otoczony nieprzeńikalnym stałym sklepieniem niebieskim. Podług Arystotelesa bowiem nie istnieje próżna przestrzeń nieograniczona co do czasu, czyli wieczna. Jako istota doskonała ma cały świat formę doskonałą. Jestto kula bez początku i końca, wszędzie równa, jednolita, symetryczna, a w środku jej znajduje się nasza ziemia. To jest pogląd *gieocentryczny*¹⁾ a tym samym i *antropocentryczny*²⁾. W owej kuli wszechświatowej pierwiastki ziemskie zajmują różne położenia, zależnie od swych własności, wypchnięte zaś z nich przemocą, starają się doń powrócić. To się odbywa skutkiem *ruchu*, który jest, albo *naturalny*, *dowolny*, lub *sztuczny*, wywołany popchnięciem. Ruch naturalny, o jaki właśnie chodzi, może być *prostolinjowym* i *kolistym*. Pierwszy właściwy jest żywiołom śmiertelnym, drugi żywiołowi niebieskiemu. Ruch prostolinjowy zmierza ku określeniu

¹⁾ Według tego poglądu ziemia jest centrem wszechświata, ²⁾ człowiek jest głównym punktem wszechświata.

celowi, wykonawszy swą drogę ustaje i przemienia się w spokój. Ruch ten ma dwa kierunki: z dołu ku górze *podnoszenie*, z góry na dół *opadanie*. Wszystkimi ciałami ziemskimi ruchomymi rządzi to prawo. Każde z nich posiada swój ruch i dąży do naturalnego położenia, wyznaczonego im we wszechświecie. Ciało stałe, (ziemiste) przebywając w powietrzu, stara się opaść, by znaleźć się w środku, jako w przynależnym mu miejscu. Przeciwnie, powietrze i ogień stosownie do swych wrodzonych cech, walczy o położenie wyższe. Tylko jeden żywioł nieśmiertelny, niebieski, eteryczny posiada ruch kolisty, doskonały i wieczny ruch ten kieruje ciałami niebieskimi.

Arystotelesowi zdaje się, że w dedukcji tej posługuje się czystym empiryzmem. Opierając się na doświadczeniu, jest przekonany niezbitcie, że ziemia ma kształt kuli i zajmuje środkową część wszechświata, skoro jest w spokoju. Przecież kulisty jest cień, jaki ona rzuca na księżyc. Kiedy zmieniamy na powierzchni miejsce pobytu, zmieniają się w stosunku do nas i pojedyncze gwiazdozbiory więc niebo obraca się również z nami. Niedostępnym mu było nawet samo przypuszczenie o obrocie ziemi około osi, czym można było wyjaśnić pozorny ruch ciał niebieskich. Skoro przyjęto prostoliniowy ruch ziemi, niepodobna było myśleć, ażeby ziemia odbywała ruch kolisty.

Ziemia więc jest nieruchomym środkiem wszechświata; wszelki zaś proces życiowy, jaki się na niej odbywa powodują owe cztery żywioły. Wokoło ziemi obracają się: gwiazdy stałe, pięć planet, słońce i księżyc.

Poglądy te o świecie były szczytem mądrości starożytnych wieków i utrzymały się przez ośmnaście wieków w formie teorii arystotelesowsko-ptolomeuszowskiej. Przez długie czasy nikt się nie odważył wystąpić przeciwko prawdziwości tego twierdzenia. Wyobrażenie to o świecie jasne, proste odpowiadało bowiem zupełnie wymaganiom estetycznych zmysłów greckich. Cały świat jest kulą, ziemia tworzy jej centrum, środowiskiem ziemi jest zaś

człowiek. On jest szczytem wszystkiego, panem całej natury, dla niego wszystko stworzone. Nie spotykamy się w dotychczasowym rozwoju ludzkości z pojęciami, któreby silniej niż te zakorzeniły się, jakby zrosły z człowiekiem. Łatwo też można zrozumieć dlaczego późniejsze a przeciwne poglądy z taką bezwzględnością i uporem uważane były za kacerskie. Kościół katolicki dopiero w 1822 r., więc na początku XIX stulecia zezwolił na uznanie teorii, że słońce a nie ziemia jest środkowym punktem systemu planetarnego.

19. Jednak nowy pogląd *heliocentryczny* śródsłoneczny¹⁾, i teorie Kopernika już w Grecji miały swe związki. Część bowiem wykształconych greków dawno przed Chrystusem, przedstawiała sobie świat heliocentrycznie.

Pitagoras, twórca nowej szkoły (ur. r. 580 zm. w 500) pochodził z jońskiej wyspy Samos, lecz filozofa pitagorejską, jako nauka drugiego szczepu doryjezyków, rozwijała się głównie w południowej Italji i na Sycylji. Filozofja ta jest przeciwieństwem systematu jońskiego. Filozofowie jońscy i ich następcy, zwłaszcza Empedokles i Arystoteles uważali za zasadę wszechrzeczy konkretną materję pod zmysły podpadającą. Pitagorejczycy zaś nie widzieli istoty wszechświata w materji, ale za pomocą abstrakcji starali się wyszukać coś wspólnego wszechbytu, coś, coby wszędzie istniało, nadawało wszystkiemu pewną formę. Pitagoras, jako wykształcony muzykalnie, próbował twierdzić i dowiodł, że wysokość tonu zależną jest od długości chwijającej się struny, że zasadnicze interwale między tonami (kwarta, kwinta, oktawa) odpowiadają prostym, zasadniczym stosunkom liczbowym. Zrobił on *monochord*¹⁾, przy pomocy jakiego można było z jednej struny wydobyć dźwięki różnej skali.

¹⁾ Narzędzie używane do doświadczeń akustycznych dla okazania praw drgania strun.

(Przyp. Red.)

Pitagoras jest właściwie twórcą akustyki. Jak ważne znaczenie miała jego próba i wynalazek ujęcia dźwięku — pierwiastku zupełnie duchowego w przestrzeń struny, uczynienia zeń przedmiotu, dającego się wymierzać, określać liczbami. Pitagoras był przytym znakomitym astronomem, (prawdopodobnie uczył się astronomji w Egipcie i Babilonie) badał prawidłowy ruch ciał niebieskich. Doszedł do przekonania, że czynnikiem wszystkich zjawisk na świecie, panującego ładu i harmonji — wyrazem wzajemnego stosunku między pojedynczymi rzeczami, czynnikiem, ułatwiającym ich zrozumienie — jest *liczba*.

Liczba tedy jest źródłem, początkiem wszechrzeczy; wszystko jest liczbą. Alboż punkt nie tworzy jednostki, a połączenie dwu punktów linii, a ta znów czyż przy poruszaniu nie daje nam trzech, jako wyobrażenia najprostszej płaszczyzny, trzema linjami ograniczonej; alboż ruch płaszczyzny nie tworzy ciała piramidalnego, którego symbolem jest liczba cztery? W przestrzeni są właściwie tylko punkty, linje, płaszczyzny, bryły. Ciała nie mogą istnieć bez powierzchni, ona bez linii, stanowiących jej brzegi, linje zaś bez punktów, z jakich się składają. One zaś, nie będąc niczym materialnym, nie posiadają w znaczeniu matematycznym ani długości, szerokości, ani objętości. Umysł silnie abstrakcyjny mógł wyprowadzić wniosek, że ciała z liczb powstały. „Tak więc ich niebo — jak mówi Arystoteles — wszystko jest liczbą i harmonją. Zasadnicze liczby 1, 2, 3, 4 są istotą wszystkiego. Uczniowie Pitagorasa przystępowali też do jego związku (urządzenie jego przypominało zupełnie regułę klasztorną) ze świętą przysięgą: „Przysięgam wobec Tego, który duszy naszej objawił świętą czwórkę, będącą źródłem, fundamentem wiecznego żywiołu.“ Obok wymienionych liczb i 10 należy do świętych, jako suma czterech liczb zasadniczych. Skoro za pomocą liczby oznaczano przedmioty, skoro liczba stała się wogóle typem czegoś realnego — przeniesiono ją w sferę

pojęć i zjawisk duchowych, abstrakcyjnych. Zdrowie np. określano siódemką, miłość i przyjaźń ósemką, sprawiedliwość dziewiątką¹⁾.

Jak się zdaje Pitagoras pierwszy odrzucił naukę Anaksimandra o walcowym kształcie ziemi, zastąpiwszy ją dowodzeniem o kulistości ziemi. Wyprzedzili go jednak jego uczniowie. Najwybitniejszym był *Filotaos*, współczesny Demokrytowi i Sokratesowi; on to pierwszy w starożytnych wiekach przestał wierzyć w systemat ziemiośrodkowy, i nauczał, iż ziemia, mająca rzeczywiście formę kulistą, nie stoi pewnie, lecz się porusza, że nie znajduje się pośrodku wszechświata. Nie przypuszczał, iżby słońce, księżyc i wszystkie planety odbywały ruch dzienny koło ziemi, ale dowodził, iż ziemia obraca się wokoło pewnego środka. Środek ów nie może być próżnią, to też jestto święte ognisko wszechbytu, *ogień środkowy* (μέσση ἡὺς). istotny początek ognia niebieskiego. Jako w teatrze greckim koło ołtarza chór wykonywał tańce, tak cały świat obraca się koło środkowego ognia. Jest on ogólnym źródłem i ciepła i światła całego wszechświata, prazdrojem życia. Wokoło niego w sferach swych obracają się ciała niebieskie z matematyczną ścisłością. Ziemia nasza czyni jeden obrót koło niego w przeciągu 24 godzin, nie widzimy jednak nigdy ognia świętego, gdyż ziemia zachowuje stale jedno położenie, tylko połowa jej, od środkowego ognia odwrócona jest zamieszkaną. Z tego powodu również nie widzimy drugiego ciała przeciwnego (ἀντιχθών) które jednocześnie z naszą ziemią, z taką samą szybkością obraca się koło ognia. Dalej raz w miesiąc okrąża ogień

¹⁾ Ciekawym zjawiskiem jest to, że w naszym jeszcze stuleciu znany filozof przyrodniczy Lorenz Oken tak się wyraził: „Wszystko, co jest realne, powstawało z liczb, inaczej mówiąc „wszystko absolutnie realne, nie jest niczym innym niż liczbą“ (patrz Gomperz, Griech Denker I, 88).

księżyc; słońce w okresie jednego roku, pięć planet, widzialnych gołym okiem (Merkury, Wenus, Jupiter, Mars, Saturn) odbywa swój obrót w różnych, krótszych lub dłuższych odstępach. Lecz jeśli zaludniona połowa kuli ziemskiej: odwróconą jest od ognia środkowego, skąd dochodzi do niej światło, jak sobie można wytłumaczyć zmianę dnia i nocy? Zjawisko to tak objaśniał: ziemia nie jest oświetloną bezpośrednio przez ogień środkowy, lecz on rzuca swe światło na słońce (na stronę jego zwróconą ku ogniewi z zaludnionej ziemi) które odbijając się (powierzchnię słońca przedstawiał sobie jako szklistą, dziurkowatą) oświetla dopiero ziemię. Gdy słońce znajduje się naprzeciw ognia mamy dzień, skoro zaś ziemia znajdzie się na przeciwnej stronie środkowego ognia następuje noc.

Widocznym jest, że w poglądzie tym śmiałym i dobrze obmyślanym, należałoby tylko ogień środkowy zamienić na słońce, uznać ruch ziemi około własnej osi — a mielibyśmy w starożytnych wiekach zapatrywanie, zgodne zupełnie z systematem Kopernika.

I nastąpiło to rzeczywiście w starożytnych czasach, ale pogląd taki uległ wiekowemu zapomnieniu, dzięki teorii Arystoteles-Ptolomejskiej. Przecież Arystoteles sam wyraził się, iż zapatrywania Pitagorasa o środkowym ogniu i przeciwziemi są częścią spekulacją, podczas gdy jego teoria o ziemi, jako środkowym punkcie wszechrzeczy jest wynikiem badań doświadczalnych. Arystotelesowi długo bardzo przyznawano słusność. Nic więc dziwnego, że Voltaire uważał teorię Pitagorejczyków za bezładną mieszaninę. Urządzano wyprawy naukowe na zachód i wschód; kartagińczyk Hannon w IV stuleciu dotarł do cieśniny Gibraltarskiej (Słupy Herkulesa); podróże Aleksandra Wielkiego odkryły wiele krajów dalekiego wschodu — a jednak nikt i nigdzie nie spotkał się ze środkowym ogniem i przeciwziemią. To osłabiało wiarę w naukę Filotaosa. *Ekfantos*, późniejszy wyznawca pitagoreizmu, głosił, że niema środkowego ognia, a ziemia obraca się

koło własnej osi i tym objaśniał pozorny ruch słońca. *Heraklides z Pontu* dowodził, iż planety Merkury i Wenus nie krążą koło ziemi, ani koło środkowego ognia, ale wokół słońca. *Aristarch z Samos*, (280 przed Chrystusem) który może być zwany Kopernikiem starożytnym, wyraził jasno zdanie, że nie tylko planety, ale i ziemia obraca się koło słońca, jako swego środka ¹⁾.

W dwa tysiące lat prawie potym zjawia się Kopernik i zawiązuje swe teorje na tę naukę, ofiarowując swe dzieło papieżowi Pawłowi III, w dedykacyjnej karcie wyrażnie pisze, iż w pracy *Cycerona* ²⁾ wyczytał zapatrywanie pitagorejczyka *Hikiety* (czyli jak błędnie pisze *Nicetae*) i z niego zaczerpnął podniecie do zastanawiania się nad możliwością ruchu ziemi (*...inde igitur occasione nactus coepi et ego de terrae mobilitate cogitare...*) A zwycięstwo tej prawdy ileż to cierpień, prześladowań i śmierci kosztowało!

Jeśli w szkole pitagorejskiej utrzymała się teorja o zajmowaniu przez ziemię środkowego punktu we wszechświecie, a *Aristarcha* nazywamy starożytnym *Kopernikiem*, to i *Giordano Bruno* w swej śmiałej hipotezie o nieskończoności światów ma przewodnika w osobie *Demokryta*. Słyszeliśmy, że grupy atomów wyłaniają się z nieskończonej przestrzeni i chaosu, tworząc dla siebie oddzielne systematy, kosmosy w liczbie bezmiernej. U *Demokryta* nie spotykamy się z rozróżnieniem dwu światów: ziemskiego (zmysłowego) i wyższego (nadmysłowego), z czym spotykamy się u *Platona* i *Arystotelesa*, co stanowi typową cechę późniejszej filozofji greckiej. Podług *Demokryta* nieskończona liczba światów znajduje się w ciągłym ruchu w pustej przestrzeni; światy owe różnią się od siebie

¹⁾ Gemperz Th., *Griechische Denker* I, 91, zwłaszcza *Schiaparelli* I *preliratori di Copernico nell'antichità* (Medjolan 1875 na język niemiecki przełożył *Curtze*, Lipsk 1876). *Stoik Kleanthes* zaskarżył za tę naukę *Aristarcha*, dowodząc, że bezbożnością narusza porządek.

²⁾ Acad. pr. 2, 123.

wielkością i odległością, są w pełni swego rozwoju; inne zanikają, giną przez wpadanie na siebie. Na niektórych niema wcale zwierząt, roślin i wody. Światy owe podobne są do naszej ziemi; pewne z nich mają słońce, księżyc, inne posiadają te ciała większe lub w większej ilości, inne znów są ich pozbawione¹⁾. Demokryt więc w starożytnych wiekach obalił zupełnie pogląd geometryczny.

20. W zaraniu kultury europejskiej grecy w różnorodny, a nader zajmujący sposób tłómaczyli zagadnienie o początku świata. Jednocześnie występowało drugie pytanie, niemniej ważne, odnoszące się do *początku i znaczenia życia w naturze wogóle, a zwłaszcza życia ludzkiego*.

Filozofowie przed Sokratesem zastanawiają się nad powstaniem organizmu. *Anaksimander* zestawiał całą, nadzwyczaj interesującą teorię o początku życia na powierzchni ziemi. Badał on wiele zwierząt, w morzu ukrytych, i zgodnie ze swą kosmogoniczną teorią, głoszącą, że pierwotnie ziemia pokryta była całkowicie wodą, popartą znalezieniem zwierząt morskich na lądzie — dowodził, że z wilgoci powstały zwierzęta. Pierwotnie, dla utrzymania się w wodzie, pokryte one były twardą skorupą, jakby korą, która odpadała wówczas, gdy się znalazły na stałym lądzie. Przemianę tą wyobrażał sobie w formie przejścia poczwarki w owada. Wszystkie zwierzęta — mówi dalej *Anaksimander* — mogą zaraz po narodzeniu się poruszać, stać, człowiek tylko przychodzi na świat niezaradny, nagi. Jakim sposobem utrzymał się przy życiu wobec tej bezradności? Według *Anaksimandra* pierwszy człowiek żył początkowo w wodzie w postaci ryby, a dopiero skoro się należycie rozwinął w swym bezpiecznym ukryciu, stracił skorupę²⁾. Wielu z nowoczesnych myślicieli w nauce

¹⁾ Hippol. Ref. hacv. I, 13 Dox. 565, 8 (R. P. 198).

²⁾ Plac. V. 19, 1. Dox. 430, 15. Ps. plut. Stromfr. 2. Dox. 579, 17 plut. Symp. Quaest. VIII, 8, 4 (R. P. 22).

Anaksimandra widzi świt descendencyjnej teorii — zupełnie zresztą błędnie.

Jeżeli Anaksimandra nazywano Darwinem starożytnym, to daleko słuszniej możemy uważać *Ksenofanesa* za greckiego Lyell'a. Ksenofanes zaiste daje nam pierwszą zapowiedź późniejszych badań geologicznych i obecnego rozkwitu tej wiedzy. Opierając się na znalezionych na wyspie Malcie odciskach muszli morskich i zwierząt przedpotopowych w skałach syrakuzkich, twierdził, iż ziemia pokrytą była pierwotnie wodami, w których wytworzyło się pierwsze życie. Gdy przeminie pierwszy suchy okres powierzchni ziemskiej nastąpi znów ogólny jakby potop, cała ziemia przemieni się w bezmiar wody. Wówczas wyginie pokolenie ludzkie, a po pewnym czasie powstanie nowy świat¹⁾.

Pierwszy Empedokles pojmuje ideję rozwoju organizmu i życia. On głosi, że nie istnieje różnica między zwierzętami i roślinami, którym przyznaje nawet duszę, podobną do zwierzęcej. Porównywuje on liście drzew ze szerscią, pierzem i łuską zwierząt. Na tym punkcie jest on najslabszym poprzednikiem Göthego w jego badaniach w zakresie morfologii porównawczej. Według niego rośliny rosną dzięki ciepłu odbieranemu z wnętrza ziemi, są też jakby jej członkami¹⁾.

Podobne zapatrywania na życie i duszę roślin wygłasza i *Anaksagoras*. Niema ścisłej granicy między państwem roślinnym a zwierzęcym; rośliny posiadają duszę, wyrażającą się w uczuciu przyjemnym rozkoszy, kiedy rosną i dobrze się rozwijają i uczuciu nie miłym bólesci, skoro giną, a zwłaszcza gdy liście tracą. Empedokles wprowadza początek roślin z ziemi, Anaksagoras zaś sądzi,

1) Hippol. Ref. I, 14 Dox. 566, 1, (R. P. 103a).

) Plut Plac. V, 26,4, Dox. 338 (R. P. 172) porównaj: Lucretius „De rerum natura“ V 780—9.

że zarodki roślin pochodzą z powietrza, z deszczem na ziemię spadają i na niej wschodzą.

Ściśle określona zasada rozwoju, że doskonałe z mniej doskonałego powstaje, zawarta jest w *zoogonji* Empedoklesa. Wyprowadza on świat z czterech żywiołów przy współdziałaniu dwu nowych: miłości i nienawiści. W okresie przewagi miłości w ten sposób tworzą się zwierzęta: przez wpływ miłości zbliżają się do siebie pojedyncze żywioły, a dzięki temu połączeniu wyrastają z ziemi poszczególne członki i części ciała zwierzęcego, więc głowy, oczy, uszy, nogi (ἄσπμηνη μόρια). Te porozpraszane członki i części ciała zwierzęcego łączyły się z sobą, tworząc dziwaczne całości, nie istniejące długo. I tak powstały np. byki z głową ludzką, człowiek z głową byka, albo przeróżne potwory o dwu głowach, czterech rękach i t. d. Nie było wówczas różnicy co do płci. Istoty owe (εἰδωλορανεῖς) nie mogły wytrwać w życiowej walce, pozostały więc przy życiu tylko kombinacje, przedstawiające całość organiczną (ὀβλορευεῖς — naturalną postać). Dalszy rozwój odbywa się za pomocą rozmnażania płciowego (δι' ἀλλήλων ¹⁾).

Alkmain z Krotony (w pierwszej połowie V wieku) zajmuje wybitne miejsce między pitagorejczykami w badaniach biologicznych. Znalazł on w mózgu (środowisko) czynności umysłowych, duchowych, a przy sekcji anatomicznej wykrył nerwy, ich bieg i zakończenie w mózgu. Starał się objaśnić choroby umysłowe, uszne i oczne zmianą dróg nerwowych lub ich zatamowaniem. I w embriologii godne uwagi są jego poglądy, które rozwinęła później szkoła Hippokratesa.

W psychologii powoli przejawia się uświadomione rozróżnianie strony fizycznej od duchowej, wyraźnie jednak zaznaczone jest dopiero przez *Anaksagorasa*. Przedtym, o ile

1) Plac. V, 19 Dox. 430 (R. P. 173), wyniki poezji Empedoklesa.

jest mowa o duszy, przedstawioną bywa jako materja delikatna, która, jak wszystka materja w pojęciu hylozoizmu jest ożywiana. *Anaksimander* i *Anaksimenes* widzi duszę w powietrzu wdychanym i wydychanym przez nas. Od stopnia jego wilgotności zależne są różne czynności duchowe. Z nimi zgadza się i *Heraklites*. Opierając się na swych teoriach o pierwiastku ognia, duszę odnajduje w jakimś cieple¹⁾, a potem np. konsekwentnie zupełnie, wyprowadza następstwa pijaństwa. Przez zbyteczne przedostawanie się płynu do wnętrza ciała, wilgotniała owa materja duchowa, a im bardziej suchym jest ten ogień wewnętrzny, tym rozumniejsza staje się dusza. Więc dusza pijaka, będąc wciąż wilgotną — jest nierozumną. (Nie objaśnił jednak dlaczego tak ujemnie oddziaływa wilgoć z wina pochodząca nie z wody). Gdzie jest klimat i grunt suchy, tam mają być ludzie rozumniejsi²⁾.

Pitagorejczycy, zgodnie ze swymi zasadami, starali się i duszę do liczby sprowadzić. Rozróżniają oni w duszy trzy części: jedna mieści się w głowie, druga w sercu, a trzecia w organach płciowych. Najniższa stanowi istotę życia wegetacyjnego, wyższa zwierzęcego, najwyższa zaś, w mózgu będąca jest podstawą czynności rozumu³⁾. Skąd jednak dusza przedostaje się do ciała bądź przy jego poczęciu lub właściwym narodzeniu, co się z nią staje po śmierci ciała? Nauczali, że powietrze przepełnione jest duszą, owe pyłki koło słońca wzlatające, łączące się z sobą, są atomami duszy. Dusza więc podług nich jest materją nadzwyczaj delikatną⁴⁾. Na losy duszy po śmierci ciała zapatrywali się ze stanowiska etycznego, prawdopodobnie

¹⁾ Clem. Strom. VI, 2 p. 744 P. Arist. De an I, 2 405a 25 (R. P. 38).

²⁾ Clem. Strom. VI, 2. 746. P. Arist. De an. I, 2, 405a 23 (R. P. 38).

³⁾ Sext. Math. VII, 127 Gal. De an. mor. 5 Stob. Floril. V, 8 Eus. Praep. ev VIII 14, 53 (R. P. 42, 42a).

⁴⁾ Arist. de au 1, 2. 404a 17 (R. P. 86a).

pod wpływem misterji orficznych. Dusza — to istota nieśmiertelna na pewien czas jedynie zamknięta, niby w grobie, w ciele ludzkim. Po śmierci ciała dusza stosownie do jej moralnych zasług, osądzoną zostaje na wieczną szczęśliwość lub męki, które znosi przez ciągle przechodzenie z jednego ciała zwierząt w drugie dopóki nie odpokutuje winy, poczym powraca do ciała ludzkiego i w nim znowu żyje. Właściwie zatem dusza istniała poza ciałem, jakie jest tylko jej ziemskim, czasowym więzieniem. Powietrze pełne jest duszy, wszystko przenikającej; powietrze jest siedliskiem różnych demonów, które zsyłają ludziom sny, przepowiednie choroby, nieszczęścia. Wskutek ciągłego przechodzenia duszy w inne ciała (metempsychosa) następuje bezustanne rodzenie i śmierć na świecie¹⁾. Lecz po upływie wielkiego roku (t. j. 10000 lat słonecznych) wszystkie gwiazdy zajmą też same położenie, jakie miały na początku istnienia, a świat znów będzie taki, jak dawniej, z tymiż ludźmi, w pierwotnych warunkach.

Psychologja Demokryta jest naturalnie również materialistyczną opartą na teorii o atomach. Dusza składa się z nader delikatnych, lekkich, okrągłych i gładkich atomów, najwięcej zbliżonych do ognia. Dusza, przenikając całe ciało, posiada zdolność szybkiego poruszania się i sama może kierować ruchami ciała²⁾. Między dwoma atomami cielesnymi, znajduje się zawsze jeden duchowy. Różnica między stroną fizyczną, a duchową jest tylko względną, jakby stopniową. Wszystko, w tym znaczeniu materialistycznym, jest uduchowione. Rośliny mają też duszę i pewne uczucia³⁾. Oddychanie jest bardzo ważnym procesem, utrzymującym w ciele materję duchową, ułatwiającym łączność ze światem zewnętrznym, czego następ-

¹⁾ Diog. Laer. VIII 31 (R. P. 87).

²⁾ Arist. De an. I 2, 403b 28 (R. P. 200).

³⁾ Plut. Om. nat. I, 1 Ps.-Arist. de plant. I 815b 6 (R. P. 201a).

stwem zmiana atomów. Jeśli oddech słabnie, zanika świadomość, przytomność, skoro zaś nastąpi zatamowanie oddechu — śmierć przychodzi.

22. Wymienione fakty z filozoficznej czynności greków przed Sokratesem, ich dążenie do rozwiązania zagadnienia początku świata i życia ludzkiego wymownie świadczą o nadwyzwyczaj szerokim horyzoncie, jaki obejmowała myśl hellenów. Naturalnie mimo najusilniejszej pracy, potęgi filozofowania i najśmielszych nadziei nie zdołali oni odkryć i wyjaśnić wszystkich tajemnic. Wiele wyczuwano, wiele przewidywano, ale mało stwierdzono. Wkrótce też dały się słyszeć głosy, wykazujące słabość i niedostateczność ludzkiego poznania. Pytanie jak i co poznajemy, jakie są źródła, warunki poznania, jaki jest jego charakter i zakres — zaczęło wszystkich żywo zajmować. Powszechną uwagę zwraca fakt samego poznania, a *zwłaszcza różnica między poznaniem zmysłowym a rozumowym*. Świadomość tej różnicy kielkowała już i w umysłach filozofów z okresu hylozoizmu. Już samo pytanie: co znajduje się poza zmysłowymi zjawiskami stwierdza to, że owych zjawisk nie uznawano za właściwą rzeczywistość, a domyślano się jej istnienia w innej formie, sądzono, że jej poznać nie można samymi zmysłami lecz umysłem. Nie uświadomili sobie jednak należycie znaczenia tej myśli. Pitagorejczycy rozdzielali poznanie co do treści na: intuicyjne, rozumowe, mniemanie, wreszcie zmysłowe. Heraklites jednak zupełnie już nie dowierza zmysłom; oczy i uszy uważa za niewiarogodnych świadków.

Myśl owa zawarta jest w zdaniu tego głębokiego filozofa: Cóż mi pomoże słuch i wzrok, kiedy nie rozumiem mowy przyrody? ¹⁾. A dalej przyznaje, że pojąć ją można jedynie za pomocą rozumu, że nagromadzenie poszczególnych wiadomości nie kształci bynajmniej. Toż samo

¹⁾ Sekst. Math. VII. 126. (R. P. 42).

głosi znany epigramat Epicharma: „Rozum słyszy i widzi, wszystko poza nim głuche jest i ślepe“. Również *Anaksagoras* naucza, że zmysły nie są w stanie poznać, i ogarnąć prawdy, musi nimi kierować rozum. Jeśli np. rozpuścimy czarną farbę z białą, zmysły nie rozróżnią w tej mieszaninie dwu składników, aczkolwiek one tam są rzeczywiście¹⁾. Śnieg wydaje się nam białym, a przecież, gdy roztaje woda z niego jest brudnąwą, więc i ten brud się w nim mieścił. Zmysły przeslizgują się powierzchownie po danej rzeczy, nie wnikają do jej podstawy, treści²⁾.

Brak zaufania w zmysły, w poznanie oparte na nich wyłącznie, coraz więcej zajmuje umysły greków, a zupełną zmianę w poglądach na świat powoduje w szkole *eleackiej*, zwanej tak podług miasta Elei w Lukami, gdzie szkoła ta rozwinęła się w VI w. po Chrystusie. (Głównymi jej przedstawicielami byli: *Ksenofanes*, *Parmenides*, *Zenon*, *Melisses*). Najwyraźniej była tam w okresie przed Sokratesem zaznaczona różnica między zmysłowym wrażeniem a rozumowym poznaniem. Pierwsze zapoznaje nas z ruchem w świecie zewnętrznym, utożsamionym ze zmianą i z mnóstwem zjawisk. Drugie, rozum wykazuje jednak, że to, co istnieje nie podlega zmianie i *ruchowi* skoro zaś jest jedno, nie może być mnóstwem. Zmysły więc okłamują nas. Zenon dowodzi, że właściwy świat nie jest takim, jakim się przedstawia naszym oczom, jak go pojmują zmysły. Świat taki jest subiektywnym wytworem naszej myśli; rzeczywisty jego stan tylko za pomocą rozumu można przeczuć, poznać.

Spekulacje te wywołały i walkę przekonań. *Heraclites* np, mówi: Rzeczywisty byt znajduje się właśnie w ciągłym ruchu, zmianie, w wielkiej ilości. Eleaci zaś

1) Sext. Math. VII. 90. (R. P. 161).

2) Sext. Pyroh. I, 33 (R. P. 151b. porówaj: Cicero Acad. II. 100 Sext. Math. VII. 91).

dowodzą: Ruch, zmiana, wielka ilość, to wszystko ułuda, kłamstwo. Jeden jest tylko byt, pozostający w spokoju.

Platon dopiero postarał się o systematyczne roztrzygnięcie sporu.

I Demokryt jednak, wychodząc ze swego stanowiska materialistycznego, rozumie tę ogromną różnicę między wrażeniem zmysłowym, a poznaniem rozumowym. Wrażenia zmysłowe wprowadzają nas w błąd; woda i powietrze np. wydaje się cieplejsze i chłodniejsze względnie do temperatury naszego ciała; miód wydaje się zdrowemu słodkim, choremu zaś gorzkim i t. d.

Demokryt wrażenia umysłowe objaśnia naturalnie sposobem materialistycznym: drobnutkie atomy (obrazki *εἰδωλα*, *δείκνυλα*), które od przedmiotów, obserwowanych przez zmysły, odłączają się, unoszą w powietrzu, wyciskają swój obraz na organach naszych zmysłowych. Dusza zatem nie ma istotnego pojęcia o bycie, zna jeno owe obrazki¹⁾. Sam byt składa się przecież z atomów i próżni, tego jednak zmysły pojąć nie mogą, jedynie rozum. Rzeczywisty byt głęboko jest ukryty, trudno dostępny dla rozumu ludzkiego. „Według prawa (*νόμος* t. j. subiektywnie) jest ciepło, zimno, barwa, lecz w rzeczywistości istnieją tylko atomy i próżnia²⁾).

23. Te i podobne teorie noetyczne stały się fundamentem *sceptycyzmu*, rozwiniętego przez sofistów, a który spowodował reformę Sokratesa. Sofiści dochodzą do *zupełnego zwątpienia w możliwość ludzkiego poznania i wiedzy*. Ważne są poglądy Protagorasa i Gorgiasza. Nietylko że na zmysłach polegać nie można, lecz nawet i rozum nie dochodzi nigdy do absolutnej prawdy. „*Miarą wszystkiego jest człowiek*“ dowodzi Protagoras (ur. 480, zm. 411). Czyli dla każdego jest prawdą to, co mu się nią być wydaje.

¹⁾ Plac. IV. 8. Dox. 395 (R. P. 202).

²⁾ Sext. Mathem VII, 135 (R. P. 204).

Skutkiem tego różne jednostki w tejże samej chwili odbierają różne wrażenia zmysłowe o jednych i tychże podmiotach. Na różnorodność wrażeń wpływa stan i usposobienie człowieka. Odmienne są wrażenia człowieka czuwającego, a zasypiającego; młodzieńca i starca; chorego i zdrowego. Z tego to właśnie powodu nie powinniśmy danych wrażeń uważać i podawać jako prawdziwe, a inne za błędne. Wszystkie one bowiem są jednakowo prawdziwe, wszystkie mają początek obiektywny (=przedmiotowy) swego istnienia, niezależny od nas. Różnorodność ich pochodzi z naszego subiektywnego (=podmiotowego) usposobienia, ze sposobu, w jaki zmysły reagują na te podniety obiektywne. Dlatego też Protagoras lęka się powiedzieć, czy bogowie są rzeczywiście, czy ich nie ma. W procesie poznania niemałą przeszkodę stanowi niejasność kwestji, krótkie życie ludzkie ¹⁾.

Jeśli pogląd Protagorasa można nazwać *noetyczną realistycznością* — gdyż poznanie według niego zależne jest od stosunku (relacji) zewnętrznego świata do badającej go jednostki—to teorią *Gorgiasza* (ur. 483 zm. 375) mianować należy *rozumowym nihilizmem*. Naucza on, że człowiek niezdolnym jest do osiągnięcia jakichkolwiek wiadomości. „Nie ma, a gdyby i było, tobyśmy tego poznać nie mogli; gdybyśmy zaś poznali, nie potrafilibyśmy udzielić innym tej wiedzy ¹⁾. Według niego żadnego nie ma kryterjum dla tej rzeczywistości, którą sobie przedstawiamy, niema należytego stosunku między słowami i wyobrażeniami. Wyrazy, składające się na mowę — a myśli i pojęcia nasze to są dwie różne rzeczy. Nie jesteśmy nigdy pewni, czy ten, komu daną rzecz objaśniamy tak ją sobie, jak my wyobraża. Gorgiasz wątpi w możliwość wypowiedzania wzajemnie myśli za pomocą mowy.

¹⁾ Diog. Laer. IX, 50—51 (R. P. 226).

²⁾ Sext. Math. VII, 65 i następujące. De Melisso 6. 980 i 19. (R. P. 255—8).

Filozofja jońska i pitagoryjska wraz z naukami pokrewnymi odznacza się śmiałością poglądów, szerokim zakresem; *sofistykę zaś charakteryzuje sceptycyzm*. Pierwiastek sceptycyzmu znajdujemy też i u poprzednich myślicieli. Nauka o niedokładności wrażeń zmysłowych, o wiecznym biegu wszechrzeczy, o nieistnieniu ruchu, różnicy między poznaniem zmysłowym a rozumowym i t. p. mimo wolne wprost nasuwały myślicielom wątpliwość, sceptycyzm. W charakterze greckim nie było odpowiedniego gruntu do rozwoju sceptycyzmu i nawet te podniety nie wytworzyłyby same greckiej sofistyki, ale przyszło im z pomocą całe otoczenie, atmosfera kulturalna. Po wojnach perskich podniosły się miasta helleńskie, a szczególnie wzrosły Ateny, które pod względem umysłowym i politycznym stanęły na czele całej Hellady; (nazwane były siedliskiem mądrości greckiej); ożyło i wzmocniło się życie publiczne, przekonania demokratyczne zapuściły silne korzenie. Znaczenie i zadanie społeczne każdej jednostki wymagało pewnych zmian w dotychczasowym wykształceniu. Obywatel ateński, używający pełni praw nie mógł się już ograniczyć na elementarnych wiadomościach, na umiejętności czytania, pisania, liczenia, znajomości zasad muzyki, gimnastyki—ale musiał posiąść i owładnąć dobrze krasomówstwem, djalektyką. Stało się więc koniecznym wyższe wykształcenie i przygotowanie się do życia praktycznego. Jej potrzebie starali się zadość czynić filozowie, sofistami zwani, napół profesorowie, napół publicyści w naszym pojęciu¹⁾. Sami o sobie mówili, że są nauczycielami wymowy i cnoty. Jako tacy musieli naturalnie zacząć badać człowieka, jego stronę rozumową, objawy woli, uczucia. Takie studja bowiem, zapoznając ich z ludźmi, wskazywały środki jakich należy w przemowach używać, by one oddziaływały na słuchaczy. Sofistyka

1) Gomperz, Griechische Deuker I, 333.

zatem odsunęła na bok dotychczasową wiedzę wyłącznie obiektywną, dla której istniała przedewszystkiem przyroda, zewnętrznie pojmowana, a wytworzyła *psychologiczny subiektywizm*. Z prac Gorgjasza i Pitagorasa znanym jest nam charakter sceptycznego subiektywizmu sofistów greckich. Z teoretycznego sceptycyzmu niektórzy sofisci wyprowadzali fatalny wniosek. Jeśli nie można dojść do rzeczywistej prawdy z zakresie teorii poznania świata, to tym mniej możliwe staje się to w zakresie praktycznym, w zagadnieniach, dotyczących się moralności. Nie można więc wytknąć absolutnych dróg i praw dla czynów ludzkich, któreby wszystkich jednakowo obowiązywały. Skoro prawda względna jest, nie ma tym samym ogólnego znaczenia i wartości; zmienia się zależnie od okoliczności, subiektywnego zapatrywania i stanowiska. Teoretyczny sceptycyzm sofistów prowadził bezwarunkowo i konsekwentnie *do praktycznego sceptycyzmu*. Sofisci nie uznając ścisłych, ogólnych granic w wiedzy i poznaniu ludzkim, nie mogli uznawać i pewnych praw w postępowaniu jednostek, obowiązujących cały ogół. Wszak przepisy moralności muszą się ostatecznie opierać na pewnej podstawie teoretycznych przekonań.

W miastach greckich ujawnił się brak karności, niekrepowanie się prawem, które uważano za wytwór władców, służący do wzmocnienia ich potęgi, a nie za naturalną konieczność, za coś ograniczonego. Jednocześnie upadła część dla własnej religii. Do rozkrzewiania się obojętności religijnej i zmniejszenia dodatniego wpływu religii przyczyniło się przeświadczenie, że równocześnie inne narody innym bóstwom kult składają i odjęcie mitom cechy świętości. W ten sposób djalektyka przeniesioną została i do etyki. Kierunek ten popierały warunki polityczne. Był to okres rozkwitu demokratyzmu w Atenach. Skutkiem świadomości i obywatelskiej równości powstały niesnaski, spory między obywatelami, przytym rozwinęła się zazdrość i współzawodnictwo w poszczególnych państwach greckich.

Najwięcej się to ujawniło w Sparcie i Atenach. Walki owe prowadzone były bez najmniejszej względności; kierowano się w nich jedynie egoistycznymi zapatrywaniami i dążnościami. Nie zwracano uwagi na prawa, ani moralność, chodziło tylko o zupełne pokonanie przeciwnika. To wszystko ujemnie naturalnie wpływało na moralną stronę greków.

Sofistyka oznacza okres przejścia, upadek i rozkład dotychczasowej filozofii i wiedzy greckiej. Wiara w możliwość abstrakcyjnych spekulacji metafizycznych osłabła, a cała uwaga myślącego umysłu zwróciła się ku temu, co było bliższym człowiekowi — ku praktycznym interesom i zagadnieniom rozumowym, jakie jedynie wydawały się być wartościowym przedmiotem myśli. Ten stan miał bardzo złe następstwa spowodował rozkład w starej helleńskiej moralności, a głoszona względność i w zakresie etycznym wytworzyła egoistyczną dążność do pozyskania własnej tylko korzyści, do użycia zmysłowego.

Był to groźny objaw dla greków. Lecz wówczas posiadali oni jeszcze pełnię życia, polityczną samodzielność, dojrzałość i zapał po świeżo odniesionych zwycięstwach. Sztuka, ten najcenniejszy wynik gieniusza helleńskiego, znajdowała się u szczytu rozwoju. Dłuto Fidjasza wykonywało w swych wielkich dziełach ideał moralności; utwory wybitnych poetów tragików i liryków zawierały dużo głębokich myśli. Słowem naród grecki zbyt potężnym był i zdrowym, ażeby sofistyka mogła być ostatnim wyrazem jego rozwoju.

24. W porę nastąpiła szczęśliwa zmiana, łącząca się z nieśmiertelnym imieniem *Sokratesa* (ur. 460 zm. 399). Stojąc na gruncie sofistów również, odrzuca dotychczasowe badania o świecie zewnętrznym, a główną uwagę zwraca na duszę ludzką i usiłuje wytworzyć pewną podstawę dla moralnego odrodzenia całego narodu. Wyrzekłszy się niepłodnego sceptycyzmu, rozpoczyna nowy okres pilnego,

trzeźwego badania; przygotowuje dogmat nowy najbardziej zbliżony do pomysłu Anaksagorasa.

W całym życiu Sokratesa, jego nauce pierwsze miejsce zajmuje zasada, że przekonania moralne, jeśli mają być sterem w życiu jednostek — muszą być wewnętrznym ich przeświadczeniem, nie pochodzić zaś od zewnętrznego autorytetu boskiego, czy prawnego. Tę moralną zasadę stara się Sokrates wszczepić w naród, stwierdza ją swym życiem i śmiercią.

A jakież było życie owego zasłużonego męża? Sokrates był misjonarzem, kaznodzieją, moralnym reformatorem swego narodu; był dobrym gienjuszem ateńczyków. Nie pobierał on opłaty, jak sofisci, za naukę, przeciwnie sam wyszukuje ludzi do rozmowy, udzielania rad. Jest on od rana do wieczora na nogach. Pełno go wszędzie: w gimnazjach, sądach, teatrze, na zgromadzeniach, na ludnych ulicach. Słowem — gdzie tylko są ludzie — tam nie brak Sokratesa. Z każdym: młodym czy starym, bogatym czy ubogim chętnie rozmawia. Najchętniej nawet przebywa w towarzystwie ludzi fizyczną pracą zajętych, gdyż z ich doświadczeń życiowych pragnie dla siebie naukę wyciągnąć. Stąd naśmiewali się sofisci, że Sokrates w mowach swych wspomina wyłącznie o kowalach, szewcach i t. p. Czynność tego mędrca była rozległą, gorączkową, nieustanną. To czyni Alcybiadesowi wyrzuty za jego lekkomyślne życie; godzi kłótlivych braci i zadaje im pytanie, jak się zapatrują na stosunek przyjaźni, rozmawia z wodzem o sztuce wojennej, to znów wypytuje się kapłanów o kwestje religijne. Leniwego człowieka do pracy zachęca, bogacza do powściągliwości, młodzieńca do skromności; to znów odwiedza artystów z Parrhasiosem o malarstwie rozprawia, z Klejtonem o rzeźbie. Chętnie przebywa z wykształconymi kobietami jak Aspazją, Diotymą, porusza z nimi zagadnienia etyczne — albo znów idzie do którego ze sklepów, pracowni, gdzie stara się pouczyć robotników i od nich również coś skorzystać.

Koroną tego niezmordowanie czynnego życia — była śmierć męczeńska. Sokrates, z powodów politycznych, umiera, jako ofiara swych przekonań, *ofiara prawdy, obrońca swobody myśli*. Śmierć jego wywarła uszlachetniający wpływ, potwierdziła dawne już doświadczenie, że prześladowanie i niesprawiedliwość często bardzo przyczynia się do powodzenia sprawy. Prawda nie bywa rozpowszechnianą między ludźmi bez cierpień i trudów. Odwaga, samowiedza, którą posiadał w wysokim stopniu, będąc przekonanym o swym wyższym posłannictwie — nie opuściła Sokratesa i przy śmierci. W więzieniu głosił swą głęboką, wzniosłą naukę. Zabawiał się układaniem ody na cześć Apolla, przemienianiem w wiersze bajek Ezopa. Przyjaciele wciąż go odwiedzali, a jeden z nich Kryton, porozumiewszy się z innymi, chciał mu ułatwić ucieczkę. Sokrates jednak odrzucił ten projekt, pozostał w więzieniu, dając piękny przykład posłuszeństwa dla praw ojczyzny. Wśród przyjaciół spędził ostatnie chwile życia, rozmawiając z nimi o nieśmiertelności duszy. Zachęcał ich do poszanowania zwyczajów, a sam złożył Eskulapowi koguta na ofiarę. „Taki był koniec—pisze Platon—naszego przyjaciela, najlepszego człowieka po wszystkie czasy, najmądrszego, najsprawiedliwszego“ ¹⁾.

Cóż stanowi treść nauki Sokratesa? Podczas, gdy sofisci poddawali wszystko krytyce, o wszystkim wątpili—Sokrates starał się obronić i dowieść *istnienia rzeczywistej pewnej wiedzy*. Jeśli wiedza jest możliwa, przedmiotem jej nie może być coś niestałego, przemijającego, musi to być istotnie coś pewnego, trwałego. Sofisci dowodzili, że w świecie zewnętrznym, za pomocą naszych zmysłów pojmowanym—wszystko jest krótkotrwałe, zmienne. Sokrates zaś twierdził, że istnieje coś stałego, niezmiennego, a właśnie egzystencją tego trwałego momentu nawet i w zmy-

¹⁾ Faidon—Fedon.

słowym bycie udowodnił możliwość wiedzy wogóle. Względność, niestałość, są cechami jedynie poszczególnych zjawisk, poza nimi jednak ukrywa się to, co jest wspólnego, uniwersalnego, co istnieje i wtedy, gdy owe zjawiska ulegną zmianie, znikną zupełnie. Lipa np. zmienia wciąż swój wygląd: rośnie, kwitnie, usycha; żyje przez pewien czas tylko. To jednak, co trwa zawsze przechodzi z drzewa na drzewo, z indywiduum na indywiduum, co tworzy istotę, podstawę wszystkich lip—to jest pojęcie lipy.

Podobnie każdy człowiek rodzi się, rozwija, starzeje, umiera; „jako liść z drzewa opada“. „Człowiek z niewiasty narodzony krótkie ma życie, trosk pełne. Jako kwiat wyrasta i ścięty bywa, niknie jako cień, przemija“. Ale człowiek, jako pojęcie istnieje zawsze. Ludzkość żyje nadal w pojedynczych jednostkach, jako właściwy byt, istnienie wyższe ponad wszystkie zmiany. *Człowiek umiera—lecz ludzie żyją.*

W zakresie świata zmysłowego jest więc coś stałego, ogólnego, co tworzy jakby podstawę, odwrotną stronę indywidualnego zjawiska. Wiedza tedy; podług dowodzeń Sokratesa, o ile ten ogólny byt, to wyobrażenie rzeczy pojmuje, ogarnia—jest prawdziwą. Prawdziwa wiedza—to wiedza o „uniwersaljach“ które w różnych formach się przejawiają:

Najwyższym pojęciem w dziedzinie czynów ludzkich jest *dobro*. Dobrem jednak nie jest to, co za takowe, według osobistych zapatrywań uważają pojedyncze jednostki, lecz to, co wszyscy ludzie po wszystkie czasy i w różnych warunkach za pojęcie dobra uznali. Na pytanie, co jest dobrem w tym znaczeniu, a miarodajne dla życia ludzkiego — odpowiada, że *szczęście*, do którego dąży z natury cały nasz organizm. Szczęście nie polega bynajmniej na zaspokojeniu instynktów, pożądliwości zmysłowych, ale na spokoju duszy, jaki osiągamy przez cnotliwe życie. *Cnota*, jako środek, prowadzący do szczęścia rzeczywistego, jest objawem woli, kierowanym przez *poznanie dobra*. Warun-

kiem cnoty jest wiedza—bo jest ona właściwie wiedzą dobrą. Sokrates pewnym był, że ten, kto nie zna dobra nie może dobrych czynów spełniać; wierzył też święcie, że kto dobro pozna będzie je bezwarunkowo wykonywał. Sokrates w badaniu etycznym trzymał się zasadniczego przypuszczenia, że wola ograniczona, kierowana jest właściwą wiedzą, że cnota, jako sposób postępowania, do szczęścia prowadzący, nie jest niczym innym, jeno owym określeniem, kierowaniem woli przez należyłą wiedzę. Był on przekonany, iż wola i objawy jej — czyny rządzone są przez wiedzę. Wola zależną jest podług niego od wiedzy; głosił on, iż niemożliwym jest, ażeby ludzie, poznawszy dobro i prawdę, nie wprowadzali tego w czyn. Naukę uważa za dostateczny środek do spełniania dobra. Wszystkie cnoty można organicznie wyprowadzić z jednej zasadniczej — *mądrości*; zło w życiu ludzkim, występki wypływają z nieświadomości.

Mądrość tę, która była mu zasadą moralności, widział wielki ten myśliciel i w świecie zewnętrznym.

Cała przyroda, bezmierny wszechświat, istota ludzka, życie nasze, codzienne doświadczenie — wszystko to dowodzi, że świat nie jest dziełem przypadkowym, ale dziełem *rozumnego tworzenia*.

Każdy człowiek przy pomocy rozumu przez dobre; moralne postępowanie dosięga szczęścia—oto zasada, jaką Sokrates przeniósł w szerszym znaczeniu do świata zewnętrznego. Dowodził on, iż całym światem rządzi jedna istota, która tworzy go swym *rozumem*, utrzymuje *dobrocią*. *Celowa opatrność boska* kieruje całym światem i człowiekiem. Czuwa nad myślami i pragnieniami człowieka, a przed każdym czynem jego przemawia doń jasno, zrozumiale (*δαιμόνιον*).

Naukę Sokratesa rozwinęli jego uczniowie w poszczególnych szkołach. *Cyrenaicy* czyli *hedoniści* (szkoła Arytyspa) kładli największy nacisk na szczęście. *Cynicy* (Antystenes i znany Dyogenes ze Synopy) wysunęli naukę So-

kratesa o cnocie, podkreślając głównie samodzielność człowieka, jego niezależność od rzeczy zewnętrznych. *Megaryci* (Euklides) zaś na pierwszym planie stawiali pojęcie wiedzy uprawiali oni sztukę i zajmowali się pilnie logiką. Fedon ze swoją szkołą *eleacko-eretrejską* jest im bardzo pokrewny.

25. Filozofję sokratesową o pojęciu jako właściwej treści bytu rozwinęli uczniowie jego: *Platon* i *Arystoteles*, którzy filozofję grecką doprowadzili do szczytu rozkwitu. Odrębność tych dwu systematów i ich właściwości wpływają ze wspólnego pojęcia idei, której początek znajdujemy w pojęciach sokratycznych. Platon pojęcia sokratyczne wznosi ponad świat zmysłowy, nadaje im byt samodzielny, niezależny zupełnie od świata zmysłowego.

Platon (ur. 427 zmarły 347) twierdził, że ogólne pojęcia mają rzeczywisty byt. Poza tym światem zmysłowym, który pojmujemy i poznajemy za pomocą zmysłów; poza światem konkretnych, indywidualnych, zmysłowych zjawisk — istnieje świat inny, prawdziwy, pozazmysłowy, idealny — ów świat pojęć ogólnych idei. Jego odbiciem jedynie jest świat zjawisk. Platon więc rozróżnia *świat zjawisk*, *naturalny*, *zmysłowy* (κόσμος αἰσθητός) i *świat bytu*, *nadprzyrodzony*, *pozazmysłowy* (κόσμος νοητός). Świat zjawisk poznajemy dzięki zmysłom; świat zaś bytu nadzmysłowego dostępny jest tylko dla naszej myśli i rozumu.

To stanowi istotę dualizmu wszechświata Platona — świata pozazmysłowego (idealnego) i zmysłowego (fenomenalnego). Pierwszy tylko posiada rzeczywisty byt, drugi jest jego odtworzeniem, odbiciem. Przed wzrokiem naszym, dopóki w ciele ludzkim znajdujemy się na ziemi, rozpościera się świat zmysłowy jedynie. Lecz ponieważ świat ten jest obrazem, podobieństwem świata pozazmysłowego (idealnego), możemy więc przez znajomość pierwszego wyrobić sobie, co naturalnie nie przyjdzie bez trudu, pojęcie o charakterze tego drugiego. Trudności, jakie przy tym napotykały określił Platon w pięknym micie. Zewnętrzny świat zmysłowy podobny jest do jaskini, gdzie przez

otwór wpada światło. Znajdują się w niej ludzie przykuci do ściany, unieruchomieni, odwrócenii tyłem do światła. Światło owo pada na ścianę, wznoszącą się przed oczami więźniów. Nad otworem jaskini przenoszone są różne przedmioty, które przez otwór rzucają cień na oświetloną ścianę. Przechodnie, dźwigający one przedmioty milczą lub rozmawiają, a dźwięk ich głosu przedostaje się do jaskini. Ludzie przykuci do jaskini, którzy nie widzieli nigdy żadnego rzeczywistego przedmiotu, stale są okłamywani, gdyż odbijające się obrazy na ścianie jaskini — ich cienie uważają za prawdziwe przedmioty i mogą nawet wytworzyć sobie o nich pewne wyobrażenia, głosy ludzi uważać za dźwięki pochodzące z przedmiotów.

Oto obraz losu człowieka, naszego istnienia na tym padole łez. Jaskinia owa — to świat widzialny, zmysłowy. Światło zaś, oświetlające ścianę jaskini — to światło idei, z których najwyższą jest idea dobra. Obrazy, powstałe na ścianie, są to rzeczywiste, dostępne dla naszych zmysłów przedmioty świata zewnętrznego, a istotne przedmioty, niesione nad otworem jaskini, rzucające cienie na ścianę, są właściwymi idejami, nieoczekiwanymi, są najwyższym bytem.

Tak się przedstawia świat Platona. A cóż jest celem życia ludzkiego, co zadaniem filozofji? Wyzwobodzenie się z tego więzienia, pozbycie się pęt, którymi przykuci jesteśmy do powierzchni ziemskiej — dla pozyskania możności ujżenia rzeczywistych przedmiotów, poznania idei.

W jakim wzajemnym stosunku do siebie są te dwa światy? Treść świata pozazmysłowego tworzy idea, jedyne prawdziwe byty, pierwowzory zmysłowych zjawisk i rzeczy. Idee te tworzą jakby hierarchję, nad wszystkimi zaś panuje najwyższa *idea dobra*. Idea dobra przenika istnienie zmysłowe i idealne. W każdym zjawisku znajduje się jej podobieństwo, przynajmniej odbłysek małej, czyli, że cały świat zmysłowy, będąc ożywiony ideją do-

bra, jest sam w sobie dobrym. Ideja dobra—to owo światło, rozjaśniające podziemną jaskinię. Jako promienie słońca nie tylko oświetlają przedmioty zmysłowe i czynią je nam widzialnymi, ale i ciepłem swym utrzymują ich istnienie—tak podobnie dzieje się z ideją dobra. Ona jest właściwą podstawą rzeczywistości wszelakiej; wypełniając cały świat jest przyczyną i celem jego. W idei dobre wszystko znajduje swój cel, czyli wszystko istnieje w ten a nie inny sposób dlatego, że jest dobre. Ideja dobra jest zarówno zasadą naszego poznania rozumowego. *Byt pojmujemy, rozumiemy wtedy, skoro zdołamy wyprowadzić go z idei dobra.*

W systemacie Platona ideja dobra zajmuje takie miejsce, jakie filozofja religijna wyznacza Bogu. Dla Platona dobro i Bóg są jednoznacznymi pojęciami.

Obok świata nadzmysłowego istnieje świat zmysłowy. Jakimże on jest, w jakich granicach ma być? Nie posiada on prawdziwego, rzeczywistego bytu ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\nu\tau\omega\varsigma$ $\epsilon\nu$) lecz byt ten jest również tylko naszym wyobrażeniem ($\tau\omicron$ $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) ale będąc pośrodku między jednym a drugim, tworzy pewien rodzaj bytu niedoskonałego $\tau\acute{\epsilon}$ $\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\delta\epsilon\tau\omicron\nu$ $\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\nu$. Jestto świat ciągłego ruchu, czynu, zmiany. Jednym warunkiem tego świata są *ideje*, z których powstał, drugim *próżna przestrzeń* (niebyt $\tau\acute{o}$ $\mu\eta$ $\epsilon\nu$), tworzący ogólną, negacyjną podstawę bytu zmysłowego. Skutkiem tego, że przez oddziaływanie idej próżnia ta przyjmuje określoną formę geometryczną — powstaje niepozorny, ale obiektywnie materialny, zmysłowy świat. Zawiera on w sobie byt o tyle tylko, o ile ma on uczestnictwo w ideach, o ile one są w nim zawarte. Platon początek świata zmysłowego objaśnia w swej kosmologii drogą dedukcji mitycznie. Twórczym pierwiastkiem wszechrzeczy zmysłowych jest dla Platona ideja dobra — szczyt wszelkiej doskonałości. Świat, jako wytwór idei dobra jest doskonały, więc ożywiony duszą, rozumny. Składa się przeto z dwu części: *duszy świata* i *ciała świata*, a tworzy jednolity, orga-

niczny żywy byt, który Platon nazywa zwierzęciem, duszą ożywionym (ζῷον ἐμψυχον).

Podobnie, jako świat złożony jest z bytu rzeczywistego, idealnego i bytu zmysłowego, tak i człowiek, będąc miniaturą świata (mikrokosmem), posiada w swej duszy dwie części, jakby dwie natury: *rozum* (νοῦς), część *nieśmiertelną*, podnoszącą go ku idejom i część *śmiertelną* dwudzielną: *nierozumną wolę* (namiętność θυμός) i *żądze* (pożądliwość ἐνδοθυμία), zależną od jego zmysłowości. Rozum ludzki ma swój byt w idejach samych, podstawą jego jest rzeczywiste istnienie, więc obcą mu jest śmierć, koniec wszelaki. Rozumna dusza, pochodząc wprost z bytu idealnego, pokalawszy się grzechem, wstępuje do ciała ludzkiego, jakby do więzienia, i tam łączy się z duszą niższą, tworząc z nią przez czas swego pobytu w świecie zmysłowym jedno istnienie. Przez rozum tedy ma człowiek styczność ze światem ideji, uczestniczy w rzeczywistym bycie, w życiu boskim. Nierozumna zaś część duszy łączy go ze światem zmysłowym, światem ciągłej przemiany, o początku i końcu. Nierozumna dusza ludzka jest dwudzielną: najniżej stoi *żądza, pożądliwość zmysłowa*—zbiór wszystkich zwierzęcych popędów, jakie w człowieku powstają właśnie skutkiem połączenia się jego z ciałem. Między nią a rozumem jest *dusza namiętna* siedlisko wyższych uczuć (afektów) serca, samowiedzy, odwagi, męstwa, ambicji, właściwa treść istoty ludzkiej, objaw człowieka, chwiejącego się bezustannie między wskazówkami rozumu a pokusą niskich instynktów zmysłowych. Zadaniem tej pośredniej namiętności jest słuchanie rozkazów rozumu, a trzymanie na wodzy, poskramianie żądz zmysłowych. Wzajemny stosunek tych trzech części duszy przedstawił znów Platon w pięknym micie w Fedrze ¹⁾.

Przed powstaniem świata zmysłowego, dopóki dusze

¹⁾ 245 c. 249 b.

przebywały jeszcze w krainach idealnych, nie mając na sobie więzów cielesnych—bóg Zeus, wraz z jedenastu innymi bogami i owymi duszami, wyjeżdżał codziennie, by się zachwycać widokiem wiecznych idei¹⁾. Bogowie ci krążą wokoło; dusza powinna iść ich śladem ku krainie rzeczywistego bytu i tam przyjrzeć się idealnej prawdzie. Dusze ludzkie przyrównać można do wozu, zaprzęgniętego w parę uskrzydłonych rumaków. Woźnicą była dusza rozumna, dwoma rumakami obie śmiertelne części duszy: namiętność i żądza. Pierwszy szlachetniejszy rumak długo słuchał rozkazów woźnicy—rozumnej duszy, ale drugi—żądza zmysłowa, nachylał się coraz niżej, aż cała dusza z woźnicą spadła na ziemię -- świat zmysłowy. Za karę zbłąkania się skazaną została na pobyt w śmiertelnym cielesie. Powrót do pierwotnego, idealnego bytu jest nader trudny. Te dusze jeno, które przeszły przez życie zmysłowe bez najmniejszej zmazy, powracają do bytu idealnego, krainy niebiańskiej. Inne przechodzą w różne ciała ludzkie i zwierzęce. Dusze, cnotliwie na ziemi żyjące, dostępują powtórnego oczyszczenia i po długich wiekach błakania się, wracają do idealnego istnienia, zachwycają się widokiem idei wiecznych. Dusze, których i takie wędrówki nie poprawiły, skazane bywają na wieczne męki w podziemnych miejscach kary—w Tartarusie.

W owym mitycznym podziale istoty ludzkiej na część rozumną i nierozumną odnajdujemy powód i przyczynę zmysłowego istnienia człowieka i cel, do jakiego w nim dążyć powinien. Człowiek w świecie zmysłowym nieustannie prowadzi walkę z samym sobą, z dwiema przeciwnymi częściami duszy: ślepą żądzą, niską pożądlivością zmysłową z jednej strony—rozumnym poznaniem idei i miłością dobra—z drugiej. Jeśli druga odniesie zwycięstwo

¹⁾ Bogowie ci mają prawdopodobnie wyobrażać gwiazdy, ich ruch prawidłowy. Tylko Hestia, t. j. ziemia -- pozostawała w domu. Według Platona ziemia spokojnie przebywa w centrum wszechświata.

nad pierwszą, wtedy życie ludzkie ma ważne znaczenie. Według Platona można człowieka porównać ze stworzeniem, złożonym z trzech różnych zwierząt. Z hydry stugłowej — niskich popędów żądz — którą należy poskrozić i nasycić, ze lwa (namiętność duszy), co sam przez się szlachetnym jest, lecz podlega często żądom gorszym; wreszcie z człowieka, który przy pomocy owego lwa pokonywują stugłową hydre ¹⁾.

Ideja dobra jest najwyższą ideją, początkiem, przyczyną wszelkiego bytu. Życie poszczególnych jednostek powinno też zmierzać do wyrzeknięcia się świata zmysłowego, stłumienia w sobie zmysłowych pożądliwości i wzniesienia w krainę idealną, w krainę rzeczywistego dobra. Zadaniem życia ludzkiego, jego ostatecznym celem, to przypodobanie się Bogu, który jest najwyższą ideją dobra. Prawdziwe szczęście widzi Platon w dążeniu duszy ludzkiej ku idealnemu życiu, do czego wszystko ma być przystosowane. Drogą do tego celu jest *cnota*, jako stałe usposobienie całej duszy, zmierzające do osiągnięcia idealnego dobra. Cnotą całej duszy jest *sprawiedliwość*. Dochodzi się do niej wówczas, skoro poszczególne części duszy są doskonałe, skoro spełniają rzetelnie właściwe im zadania. Doskonałością, czyli cnotą duszy rozumnej jest *mądrość*, która wie dzie człowieka do poznania ideji. *Męstwo* świadome własnej godności zwracające uwagę na głos rozumu — stanowi cnotę duszy namiętnej. Cnotą zaś duszy pożądliwej jest *umiarkowanie* t. j. umiejętność wyznaczenia należytej granicy niższym żądom i popędom. Dwie podrzędne części duszy zamierają wraz z ciałem. Dusza rozumna jest tylko nieśmiertelna. Rozum nasz znajduje się w ciele ludzkim niby w więzieniu; celem jego powinna być dążność do odłączenia się od tego zmysłowego otoczenia, więc

¹⁾ Polit 588.

przygotowanie się dobre do śmierci. Słowem zadaniem życia jest owe przygotowanie do śmierci.

Na tym polega chrześcijańskie zabarwienie nauki Platona—w owym zamieraniu dla świata, stłumianiu, pokonywaniu wszystkiego zmysłowego, materialnego.

Nie należy jednak wyobrażać sobie, że nauka Platona była krańcowo, jednostronnie ascetyczną. Ten charakter przyjęła dopiero u myślicieli nowoplatonńskiej szkoły i pierwszych filozofów chrześcijańskich. Platon sam był zbyt wielkim wielbicielem piękna, prawdziwym hellenem, nie mógł więc pogardzać zupełnie życiem ziemskim. Jakkolwiek idee są rzeczywistym bytem, jakkolwiek wyżej stoją od zmysłowego świata zjawisk — to jednak i on jest jakimś bytem, a przede wszystkim jest przecież znakiem, odbiciem owych idei.

Wszak świat zmysłowy jest naśladownictwem świata idealnego.

Podobnież ma się z człowiekiem. Zmysłowa jego istota nie jest jedynie płodem owej negacyjnej zasady, niebytu, próżni, co jest przyczyną zła, lecz jest równocześnie obrazem bytu idealnego, który się w nim przejawia. Ostatecznym celem człowieka jest śmierć naturalna (sambójstwo potępiał) odłączenie się od ciała i powrót do pierwotnego, idealnego bytu. Ale dopóki człowiek przebywa na tym świecie, skrzepowany więzami cielesnymi, powinien wyszukiwać, obserwować ów byt nadziemski, przez idealne odsunięcie się od zmysłowości.

Istotną treścią bytu idealnego jest dobro, które w świecie zmysłowym nie może się zjawiać w swej właściwej postaci, więc przybiera formę *piękna*. *Piękno zatem jest zmysłową formą dobra*.. Tą teorią nadał Platon głębsze znaczenie starej, znanej idei helleńskiej o połączeniu dobra z pięknem w pojęciu *doskonałości* καλοκαγαθία. Istotę *miłości platonicznej* stanowi usiłowanie wydobywania, wyczucia ze zjawiska pięknego, jego treści—idei dobra. „Bóg Eros przez widok pięknego zjawiska roznieca w duszy miłującego

tęsknotę za pierwowzorem tej piękności w świecie idei — za dobrem“ ¹⁾).

Czyny ludzkie na tym świecie powinny zmierzać ku naśladownictwu wiecznej idei dobra. Człowiek z nizin świata zmysłowego powinien się wznosić ku krainom rzeczywistego bytu idealnego. Niechaj się nie zadawała dobrem w zwykłym znaczeniu tego słowa, równoznacznym z użytecznym, lecz niechaj dąży do czystego dobra, do idei dobra, będącej przyczyną wszystkiego wogóle istnienia. Człowiek nabiera znaczenia wszechświatowego, kosmicznego. We wszechświecie szuka zbawienia. Zamiast przyglądania się zbiegowisku ludzi na ziemi, przyjmowania udziału w ich wzajemnej walce, nienawiści, zazdrości — przypatrują się przedwiecznemu porządkowi wszechświata, jaki wyczuwa, patrząc na firmament niebieski a wyższemu ponad wszelką niesprawiedliwość ²⁾).

Ten najwyższy cel etyki Platona może człowiek osiągnąć jedynie w społeczeństwie. Dlatego też do rozwoju wogóle cnoty, a zwłaszcza sprawiedliwości — konieczne jest państwo, którego zadaniem prowadzić jednostki do cnoty, tym samym do szczęścia. W państwie dopiero znaczenie, treść życia należycie się przejawia, dopiero na mocy państwa zrozumiemy co to jest idea człowieka, czym jest idea życia ludzkiego.

Państwo, jako człowiek *en masse*, powinno być tak zorganizowane, żeby nim rozum władał, cnoty bowiem oparte są na wiedzy. To też wiedza, filozofja winna zajmować pierwsze miejsce i mieć głos decydujący. Dlatego więc rozumni ludzie — filozofowie, *mędracy mają być władcami państwa*. „Jeśli rządcami państwa nie będą filozofowie, albo jeśli owi panujący nie zostaną filozofami — w kraju

¹⁾ Fedr.

²⁾ Euecken, Die Lebensauschauungen der grossen Denker 1897¹ 27.

ich nie będzie rzeczywistego szczęścia“ ¹⁾ — tak Platon twierdzi.

Czym dla jednostki jest nieśmiertelna, rozumna część duszy, tym dla całości państwowej są owi filozofowie. Przedstawicielami męstwa w państwie—co odpowiada namiętnej duszy w jednostce—są *wojownicy, żołnierze*, walczący w obronie kraju. Trzeci stan, którego zadaniem jest praca dla utrzymania państwa—stanowią *rzemieślnicy i rolnicy*. Ta najniższa klasa przypomina ową trzecią część duszy—żądze. Panujący, na mocy swej filozoficznej wiedzy, wydają w kraju rozkazy; wojownicy te rozkazy spełniają, rzemieślnicy zaś i rolnicy muszą ulegać zupełnemu posłuszeństwu i jednocześnie dbać o dostarczenie wszystkiego, co potrzeba do życia obu wyższym stanom.

Dla Platona, zgodnie z helleńskim zapatrywaniem, państwo jest człowiekiem, jest w nim urzeczywistniona idea człowieczeństwa czyli państwo jest człowiekiem w znaczeniu zbiorowym.

Człowiek zanika wobec obywatela. Owo dobro, którego zdobycie, przy pomocy wymienionych cnót, jest celem poszczególnej jednostki, nie może być osiągnięte przez ludzi porozprasanych, lecz przez złączonych w jedno społeczeństwo państwowe. Państwo zatem jest jakby jedną istotą, zadanie której polega na urzeczywistnieniu wszystkich cnót wogóle, przedewszystkim jednak sprawiedliwości.

Owo obniżanie znaczenia indywidualnego życia, jednostronne podnoszenie ważności państwowej całości objaśnia nam pewne strony *polityki Platona*. Wychodząc z tego założenia, Platon, wiedziony chęcią podniesienia moralnego poziomu, przemawiał za *zniesieniem życia rodzinnego*. Według niego rodzina wpływa na rozproszenie uczucia. Ten, kto posiada rodzinę oddaje się jej całkowicie, zaniedbując swe obowiązki względem państwa. Platon ustanowił wspól-

²⁾ Politeia 473 C.

ność żon pod dozorem państwa, które reguluje stosunki dwu płci, co ma zapewnić rozwój zdrowego i silnego potomstwa. Naturalnie i wychowanie musi być wspólne, pod kierunkiem państwa ¹⁾).

Platon odrzucał również *własność osobistą*. Majątek powoduje podział na bogatych i biednych, co znów stanowi przyczynę wzajemnej niechęci, nienawiści, występków, wreszcie daje podnetę do wojny domowej. Potrzeby społeczne zaspakajane bywają przez rzemieślników i rolników (do nich, rozumie się, nie odnosi się wspólność żon, ani wspólność majątku). Władcy i wojownicy zbierają się codziennie w Sparcie na wspólne uczty.

Filozofja platońska, jak widzimy, jest konsekwentnym rozszerzaniem zasadniczego pomysłu o dwoistości świata: świata idei i zjawisk.

28. Pierwszorzędne stanowisko między wszystkimi myślicielami greckimi zajmuje bezwarunkowo *Arystoteles* urodzony 384 r., zmarł w 322. Sokrates jest oryginalnym, Platon gienjalnym, *Arystoteles* przewyższa jednak obu swą metodycznością, umiejętnością systematyzowania. *Arystoteles* poznał wszystkie wyniki poprzednich badań filozoficznych i swym bystrym umysłem zmienił je, udoskonalił własnymi teorjami, objął w jednolitą formę całą naukę, która potym przez długie wieki była mistrzynią ludów Europy.

Arystoteles, będąc czystym teoretykiem, większą wartość przypisywał badaniu doświadczalnemu (empirycznemu) zarówno w dziedzinie nauk przyrodniczych, jak i abstrakcyjnych, głównie zaś w historii. Pod tym względem najbliższym jest Demokrytowi, największemu empirykowi poprzedniej doby. Podziwiać należy niezmordowaną pilność *Arystotelesa* przy zbieraniu pojedynczych dat, faktów, jego

¹⁾ Platon sam później uznał kracicowość i niewykonalność swej teorji i w »prawach« ostatnim swym dziele przywrócił rodzinie dawne stanowisko.

żywe zajęcie dla wyników badań poprzednich filozofów. To też w dziełach swych pomieszcza krótki przegląd historyczny. Arystoteles jest twórcą wielu nauk specjalnych np, logiki, psychologii.

Według Arystotelesa początek myślenia filozoficznego stanowi podziw, jaki ogarnia człowieka na widok zjawisk w świecie. Podziw ten zmusza do zastanawiania się, myślenia które o ile jest samo dla siebie celem, nie szuka innych celów praktycznych—jest już filozoficznym.

Arystoteles był uczniem Platona i członkiem jego szkoły. Trzymając się zawsze w swych wykładach gruntu nauki mistrza, wznosi się jednak na wyższy poziom. Arystoteles, podobnie jak i Platon opiera się na pojęciach sokratycznych; on też w idei każdego bytu widzi rzeczywiste jego istnienie. Lecz idee, tworzące istotę bytu nie są według niego czymś oddzielnym od pojedynczych konkretnych rzeczy i zjawisk, czymś egzystującym poza nim w świecie nadzmysłowego bytu. Nie spotykamy się u niego z tym rażącym dualizmem świata. Idee znajdują się w samych zjawiskach, są warunkiem istnienia. Arystoteles rozróżnia w każdym przedmiocie *podstawę materialną* i *ideę* przenikającą go, którą nazywa formą owej konkretnej rzeczy. Patrząc na dany przedmiot zawsze możemy zadać pytanie: „z czego on jest“, „co to jest“, a otrzymamy odpowiedź ścisłą, jaką na pierwsze zapytanie da *materia*, na drugie *forma*. Każda, nawet najdrobniejsza, rzecz posiada te dwie strony. Siekiera np. zrobiona jest z żelaza, ono więc stanowi jej materję, lecz sama materja nie jest dostateczną do wytworzenia siekiery i jej istnienia. Żelazo musi przyjąć kształt siekiery, a forma ta jest równocześnie celem siekiery, t. j. czyni ją zdatną do użytku człowieka; odwrotnie w celu samym leży jej przyczyna. Ow cel-możliwość posługiwania się siekierą wpłynął na powstanie jej, przygotowanie przez człowieka.

Posąg wykuty jest z marmuru, marmur zatem jest tutaj materją, która sama przez się nie wystarcza jednak

do utworzenia i egzystencji posagu. Marmur powinien otrzymać określoną formę; forma owa istnieje zaś w myśli tego, co ją chce wykonać, więc w wyobraźni artysty. I w tym wypadku forma stanowi cel i przyczynę posagu.

W metafizyce Arystotelesa mamy cztery zasady: zasadę *materjalną* i trzy *zasady formalne*, które co do treści są jednakowe, tylko przejawiają się odmiennie w różnych okolicznościach, to jako *forma*, *cel*, to jako *przyczyna*.

Każda rzecz zawiera zatym *materję* i *formę*. Materja przedstawia dane zjawisko w możliwości jedynie, forma dopiero nadaje mu rzeczywistość. Przejście z materji w formę, czyli z możliwości w rzeczywistość, odbywa się za pomocą *ruchu*. Pytanie, w jaki sposób forma może oddziaływać na materję i ruch wytwarzać, Arystoteles objaśnia tym, że w możliwości, czyli materji jest pewna dyspozycja, zdolność, instynkt jakiś, dążący do osiągnięcia własnej idei. Możliwość pragnie urzeczywistnienia i dlatego się porusza.

W całym świecie, czynności przyrody znajdujemy dwa przeciwne krańce. Na jednej stronie znajduje się tylko czysta materja, bez żadnej formy. Arystoteles nazywa ją *pramaterją* (πρῶτη-ὕλη) rzecz dla nas niezrozumiała, niedostępna, nasze umysłowe „abstractum“ (pojęcie oderwane), nasz pewnik umysłowy.

(W rzeczywistości nigdy jej nie spotykamy, materja bowiem i na najniższym stopniu rozwoju ma pewną formę). Dalej znajduje się bezustanne przechodzenie od form niższych do wyższych—na drugiej zaś stronie, na szczycie wszelkiego bytu i życia jest *czysta forma*, nieposiadająca żadnej materji, rzeczywistość w całej rozciągłości, rzeczywisty, czysty byt—*Bóg*.

Miedzy tymi dwiema granicami znajduje się właściwe życie. Tutaj jednak materja i forma stają się pojęciami relatywnymi, a względność ta wypływa z zasadniczej *myśli rozwoju* co jest materją dla wyższej formy, ma formę czegoś niższego. W przyrodzie jest nieprzerwany związek

powolny rozwój, przejście od mniej doskonałego do doskonałego. Mineral np. jest już ciałem foremnym, ale sam stanowi materję dla wyższego, organicznego ciała. Roślina objawia swe życie przez *przyjmowanie pokarmu, wzrost, rozmnażanie się*, a to jest jej formą, lecz sama staje się materją dla wyższego istnienia—*zwierzęcia*, którego znów formą jest *ruch dowolny i systemat nerwowy*. Na najwyższym szczeblu stoi wreszcie człowiek. Tutaj z życiem wegetacyjnym i zwierzęcym łączy się wyższa zasada formalna—*umysł*. Myśl rozumna jest formą życia ludzkiego, właściwością człowieka; jest w całym życiu wogóle najwyższą formą, doskonałością bytu. Dlatego też i istnienie boskie opiera się na myśli.

Ostatecznie więc przyczyną wszelkiego ruchu, życia, pierwszą przyczyną formalną, celową i czynną jest Bóg—czysty byt bez jakiejkolwiek możliwości i materji, istotna rzeczywistość, do którego dąży cała przyroda. *Bóg jest zupełną rzeczywistością, aktualnością (ἐνέργεια) bytem w najwyższym rozwoju, czystym umysłem*. Jeśli zadamy sobie pytanie, co jest przedmiotem myśli bożej, odpowiemy, że zapewne coś najdoskonalszego—więc sam Bóg. On jest wiecznym rozumem, absolutną samowiedzą. Rozum boski stanowi najwyższą zasadę formalną, wszystko obejmuje, wznieca wszędzie życie, ruch, powolny a celowy rozwój. Z inteligencji boskiej pochodzi ruch wieczny, powodujący ruch gwiazdozbiorów i wszelkiego bytu.

Jak wiemy z poprzednich rozdziałów, dawniejsi filozofowie uznawali złożony byt zmysłowy, cztery żywioły śmiertelne, a piąty wieczny; odróżniali ruch prosto linjowy i wieczny ruch kolisty. Arystoteles zaś rozdziela świat na wieczny, byt niezmienny z odpowiednim ruchem ciał niebieskich i świat zmysłowy, złożony z czterech żywiołów niedoskonałych, świat życia i śmierci.

Widoczne jest, że tylko w innej formie powtarza się dualizm Platona, dwoistość świata. Arystoteles, chcąc obalić

ideę transcendentálną, sam się do niej wraca przez swój empiryczny kierunek,

Wszechświat ma kształt kuli, ograniczony jest przestrzenią, ale nie ma początku, ani końca — jest wiecznym. Środek kuli światowej wypełnia ziemia.

W metafizyce i fizyce Arystotelesa wszędzie uwydatnia się główna jego zasada: różniczkowanie materji i formy. Arystoteles przyjmuje pogląd geocentryczny, który staje się u niego i antropocentrycznym. *Zasada materji i formy*, przejawiająca się w całej filozofji jego, jest właściwie *stosunkiem duszy i ciała w istocie ludzkiej*. Punktem wyjścia dla Platona i Arystotelesa jest tylko człowiek. Stosunek ciała i duszy ludzkiej przeniesiony został do całego wszechświata.

Stosunek ten był dla Arystotelesa centrum wszelkiego badania, z niego wyprowadził swe teorie. To też jest on twórcą psychologii. Zasadą materjalną każdej żywej istoty jest — ciało, t. j. mięso, mięśnie, krew, kości; zasadą zaś formalną jest dusza — forma, będąca przyczyną celową, skuteczną organicznego, żywego ciała. *Dusza wytwarza życie; jest zasadą wszelkiego żywota*, więc nie tylko duchowego, ale i fizycznego, fizjologicznego. Arystoteles czyni zależnym od duszy oddychanie, przyjmowanie pokarmu, wzrost, rozmnażanie — słowem, według niego, dusza jest warunkiem każdego życia wogóle. Stąd też przyznaje *roślinną duszę*, jako formę ciała roślinnego, która powoduje przyjmowanie pokarmu, wzrost i rozmnażanie; *duszę zwierzęcą*, albo czującą, jakiej zawdzięczają zwierzęta dowolny ruch i zmysłowe wrażenia; wreszcie *duszę ludzką*, czyli *rozmąną*; objawem jej jest umysł i rozumne postępowanie. Dusza rozumna — to jakby odbłysek prawdziwego bytu boskiego, owej najwyższej formy, czystego rozumu.

Teraz zachodzi pytanie, jakim będzie cel, jakie znaczenie ludzkiego życia; co jest, według określenia ówczesnego, *najwyższym dobrem*? Etyka Arystotelesa podaje nam

na to odpowiedź. Punkt wyjścia stanowi dlań jednogłośnie dowodzenie wszystkich ludzi, iż celem życia naszego — szczęście, do którego nawet dąży mimowolnie najmniejsze stworzenie. Tylko pojęcie szczęścia bywa względne, każdy bowiem inaczej je sobie przedstawia. Arystoteles, opierając się na licznych przykładach (malarz, artysta-muzyk np. znajduje szczęście w dobrym wykonaniu swego dzieła), twierdzi, że szczęście człowieka polega na wypełnieniu jakiejś czynności. Czynność ta będzie objawem przeznaczenia człowieka, tego, co tworzy odrębność jego, co go odróżnia od innych istot. Arystoteles, obserwując człowieka, widzi, że posiada on wiele wspólnych cech z niższymi stworzeniami (przyjmowanie pokarmu, ruch i t. p.), lecz jedną jemu tylko właściwą, stronę umysłową. *Dlatego też życie rozumowe jest doskonałym, szczęśliwym życiem. Żywot czysto teoretyczny daje człowiekowi największą rozkosz*, w nim zawiera się szczęście odpowiednie, godne ludzi; Arystoteles w zdaniu tym kierował się własnym życiem, jakie było absolutnie teoretyczne. Aczkolwiek takie tylko życie zapewnia trwałe szczęście, jednak i ono jest odbłyskiem, małą cząstką prawdziwego, boskiego szczęścia, przypadającego w udziale Bogu jedynie. Tak się o tym Arystoteles wyraża: „Podobne życie byłoby dla człowieka zbyt wzniosłym. Naturalnie, człowiek nie żyje nim, o ile jest człowiekiem, lecz wtedy, gdy jest w nim nieco boskiego¹⁾. Skoro rozum w porównaniu z naturą ludzką jest czymś boskim, to i życie, polegające wyłącznie na urzeczywistnieniu tego rozumu, jest również boskim, przy porównaniu z życiem ludzkim. Nie powinien jednak człowiek zajmować się myślami ludzkimi dlatego, że człowiekiem jest, myśleć o śmierci, gdyż jest śmiertelnym, lecz powinien, o ile tylko może, żyć życiem nieśmiertelnych.

¹⁾ Eth. Nic. X. 7. 1177 b. 30.

Ponieważ człowiek nie jest jedynie istotą teoretyczną, ale też i zwierzęcą, więc z tego pochodzą drugorzędne zadania i cele jego życia. Ogólnie można je określić, jako opanowywanie, uregulowanie tych czynności zwierzęcych przez władze umysłowe. Rozum ma wskazywać człowiekowi to, co mu się wydaje dobrym w postępowaniu, ma prowadzić wolę jego ku *cnocie*. *Cnota polega na rozumnym zachowywaniu odpowiedniej granicy między dwoma przeciwieństwami* (umiarkowanie np. jest rozumnym ograniczeniem woli ludzkiej wobec zmysłowych popędów — jest to postawienie należytej granicy między zupełną wstrzemięźliwością a nadużywaniem). Temu rozumnemu poznaniu musi naturalnie przyjść z pomocą siła, stanowcza wola. Warunkiem cnoty jest więc i *wolna wola człowieka*, możność samodzielnego postępowania. Skoro znamy dobro, w naszej mocy jest skłonić się ku niemu, lub je odrzucić.

W etyce Arystotelesa zasługuje na uwagę teoria o *miłości i przyjaźni*, będąca przejściem do jego polityki. Człowiek potrzebuje przyjaźni i niktby nie chciał żyć bez przyjaciół, choćby nawet posiadał wszystkie możliwe skarby. Każdy człowiek *ma wrodzone pragnienie dopomagania bliźniemu*, tęsknotę za życiem towarzyskim. *Prawdziwa przyjaźń musi być zbudowana na podstawie cnoty*. Szczery przyjaciel — to moje drugie ja; przyjaźń dlatego ma tak wielkie znaczenie, że w przyjacielu, jako w zwierciadle, dobre czyny widzimy. Arystoteles ideał rzeczywistej przyjaźni uważa wspólną dążność ku pięknu i dobru.

W całej etyce Arystotelesa i polityce uwydatnia się znów różnica między filozofją Platona. Dla niego życie ziemskie było jedynie odbiciem prawdziwego, idealnego życia pozaświatowego; największe szczęście zasadza się na dążeniu ku temu bytowi idealnemu i doskonałym poznaniu idei, jako rzeczywistego istnienia. Wszystko, co jest zmysłowym, ziemskim ma o tyle wartość, o ile przejawia się w nim idealne dobro. Sokrates w „Fedonie“ Platona zapatruje się na śmierć, jako na oswobodzenie z ziemskiego

więzienia. Jego zasady moralne nakazują opanowywać, poskramiać swe namiętności. Arystoteles przeciwnie, nie szuka bynajmniej szczęścia poza życiem i światem ziemskim, lecz raczej, znajduje je, idąc za Demokrytem — w spokoju duchowym, wypływającym z poznania rozumowego. Stara się on dokazać, iż szczęśliwość Sokratesa i najwyższe dobro Platona, mogą być osiągnięte już w życiu doczesnym, w ziemskim istnieniu.

Życie doczesne nie jest wcale przygotowaniem do bytu idealnego; można w nim znaleźć idealną doskonałość i rzeczywiste dobro. Wrodzone popędy i namiętności nie są same przez się godne potępienia, a nawet mogą pomóc w osiągnięciu doskonałości i szczęścia, a to wtedy, jeśli utrzymamy je w należytej karności, jeśli kierowane będą przez cnotę.

27. Rozpoczyna się nowy okres filozofji greckiej, okres wielkiej doniosłości, w którym filozofja staje się bardziej praktyczną nauką o znaczeniu i celu życia ludzkiego. Podczas politycznego niepokoju, rozruchów i smutnych warunków, spowodowanych przez najście macedończyków, przewagę światową rzymian — filozofja stara się podać obywatelom greckim to, czego im najwięcej brakowało. Stara się zapewnić im spokój duchowy, równowagę umysłową, niezależność od rzeczy doczesnych, zahartowanie na wszelkie troski i przesładowania. Słowem filozofja stawia sobie za zadanie naprawienie, moralne odrodzenie ludzi. Filozofowie byli wówczas sędziami obyczajów, kaznodziejami, lekarzami, misjonarzami. Filozofja zbliża się znów do religji i wzajem się z nią dopełnia.

Przechodzimy do epoki upadku politycznego Grecji, przed którym ostrzegał wymownie, ale napróżno Demostenes. Wojny peloponeskie zdruzgotały potęgę Aten, tego środowiska kulturalnego narodu helleńskiego. Później pod przewagą macedońską, straciła Grecya swą samoistność. Zdobywcze wyprawy Aleksandra Wielkiego rozwarły przed grekami nowy świat na Wschodzie, zkaąd znów kulturalne

żywiły przedostawały się do Grecyi, łącząc się z pierwiastkami miejscowymi. Powstały nowe ogniska ruchu naukowego na Wschodzie: Aleksandrja, Antiochja, Selencja. Podboje rzymian sprowadzają straszny upadek Grecji; naród Homera traci polityczną samodzielność, dostaje się do niewoli.

Znamiennym, a pocieszającym faktem jest to, że Grecya w dobie utraty swej niepodległości panowała jednak nad całym światem swą kulturą, filozofją. Ona przez długie wieki nadawała umysłowy kierunek. W zupełności sprawdziły się słowa poety: „Upokorzona Grecya upokorzyła swych dzikich zwycięzców“ ¹⁾. Światopogląd, przez greków wytworzony, stał się wspólną własnością kulturalną całego świata starożytnego, stał się duchową potęgą rzymian. Filozofja metafizyczna, usystematyzowana, nie posunęła się wprawdzie dalej, niż Platon i Arystoteles, którzy doprowadzili ją do najwyższego szczytu, lecz rozpoczęła okres przyswajania, jakby popularyzowania. Mądrość życiowa uczyniła więc krok naprzód. Filozofja grecka staje się filozofją życia, owłada całym światem starym, nabywa cechę praktyczności, staje się mądrością życiową; zdobywa sobie licznych sprzymierzeńców w różnych warstwach społeczeństwa, przygotowuje wielki ruch religijno-moralny. Wszystkim prawie naukom ówczesnej epoki idzie o rozstrzygnięcie tego zagadnienia: w jaki sposób należy ułożyć doczesne życie ludzkie, by ono urzeczywistniało ideał człowieka, przez poprzednie szkoły określony — jak żyć cnotliwie, ażeby dojść do prawdziwego szczęścia.

Na uwagę zasługują dwie szkoły, przedewszystkiem *epikurejska* i *stoicka*. Wpływ ich na społeczeństwo ówczesne, zwłaszcza rzymskie był nadzwyczaj silny. Obie szkoły rozwijały się jednocześnie, wzajem dla siebie nieprzyja-

¹⁾ Horacy, Listy II, I, 156.

źnie usposobione; nauka ich w wielu punktach wprost przeciwna, schodziła się w jednym i tymże celu, jakim było określenie znaczenia i zadania życia, oraz zapewnienie człowiekowi szczęścia. Stronnicy tych szkół tworzyli sekty, stowarzyszenia i utrzymywali między sobą bliższe stosunki.

28. Systematowi epikurejskiemu dał początek *Epikur*, który urodził się 341 r. na wyspie Samos, umarł w 270 roku. Wcześniej stosunkowo zajęła go filozofja, w jakiej sam się kształcił. Wykłady więc rozpoczął w Atenach, w ogrodzie, kupionym specjalnie na tę szkołę. Przyjemny, łatwy w pożyciu, zyskał sobie wkrótce sympatję słuchaczy i stał się bardzo popularnym. Liczni zwolennicy jego nauki zawiązali stowarzyszenie — zaczątek przyszłej szkoły. Poglądy Epikura na życie ludzkie, jego cel zgodne są zupełnie z greckim naturalizmem. Opierając się, podobnie jak i Arystoteles na zasadniczym przykazaniu moralnym: „żyć w harmonji z naturą“, zaszczenia miłość dla samego życia. Cała moralność epikurejska jest wyrazem szczęśliwego naturalistycznego zapatrywania hellenów. Życie — to znaczy być szczęśliwym. Życie dla Epikura stanowi niewyczerpane źródło przyjemności, rozkoszy. A one są mu celem życia. Ten tylko jest prawdziwie szczęśliwym, kto czuje zadowolenie, zażywa uciech i radości. Najbezpieczniejszą drogą, wiodącą do zadowolenia — jest cnota. Człowiek z natury swej pożąda przyjemności, więc życiem zgodnym z naturą jego — jest życie pełne rozkoszy, a nim jest tylko życie cnotliwe. Rozum człowieka ma kierować przy wyborze przyjemności, nie każda bowiem daje prawdziwe zadowolenie. Nieraz należy zrzec się w danej chwili rozkoszy dla ustrzeżenia się w przyszłości cierpienia, i na odwrót, by pozyskać w odległej przyszłości rozkosz, trzeba w obecnej chwili znieść przykrość. Na tym polega mądrość życiowa. Cnota tedy, mądrość i uczciwość są warunkami życia pięknego, t. j. szczęśliwego. Nie można, jak mówi Epikur, żyć mądrze, pięknie, uczciwie, nie żyjąc przyje-

mnie, albowiem cnoty te są ściśle połączone z życiem przyjemnym, że niepodobna ich rozdzielić ¹⁾).

Ponieważ przyjemności są różne, trzeba wybierać przede wszystkim przyjemności, uciechy umiarkowane — (nigdy nie gwałtowne, namiętne), gdyż te jedynie wytwarzają wewnętrzny spokój, zadowolenie, niezależność od świata zewnętrznego. Pozatym trzeba na pierwszym miejscu postawić duchowe przyjemności ²⁾. Uciechy, rozkosze ciała, są tylko chwilowymi, pierwsze zaś ogarniają przeszłość i przyszłość. Właściwie wspomnienie minionej uciechy, nadzieja doznania przyjemności — to główne źródło naszego doczesnego szczęścia. Epikur chce, by człowiek był mądrym w tym wyborze rozkoszy; by się pozbył marnych uciech, wszelkich niedorzecznych przesądów, a zwłaszcza obawy wobec bogów — lęku przed śmiercią. Jedno i drugie — to największe nieszczęście człowieka, wstrętny zabobon. Bogowie, nie mając w sobie nic ludzkiego, używają absolutnego szczęścia i nie mieszają się bynajmniej do biegu całego świata, do drobnych spraw życia człowieka. Śmierć zaś jest faktem zupełnie naturalnym. Nie jest ona dla nas czymś strasznym, boć przecież wszelkie dobro i zło zależne jest od zdolności odczuwania, które wraz z śmiercią cielesną zanika. „Dopóki my jesteśmy — niema śmierci, skoro zaś śmierć nadejdzie — nas już niema“ ³⁾. Człowiek powinien być przygotowanym na śmierć, ażeby go ona nie zaskoczyła niespodzianie, lecz nie powinien się jej lękać, ani lekkomyślnie narażać się na nią. Myśleć o śmierci — to znaczy myśleć o wolności, wyswobodzeniu się, uwolnieniu się od wszystkich cierpień i trosk życia doczesnego, których nikt uniknąć nie może.

¹⁾ Diog. Laer. X, 140. Vir Usener, Epicurea. (Lipsk 1887) 72. (R. P. 473).

²⁾ Diogenes Laercyusz X, 136—7. (R. P. 470b).

³⁾ Diog. Laerc. X, 125. Vir. Usener str. 61. (R. P. 472b).

Prawdziwy mędrzec-epikurejczyk powinien być tedy spokojnym, wolnym od wszelkich obaw, wierzyć w to, że dobro znajduje się w przyjemności, że „cierpienie, o ile jest silne, trwa krótko, o ile długo się przeciąga, jest słabe“. Nie powinien się niepokoić ani we śnie, ani na jawie — lecz „żyć, jako Bóg między ludźmi.“

Epikurejczyk nie będzie też przyjmował udziału w życiu publicznym, ni rodzinnym, znajdując urzeczywistnienie życia szczęśliwego, opartego na przyjemnościach duchowych w doskonałej *przyjaźni*. Przyjaźń epikurejczyków była zwiastunem chrześcijańskiej miłości bliźniego. Według Epikura, przyjaźń jest największym darem mądrości, największym zadatkiem na życie szczęśliwe ¹⁾. Bez niej nie możemy osiągnąć prawdziwego szczęścia, to też przyjaciele powinniśmy kochać, jako samego siebie ²⁾. Przyjemniej jest wyświadczać dobrodziejstwa, niż je odbierać. Człowiek wówczas posiada przyjaciela, skoro ma kogoś, komuby mógł dobrze czynić ³⁾. W przyjaźni zachować należy swą własną indywidualność, lecz należy również poświęcić wszystko dla przyjaciela, nawet i życie. Egoizm gubi przyjaźń. „Kochać — to znaczy być szczęśliwym, być zaś szczęśliwym — znaczy kochać“ ⁴⁾.

Epikur zorganizował ze swych uczniów stowarzyszenie, jakie rozszerzyło się po całej Grecji, tworząc w państwie małe państwo, które miało swoje ustawy, prawa. Członkowie utrzymywali ze sobą stałe stosunki, wspierali się materialnie. Epikur rozbudził życie społeczne, podobne do życia pierwotnych chrześcijan“. (Ivo Bruns). Słowem w nauce Epikura zabłysła poraz pierwszy świadomość

¹⁾ Diog. Laer. X. 148. Cicero, De finibus I. 66.

²⁾ Cicero, De fin. I, 20, 67; nisi acque annos et nosmetipsos diligamus.

³⁾ Plut. Non. pos. Epic. 1100.

⁴⁾ Guyan. La morale d'Epicure, 3 ed. 135.

uczuć humanitarnych, łączności pokoleń ludzkich—idej obcych zupełnie dawnym grekom.

Związek epikurejczyków był wzorem przyjaźni, żyli oni między sobą serdecznie, wzajem sobie pomagając. Uroczyscie obchodzili rocznicę urodzin Epikura, co miesiąc zbierali się przy wspólnej biesiadzie ¹⁾.

Szczególniej wzruszającym był stosunek między Epikurem a uczniem jego, Metrodorem. W Paryżu, w Louvre znajduje się posąg, uzmysławiający ową przyjaźń. Twarz Epikura jest w nim ściśle złączoną z twarzą Metrodora.

Epikureizmu więc nie należy uważać za systemat, który używanie świata, zmysłowe rozkosze podaje za jedyny cel życia. Przeciwnie — epikureizm nakreśla poważny pogląd życiowy jakiego koroną jest humanitaryzm i miłość przyjacielska. Sam Epikur prowadził życie cnotliwe, wzorowe, a jasny przykład jego życia zjednywał mu coraz więcej zwolenników, uwielbiających go później, czczących jego pamięć. Szlachetność Epikura najlepiej się uwydatnia w liście, pisanym na łożu śmiertelnym.

„Epikur przesyła Hermarchowi pozdrowienie. Kiedy pisałem te słowa, spędziłem dzień szczęśliwy, był on jednak ostatnim dniem mego życia. Takie mnie straszne opanowały bóle, że nie już ich spotęgować nie mogło. Ale pomimo tych cierpień cielesnych, duszę miałem przepełnioną radościami duchowymi, jakie pochodziły ze wspomnień mych dobrych czynów. Ty, jeśli chcesz mi dać nowy dowód przyjaźni, okazywanej od młodości twojej i przychylności dla mej filozofji — epiekuj się dziećmi Metrodora“ ²⁾.

Filozofja Epikura jest filozofją szczęścia. Chciał on być koniecznie szczęśliwym na tym świecie. Doprawdy jest coś wielkiego, tragicznego w owym domaganiu się

¹⁾ Cic. de fin. II., 31, 101. V. I. Plin. „Hist. nat. 35,2. Porównaj Cynyan 136.

²⁾ Diog. Laer. X., 122. Cicero, De fin. II, 30,96.

własnego szczęścia, w tym cenieniu i przekładaniu duchowego spokoju nad rozkosz namiętą, przyjemności duchowej nad zmysłową, w owej chęci zostania szczęśliwym nawet i wśród cierpień dolegliwych, na łożu śmiertelnym — w tym jest potężna wola. Filozofja Epikura — to jakby ostatni rozpaczliwy okrzyk zamierającego naturalizmu greckiego.

Francuski myśliciel Guyau zestawia Epikura z Sokratesem w ich ostatnich chwilach życia — pięknie opisuje śmierć tych dwu wielkich mężów: Epikur umarł z uśmiechem na twarzy, podobnie jak Sokrates; zachodzi jednak olbrzymia różnica między nimi. Sokrates, ożywiony nadzieją nieśmiertelności, odwracał wzrok od życia, widział w śmierci wyzwolenie. Epikur zaś opuszczał ten świat, mając oczy zwrócone ku życiu, jakie kończył; odnawiał sobie w pamięci całe życie swe i wspomnienia te postawił jakby przed zbliżającą się śmiercią. W myśli jego zarysował się ostatni obraz przeszłości, mającej się wkrótce rozpląnąć. Przyglądał się mu z zadowoleniem, bez żalu, ale i bez nadziei. Potym wszystko zniknęło naraz: obecna chwila, przeszłość, przyszłość — a on odpoczął sobie w wiecznym niebycie ¹⁾.

Daleko rozleglejszy, głębszy wpływ na światopogląd wymierających ludów starożytnych wieków — wywarła filozofja *stoicka*. Filozofja ta, która przez 500 lat przeszło kierowała zapatrywaniem większości mieszkańców starej epoki, powstała w Atenach w III w. przed Chrystusem, rozwinęła się głównie w Rzymie.

Założycielem nowej nauki był *Zeno* (340 – 265), urodzony w Kitivu na wyspie Cyprze. Był podobno kupcem; w trzydziestym roku życia przedsięwziął w celach handlowych podróż do Aten. Wskutek rozbicia się okrętu, stracił cały cenny ładunek fenickiej purpury i został odrazu nę-

¹⁾ Guyau, 120.

dzarzem. Chodząc po ulicach Aten, zobaczył w księgarskim sklepie rękopis pamiętników Ksenofonta, kupił go, a odczytawszy z ogromnym zajęciem, zapytał księgarza, gdzie można spotkać tych ludzi, co takie książki piszą. Ten wskazał mu przechodzącego właśnie filozofa-cynika, Kratesa, którego też stał się uczniem. Nauczywszy się pogardzać majątkiem, mawiał: „Zyskałem wiele, straciwszy w morzu swój majątek“. Wkrótce 300-go roku rozpoczął samodzielnie wykladać swoje zasady w Stoi, czyli Portyku, upiękaszonym malowidłami Polignota. Nauka jego stała się bardzo popularną, wykładów jego słuchał król macedoński. Ateńczycy, uznając wielkie zasługi Zenona, ofiarowali mu za życia wieniec złoty, a po śmierci wystawili pomnik. Jednym z wybitniejszych jego uczniów był *Kleanthes* (ur. około 260 r.), wyróżniający się nadzwyczajną pracowitością i szczerą przyjaźnią dla swego mistrza. Nie posiadał on majątku, musiał więc ciężko na chleb pracować, a chcąc w dzień słuchać Zenona, noce poświęcał fizycznej pracy. Odznaczał się niezwykle siłą woli, co stwierdził dobrowolnym zagłodzeniem się. I on nie pochodził z Hellady, lecz z Troi. *Chryzyp* (281—208) opracował całą naukę stoików w długim szeregu dzieł, których napisał podobno aż 700. Jakie zajmował stanowisko wśród stoików, najlepiej określa popularne wówczas zdanie. „Gdyby nie było Chryzypa, nie byłoby i stoicyzmu“.

Stoicyzm w drugim swym okresie (od połowy 2 wieku przed Chr.) przejął dużo z nauki platońskiej i peripatetycznej. Najwybitniejszym przedstawicielem tego eklektycznego okresu jest *Panaetius* z Rodosu (ur. 180, zm. 110 przed Chr.), któremu udało się rozpowszechnić i spopularyzować stoicyzm w Rzymie, oraz znany geograf *Iosidonius* (135—50) i *Musencus Rufus* (w I w. po Chrystusie).

W dalszym rozwoju, w trzecim okresie stoicyzm przybiera charakter etyczny, zwłaszcza w Rzymie. Filozofja ta tworzy jednolity światopogląd żąda od swych wyznawców siły przekonań, wiary, zbliżonej do wiary religijnej.

Kto przyznawał się, że jest stoikiem, musiał powiedzieć, do której sekty chce należeć i wyrazić gotowość urzeczywistniania w swym życiu zasad przez stoicyzm głoszonych. Między wszystkimi stoikami tej doby wyróżnił się *Lucius Annacus Seneka* (ur. w 4 r., a zm. 65 po Chr.) nauczyciel Nerona. Był on więcej kaznodzieją, niż filozofem, a jego zapatrywania na życie, miały dużo wspólnego z chrześcijańską nauką. Drugą wybitną postacią był niewolnik, *Epiktet* (46 — 130 po Chr.). „Kulawy, biedny; lecz miły bogu“. Otrzymawszy wolność, żył w największym ubóstwie w Rzymie, a następnie, za panowania Domicjana, w r. 94, przeniósł się do Nikopolis w Epirze, gdzie zgromadził koło siebie grono zapalonych uczniów. Trzecim wreszcie głośnym stoikiem był cesarz *Marek Aureliusz* (210—180). Z jego „*Notatek*“ wieje duch chrześcijański; mówi w nich, że w filozofji znajduje pociechę w ciężkich obowiązkach panującego, że filozofja, ucząc go cierpliwości, jest mu prawdziwą matką, władza zaś, godność cesarska — była tylko macochą.

Stoicy w swej etyce wychodzą z założenia, iż każde stworzenie, kierując się wrodzonym instynktem, dąży do samozachowania. Ów więc instynkt *samozachowawczy*, a nie rozkosz i przyjemność, jak dowodził Epikur — jest celem ludzkiego istnienia. Co się sprzeciwia, co szkodliwe jest dla utrzymania swego ja — tego nawet zwierzę unika. Natura obdarzyła każde stworzenie instynktem samozachowawczym, zatem zasadniczym przykazaniem moralnym jest żyć zgodnie z tą wrodzoną własnością.

Zwierzęta posiadają tylko popęd samozachowawczy, człowiek zaś ma jeszcze prócz tego *rozum*, który tym popędem kieruje. Ogólna więc teoria „żyć zgodnie z naturą“ odnośnie do człowieka zamienia się na „żyć w harmoniji z rozumem.“ *Życie zgodne z rozumem — to życie cnotliwe*. Zatem nie przyjemność, ale cnota jest istotnym celem żywota ludzkiego. Według epikurejczyków — celem życia była rozkosz, a środkiem do jej osiągnięcia — cnota; stoi-

cy, przeciwnie, cnotę uważali za główny cel, przyjemność za coś drugorzędnego, obojętnego, co nie może przyczyniać się do szczęścia prawdziwego. Sama cnota, niezależnie od tego, czy się z nią łączy przyjemne uczucie, lub nie, wystarcza zupełnie do zadowolenia, spokoju. Człowiek cnotliwy jest rozumnym. Świat cały składa się z mądrych i rozumnych, a głupich i nierozumnych. Stoicyzm otwiera przed ludźmi jedynie dwie drogi: cnotliwą — dobrą, występną — złą. Innego punktu wyjścia niema, trzeba koniecznie wybrać jeden z tych dwu kierunków. Na tym polega surowość stoicyzmu, zwłaszcza starszego. Podział ten przypomina rozróżnianie u chrześcijan sprawiedliwych od grzeszników, świętych od potępionych. Cnotliwy mędrzec jest podług stoików, i szczęśliwym. Wszak cnota — to jedyne dobro; występki — jedyne zło, wszystko zaś inne — to rzecz obojętna. Więc ponieważ cnota mędrca równoznaczną jest ze szczęściem, przeto każdy prawdziwy stoik zawsze jest szczęśliwym; będąc niewolnikiem — jest wolnym, jest bogatym i wówczas, kiedy musi żebrnąć. Ale ci są żebrakami, niewolnikami, którzy cnoty nie uważają za główny cel życia. Oni, szukając szczęścia w rzeczach przemijających, gdzie go wcale niema, są nieroztropnymi, głupcami.

Warunkiem szczęścia stoików, opartego na cnocie, jest niezależność od świata zewnętrznego, co pięknie określił Epiktet na początku swego „Pamiętnika“. Prawdziwy mędrzec-stoik opiera się na różnicy, jaka zachodzi między tym, co jest w naszej mocy, a tym, co od nas niezależne. Przyjemność, rozkosz, cierpienie, bogactwo a ubóstwo, zdrowie i choroba; piękność i brzydota, cześć a hańba, życie i śmierć — to wszystko nie leży w naszej mocy, więc powinno to być dla nas obojętne. Od nas jednak zależne są nasze wyobrażenia, uczucia, myśli, pragnienia — słowem wszystko duchowe i to możemy opanowywać. Skoro zaś to uczynimy — zabezpieczymy sobie rzeczywiste szczę-

ście ¹⁾. Mędrzec wie dobrze, iż przez niesprawiedliwą ocenę rzeczy zewnętrznych sprowadza niepokój do swej duszy. Jeśli uważa fakt istniejący za dobry, powstaje w nim uczucie przyjemne, jeśli on jest oddalonym, mającym nastąpić dopiero, wynika pragnienie, pożądanie. Jeśli znów uważa daną rzecz bliską za złą — doznaje przykrości, jeśli ona jest oddaloną — lęka się jej. A podobnych uczuć powinien się wystrzegać rozumny człowiek, wie bowiem, że wszystkie rzeczy zewnętrzne nie dotyczą się jego istoty; że cokolwiek się dzieje na świecie, jest częstką procesu wszechświata, w którym każda rzecz zajmuje odpowiednie miejsce, wyznaczone jej przez wieczny, absolutny rozum boski. Mędrzec powinien poddać się temu porządkowi niezmiennemu.

Rzeczywisty mędrzec zawsze jest spokojnym, nie żąda, aby wszystko się działo według jego woli, lecz raczej pragnie by tak było, jak jest, a on żeby swą wolę przystosował do naturalnego biegu rzeczy ²⁾.

Człowiek nie powinien ubiegać się za rozkoszą, ale starać się mężnie znosić cierpienie i przykrość. „Znoś i wstrzymuj się“ ³⁾ oto hasło stoików. Dlatego też mędrzec nie przywiąże się nigdy, nie przylgnie do rzeczy, jakie nie są w jego mocy. Człowiek nie powinien niczego uważać za swą własność, wszystko jest mu tylko czasowo powierzone. To też Epiktet upomina: „Nie mów: „Straciłem“, lecz „Zwróciłem“. Dziecko ci umarło? Nie, odebrano ci je. Żona ci zmarła? Nie, odebrana. Grunt mi zabrano. — Nie, tylko ci odebrano. Ależ ten, kto mi go odebrał, jest nie-szlachetnym. — Cóż cię to może obchodzić przez kogo pan-władzca odbiera? Dopóki ci go zostawił, powinienes dbać o niego, lecz jako obcy ⁴⁾.

¹⁾ „Stoika Epikteta“, podręcznik nauki moralne., przekład Fr. Drtiny, str. 53.

²⁾ Podręcznik Epikteta, 59.

³⁾ Tamże.

⁴⁾ Tamże. XI, str. 60.

Całe życie doczesne niema dla stoika wartości. Życie ludzkie „jako sen, wędrówka po obczyźnie“, „świat — to bezustanna zmiana, życie — marzenie senne jedynie“.

Życie — to jakby uczta, na którą zostałeś zaproszonym, albo widowisko w teatrze. Każdy powinien się na nim zachowywać, jak artysta. „Pamiętaj, że jesteś aktorem w sztuce, wybranym przez poetę. Jeśli wyznaczoną masz rolę krótką, musisz ją przyjąć, zarówno jak i długą. Skoro zechcą, abyś przedstawiał żebraka -- odtwórz go naturalnie, podobnież rolę kaleki, władzcy, obywatela. Twoim obowiązkiem jest wykonać dobrze powierzoną ci rolę, wybór jej należy jednak do kogo innego“ ¹⁾). Łatwo rozstanie się z życiem każdy, kto poznał jego znikomość. „Kto doszedł do czterdziestego roku życia, a ma rozum, widział już wszystko, nawet i przyszłe rzeczy, na mocy ich do poprzednich podobieństwa.

Epiktet porównywuje życie ludzkie z uroczystością. Uroczystość się kończy, prawdziwy mędrzec zatem nie płacze i narzeka, ale spokojnie powie bóstwu w myśli: „Chcesz, bym uroczystość opuścił? Odchodzę, dziękując ci z serca za to, żeś mię uznał za godnego uczestniczenia w twojej uroczystości, poznania twych czynów i twojej potęgi. Tylko szalony, nierozumny okaże niezadowolenie i pragnąć będzie, by uroczystość trwała jeszcze dłużej.

Dalej mówi znów Epiktet: „Odejdź podziękowawszy, pożegnaj się odpowiednio, ustąp miejsce innym. Koniecznym jest, ażeby się inni, jako ty narodzili, a skoro się urodzą, by mieli wszelkie rzeczy potrzebne do istnienia. Czemu jesteś nienasyconym, niezadowolonym i świat zacieśniasz?“

Marek Aureljusz zastanawia się często nad zagadnieniem śmierci, występując przed obawą śmierci, rozpowszechnioną między dawnymi grekami. Śmierć, według niego,

¹⁾ Podręcznik Epikteta, str. 64.

jest faktem zupełnie naturalnym. Nie pod słońcem niema stałego; jedno ginie, stając się zarodkiem dla nowego życia. Dlaczegoż więc mielibyśmy się śmierci lękać? Na dany znak powinniśmy spokojnie się oddalić, jak żołnierz z warty, aktor ze sceny odchodzi. Śmierć jest powrotem do ziemi, naszej rodzicielki. Z niej narodziliśmy się, ona karmi nas, ona dźwiga nas, a my, niewdzięczni, depczemy ją nogami.

Naturalistyczny pogląd grecki, dla którego życie doczesne samo w sobie ma wartość — coraz bardziej zanika. „Ów dzień ostatni, co go się tak obawiasz, jest dniem narodzin wieczności, więc zbliżaj się doń z mężstwem... Pomyśl sobie: naraz roztworzą się przez tobą niezbadane tajemnice przyrody; światło przezwycięży ciemność i wszystko rozjaśni. Wtedy zawołasz, że tam na ziemi żyłeś w ciemności“ — mówi Seneka ¹⁾.

Niezależność od świata zewnętrznego przemienia się w stoicyzmie w pogardę dla życia i śmierci. Stoicy posuwają się jeszcze dalej i twierdzą, że człowiek nie tylko ma prawo, ale dobrze nawet czyni, skoro życie sobie odbiera. To lekceważenie życia i śmierci, brak przywiązania do życia wyróżnia człowieka, stawia go wyżej od zwierząt. W okresie rzymskiego stoicyzmu całe szeregi wybitnych stoików kończyło samobójstwem. „W mieszkaniu jest dym, jeśli go niewiele, mogę wytrzymać, jeśli zaś dużo, powinienem pamiętać, że drzwi są dla mnie otwarte.“

W ten i inne sposób filozofowie stoicy przedstawiają poglądowo samobójstwo, uważając je za godziwe, konieczne niekiedy ²⁾.

Samobójcy stoicy różnią się jednak od samobójców nowoczesnych. Stoik nie odbiera sobie życia w nieszczęściu, boć mędrzec stoik jest zawsze szczęśliwym, bo on jest

¹⁾ Seneka, *Epistulae* 102, 24—28.

²⁾ Porównaj np. Seneka *Epist.* 12, 10, 70, 14. *De provid.* 6, 6. Epiktet, *Tom I*, 24, 20, III 24. Marek Aurel. *T. T.*, 29. VIII 47 i dalej.

nawet jedynie szczęśliwym człowiekiem na świecie. Życie i śmierć właściwie nie wpływają bezpośrednio na szczęście, gdyż są rzeczy obojętne, a przejście z życia do śmierci nie należy do tak ważnych zdarzeń, jak to sobie nierozsądny człowiek wyobraża.

Stoicyzm zasadniczo różni się w zapatrywaniu na znaczenie życia z dawnym naturalizmem i z nowoczesnymi poglądami. Stąd wypływają jego różnice w pojmowaniu wszystkich okoliczności i stosunków życiowych, a zwłaszcza w sądzie o *społeczeństwie*. Dla stoika nie istnieje określona ojczyzna; nie uznaje on państwa, jest kosmopolitą. Według nauki stoików, państwo nie jest samo w sobie celem, lecz środkiem do wyższego celu prowadzącym, jakim jest zbratanie się, zjednoczenie wszystkich ludzi. „Świat jest wspólną własnością ludzi“ — napisał Muconius Rufus, a Marek Aureljusz sam o sobie mówił, że jako cesarz rzymski należy do obywateli rzymskich, jako człowiek do obywateli wszechświata. To też najważniejszą cechą stoicyzmu, zwłaszcza okresu trzeciego, jest *kosmopolityzm*. Świadomość związku, jednolitość wszystkich ludów, wyświetlona jako następstwo panteizmu stoików, wznosi filozofję ponad związki rodzinne, przyjaźni państwowe. „Pierwsi to stoicy, za czasów wszechpotęgi rzymian, głosili, że wszyscy ludzie są sobie równi, jednakowym prawom natury podlegają, posiadają wspólnych bogów i władców, że są obywatelami jednego państwa wszechświatowego. Na tym kosmopolitycznym gruncie stoików rozwinęło się pojęcie ludzkości, humanitarności, obce starym grekom. Stoicy zjednali sobie przez to ogromne znaczenie, przygotowali urodzajną niwę dla nauki chrześcijańskiej o równości, braterstwie ludzi.

W filozofji stoików, w jej stosunku do życia wpływa wartość jednostki. Uniwersalizm starożytny stawia na najwyższym stopniu wszechpotęgę, wszechsprawiedliwość państwa; stoicyzm zaś i epikureizm podnosi *indywidualizm*, uznaje samodzielność jednostek, jako wynik konieczny nauki o równości ludzi.

Jednogodnie też z goryczą występowali stoicy przeciw *niesprawiedliwemu niewolnictwu*. Epiktet oburza się na pana, który się nielitościwie obchodzi z niewolnikami: „Niewolniku, nie możesz znosić swego brata? Początek swój wywodzi, jako i ty od Jowisza. Jest jako ty jego synem, zrodzonym z tegoż samego nasienia boskiego. Będziesz rozkazywał istotom, co z natury swej braćmi są twymi, rozkazywać będziesz dzieciom bożym,“ Marek Aureljusz dowodzi, że człowiek powinien kochać nawet i swego nieprzyjaciela. Wyższość człowieka polega na ukochaniu tych, którzy go skrzywdzili. Najlepszą zemstą jest nieoddawanie złym za złe. Największe „zwycięstwo człowiek odniesie, skoro przebaczy temu, co go skrzywdził, zostanie przyjacielem tego, co go w przyjaźni zdradzał, będzie miał zaufanie do tego, co mu się sprzeniewierzył.

Stoicyzm wreszcie posiadał *charakter religijny*. Religijny pierwiastek przejawia się w przeświadczeniu o ułomności, niedoskonałości ludzi, w uważaniu enoty stoików, życia moralnego za prawdziwy kult religijny. Stoicy odrzucają stanowczo wszelki zabobon z życia religijnego; potępiają bajeczne wymysły o bożkach, ofiary materialne, cześć obrazów—słowem, cały materializm religijny. W dziełach Seneki znajdujemy wiele ciekawych i godnych przeczytania urywków, w których występuje przeciw łatwości, przesądom matron rzymskich. Stoicy jednak starali się zachować wierzenia ludowe. Przedewszystkiem starali się z podań i legend religijnych przechować i wybrać pierwiastek filozoficzny. Uznawali przepowiednię; związek świata z jednym elementem — ogniem, który, jako rozum światowy wszystko ogarnia, którego odbłysek znajduje się w rozumie człowieka. Ich światopogląd (podobnie jak i epikurejczyków) był materialistycznym, w ogniu Heraklitesa widzieli początek wszelkiego bytu.

Późniejszy stoicyzm, w porównaniu ze swą pierwotną bezwzględnością, stał się bardziej umiarkowanym. Dzieła Seneki, Epikteta, Marka Aureljusza przepełnione są wyro-

zumieniem dla słabości i ułomności natury ludzkiej, współczuciem dla człowieka. Według Seneki, ciężką jest walka między duszą a ciałem, złem a dobrem, cnotą i występkiem ¹⁾. Wszyscy ludzie jesteśmy grzesznymi, potrzebujemy łaski bożej, bez której niczym jesteśmy. Pisarze wyżej wymienieni powtarzają jednoznacznie zdanie, że filozof jest lekarzem ludzi; filozof ma obowiązek leczyć ludzką słabość, niemoc moralną; filozof wybranym jest przez opatrność za narzędzie do leczenia i zbawienia pokolenia ludzkiego. W stoicyzmie więc przejawia się pewna większość, współczucie z człowiekiem ułomnym — uczucie znów obce dawniejszym grekom.

30. Jednostronne zajmowanie się epikurejczyków i stoików kwestją etyczną, odsunęło na drugi plan zagadnienia bytu i świata. Oba systematy filozoficzne pozostały przy materialistycznym pojmowaniu bytu w tej formie, jak doświadczenie zmysłowe podało niekrytycznemu rozumowi. Równocześnie jednak rozwinął się filozoficzny sceptycyzm, będący jakby dalszym ciągiem sceptycyzmu sofistów. Trzymając się krytyki i negacji, ukazuje ciasne granice poznania ludzkiego, niemożność rozstrzygnięcia zagadnień świata i utworzenia jednolitego światopoglądu. Ale i ci sceptycy przez swój sceptycyzm chcieli dojść do źródła ludzkiego szczęścia, chcieli znaleźć podstawę dla moralnego życia. Filozofowanie ani wiedza nie dają szczęścia. Wiedza ma dla nich względną jedynie wartość; poznanie zmysłowe, również jak i poznanie rozumu nie odkrywa absolutnej prawdy. Wiedza ludzka wogóle nie ogarnia samego bytu, lecz tylko zjawisko. Człowiek, chcąc sobie zapewnić spokój duchowy, prowadzący do szczęścia, powinien powstrzymać się od wydawania sądów o rzeczach, a nie powinien dążyć do poznania prawdziwego, istotnego bytu. Ostatnim więc wyrazem greckiego sceptycyzmu jest

¹⁾ Seneca, De ira I, 14—15. Epistulae 41, 2.

obojętność na wszystko, co się na świecie dzieje, śmiertelność zupełna, wystarczanie samemu sobie, słowem, rezultat ten, do jakiego doszli innymi drogami epikurejczycy i stoicy.

Sceptycyzm zawdzięcza swe powstanie *Pyrrhoni*, urodzonemu 365 r. przed Chrystusem, zmarłemu 275 r. Towarzyszył on Aleksandrowi Wielkiemu podczas wyprawy do Indji; zapoznał się na wschodzie i z mądrością braminów i gimnosofilów (mędrców indyjskich). W Elidzie piastował urząd arcykapłana, ciesząc się uznaniem i szacunkiem całego społeczeństwa. Był on więcej moralistą, niż logikiem; pod wieloma względami przypominał Sokratesa. On sam nic nie napisał, ale naukę jego spisał *Timon sillograf* (= satyryk) (ur. 320, um. 230 przed Chr.), uczeń Pyrrhona. Człowiek, chcąc dojść do szczęścia, musi, według Pyrrhona, odpowiedzieć sobie na trzy pytania: Jaki jest charakter otaczających nas rzeczy? Jak się mamy względem nich zachowywać? Jaki z tego wypłynie dla nas rezultat. Pyrrhon odpowiada, że nic nie możemy poznać dokładnie, musimy więc powstrzymać się od wydawania jakiegokolwiek sądu, a tym zapewnimy sobie spokój, niezbędny do szczęścia. Nie wydając sądów o rzeczach, nie poznamy ich dobrych i złych stron. To jest właśnie owa obojętność, jaka charakteryzowała podobno Pyrrhona. Drugi okres tworzy sceptycyzm akademicki, *średniej akademji*. Przedstawicielami jego są *Arkezilaos* (ur. 315, zm. 241) i *Karneades* (214—129). Obaj dowodzili, że wstrzymanie się od sądu jest niemożliwe wobec konieczności czynu, a jakkolwiek trudno poznać istotę bytu, jednak dla rozumu człowieka dostępne jest *prawdopodobieństwo*. Stąd ich nauka nazywa się *probabilizmem*, a z niego w akademji niższej wytworzyła się nauka o *oczywistości*. Dwa te kierunki przygotowały odpowiedni grunt dla rozwoju dogmatu eklektycznego. W trzecim okresie Ainesidemos (przy końcu pierwszego stulecia przed Chr.) zwraca się od probabilizmu akademickiego ku sceptycyzmowi Pyrrhona. W jego ślady

wstępują i dwaj późniejsi myśliciele: *Agrippa* i *Sekstus Empiricus* (około 200 r. przed Chr.). Sekstus jest jedynym sceptykiem starożytnym, którego dzieła ¹⁾ w całości przechowały się do naszych czasów. Jego sceptycyzm przybrał łagodniejszą znacznie formę, stał się metodą naukową. Sceptycyzm w znaczeniu niechęci przeciw dogmatycznej filozofji, rozszerzył się głównie między lekarzami, których nazwano empirykami. Owi lekarze, opierając się na doświadczeniu, odróżniali się od innych twierdzeniem, że nie można zbadać przyczyn choroby, więc należy się zadowolić tylko doświadczeniem i podawać takie lekarstwa, jakie ono wskazuje za najodpowiedniejsze w danym razie. Naukę o metodzie w pracy naukowej, zbudowanej na powyższych zasadach, streścić można w ten sposób. Każda wiedza względna jest, niema poznania rzeczy; obserwujemy tylko równoczesność i następstwo zjawisk, a to nam wystarcza w życiu praktycznym. To jest starożytny pozytywizm, będący naturalnym wynikiem odłączenia się nauk specjalnych od filozofji. Szkoły lekarskie zwłaszcza zwróciły na to baczną uwagę, że koniecznym jest sprawdzenie faktów, że należy opierać się na tych danych, jakie spostrzegliśmy w znacznej liczbie zupełnie pewnych przypadków, że nie się nie da sztucznie budować. Podstawą zaś dobrego sądu, dającego absolutną rękojmię — jest badanie jednych i tychże faktów w tych samych warunkach kilkanaście razy po sobie. Obserwacja, dająca gwarancję pewności, na której może się oprzeć teoria, jest trojaka: 1) Odpowiednie wypadkowe fakty; 2) Specjalne obserwowanie przygotowanego materiału, więc doświadczenia; 3) Sądzenie faktów na mocy analogji z podobnych ich własności. Oprócz takiego bezpośredniego badania, trzeba poznać

¹⁾ Są to Πυρρώνειοι ὑποτιπώσεις i rozdziały później napisane προς μαθηματικούς, właściwie są to dwa dzieła: jedno występuje przeciw nauce wogóle, drugie przeciw filozofji dogmatycznej.

to, co badali poprzednicy, lecz i przy tym konieczny jest krytyczny rozbiór dawnych prac, przekonanie się, o ile one zgadzają się z rzeczywistością. Krótko mówiąc, empirycy w swej pracy posilkowali się trzema metodami naukowymi: własną obserwacją i doświadczeniami (eksperymentami), obserwacją z drugiej ręki braną i sądem ex analogja. Metod tych trzymano się przedewszystkim przy określaniu chorób i sposobie należytego ich leczenia.

W całym tym okresie pracowano gorliwie nad wiedzami specjalnymi. Środowiskiem umysłowej pracy zostały *muzeum w Aleksandrii* i tamtejsza biblioteka. Muzeum, zaopatrzone w doskonale laboratorium, ułatwiało pracę doświadczalną, bogaty zaś księgozbiór był niewyczerpanym źródłem dla studjów historycznych, literackich i bibliograficznych. Okres ten jest epoką rozwoju nauk specjalnych. Hierofil i Erazistrat zajmują się anatomją, zwracają pierwsi uwagę na różnicę między nerwami ruchowymi i czuciowymi. Euklides pisze swe elementy geometryczne, Apolloniusz wydaje swe dzieło o krzywej stożkowej; Hipparch w astronomji, Archimedes w fizyce, Eratosthen w geografji czynią wciąż nowe wynalazki, epokowej wartości. Aristarch, idąc śladami nauki Pythagorasa, odrzuca teorie starożytne i twierdzi, że ziemia obraca się koło swej osi i słońca jednocześnie. To życie nauk specjalnych rozwija się w Aleksandrii, nie mając stosunków żadnych z Atenami, gdzie i dalej prowadzi się spekulacja filozoficzna. Marzenie Arystotelesa o złączeniu poznania naukowego z filozoficznym i wzajemnym ich dopełnianiu się, nie spełniło się. W Aleksandrii przebywali najznakomitsi specjaliści, którzy nie zwracali najmniejszej uwagi na ostatnie zagadnienia myśli ludzkiej; w Atenach zaś zgromadzeni byli myśliciele, oddani spekulacji filozoficznej, co teorie swe abstrakcyjne nie opierali na potrzebnej indukcji, na faktach, doświadczeniem stwierdzonych.

31. Poza gronem specjalistów powstaje nowa filozofja. Zwraca ona wzrok ku światu nadzmysłowemu, zagrobowemu, wznawia naukę pitagorejską i platońską i ukazuje się pod formą *mistycyzmu starożytnego*. Mistycyzm ten zbliża filozofję do religji, łączy je z sobą wreszcie tak, że filozofja, zrodziwszy się z religji, oddalona od niej, powraca przy schyłku kulturalnego rozwoju greków. Aleksandrja była ogniskiem i tego też ruchu, jako punkt, gdzie najwięcej schodził się z sobą wschód i zachód.

„Zasady Platona i Arystotelesa połączyły się z pomysłami asyryjczyków, babilończyków, egipcjan, a nawet z przekonaniami żydów, przedtym oddalonych; ich święte księgi przełożone zostały na język grecki. Wykształcony rzymianin i rybacki naród z Galilei, do nowego życia powołany, posługiwali się w piśmie językiem greków. Aleksandrja, założona przez Aleksandra Wielkiego, stała się środowiskiem całego tego ruchu“¹⁾.

Sceptycyzm rzymski musiał wywołać naturalną reakcję uczuć i wyobraźni. Skoro wiedza pozytywna niedostępna jest dla rozumu ludzkiego, nie wskazuje i nie określa przyczyny wszechbytu — wyłania się pragnienie odkrycia prawdy pozatym, co rozumem można objąć; szuka się innego źródła, wyższego, t. j. *nadprzyrodzonego objawienia*. Wiara w nadprzyrodzone objawienie utrwalaną była przez ciągle stosunki ze światem wschodnim, zwłaszcza z owymi systematami religijnymi, jakie, opierając się na tym objawieniu głosiły, że podają prawdziwy pogląd na życie i świat.

Dwa kierunki główne rozwijały się w Aleksandrji: filozofja *nowopitagorejska* i filozofja *grecko-żydowska*.

Pitagoreizm, który nieupadł nawet i wtedy, gdy prace szkoły Pitagoresa uległy zapomnieniu — ożył z całą si-

¹⁾ Troels-Lund, *Himelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeilen* 123.

lã. Pitagoreizm trwał wciąż pod formã sekty religijnej z misterjami, pewnymi regułami. W pierwszym jednak stuleciu przed Chrystusem chciano przywrócić całkowicie filozofję Pitagorasa. Do tego przyczynić się miała literatura nowopitagorejska, podsunęta umyślnie w ogromnej ilości, a podawana za pierwotną, starą (wymieniają 90 dzieł, 50 autorów). Myśliciele nowopitagorejscy przyjmują dawną lekcję, że liczba jest zasadą bytu, łączą ją jednak z pomysłami Platona, Arystotelesa i stoików. Podstawą bytu jest, według nich, jednostka i podwajanie się. Pierwsza — to forma, druga — materja. Nad nimi jest boskość, która łączy formę z materją i tym sposobem wytwarza życie, ruch w świecie. Stosunek Boga do świata różnie bywał określany. Bóg jest bądź transcendentnym, bądź immanentnym jako dusza świata, co przenika cały świat, rozszerza wszędzie życie i ciepło. Same liczby nie są już tylko substancją wszechbytu, lecz myśliciele owi objaśniają je przy pomocy syntezy, z platonizmu wyprowadzonej, jako ideje, myśli boże, pierwowzory, które przebywały początkowo w absolutnym rozumie boskim.

W etyce nowopitagorejczyków życie moralne określane bywa jako życie świętobliwe, jako najlepsza — służba boża. Filozofja była równocześnie religją. Głównym przedstawicielem nowopitagoreizmu był *Apolonjusz z Tyany* (w I stul. po Chr.). Uważał on — jak pisze w jego życiorysie Filostrat — filozofję za prawdziwą religję, filozofa za proroka, sługę bożego. Przekonania jego były religijno-ascetyczne. Przez życie moralne, świętobliwe, otrząsa się człowiek ze zmysłowości, wznosi ku Bogu. Takie czyste życie wymagało zachowania pewnych przepisów, ascetycznych przykazań. Więc nie było wolno przyjmować pokarmów mięsnych, pić wina; należało nosić szaty z płótna lnianego, przedewszystkiem zaś trzeba było zachować czystość dziewiczą; nie wolno też było składać ofiar krwawych, przysięgać. Wybrani tworzyli stowarzyszenia ascetyczne, posiadali wspólny majątek, zapoznawali się z ży-

ciem świętobliwym, bożym i jemu się poświęcali. Wierzo-
no w to, że wybrane jednostki, które pokonywują, ujarz-
miają swą zmysłowość, obdarzone są mocą cudotwórczą
i mogą przewidywać i przepowiadać przyszłość. Sam Apol-
lonjusz, nazywany też pogańskim Chrystusem, uznany był
za proroka, cudotwórcę i czczony jako wzór mądrości
i cnoty pitagorejskiej.

Filozofja grecko-żydowska, jaka pojawiła się przy schył-
ku starego wieku również w Aleksandrji, jest połączeniem
filozofji greckiej z teologją żydowską. Hellenizm bardzo
wcześnie przedostał się do Palestyny, a Antioch Epifa-
njusta starał się około 167 przed Chr. zhellenizować Pale-
stynę. Próba ta nie powiodła się naturalnie, lecz jest no-
wym dowodem, że w Palestynie znajdowało się wielu ży-
dów, którzy byli zwolennikami greckiej kultury i filozo-
fji. Idea odkupienia, tak niesłychanie ważna w dziejach
dalszego rozwoju religijnego, zrodziła się na gruncie reli-
gji żydowskiej. Pogląd na życie w religji żydowskiej
przechodził te same stadja, co w Grecji. Żydzi też szukali
początkowo szczęścia w życiu doczesnym, bogactwie, sła-
wie, zdrowiu, licznym potomstwie; dopiero powoli wyłonił
się im ideał szczęścia nadprzyrodzonego, nadziemskiego,
pozagrobowego. Wskutek zupełnego oddalenia się żydów
od innych narodów, rozwinął się w monaizmie czysto-
narodowy monoteizm, dzięki czemu zaś religja żydowska
stała się więcej uduchowioną, czystsza od religij naro-
dów pogańskich. Niektóre sekty żydowskie, jak np. *tera-*
peuci i *eseńczycy* (liczba wyznawców sięgała do 4,000 dusz),
mieszkali w domach zakonnych, w opustoszałych osadach
na pobrzeżu Martwego morza przeważnie, zbliżone bardzo
były do ascetyzmu pitagorejskiego, a zapowiedzią żywota
chrześcijańskiego. W państwie rzymskim, gdzie się tak roz-
szerzyły stosunki międzynarodowe, podane w myśli filozo-
ficzne spłynęły w jedną całość z przekonaniem religijnym.
Najpierw u samych żydów idea narodowościowa i reli-
gijna połączyły się z sobą, a światopogląd ich, obejmu-

jący jednostronnie swój tylko naród, jego odrębność — nabrał szerszego horyzontu. Pierwotną myślą przewodnią, ożywiającą cały naród żydowski, była myśl utworzenia państwa zupełnie samodzielnego z wszelkimi tradycjami religijnymi. Państwo to miało być odgródzone jakby od narodów niewierzących, z którymi nie wspólnego nie miał naród wybrany. Prorocy starego zakonu przyrzekają swemu narodowi wywyższenie go ponad wszystkie inne narody, przepowiadają przyjście Mesjasza, co da żydom władzę nad światem. Według ich prorostw, władza potomków Dawida sięgać będzie „od morza do morza, od rzeki do krańców ziemi“¹⁾.

W miarę rozwoju monoteizmu religijnego, utrzymywało się przekonanie, że Jehowa jest jedynym prawdziwym Bogiem, więc królestwo, w którym On panować będzie, musi ogarnąć cały świat. Z monoteizmu narodowego powstał tedy powoli monoteizm ogólny. Jehowa nie jest najpotężniejszym z licznych bogów, jako Zeus grecki, lecz jedynym Bogiem. W nim pokładali gorącą wiarę, że im przywróci samodzielne państwo, zapewni wielką przyszłość. Sława i blask wybranego ludu miała się odrodzić w potomku Dawida, w Mesyjaszu, którego przyjście na świat przepowiadali wszyscy prorocy.

Z pierwotnego, naiwnego, naturalistycznego optymizmu, jaki rozbudzał zadowolenie, radość z życia — wytworzyło się pojęcie o różnicy między sprawiedliwością boską, a złem, które znosić musieli ci, co nie spełniali zakonu Jehowy. Zaznacza się to wyraźnie w Księgach Hioba. Któż zdoła wyrównać tę różnicę, zaprowadzić równowagę zła i dobra? I to też miało być zadaniem Mesyjasza, oczekiwanego z takim upragnieniem. U żydów, podobnie jak i w greckiej filozofji, istniało przekonanie, silna wiara w to, iż doczesne życie nie jest prawdziwie doskonałym

¹⁾ Zachar. 8—10. Psalm 72, 8, 11.

życiem, że zwycięstwo dobra jest udziałem żywota wyższego, pozagrobowego. W księdze mądrości doskonale jest przedstawioną cała ta teoria. Początkowy mozaizm tracił swe szerokie znaczenie i przechował się w pierwotnej formie ostrej jedynie w sekcie faryzeuszów; umysły zaś postępowe (zwłaszcza wymienieni terapeuci i esenezyty) pod wpływem filozofji greckiej, przejęte były wiarą w dualizm Boga i świata i nadzieją w życie pozagrobowe. Prowadzili oni żywot ascetyczny; wstrzymywali się od jedzenia mięsa, picia wina, nie wchodzili w związki małżeńskie, słowem, byli zwiastunami chrześcijańskich zakonników. Znikomość życia doczesnego, walka Boga ze światem najdokładniej jest określona w Księdze mądrości. Bóg o tyle wznosi się ponad światem, że bezpośredni stosunek z nim byłby obniżeniem wielkości i świętości bożej. A jednak świat nie może istnieć bez Boga, boć przyczyna bytu świata — to Bóg. Trzeba więc koniecznie wierzyć w jakąś istotę, która wznosi się między dwoma tymi pierwszeństwami, wytwarza ich zbliżenie, sprowadza harmonję. Według wierzeń żydów była to Mądrość, co powstała z Boga i świata całemu jego wolę objawiła. Pojęcie o tej Mądrości przyjmowało powoli kształty ludzkie i było utożsamiane z oczekiwanym Mesyjaszem ¹⁾.

Żydzi, mieszkający w Aleksandrji (z pięciu dzielnic miasta dwie zajmowali wyłącznie żydzi) prędko się zhellenizowali; to też już w III wieku przed Chrystusem okazała się potrzeba przekładu Ksiąg świętych starego testamentu na język grecki. Stąd powstał przekład Septuaginty, nad którym miało pracować 70 tłumaczy. Naturalnie w tłumaczeniu tym pozostało wiele pojęć i teorii filozoficznych greckich, na filozofję zaś grecką wyobrażenia religijne starego zakonu wywarły znów znaczny wpływ. Skutkiem

¹⁾ Opis szczegółowy tego rozwoju podaje Eichen H. w *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung* 64—97.

połączenia się hellenizmu ze starym zakonem, żydzi prawni, poznając grecką filozofję, zadawali sobie pytania, dlaczego to w filozofji dużo jest takich prawd zawartych, o których niema wzmianki w piśmie świętym. Powoli rozwinęło się w nich to przekonanie, że wszelka mądrość grecka pochodzi ostatecznie z ksiąg świętych żydowskich, przykład jakich znanym był myślicielom greckim, że całą filozofję grecką należy sprowadzić do objawienia Mojżesza. Poglądy te rozpowszechniał przedewszystkim Arystobul, współczesny Machabejczykom. Dowodził on, że księgi starego testamentu oddawna były przetłumaczone na język grecki. Ukazało się mnóstwo dzieł celowo podsuwanych, które wykazywały znów, że w pracach greckich znajdują się ustępy, skierowane przeciw staremu zakonowi. Arystobul był rzeczywiście niedoścignionym i niewyczerpanym w przeróżnych pomysłach. Według niego Orfeusz i Homer mieli dokładne pojęcie o tym, że Bóg stworzył świat w przeciągu siedmiu dni; Orfeusz znał osobiście Abrahama, Pitagoras Mojżesza, Platon Zacharyasza i t. p.

Za pomocą alegorycznej metody starano się objaśniać niektóre zdania w pismach starego zakonu, jako myśli filozofji greckiej.

Na tym gruncie wyróżnił się *Filon Aleksandryjski*, żydowskim nazywany (ur. 30 przed Chr., zm. 50 po Chr.). Jako wierny syn swego narodu, a zapalony wielbiciel filozofji greckiej, wytworzył oryginalne połączenie izraelizmu z hellenizmem. Głównym punktem jego nauki był rozdzźwięk, różnica między Bogiem a światem; materją i duchem. W dowodzeniach swoich odrzuca zupełnie ów antropomorfizm, jaki się uwydatniał w starym zakonie, zwłaszcza przy opisie życia patryjarchów, ich bezpośredniego obcowania z Bogiem. Jego pojęcie Boga jest w zasadzie platońskie. Bóstwo wznosi się tak wysoko ponad światem, tak jest nieskończenie doskonałe, że nie powinniśmy ani jednego pojęcia z naszego życia wziętego na

Boga przenosić. Nie możemy przyznawać Bogu żadnego przymiotu, nie jesteśmy bowiem zdolni wiedzieć, jakim jest, wiemy to tylko, że jest. Bóg jest przyczyną wszechświata, wznosi się ponad wszelki byt, przestrzeń i czas (jest wszędzie i nigdzie) on jest jedynym źródłem życia. Przeciwnie materja jest zasadniczo bierna; sama w sobie życia nie posiada, to bezładna mieszanina, podlegająca zmianom, zanikowi; ona jest znów początkiem niedoskonałości, znikomości świata ziemskiego, doczesnego życia. Bóg, jako byt nieskończenie wielki, pozaświatowy, nie może bezpośrednio kierować światem, czystość jego bowiem i świętość wyłącza możność zbliżenia się z materjalnym światem. Z drugiej jednak strony musimy wszystko wyprowadzać od Boga, trzeba wierzyć, iż wszystko na świecie od Boga pochodzi i przez niego jest utrzymywane. Punktem wyjścia z tego sprzecznego zagadnienia było dla Filona przyjęcie nauki pitagorejskiej o demonach. Demony te, jako istoty wypływające z Boga, lecz odmienne od niego, między nim a światem pośredniczą. Filon utożsamiał je z wyobrażeniem o aniołach starego zakonu, z siłami stoików, idejami Platona. Harmonję tedy między Bogiem a światem wytwarzają ideje platońskie, które stworzył Bóg przed światem zmysłowym. W sumie były one doskonałe pierwowzory wszelkiego bytu ziemskiego. Ilość ich nie da się obliczyć, ale całość ich obejmuje Logos, słowo boże, syn boży, który jest „ideją idej, bezpieczną ucieczką dla dusz, arcykapłanem bez grzechu, zastępcą, pierworodnym synem bożym, nie stworzonym podobnie jako Bóg, ani też stworzony jak ludzie, lecz zajmujący pośrednie miejsce między Bogiem i ludźmi“¹⁾. Widocznym jest, że w nauce Filona połączyły się trzy pierwiastki: zasadniczą

¹⁾ Leg. alleg. 1, 1. De profugis. De somniis 600. De conf. ling. 341 (wydanie paryskie z 1640 r.), porównaj wymienione dzieło Eickena str. 87.

podstawę stanowi oczekiwanie Mesyjasza przez żydów, z nim sztucznie powiązana nauka Platona o idejach, jako pierwowzorach, stworzonych przez Demiurga, wreszcie teoria stoików o Logos, zbiorniku sił boskich, przepelniających cały świat.

Człowiek składa się z ciała i duszy. Dusza wznosi go ku Bogu, świętości; ciało przyciąga do świata, skłania ku zmysłom i grzechom. Człowiek dla dojścia do świętości potrzebuje moralnego oczyszczenia, zbawienia. Zbawienia tego, w myśl tradycji swego narodu, oczekuje Filon od Mesjasza, którego jednak utożsamia z Logosem filozofii greckiej. Jeny z jego pomocą może człowiek osiągnąć cel wszelkich dążeń etycznych — stać się podobnym Bogu, zjednoczyć się z nim. Nauka Filona stanowi postęp znaczny w rozwoju judaizmu. Utracał on charakter wyłącznie narodowy, przyjął cechę ogólności, uniwersalności. Judaizm przygotował grunt dla przyszłego światopoglądu, jaki objawił się w chrystjanizmie.

32. Rozdzwięk między Bogiem i światem, to było zagadnienie, zajmujące bardzo filozofję grecką w swym ostatnim okresie, mistycyzm grecki i szkołę *nowoplatońską*. Systemat ten, aczkolwiek w zasadzie nieprzyjacielsko usposobiony dla chrześcijańskiej idei — wywarł na nią ogromny wpływ. Filozofja nowoplatońska, będąca ostatnią fazą filozofji greckiej wogóle, a dalszym ciągiem nowopitagoreizmu — powstała również w Aleksandrji, w 3-im stuleciu po Chrystusie. Istotnym założycielem szkoły, całą jej duszą był *Plotyn* (ur. w r. 204/5, zm. 270 po Chr.), największy myśliciel swej doby. Naukę Platona ujął w całość i wieczny jej obraz pozostawił nam w „*Enneadach*“ Porfusz, uczeń jego (232/3 — 301 po Chr.) rozwijał dalej naukę mistrza w kierunku religijnym. *Jamblich* uległ wpływom wschodnim, zwłaszcza Syryj, chciał on wszystkie ruchy religijne złączyć w jedną organiczną całość i przeciwstawić to chrystjanizmowi. Przerabiał nowoplatonizm, pragnąc uczynić z niego podstawę dla spekulacyjnej teologii poli-

teizmu. Zapalonym zwolennikiem jego dążeń był cesarz *Juljan*. Duch Jamblicha długo się rozpościerał nad filozofją nowoplatońską. Filozofja zlewa się z religją, kapłan staje wyżej od filozofa. Skoro nie powiódł się zamiar przywrócenia politeizmu greckiego, wówczas szkoła nowoplatońska zabrała się znów do swej właściwej pracy filozoficznej. W Atenach głównie, pod kierunkiem najwybitniejszych myślicieli późniejszego okresu (w V stul. po Chr.) jak *Plutarcha* ateńskiego, *Proklusa* i *Damascjusza*, pracowano nad ugrupowaniem poglądów Plotyna, ujęciem ich w metodyczną całość; rozpoczęto również objaśnianie starych dzieł filozoficznych. Właściwa filozofja grecka upada zupełnie, a na mocy edyktu cesarza Justynjana z roku 529 wszystkie szkoły filozoficzne w Atenach zostały zamknięte, a kierownicy ich skazani na wygnanie.

Zgoda między Bogiem a światem stanowi główny punkt filozofji nowoplatońskiej. Zgoda może nastąpić tylko w dwu wypadkach: albo Bóg zstąpi ze swej wysokości, w swej czystości nadprzyrodzonej zniży się do materji, albo też człowiek otrząśnie się ze zmysłowej materji, wzniesie ku Bogu, stanie się mu podobnym. Jedno i drugie może się jednak uskuteczniać tylko stopniowo, przy pomocy pośredniczących istot. Bóg wydaje z siebie cały szereg emanacji (wpływów), które, w miarę oddalania się od niego pozbywają się swej nadprzyrodzonej czystości, doskonałości, wreszcie przechodzą w materję, zmysłowość. Ona też wywodzi swój początek od Boga, ale jest wyrazem upadku, grzechu ¹⁾. Nauka nowoplatońska rozróżnia trzy stopnie bytu: *inteligencję*, *duszę* i *ciało*. Z pierwotnej jedności (τὸ ἓν) w Bogu doskonałej, bezwzględnej, wyszła inteligencja, zasadzająca się na myśleniu, które jest identyczne z bytem ²⁾. W nim są zawarte idee Platona, a z nich powstaje dusza

¹⁾ Plotin. *Enneades* V 1, 1.

²⁾ Tamże V 1, 4.

powszechna, pośrednicząca między tym nadzmysłowym bytem idej, a światem zmysłowych zjawisk. Dusza świata, nie mając podobnie, jako Bóg, przestrzeni, czasu, nie znajduje się w świecie, lecz świat w niej jest. Dusza ludzka stanowi część duszy powszechnej, ale przykuta jest do ciała i świata zmysłowego. Świat ten przedstawia mieszaninę syntezy bytu zmysłowego i idealnego. Człowiek, jako mały światek (mikrokosmos) zawiera w sobie jedno i drugie. Świat nie posiada stałego, trwałego istnienia, podlega przemianom, zanikowi. Również i człowiek, dopóki dusza jego związana jest z ciałem, światem zmysłowym, pozbawiony jest rzeczywistego bytu. Dusza, przyciągana przez materję jakąś magiczną siłą—zniża się, upada coraz więcej, wreszcie jej najniższe, najmniej czyste pierwiastki, wstępują w ciała zwierząt, organizmy roślin. Na takich to metafizycznych podstawach wznosił nowoplatonizm swą naukę, swe etyczne zasady.

Celem duszy ludzkiej jest pozbycie się wszelkiej materji, zmysłowości, wzniesienie ku wyżynom nadzmysłowym, wzorowanie się na Bogu, przejście w byt idealny. Dusza staje się złą, skoro z ciałem jest ściśle połączona, z nim cierpi, słucha go we wszystkim. Jeśli zaś nie jest mu powolną, stara się zachować swą samodzielność, nie obawia się opuścić ciała, jest silną — wówczas to jest ona dobrą, cnotliwą ¹⁾. Do tego można dojść jedynie drogą ascetyzmu, ekstazy, dzięki której ze stanu grzechu, zmysłowości, powraca dusza do nadprzyrodzonej świętości. „Wtedy to ujrzy dusza całą znikomość tych wszystkich rzeczy, jakie ją dawniej przejmowały radością i szacunkiem, jak: bogactwo, piękność, naukę, wiedzę ²⁾. Stąd też mędrzec grecki obojętnym się staje na doczesne dobro — nie zajmuje go sława, ojczyzna, rodzina, nie poza zbawie-

¹⁾ Plotin Enneades I, 2, 3.

²⁾ Tenże VI 7, 34.

niem duszy. Plotyn wyraził się nawet, „że płonie wstydem, iż duszę jego ciało okrywa ¹⁾).

Pokonywanie zmysłowości, umiarkowanie, wstrzemięźliwość, czystość, posty — oto niezawodne środki, prowadzące, według platonizmu, do świętości. Widoczne jest i w tym ostatnim okresie filozofji piętno religii.

30. W całym stuletnim rozwoju filozofji dostrzegamy pewną ciągłość, wzajemną zależność. Grecki racjonalizm, który powstał z naturalistycznej religii greckiej, starał się najpierw podać odpowiedź na pytanie, „co jest ten świat, skąd pochodzi?“, a dalej roztrząsał zagadnienia kosmologiczne i doszedł do dwu przeciwnych teorii. Teorii Ptolemeusza i Arystotelesa o środkowym położeniu ziemi, Pitagorasa zaś o środkowym ogniu, według twierdzenia którego ziemia nie zajmuje centrum świata i porusza się. Oba te poglądy zostały dopełnione przez naukę Demokryta o nieskończonej ilości światów. Sceptycyzm sofistów, ich powątpiewanie o znaczeniu i mocy ludzkiego rozumu, przygotował grunt dla nauki Sokratesa. Sokrates znów odwrócił uwagę od świata zewnętrznego, a skierował ją ku ludzkiej duszy, w niej starając się odkryć podstawę trwałą dla prawdziwej wiedzy, sprawiedliwego, cnotliwego życia. Opierając się na psychologicznym fundamencie, dwaj najwięksi gienjusze filozofji greckiej: Platon i Arystoteles stworzyli naukę o istocie, znaczeniu bytu wogóle. Platon dowodził o istnieniu świata idealnego, niezależnego od świata zmysłowego; Arystoteles znalazł rzeczywistość na tym świecie. Obaż zaś swą nauką, pracą, stwierdzili, udowodnili konieczność etyki greckiej, jakiej celem było uszczęśliwienie człowieka przez cnotę. Cnota, według Arystotelesa, rozwija, uszlachetnia wrodzone instynkty, rozum zaś odgrywa rolę kierownika, wskazuje należyty środek, którego należy się trzymać dla uchronienia się od dwu

¹⁾ Porfirjusz. Życie Plotyna 15, 1.

krańcowości niezdrowych. Problemat celu i znaczenia życia ludzkiego staje się głównym punktem i zadaniem filozofji po Arystotelesie. Szkoły etyczne (epikureizm i stoicyzm) i sceptycyzm dążą do wywalczenia człowiekowi niezależności od świata zewnętrznego, zapewnienia mu swobody, wewnętrznego spokoju. Epikureizm lgnie do życia, jego rozkoszy, lecz widzi już szczęście i w braku przykrości, co jest jakby ostatnim okrzykiem greckiego egoizmu, naturalizmu całkowitego. Stoicyzm głosi zupełną rezygnację, wszechmoc cnoty, odsunięcie od świata doczesnego, panowanie nad sobą. Sceptycyzm, oparty na teoretycznym powątpiewaniu, zwraca uwagę na względność dobra i zła, zaszczepia obojętność na wszystko; zaleca wystarczanie samemu sobie, niezależność od zmiennych warunków świata.

W ten sposób, przez negację, dochodzi filozofja do ostatniej swej doby, przechodzi w fazę mistycyzmu nowopitagorejskiego i nowoplatońskiego, cechą którego jest gorączkowa dążność do czegoś wyższego, nadprzyrodzonego. Ostatecznie zaś zlewa się ona z religją. Pierwiastek filozoficzny (grecki) i religijny (głównie wschodni i żydowski, oraz resztki tradycji religijnej greckiej, przechowanych w misterjach orficznych i pitagorejskich) stanowi podkład dalszego rozwoju umysłowego ludów średnich wieków.

Na rozwój ten wpłynęły warunki polityczne, jakie się wywiązały przy końcu starożytnych czasów. Rzym wytworzył silne państwo narodowe. Z biegiem czasu zagarnęło ono pod swe berło wszystkie narody sąsiednie; powoli przeobraziło się w państwo ogólne, panujące nad krajami, rozpołożonymi wokoło morza Śródziemnego. Skutkiem owego rozwoju, Rzym musiał zrzec się, naturalnie, swej wyłączoneści narodowej, musiał przejąć wiele obcych pierwiastków i przystosować się do nich. Idea państwa narodowego przemieniła się w ideję państwa kosmopolitycznego ¹⁾.

¹⁾ Eicken, 5 i dalsze.

Zmiana ta wryła się głęboko w życie narodu rzymskiego. Przejawia się ona w religji, filozofji, literaturze, w stosunkach handlowych, w ustawie prawniczej. Organizacya ta miała wówczas wszechświatowe znaczenie i mimo to, że złożyły się na nią tak różnorodne elementy, przetrwała długie wieki. Filozofja weszła wtedy w bliskie stosunki z religją. „W państwie rzymskim, przedstawiającym jedną całość, wytwarza się jeszcze większa jedność. Wszędzie na świecie rozpoczyna się okres braterstwa ¹⁾).

Ludy, wchodzące politycznie w skład wszechpaństwa Rzymskiego, zaczynają sobie uświadamiać wzajemną łączność między sobą. Kultura grecka nabiera znaczenia i wartości międzynarodowej. Zapoznają się z różnymi religjami. Świadomość równości najlepiej chyba była wyrażoną w tym fakcie, że równocześnie nauczał Marek Aureljusz i Epiktet, więc największy władca z tych czasów i biedny niewolnik, który był nawet mistrzem swego monarchy. Dzięki wytworzeniu się nowych warunków, dotychczasowy, stary porządek społeczny traci swą wartość i wpływ. Ludzie nękani troskami życia doczesnego oczekują pomocy, odkupienia, zbawienia ze świata nadprzyrodzonego.

¹⁾ Kenn, Rzym i chrześcijaństwo.

B. Chrześcijaństwo a średnie wieki.

IV.

Chrześcijaństwo.

(Chryścjanizm i judaizm.—Chryścjanizm a grecka filozofja.—Ujemne cechy chrześcijaństwa. a) *Supranaturalizm*. Chrześcijański pogląd na życie doczesne, społeczne, rodzinne; na majątek, zdrowie, piękność fizyczną, sławę, męstwo, wojnę (krzyż i miecz) na śmierć, cierpienie i troski. Żywot pustelniczy i zakonny (ślub posłuszeństwa, czystości i ubóstwa). Cierpliwość i pokora. b) *Supraracionalizm*. Niechęć do wszelkiej wiedzy światowej. Św.: Hieronim, Laktancjusz, Tertullian, Bazyli Wielki.—Dodatnia strona chrześcijaństwa. Poddanie się woli Boga. Miłość Boga. Braterstwo ludzi. Miłość bliźniego (miłosierdzie) i jej znaczenie. Istota moralności chrześcijańskiej: moralne odrodzenie. Życie święte).

34. Podczas, gdy w świecie starożytnym powstawały i rozwijały się, wymienione już poprzednio, idee—w łonie znienawidzonego narodu zrodziła się nowa nauka: chrześcijaństwo. Była ona przeciwieństwem światopoglądu starożytnych wieków; miała przynieść całemu światu zbawienie i światło. Z narodu żydowskiego wyszedł długo oczekiwany Zbawiciel *Chrystus*, największy reformator moralny ludzkości; wzór nieskończonej miłości, pokory, cierpliwości, bohaterskiego zaparcia się i cierpień za cudze

winy. Przyszedł on nie po to, by tworzyć nowy zakon, lecz dla dopełnienia, udoskonalenia starego. Idea braterstwa, równości, zdobywająca sobie wówczas coraz więcej znaczenia dochodzi do zenitu swego w nauce Chrystusa. Chrystus naucza, że wszyscy ludzie braćmi są, dziećmi jednego ojca niebieskiego, że moralność nie polega na zewnętrznych formach, lecz na dobrej myśli i czynach — przeto żąda odrodzenia człowieka w duchu i prawdzie. Chrześcijaństwo ukazuje światu Boga, jako miłosiernego ojca; wyznawców swych zachęca do naśladowania bohater-skiego poświęcenia Zbawiciela. Chrystus nie oddziaływał zapomocą pisma św. lecz żywym słowem, prostym pełnym zaparcia życiem i śmiercią swoją.

Jaki jest stosunek nauki Chrystusa do judaizmu? Judaizm podawał stary testament i światopogląd z nim zgodny; Chrystus przyniósł przebaczenie i moralność. Chrystus nie zadawał się zewnętrzną pobożnością, polegającą na spełnianiu obrzędów, jakie wystarczały zupełnie faryzeuszom, ale chciał odrodzenia duszy człowieka. Tam prawo starego zakonu — tutaj moralna doskonałość chrześcijańska. Stosunek chrześcijańskiej nauki do judaizmu najlepiej nam uprzytomnia *kazanie Chrystusa na górze*. Stary testament zabrania zbrodni — Chrystus nawet gniewu. Zakon potępia cudzołóstwo, krzywoprzysięstwo — Chrystus potępia już i samo pożądanie, nie pozwala przysięgać wogóle. Zakon mówi: „oko za oko, ząb za ząb“, sankcjonując tym prawo odwetu i zemsty — Chrystus nie każe występować przeciwko złu, lecz zwalczać je dobrym przykładem. Zakon zaleca miłować współwyznawców i współrodaków, uważając za naturalną nienawiść dla obcych i nieprzyjaciół — Chrystus głosi miłość bliźniego, którym jest nawet i wróg.

A jakiż jest stosunek nauki Chrystusa i ewangelii do greckiej filozofii i cywilizacji? Chrześcijaństwo, śmiało można powiedzieć, jest przeciwstawieniem naturalizmu i racjonalizmu obywatela starożytnych wieków; chrześcijaństwo

występuje przeciw człowiekowi hołdującemu naturze, pełnemu zapału dla piękna i dobra, lgnącemu do życia, dążącemu do zdobycia szczęścia doczesnego, a wskazuje mu niebo, jako właściwą jego ojczyznę; nadprzyrodzone objawienie, jako rzeczywistą mądrość.

Zwrot starego świata ku chrześcijaństwu—to największa rewolucja umysłowa cywilizacji europejskiej. Światopogląd grecki za najwyższy ideał ludzkiego życia uznaje rozwój wszystkich wrodzonych zdolności człowieka. Chrześcijaństwo głosi, iż każdy człowiek musi się odrodzić, że powinien przytłumić w sobie, zgnieść jakby swą całą naturę. Chrześcijaństwo opiera się na poglądzie, że natura ludzka oddaliła się od Boga, upadła; pierwotnie dobra—stała się, wraz ze wszystkimi swymi własnościami, zepsuta, skłonną do złego. A to jest następstwem grzechu pierworodnego. Zadanie chrystjanizmu polega na wyswobodzeniu człowieka z pod wpływu jego skażonej natury, odkupieniu, odrodzeniu, usunięciu go sposobem nadprzyrodzonym. To nowe odrodzenie, o którym Chrystus mówi Nikodemowi, oznaczające ujarzmienie natury typu człowieka, jaki się w kulturze starożytnej wytworzył—jest bramą do chrześcijaństwa.

Ale i ten odrodzony żywot sam w sobie nie ma celu: *Cel życia doczesnego znajduje się poza tym światem.* Życie ziemskie—to przygotowanie jedynie do bytu pozagrobowego, gdzie chrześcijanin będzie miał uczestnictwo w Królestwie bożym, w społeczności świętych sprawiedliwych, a „ani oko nie widziało, ucho nie słyszało — w serce człowieka nie wstąpiło, co Bóg nagotował tym, którzy go miłują.“ Oto pierwsza zasadnicza różnica między zapatrywaniami greckimi a chrześcijańskimi. W starożytnych wiekach człowiek znajdował w życiu doczesnym dostateczną przyczynę i cel swego istnienia i życia, nie myślał wiele o życiu pozagrobowym, czyli kierował się *naturalizmem*. Chrześcijanin zaś uważa życie ziemskie za przygo-

towanie, wstęp do życia nieśmiertelnego, a więc hołduje *supranaturalizmowi*.

Z tym łączną jest i druga ważna różnica między tymi dwoma poglądami. Obywatel starożytnych wieków nieograniczenie ufa ludzkiemu rozumowi i za jego pomocą chce zbadać wszystkie tajemnice świata. Chrześcijaństwo z niewiarą odnosi się do rozumu, a rozjaśnienia zagadnień, odnoszących się do świata i jego życia oczekuje od objawienia nadprzyrodzonego, w jakie silnie wierzy. W starożytnych wiekach przeważał *racjonalizm* (logizm), w średnich wiekach *supraracjonalizm* (antilogizm).

Różnicę tę wyjaśnia nam charakter ewangelicznego chrześcijaństwa. Najwyższym celem życia chrześcijańskiego jest pogarda dla grzesznego, marnego świata ziemskiego, a zwrócenie się ku żywotowi nieśmiertelnemu, dla którego należy wszystko poświęcić. W tym znaczeniu starożytne wieki były naturalistyczne — chrześcijaństwo *supranaturalistyczne*. Pierwszy okres rozwija wrodzone siły i zdolności człowieka, doprowadza je do doskonałości (*καταρία*); doba chrześcijaństwa głosi, że ciało człowieka, jego grzeszną ludzką naturę należy poskramiać, ujarzmiać. Człowiek musi się odrodzić w duchu i prawdzie.

35. W najstarszych dziełach chrześcijan znajdujemy wiele ustępów, ilustrujących dobrze *supranaturalistyczny* charakter ewangelicznego chrześcijaństwa. Chrześcijaнин odumiera dla świata i życia doczesnego, aby się odrodził dla żywota wiecznego. Kto znalazł duszę swoją straci ją, a kto by stracił duszę swą dla mnie, najdzie ją¹⁾. Życie ludzkie, ta para, okazująca się na mały czas, a po tym zniszczoua będzie²⁾.

Już w najstarszej apologii chrześcijańskiej w liście do Djogeneta spotykamy się z jasno nakreślonym obrazem

1) Św. Łukasz 17, 33, również Mateusz 10, 39 i św. Jan 12, 25.

2) List św. Jakóba 4, 15.

życia chrześcijańskiego: „Chrześcijanie mają ojczyznę, lecz żyją w niej jako obcy. Żyją z ciałem, ale nie dla niego. Przebywają na ziemi, a ojczyznę swą mają w niebie. Słuchają praw, lecz w życiu świętym wznoszą się ponad prawa. Wszystkich miłują, a przez wszystkich są prześladowani. Względem świata zachowują się tak jako dusza w stosunku do ciała. Dusza przenika całe ciało; chrześcijanie znajdują się między wszystkimi narody. Dusza jest niewidzialna w ciele widzialnym; chrześcijanie są widzialnymi dla ludzi, ale ich kultu widzieć nie można. Ciało nienawidzi duszę, dokucza jej, aczkolwiek ona nie krzywdzi go, powstrzymując od wykroczeń zmysłowych. Chrześcijanie prześladowani są przez ludzi, choć im nic złego nie czynią; unikając sami występków zmysłowych. Dusza zamknięta w ciele utrzymuje takowe przy życiu; chrześcijanie zmuszeni są żyć w świecie, który oni właściwie utrzymują. Nieśmiertelna dusza przebywa w ciele śmiertelnym; chrześcijanie, jako obcy przybysze zamieszkują ten świat przemijający, oczekując na nieśmiertelność w niebie.

Bazyli Wielki naucza, że człowiek nie może poznać dokładnie prawd chrześcijańskich, skoro umysł jego rozpraszany bywa przez troski powszednie. Chcąc się ich pozbyć—powinien wyrzec się całego świata.

Charakterystyczne są już tytuły dzieła św. *Ambrożego* „*De fuga saeculi*“ (O ucieczce ze świata) i „*De bono mortis*“ (O dobru śmierci), w których ten wielki ojciec kościoła za największy ideał życia chrześcijańskiego uznaje zaparcie samego siebie, wyrzeczenie się wszystkiego, co jest światowym. Uciekajmy stąd gdzie niczego nie ma, gdzie to, co za wspaniałe się uważa—marnym jest; a ten co się ma za wielkiego—niczym jest ²⁾. A teraz przyczyna, dla której mamy stąd uciekać: abyśmy przeszli od zła ku do-

1) Epist. ad Diogn. roz. V i VI; patrz Mique. Patrol. tom II, str. 1175 i dalsze.

2) *De fuga saeculi*, roz. 5, 25.

bru, od niepewnego do istotnego, bezpiecznego, prawdy pełnego, od śmierci do życia ¹⁾. „Jest to przejście od zepsucia do prawości, od śmiertelności do nieśmiertelności, od zamętu do spokoju. Wszak śmierć jest pogrzebaniem nieprawości, zmartwychwstaniem cnoty!“ ²⁾.

„Ta wielka przepaść między światem doczesnym i wiecznym wymagała od chrześcijan ubóstwa, zadawalania się skromnym pożywieniem (chlebem i wodą) i odzieniem, zabraniała im nabywanie domów i roli, kazała unikać grzechu przejmowania się doczesnymi troskami“ ¹⁾. „Czyż znacie miasto, w którym macie mieszkać, że kupujecie pola, domy, przygotowujecie sobie wspaniałe życie? Kto czyni to, w tym mieście, nie będzie myślał o powrocie do swego miasta!“ „Pan tego miasta mówi: spełniaj moje przykazania, albo też opuść moje miasto“ ³⁾.

Zwróćmy uwagę na poszczególne strony chrześcijańskiego supranaturalizmu.

Mówiłem już, że według zapatrywań greckich, człowiek tylko w *państwie* mógł się należycie rozwijać. Człowiek będzie człowiekiem w całym znaczeniu słowa jedynie wówczas, gdy się stanie obywatelem kraju. Chrześcijanin obojętny na życie doczesne, nie przejmując się życiem publicznym, państwem. Królestwo boże nie jest z tego świata; Chrześcijanin nie ma obowiązków względem państwowej całości, zrzeka się w niej wszelkiego współudziału, nie chce działać na korzyść władzy; oddaje cesarzowi, co jest cesarskie tylko dla niewywoływania zgorszenia. To było powodem rozdwojenia i niezgody, jaka wkrótce wystąpiła między państwem i kościołem.

Dla chrześcijan życie czynne społeczne nie miało war-

¹⁾ De fuga sacculi, roz. 7, 30.

²⁾ De bono moftis, roz. 4, 15.

³⁾ Kenn 409 (Ignat ad Rom. 6 Past. Herm 3, 1. Clem. Hom. 15, 7).

tości; ich ideałem było życie samotne, *pustelnicze*. Państwo miało dla nich znaczenie negatywne jedynie, gdyż jego prawa zabraniały dopuszczać się krzywdy, występków. Państwo jest złem koniecznym, a jak mówił św. Chryzostom „Grzech uczynił ten system władzy koniecznym“. Według św. Augustyna obojętnym jest pod jaką władzą człowiek żyje, a o to tylko idzie, czy władza owa nie zmusza do bezbożności i niesprawiedliwości. Tertullian otwarcie przyznaje „Nie nam nie jest równie obojętnym, jak państwo“ ¹⁾.

Chrześcijanin pamiętny na słowa kazania na górze „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni“ nie uznaje prawomocności sądów świeckich i wszelkie spory stara się załagodzić prywatnie. Św. Paweł uważa procesowanie za rzecz niegodną wyznawców Chrystusa, za grzech.

Stąd między życiem chrześcijańskim a publicznym od pierwszej chwili wynika rozdźwięk. Księżom nie było wolno skarżyć się przed sądem świeckim. Koncylium w Kartaginie w 401 zabroniło księżom stawać w roli świadków. Synod rzymski w 402 r. postanowił, aby każdy, kto spełnia jakiś urząd świecki, a pragnie wstąpić do stanu duchownego—odbył przedtym przepisaną pokutę.

Chrześcijanie więc nie dbali początkowo o życie publiczne, społeczne, władzę i godności; uznawali jedynie społeczność wiernych, obcowanie ze świętymi. To krańcowe zapatrywanie złagodziła z czasem i państwu przyznano wartość względną, t. j. ceniono je o tyle, o ile występowało przeciwko złu. Nawet i państwo Rzymskie—dopóki w nim panowała sprawiedliwość—uznawali chrześcijanie, modlili się za nie. Meliton przyznaje, że chrześcijaństwo i cesarstwo rzymskie, są przez swą współczesność pokrewnymi potęgami światowymi. Według niego państwo ma obowiązek opiekowania się chrześcijaństwem, gdyż ono

¹⁾ Apol 8, nec ulla res magis aliena quam publica.

powstało z cesarstwem i przyniosło szczęście i błogosławieństwo cesarzom, którzy je czcili. Cała jednak organizacja państwowa nie będzie wiecznie istnieć, tylko do czasu, kiedy na ziemi urzeczywistni się królestwo boże; wówczas zbytecznym się stanie państwo świeckie. Trzeba pamiętać, że na początku ery chrześcijańskiej powszechnie wierzano w bliski koniec świata, w przyjście Zbawiciela w pełni chwały i w założenie królestwa boskiego na ziemi (chilijazm).

Chrześcijanin w znaczeniu ewangelicznym odnosi się obojętnie i względem *życia rodzinnego*. W ewangelii znajdujemy bardzo mało wzmianek o życiu rodzinnym. Celem małżeństwa jest połączenie w związek doczesny pojedynczych jednostek; chrześcijaństwo jednak prowadzi i dąży do ogarnięcia, połączenia trwałego całej ludzkości. Miłość zmysłowa, troska o potrzeby rodziny przeszkadza człowiekowi w oddaniu się życiu świętemu. Panieństwo wyżej chrześcijanie stawiają od małżeństwa; samo w sobie nie jest ono grzechem, ale panieństwo jest cnotą. Zbawiciel mówi: „Jeśli kto idzie ku mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki i żony i synów i braci i sióstr, a wreszcie i życia swego—ten nie może być moim uczniem“ ¹⁾. Tak, kto chce iść za Chrystusem musi zerwać wszelkie więzy i obowiązki rodzinne. Najlepszym przykładem są słowa Chrystusa ²⁾: „Mniemacie, abym przyszedł pokój dawać na ziemię? „Nie mówię wam; ale rozłączenie; albowiem odtąd będzie ich pięć w jednym domu rozłączonych: trzech przeciwko dwiema, a dwa przeciwko trzem. Oddzielią się ojciec przeciw córce, a córka przeciw matce; świekra przeciwko synowej swej, a synowa przeciw świekrze swej“. Św. Paweł mówi: „Kto wchodzi w związki małżeńskie dobrze czyni, ale kto się nie żeni—lepiej czyni.“

¹⁾ Łukasz, 14, 26; porównaj też ewan. Mat. 10—34.

²⁾ Łuk. 12, 51.

Chrystus przyrzeka obfitą zapłatę w niebiesiech tym, którzy dla niego opuszczają dom swój i rodzinę.

Życie w dziewictwie wyżej ceniono od rodzinnego. „Kto zawrze małżeństwo nie grzeszy, ale kto sam żyje, zjedynywuje sobie zasługę przed Panem“ ¹⁾.

Niektórzy dochodzili w tym do krańcowości. Dla usankcjonowania więc małżeństwa powstał wkrótce zwyczaj żądania przed wstąpieniem w związki małżeńskie specjalnego pozwolenia od biskupa. Tertullian nie uznaje wprost małżeństwa bez poprzedniego oznajmienia zawartego.

Takie zapatrywania, mocno nieprzyjazne dla związków małżeńskich, znalazło wielu zwolenników, dla tego też koncylium z pierwszej połowy IV stulecia zmuszone było potępić, powszechne wówczas mniemanie, jakoby małżeństwo miało być przeszkodą w pozyskaniu wiecznej szczęśliwości ²⁾.

Wkrótce czystość dozogonna obowiązywała wyższych duchownych, za ich przykładem szło i wielu wiernych. To naśladownictwo życia w panieństwie dochodziło niekiedy do ascetycznego okrucieństwa. Św. Hieronim, namawiając Heliodora do opuszczenia swej rodziny, tak doń przemawia: „Jeśli twój mały siostrzeniec zarzuci ramiona na twą szyję, jeśli ukaże ci się matka twoja z rozpuszczonym włosom i rwać będzie szaty na piersiach, którymi cię karmiła, jeśli ukleknie na progu przed tobą ojciec twój—przejdź po ciele ojca, idź bez lży w oku ku znamieniu krzyża. W tym wypadku okrucieństwo jest tylko pobożnością“ ³⁾.

Samo małżeństwo ma prowadzić wreszcie do czystości i wstrzemięźliwości. Według chrześcijańskiego po-

¹⁾ Post. Herm. 2, 45.

²⁾ Eicken H. Geschichte und System der mitellalterlichen Weltanschauung (Stuttgart 1874) str. 123.

³⁾ Hier. ep. 14 ad Heliodorum (Eicken 125).

jęcia celem jego nie powinna być rozkosz, lecz rozmnażanie się rodzaju ludzkiego i wychowanie dzieci. Atenagor w następujących słowach określa znaczenie chrześcijańskiego małżeństwa: „Celem naszego małżeństwa dać życie dzieciom; podobni jesteśmy do rolnika, który nie sieje więcej ziarna, niż potrzebuje do zbioru“ ¹⁾. Związek małżeński powinien być uświęcony wzniosłą miłością bliźniego. „Mężowie powinni miłować swe żony, jako Chrystus Kościół umiłował, prowadzić je do dobrego. Żony powinny przedewszystkiem kochać Boga, a potem miłością czystą otaczać męża, wszyscy zaś powinni zachowywać wstrzemięźliwość“ ²⁾.

Z supranaturalizmu wypływało tedy, że dla chrześcijanina nie było pożądanego życie społeczne, czynny udział w sprawach państwowych, lecz samotność i życie pustelnicze. Również nie pociągała go rodzina, w czystości bowiem widział chrześcijańską doskonałość. *Wszystko więc, co się odnosi do życia doczesnego według poglądu chrześcijańskiego nie posiada wartości absolutnej, lecz względnej, t. j. o tyle o ile może być pomocne do moralnego odrodzenia i zbawienia człowieka.*

Dla chrześcijanina obojętne są wszelkie ziemskie sprawy i rzeczy: majątek, rola, gdyż to do grzechu jedynie prowadzi.

Dobry chrześcijanin skarb swój w niebiesiech przechowuje, tam go ani mól ani rdza nie psuje. Łatwiej wielbłąd przejdzie przez ucho igły, aniżeli bogacz dostanie się do królestwa niebieskiego. Człowiek nie może służyć Bogu i mamonie; chrześcijanin jednego się będzie trzymał, drugim pogardzi ³⁾. Młodzieńcowi, który chciał się udo-

¹⁾ Athenag. 32 (również Barna1. 19. Past. Herm. 2, 4, 1; porów. Reim. 392).

²⁾ Ignat. ad Polyc. 5 (Keim 394).

³⁾ Mat. 6, 24.

skonalać, rozkazał Zbawiciel, ażeby sprzedał swą majątność i wszystko ubogim rozdał. W przypowieści o bogaczu i Łazarzu utożsamione jest bogactwo z bezbożnością, ubóstwo ze świętością. Judasza wiedzie do zdrady Chrystusa tylko chęć zdobycia pieniędzy. Dlatego też upomina Zbawiciel: „Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi, ale skarbcie je w niebie“ ¹⁾.

Św. Paweł ostrzega przed zamięłowaniem do bogactwa i chciwością, jako źródłem wszelkiego zła ²⁾. Ten kto posiada swój majątek powinien się według św. Pawła tak zachowywać „jakoby go nie miał“ t. j. używać go na spełnianie miłosiernych uczynków. To też pierwsze gminy chrześcijańskie miały wspólną własność. „Przynosimy wszystko, co mamy i dzielimy się tym z potrzebującymi“ (św. Just.).

Bogactwo uważane było powszechnie za przeszkodę do zbawienia. Ubóstwo zaś za największy majątek chrześcijan. Słowa św. Pawła najlepiej stwierdzają to przekonanie: „Zawsze występujemy jako smętni, lecz zawsze weseli; jako ubodzy, lecz wielu ubogacający, jako nie mający a wszystko mający“ ³⁾.

Zasadę ową doprowadzano już do krańcowości. Św. Grzegorz z Nizy nazywa wyrazy: „moje“, „twoje“ bardzo zgubnymi, niebezpiecznymi; św. Ambroży uważa znów osobisty majątek za kradzież poprostu. Stąd też handel, wszelkie zyski materialne surowo były zakazywane (np. Tertullian). Najdawniejsze koncylia kościelne zabraniały księżom wypożyczania pieniędzy na procenty; później prawo to rozszerzono i stosowano do wszystkich wyznawców Chrystusa. Tym można sobie tłumaczyć zwyczaj przekazywania testamentalnie majątków kościołowi.

¹⁾ Mat. 6, 19, 20.

²⁾ I. Timoth. 6, 10.

³⁾ List II do Koryn. 6, 10.

Potrzeby życiowe chrześcijan miały się ograniczać na najniezbędniejszych. Pożywienie było nader skromne, a posty uważano (św. Chryzostom) za naśladowanie życia aniołów ¹⁾. Chrześcijanin powinien hartować swe ciało, umartwiać je, poskramiać żądze, powinien unikać zbytku, przyozdabiania ciała, pamiętając, że złoto i perły—to wynalazek djabelski, a przystrajanie się w nie zeszpeca, zbezcieszcza obraz Boga w człowieku ²⁾.

Praca, o ile skierowana jest ku gromadzeniu zbytecznego majątku, również jest potępiana. Chrześcijanin dba i stara się o rzeczy doskonalsze, wznioślejsze; nie myśli ustawicznie o tym, co będzie jadł i pił, czym się przyodziewe. Ptaki niebieskie i kwiaty polne nie zajmują się tym – a przecież je żywi Ojciec niebieski. Chrześcijanin nie powinien naturalnie próżnować, ale również nie przystoi mu troszczyć się zbytecznie o rzeczy doczesne. Powinien on przede wszystkim dbać o zbawienie swej duszy i bezgranicznie ufać w dobroć Bożą. „Troszczcie się najpierw o królestwo niebieskie i sprawiedliwość jego“ ³⁾. Ewangelia zachęca chrześcijan do obojętności dla spraw doczesnych. „Dzień jutrzejszy sam o sobie troskać się będzie; dosyć dzień ma na swej nędzy“ ⁴⁾. Chrystus gromi młodzieńca, który mając zostać jego uczniem, wpierw chce pochować zmarłego ojca. „Niechaj martwi chowają swych zmarłych, a ty idź głosić Królestwo boże“. Kto się nie wyrzeknie wszystkiego, co posiada – nie może być uczniem Chrystusa ⁵⁾. Ktoby idąc za pługiem oglądał się, ten nie jest godzien Królestwa bożego. „Kto nie bierze krzyża swego i nie naśladuje mnie—nie jest mnie godzien“ ⁶⁾.

¹⁾ Ee ieun. serm. 1.

²⁾ Eus. Demonst. Evang. roz. 11, 12.

³⁾ Mat. 6, 32.

⁴⁾ Mat. 6, 34.

⁵⁾ Łukasz, 14, 33.

⁶⁾ Mat. 10, 38.

Chrześcijanin pamięta o tym nieustannie, że obcym pielgrzymem jest na tej ziemi. „A którzy używają świata tego, jakoby nie używali, bo przemija kształt świata tego“ ¹⁾. Dla chrześcijanina niema też wartości *zdrowie i uroda*, boć jedno i drugie przemijające jest i do grzechu prowadzi. Dlatego to każdy wyznawca Chrystusa gotów znosić najcięższe cierpienia i katusze, a dla własnej obrony nie podniesie nawet prawicy. Zwłaszcza piękność fizyczna nie jest pożądaną, jako przedstawiająca niebezpieczeństwo dla cnoty i czystości. Starożytne wieki w sztuce plastycznej przedstawiały, ucieleśniały, jakby doskonale piękno—chrześcijaństwo zaś nie uznaje go wcale. W najstarszej sztuce chrześcijańskiej wystawiano obrazy i posągi Chrystusa zupełnie nieestetyczne, a czyniono to rozmyślnie, dla kontrastu z idealnie artystycznymi postaciami bogów. Chrześcijanin nie dba o zewnętrzną formę, zwracając jedynie uwagę na ducha i treść.

Cale życie chrześcijańskie ma być tedy poskramianiem, przytępianiem naturalnych instynktów i zdolności. Cnoty starożytne polegają na uszlachetnieniu, przy pomocy rozumu, owych wrodzonych cech i skłonności. Nauka chrześcijańska żąda cnotliwego umartwiania ciała. Greckie umiarkowanie, wskazujące człowiekowi granicę, do której się może posuwać w używaniu radości i rozkoszy u chrześcijan nie istnieje wcale, boć oni używają świata, jakoby go wcale nie używali. Chrześcijańska zasada brzmi: „Jeśli tedy oko twoje gorszy cię, wyłup je i odrzuć precz od siebie, a jeśli jeszcze gorszy cię twa ręka, odetnij ją i zarzuć od siebie“. Życie doczesne jest tylko przygotowaniem do śmierci; uciążliwą podróżą, wiodącą do życia wiecznego; radości zaś i rozkosze ziemskie—to sen, ułuda jedynie. Św. Jan ¹⁾ tak mówi o ujarzmieniu żądz zmysło-

¹⁾ Paweł. List do Kor. 7, 31.

²⁾ I Epis. 2, 15.

słowych: „Nie miłujcie świata, ani tego, co jest na świecie, jeśli kto miłuje świat, niemasz w nim ojcowskiej miłości; Albowiem wszystko, co jest na świecie — jest pożądliwością ciała i oczu, pychą żywota, która nie jest od ojca, ale jest ze świata. Świat przemija i pożądliwości jego. Lecz kto czyni wolę bożą, ten trwa na wieki“.

Grecy cenili również i cnotę waleczności, która była udoskonaleniem instynktu samozachowawczego, chęcią uchronienia swego „ja“ przed wszelkim niebezpieczeństwem. I tej cnoty nie zna chrześcijanin. On nie występuje nawet w swej obronie, nie sprzeciwia się złemu, nie mści się za doznaną krzywdę. „A ja powiadam wam, żebyście się nie sprzeciwiali złemu; jeśli cię kto uderzy w jeden policzek, nadstaw mu i drugiego.“ Chrześcijaninowi nie wolno posługiwać się mieczem. Chrystus odebrał miecz Piotrowi i rzekł: „Kto mieczem wojuje — od miecza zginie“. Przy pomocy miecza zdobywa się władzę, lecz wyznawca Chrystusa nie dba o nią, a zrzekłszy się wszelkiego współudziału w życiu publiczno-państwowym, nie może być i rycerzem. Tertuljan tak się o tym wyraża: ¹⁾ „Nie można Bogu i człowiekowi przysięgi składać, służyć pod sztandarem Chrystusa i djabła, służyć w obozie światła i w obozie ciemności. Jedna dusza nie może należeć do dwu panów: do Boga i cesarza. Pan, odbierając miecz Piotrowi, rozbroił wszystkich.“ Męstwo tedy nie jest dla chrześcijan cnotą w znaczeniu ewangelicznym, jeno wyrazem przywiązania pogańskiego do tego świata i objawem wrodzonej zuchwałości grzesznej. Pierwotni chrześcijanie czuli wstręt do przelewu krwi i kary śmierci. „Rycerz chrześcijański“ — to dla pierwotnego chrześcijaństwa zupełna anomalja; krzyż i miecz — to dwa sprzeczne pojęcia. Pierwsze synody wzbroniły wprost wiernym służenia w wojsku. Rycerskie zakony chrześcijańskie, w średnich

¹⁾ De idola.

wiekach powstałe, są już dowodem kompromisu pierwotnego chrześcijaństwa ze światem. Paulsen¹⁾ słusznie zwraca uwagę na to, że kiedykolwiek ożywia się, potęguje prawdziwy chrześcijaizm, wówczas wzmagają się niechęć do zabójstw, wstręt do przelewu krwi i kary śmierci.

Cheć sławy, sprawiedliwość, tak wysoko ceniona przez greków również nie ma wielkiego znaczenia dla chrześcijan. Oni lubią spokój, nie sprzecząją się, nie procesują, nawet krzywdy i bezprawia znoszą z poddaniem się.

Chrześcjanin nie dąży też do zdobycia sławy, mając na pamięci słowa pisma św.: „Co jest dla ludzi wspaniałe, przed Bogiem jest szkaradne.“ „Kto się podwyższa — poniżon będzie, a kto się poniża — podwyższon będzie.“ „Ktokolwiek między wami chciałby panem być — będzie sługą waszym“.

Supranaturalizm chrześcijański oznacza więc: zamieranie dla świata, odrodzenie się dla nieba. Wyznawca Chrystusa wierzy święcie, że życie doczesne nie jest właściwym życiem; stąd wypływa zupełnie odmienne zapatrywanie się chrześcijan na *śmierć fizyczną*. Jak wiemy, dla starożytnego greka, z epoki naturalizmu, myśl o śmierci była straszną; chrześcijanin zaś nie lęka się jej, ba, nawet jej pragnie. Wyobrażenie o świecie ziemskim i nadziemskim uległo całkowitej przemianie. Dla greka życie doczesne było wszystkim, żywot pozagrobowy czymś niejasnym, cieniem. Dla chrześcijanina, przeciwnie. Życie na ziemi to okres doświadczeń, życie zaś pozagrobowe jest istotnym życiem. Życie doczesne jest przygotowaniem właściwie do śmierci,

Chrześcjanin nie przywiązuje się do życia, pamiętając, że „Kto chce zachować swe życie — straci je“. Śmierć jest wprost pożądaną, ona bowiem otwiera mu wejście do jego ojczyzny, wiecznej szczęśliwości. Śmierć fizyczna — to duchowe odrodzenie, wyswobodzenie z tego padole łez

¹⁾ System der Ethik I, 71.

i cierpień; to symbol i początek nowego życia. To też o niej pamiętają wyznawcy Chrystusa przy wszystkich swych obrzędach. Chrzest, co wprowadza do społeczności wiernych, przypomina chrześcijaninowi chrzest krwawy, który będzie musiał ponieść za wiarę; przy grobach męczenników, odprawiają się zaślubiny, szczątki świętych i męczenników co za Chrystusa śmierć ponieśli, składane są w ołtarze. Według świętego Ireneusza zadaniem chrześcijan jest myśl o dobrej śmierci ¹⁾.

Nie obawiając się śmierci — nie lęka się *bólu, troski, niepowodzenia* doczesnego. Wszak Chrystus powiedział „Błogosławieni, którzy cierpią dla sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie“.

Chryścjanizm jest religją biednych i cierpiących, dlatego rozszerzał się szybko wśród najniższych warstw. Ascezyzm rozwijał się w czasach pierwotnego chrześcijaństwa nadzwyczaj silnie. Osobisty majątek uważano za główne źródło nędzy światowej. Kto wyrzekał się rzeczywiście majątku, stał wyżej od tego, co tylko nie przywiązywał się doń zbyt mocno. Czystość dziewicza stanowczo wyżej stoi od małżeństwa; św. Augustyn powitałby nawet z radością rezultat czystego życia — zaniknięcie pokolenia ludzkiego ²⁾.

Ten supranaturalizm przybiera charakter dodatni w cnotach chrześcijańskich, mianowicie w *cierpliwości* i *pokorze*. Cnoty te przeciwstawiano wszystkim cnotom obywatela starożytnych wieków, których chrześcijanie wcale nie uznawali.

Cierpliwość i pokora — to jedyna tarcza uczniów Chrystusa w walce ze światem i jego obłudą. Na tym to zasadza się bierność chrześcijaństwa w całej supranaturalistycznej jego wielkości i majestacie. Cnoty starożytnych

¹⁾ Fragm. et Sturen 1,830.

²⁾ Eucken, Die lebensanschauungen i t. d., str. 239.

wieków zmierzały do rozwijania swego „ja“; chrześcijańskie zaś, o charakterze biernym, do poniżania go. „Nie sprzeciwiać się złemu“ — toć to treść cnót chrześcijańskich.

Cierpliwość i pokorę chrześcijan dobrze określa św. paweł w następującym zdaniu: „Błogosławimy tym, którzy nam złorzeczą; przeciwieństwa cierpliwie znosimy. Modlimy się za tych, co się z nas naśmiewają“. Św. Cyprjan główną różnicę między wiernymi a niewiernymi widzi w tym, że pierwsi znoszą z poddaniem nieszczęścia, które ich utrwalają jeszcze w wierze i prawdzie ¹⁾, drudzy przyjmują je z narzekaniem. Keim ²⁾ w ten sposób przedstawia bohaterstwo pierwszych chrześcijan w znoszeniu prześladowań i męczeństw. „Ze łzami modlili się o swą śmierć, tłoczyli się do sali sądowej, gdzie nieraz usłyszeli wskutek tego brutalne słowa: „Zabijcie się więc sami“. Umierali spokojnie z radością, modląc się za swych prześladowców, naśmiewając się ze swych sędziów, oprawców, nawet z cesarzy i bożków. Głośno wyrażali swą radość z opuszczenia tego niesprawiedliwego świata; umierając niewiernym grozili wiecznym ogniem“ ³⁾. Śmierć męczeńska zjednywała wyznawcom Chrystusa najcenniejszą nagrodę, uważana była za największy zaszczyt. „Albowiem była ona drogą, prowadzącą z tego świata wprost do Boga, zespoleniem z Bogiem, a zamarciem dla świata, przyjściem z obczyzny do ojczyzny, ucieczką od niesprawiedliwych ludzi do czystego, pełnego radości, nieśmiertelnego żywota“ ⁴⁾. Cierpienie dla Chrystusa uważano za najpewniejszy środek zdobycia wiecznej szczęśliwości. „Cierpiąc z nim razem — razem chwałę dzielimy“.

1) Eicken R. Die lebensanschauungen der grossen Denker 1897.

2) Keim 587 i dalsze.

3) Just. 1. 29 gaudent, dum patiuntur. List do Diog. 5.

4) Keim 558: Ignat. ad. Eph. 12. ad Rom. 2 Pnst. Hezm. 3. 1 Justynian 1. 8. Tab. 14.

Cierpliwość w znoszeniu przeciwności stała się prawdziwą siłą chrześcijan. Boleść i cierpienie zyskały rzeczywistą, czynną jakby wartość. I na tym punkcie jest olbrzymia różnica z poglądami starożytnymi, co dobrze określa Janet¹⁾. Całe starożytne wieki tak wysoko stawiały dobro, starały się, aby człowiek nie cierpiał, unikał wszelkich przeciwności — ewangelja zaś przedstawia boleść, jako prawdziwe dobro. *Cierpienie* jest środkiem uświęcenia, udokonalenia się, gdyż sam Bóg chciał cierpieć, umrzeć²⁾. Podobnie odzywa się Didon³⁾: „Cierpienie staje się środkiem zbawienia. Ci, co wyrzekają się wszystkiego, posiadają Boga; kto cierpi jest szczęśliwym. Cisi i pokorni są najszczęśliwsi; prześladowani będą zwycięzcami; kto łaknie sprawiedliwości, będzie nasycony; dusze nie myślące o sobie, ujrzą Boga i jego rozkosze.“ Chrystus, prawdziwy Mesjasz, odkupił świat nie za pomocą walki, zwycięstw lecz cierpieniem i śmiercią.

To też kto chciał poświęcić życie Chrystusowi, uświętobliwić się — ten uciekał od ludzi do lasów i gór i tam trawił czas na pokucie. „Tam na onych górach, w onych lasach jest siedlisko cnoty, są przybytki świętych — woła św. Chryzostom. Liczba pustelników owych, odumarłych jakby dla świata szybko się powiększała; oni to właśnie dali początek klasztorom, stowarzyszeniom zakonnym, powstałym w średnich wiekach. Zakonnicy owi prowadzili nadzwyczaj surowy żywot, biczując się, znosząc przeróżne udręczenia cielesne³⁾. „Jeden przykuty do słupa stał lat dziesięć, drugi ranił swą skórę ostrymi kamieniami, aby poskromić swe zmysłowe żądze, trzeci snem zmożony stał wciąż o o ścianę oparty; czwarty przywiązał sobie głowę do ciała, że leżał na ziemi jako zwierz skulony. Wszyscy

1) Janet. „Dzieje wiedzy politycznej“. I.

2) „Jezus Chrystus“. Paryż, 1891.

3) Eicken 131.

umartwiali się najsurowszymi posty. Wielu z nich jadło co drugi, trzeci dzień i to jedynie najkonieczniejsze do życia pokarmy przyjmowali. Tacy ludzie uważani byli jako ideały zanikających czasów starożytnych.

Ideałem chrześcijańskiej doskonałości było negowanie życia ziemskiego. Życie doskonałe widziano w życiu zakonnym, którego trzy konieczne warunki: ślub dozgonnej *czystości, ubóstwa i posłuszeństwa* oznaczały zwycięstwo ducha nad ciałem, opanowanie trzech najpotężniejszych instynktów wrodzonych: popędu do życia rodzinnego, umiłowania majątku i chęci sławy światowej. Ten *żywot święty* (*vita sancta, religiosa*) przeciwstawiono starożytnemu ideałowi życia, owemu połączeniu dobra z pięknem w greckiej kalokagathji.

Supranaturalizm, w wyżej nakreślonym znaczeniu, znalazł wkrótce wielu gorliwych zwolenników, gotowych oddać życie swe za Chrystusa. Zjawisko to, nadzwyczaj ciekawe objaśnia się między innymi i tym, że w pierwszym okresie chrześcijaństwa wierzone powszechnie w blizki koniec świata, w przyjście Chrystusa, który miał założyć na ziemi królestwo boże. Były to marzenia i nadzieje chiliatyczne. Oczekiwano z pewnością bliskiego królestwa niebieskiego, co miało zwyciężyć potężne państwo Rzymskie ¹⁾.

W nowej Jerozolimie założyć miał Chrystus nowe królestwo. Tam będzie widzialnie rządził całym światem przez tysiące lat. Patrjarchowie, prorocy, sprawiedliwi zmartwychwstaną, by uczestniczyć w tych sławnych rządach Chrystusa. Pojęcia o tym przyszłym królestwie były mocno zabarwione materializmem. Św. Ireneusz np. mówi, że fundamenty nowej Jerozolimy będą z rubinów i szafirów, mury twierdzy zaś z kryształu. Laktancjusz pisze, iż wszyscy poddani w owym państwie poświęceni będą Bo-

¹⁾ Ign. ad. Rom. 6 Past. H. 3, 1. (Porówn. Keim.).

gu. Nie wszyscy poganie zostaną wytepieni, gdyż znaczna ich liczba potrzebną będzie do niewolniczej obsługi sprawiedliwych.

36. Chrześcijaństwo, negując naturalizm grecki, występowało tym samym przeciw ściśle z nim spojenemu racjonalizmowi. Dla wyznawcy Chrystusa niema wartości to wszystko, co bezpośrednio dotyczy życia ziemskiego, więc obojętną mu jest mądrość światowa. Na tym się zasadza chrześcijański *supraracjonalizm*, czyli *antilogizm*. Rozum ludzki jest omylny, wiadomości jego niepewne, dlatego też chrześcijanin czerpie prawdę z dobrego, nieomylnego źródła z *nadprzyrodzonego objawienia*.

Według poglądu pierwotnych chrześcijan wiedza i sztuka sama przez się jest bezwartościową. Człowiek, o ile nie jest oświecony światłem objawienia, jest nierozumnym. Chrystus błogosławi ubogich duchem, mówiąc ¹⁾: „Wyznam tobie Ojczyźnie Panie nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztroptymi, a objawiłeś je maluczkim.“ Nauka Chrystusa objęła szerokie masy ludowe; jej pierwszymi apostołami i uczniami byli ludzie prości, niewykształceni zupełnie. W pierwszych czasach chrześcijaństwa rozszerzona była niezmiernie nieufność do wszelkiej wiedzy, o której wyrażano się ostro, pogardliwie. Według słów św. Pawła uczynił Bóg głupstwem — głupstwem. „Albowiem słowo krzyża tym, którzy giną jest głupstwem, lecz tym, którzy zbawienia dostępują, to jest nam — jest mocą bożą. Ale wybrał Bóg głupstwo świata, aby zawstydził mocne ¹⁾. Tenże sam apostoł, mąż przesiąknięty wprost greckim wykształceniem, ostrzega chrześcijan, ażeby się nie dali okłamać przez tych, co uczą mądrości światowej według praw ludzkich, a nie boskich“ ³⁾. „Niewielu mądrych

¹⁾ Mat. 11, 25.

²⁾ List do Koryntjan, 1, 18, 2, 1.

³⁾ List do Kor. 1, 20. Kolor. 2, 8.

wedle ciała, nie wielu możnych, nie wielu zacnych wybrał Bóg, ale wybrał głupie, wzgardzone, mdłe i podle świata tego; albowiem od początku chciał Bóg krzyżem zawstydzić mądre i silne¹⁾.

Wielu ojców kościoła przeciwstawiało kłamliwej wiedzy pogańskiej — prawdę ewangeliji. Cała nauka, filozofja grecka ogłoszoną została za wymysł złego ducha²⁾. Podkreślano jej słabe strony, jej chwiejność i t. p. Niektórych filozofów greckich uznano za sofistów, chciwców. Mincjusz Felix nazwał nawet największego myśliciela greckiego, Sokratesa, błaznem z Attyki³⁾. Niezgodę między pogańską wiedzą a chrześcijańską nauką, przedstawił dobrze św. Hieronim w następującym określeniu: „Cóż mają wspólnego Chrystus i Beljol, psalmy a Horacjusz, ewangelja a Wirgiljusz, apostołowie a Cyceron. Nie możemy pić jednocześnie z kielicha Chrystusa i z kielicha diabła“. Pewien chrześcijanin w znanym podaniu Celsusa⁴⁾ tak się wyraża: „Żaden mędrzec, żaden uczony, żaden przebiegły człowiek nie odważy się przyjść do nas; przebiegłość, uczoność uważamy za zło; ale kto jest prostego serca, kto jest niemocnym, kto jest dziecięciem, kto jest głupcem — ten niechaj przyjdzie do nas z ufnością.“ Według św. Ambrożego ten tylko jest mądrym, kto milczeć umie. Wiedzę, zarówno jak cnoty greckie, uważano za pychę, chępliwość, zuchwałą i obniżano stale ich wartość wobec wiary. Ate-nagoras wyraźnie mówi „O Bogu od Boga się tylko można czegoś nauczyć“⁵⁾. Ojcowie rzymscy, którym obca była filozofja grecka, najwięcej się do niej uprzedzali. Świeckiej wiedzy zarzucano niejasność, brak ścisłości, a przede-wszystkim brak dostępności dla szerszych warstw. Nauka

¹⁾ List do Kor. 1, 26.

²⁾ Clem. Hom. 1, 10, 21. 2, 7, 5. 18. 4, 12.

³⁾ Min. Fel. 38: „Scurra atticus“.

⁴⁾ Cels. 3, 44.

⁵⁾ Eucken R. 187.

chrześcijańska jest natomiast prawdziwą i wszyscy mogą ją sobie przyswoić. Każdy rzemieślnik, jak dowodzi Tertuljan, zna Boga, daje o nim świadectwo i spełnia to wszystko, czego Bóg odeń wymaga, aczkolwiek Platon twierdzi, że trudno jest znaleźć kierownika świata, a znalazłszy go nawet, trudno o nim wszystkim opowiedzieć.

Laktancjusz potępia mądrość świecką i pracę naukową¹⁾, boć ona nie prowadzi do należytych wyników, nie przyczynia się do zbawienia.

Nieświadomość w rzeczach świeckich nie była też uważaną za rzecz naganną, przeciwnie, była koniecznym warunkiem do zbawienia, rzeczywistym ideałem życia chrześcijańskiego. Pustelnicy nie posiadali elementarnych nawet wiadomości, pogardzali nimi wprost. Św. Antoni nie nauczył się czytać, ani pisać, aby mu to nie przeszkadzało w praktykach religijnych. Św. Paweł pustelnik był podobno tak ograniczonym, iż nie wiedział, czy Chrystus żył przed, czy po prorokach²⁾.

Z tej niechęci do wszelkiej wiedzy wypływa wstręt pierwszych chrześcijan do literackich płodów pogańskich wieków. Zwłaszcza filozofja grecka zasługuje na bezwarunkowe potępienie. Zacięcie przeciw niej występował Tertuljan. Według niego, filozofja grecka — to dzieło szatana, z którym chrześcijaństwo niema nic wspólnego. „Cóż jest wspólnego między chrześcijaninem a poganinem? Zwolennikiem i przeciwnikiem kłamstwa, złodziejem i stróżem prawdy, między synem Grecji a synem nieba? Cóż mają wspólnego Ateny a Jerozolima, akademja i kościół, heretycy i chrześcijanie? Nauka nasza pochodzi ze świątyni Salomona, a od czasu przyjścia Chrystusa nie jesteśmy ni-

¹⁾ Div. inst. 3, 3.

²⁾ Eicken 130.

czego ciekawi. Poza nauką Chrystusa nie powinniśmy oddawać się żadnym badaniom. Filozofja starożytna jest bezwartościową. Tales nie umiał nic powiedzieć Krezusowi o Bogu, Sokrates kierowany był przez diabła, Arystoteles był biedakiem... Filozofowie są patryjarchami kacerzy, przeczą samym sobie. Prawdę posiada chrześcijanin jedynie, a prawda ta jest w Chrystusie. Prawda chrześcijańska sprzeciwia się mądrości światowej, wszelkiemu wykształceniu. W tym jej zwycięstwo i siła ¹⁾. „Ukrzyżowan był syn boży – nie jest to hańbą, ponieważ to było haniebne. Umarł syn boży, więc powinniśmy wierzyć, że to jest szczęśliwe. Pogrzebion został, zmartwychwstał: to jest pewne, ponieważ to jest niemożliwe.“ Stąd hasło Tertuljana: „Credo, quia absurdum est“, jakie najlepiej objaśnia nieprzyjacielskie stanowisko pierwotnego chrześcijaństwa względem wiedzy i filozofji. Chrześcijaninowi nie godziło się nawet czytać pogańskich autorów. Dlatego też św. Hieronimowi śniło się, że przed sądem Chrystusa biczowan był przez aniołów za czytanie z przyjemnością prac Cycerona. Dla św. Augustyna Homer jest tylko „poetą boskich grzechów“; różnorodność systematów filozoficznych porównywał on do wieży Babel.

Owe wrogie usposobienie do wiedzy trwało bardzo długo. Nie nauka pogańska, lecz wiara powinna prowadzić chrześcijanina ku nadprzyrodzonym świętym tajemnicom, do źródła słodkiej mądrości, ku światłu nieprzystępnemu, w którym Bóg przebywa.

Supranaturalizm i supraracjonalizm chrześcijański oznacza tedy negowanie człowieka, jego przyrodzonych własności, zamarcie dla świata, a odrodzenie się w duchu i pra-

¹⁾ Patrz Apol. 46. De praescr. 7. Ado Herm 8. De an. 1, 2, 3 i inne.

wdzie, wzniesienie się do najwyższej prawdy nadprzyrodzonego objawienia.

37. Chrześcijaństwo, odrzucając starożytny naturalizm i racjonalizm, przeciwstawiając cnotom dawnym, zasadzającym się na uszlachetnianiu wrodzonych instynktów i zdolności — swoje cnoty: pokorę i cierpliwość — posiadało dodatnią cechę. Obok tej bowiem ujemnej strony, dążącej do obalenia starego światopoglądu, jaki cywilizacja grecka wytworzyła — pojawiła się i dodatnia strona, która przyniosła ludzkości zbawienie. *Była nią chrześcijańska miłość ku Bogu i bliźniemu* — obie one dopełniły, udoskonaliły teorię Epikura o znaczeniu przyjaźni i pojęcia stoików o równości wszystkich ludzi i wszechobywatelstwie.

Sam Chrystus czytał w prawie Mojżesza ważne słowa (III, 19, 17) „Będiesz miłował bliźniego swego, jako siebie samego“ i (V, 6, 4) „Miłować będziesz Boga z całego serca swego, z całej swej duszy, ze wszystkich sił swoich“ i wyrazom tym, które dotąd były martwą literą prawa, nadał głębokie znaczenia swą nauką i życiem.

Dodatnia strona chrześcijaństwa opierała się na przekonaniu, że Bóg jest absolutnym dobrem, że zadaniem życia ludzkiego — wzniesienie się do jego dobroci i świętości.

Przejście od cnót: cierpliwości i pokory do pozytywnej miłości tworzy *poddanie się woli bożej*. Poddanie to oznacza wyrzeczenie się swego ja, stłumienie swych pragnień i skłonności, wyłączne spełnianie woli bożej. Początkowe słowa modlitwy pańskiej „Ojcze nasz“ wyrażają ufność ku Bogu, jako najwyższemu dobru, stwórcy i ojcu wszelkiego stworzenia. „Przyjdź królestwo twoje, bądź wola twoja, jako w niebie, tak i na ziemi“, a zwłaszcza modlitwa Chrystusa, którą wypowiedział w chwili największych cierpień: „Nie moja wola, ale twoja niech się stanie“ — najlepiej określają znaczenie poddania się woli bożej.

Przez pierwsze przykazanie Chrystusa, oparte na prawie Mojżesza: „Będziesz miłował Boga swego nadewszystko“ — człowiek podnosi się ze swej niedoskonałości, ułomności, ograniczoności do uświadomienia sobie, że istotą wszelkiego starania się jest dobro.

Ponieważ natura ludzka zbliżona jest do Boga, naturalnym jest i dalsze przeświadczenie o równości braterskiej wszystkich ludzi, a za nim i drugie przykazanie Zbawiciela: „Będziesz miłował bliźniego swego, jako siebie samego“.

Ta konieczna, ogólna miłość bliźniego nadaje religii chrześcijańskiej znamię powszechności (uniwersalizmu). Przypowieść o Samarytaninie objaśnia kogo należy uważać za bliźniego. Miłość chrześcijańska nie ogranicza się na małym kole krewnych, współrodaków, lecz obejmuje wszystkich i tych, co tą biednymi, stroskanymi i prześladowanymi. Opierając się na przekonaniu o ogólnej równości ludzi, wypływającym z wiary w pokrewieństwo natury boskiej z ludzką — miłość ta ogarnia nawet nieprzyjaciół.

Znaczenie tej czynnej miłości, zespolonej z chrześcijańską pokorą, cierpliwością, poddaniem się, zamilowaniem pokoju, rozszerza, mówiąc: „Miłujcie nieprzyjaciół wasze, błogosławcie tym, co was przeklinają, dobrze czyńcie nienawidzącym was, módlcie się za tych, którzy was prześladowają i złorzeczą wam“.

Chrystus sam na krzyżu modli się za swych wrogów.

List do Diogeneta (nieraz tutaj wymieniany), cały „habitus“ czynnej miłości chrześcijańskiej — tak ją opisuje: „Chrześcjanie wszystkich miłują, a wszyscy ich prześladowają; chrześcjanie miłują tych, którzy ich nienawidzą, błogosławia tych, co ich tępią, czczą tych, którzy się z nich naśmiewają.

Euzebjusz pięknie się wyraża o wpływie chrześcjan: „Daje ono uczestnictwo w nauce boskiej, uczy szlachetnie i głęboko myśleć, znosić przywary bliźnich, nie odpłacać

za złe złem, wznosi ponad namietność i gniew i wszelką zmysłową żądzę; naucza rozdzielać swój majątek między potrzebującymi i biednymi, pozdrawiać i tego, kto według praw światowych obcym jest i trzymając się boskiego prawa, uznawać go za bliźniego i brata“.

Czynna miłość bliźniego wszędzie koi cierpienie, ociera łzy, spełnia dobro dla dobra samego; miłość ta zwraca się do maluczkich, biednych, grzeszników i upadłych, do tych nawet, co nazwani są wyrzutkami społeczeństwa. Miłość ta nie tylko w nieprzyjacielu widzi człowieka, brata i pomaga mu, bo człowiek najniższy, zły, złoczyńca, nie jest dla chrześcijanina przedmiotem wstrętnym. Chrześcijanin w każdym człowieku widzi i miłuje swego bliźniego.

Zbawiciel woła do wszystkich bez różnicy: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a ja wam ulżę.“ Głosi on ewangelję dla biednych, wydziedziczonych. Błogosławieństwa Chrystusa właśnie ubogim, cichym, łaknącym sprawiedliwości, znoszącym cudze przywary -- przyrzeka obfitą zapłatę w niebiosach.

Przedstawiając sąd ostateczny, rozdziela Chrystus całą ludzkość na dwie grupy: na tych, co żyli tylko dla siebie i tych, co żyli dla drugih.

Miłość bliźniego staje się normą życia prawdziwie chrześcijańskiego.

W pierwszych okresach chrześcijaństwa miłość ta uwytatniała się w czynach. Opiekowano się zwłaszcza troskliwie biedakami, sierotami. I w tym tkwiła potęga chrystjanizmu, pozyskując nowej nauce zapalonych wyznawców. Słuszne też są słowa Atenagorasa ¹⁾. „Któż ze wszystkich filozofów z ich wymową, sylogizmami żyje tak

¹⁾ Athen. Πρὸς β. π. Χριστιανῶν. (Migne, Patr. gr. VI, col. 912).

czysto, niewinnie, że nie tylko nie czuje nienawiści do swych nieprzyjaciół, ale ich miłuje, nie lży spotwarzających, lecz modli się za nich, błogosławi wreszcie tych, którzy im życie odbierają¹⁾. Miłość bliźniego zwracała się głównie przeciw poganom, dla ukazania im szlachetnej strony nowej nauki. „Nie starajmy się ich naśladować, lecz dążmy do tego, by widzieli w nas braci swych“ — woła św. Ignacy do pierwszych chrześcijan¹⁾.

Miłość bliźniego powinna była rozjaśniać cały świat, przyświecać całej ludzkości. „Światłość wasza niech świeci przed ludźmi, aby widzieli uczynki wasze dobre i chwalili Ojca waszego, który jest w niebiesiech“.

Dodatnia, a jak mówi Keim, subtelniejsza część etyki chrześcijańskiej brzmiała: „Miłujcie braci wzrokiem miłosierdzia pobożnego sierotom zastępujecie rodziców, wdowy otaczajcie troskliwą opieką męzowską, miejcie staranie o wydawanie zamąż paniel, opiekujcie się niemającymi pracy, zlitujcie się nad kalekami. Karmcie głodnych, to będzie najlepszym postem, napojcie spragnionych, odziewajcie nagich, odwiedzajcie chorych, pomagajcie bliźniemu w pracy, wykupujcie z niewoli, przyjmijcie chętnie pod swą strzechę cudzoziemca, nie miejcie nikogo w nienawiści. Służyć wdowom, niepogardzać sierotami i biednymi, wyswobodzić z niewoli i nędzy sługi boże, nie prześladować dłużników — oto główne czyny dobre. Przedewszystkiem zaś: „Miłuj bliźniego swego więcej, niż własną duszę, nie nazywaj się właścicielem swego majątku — współwłaściciel nie przemijającego jest tym więcej uczestnikiem przemijającego. Przebaczaj każdemu, nawet i upadłemu, miej współczucie i modlitwę nawet i dla niewiernych“²⁾.

Życie chrześcijan opromieniały cnoty nieznane starożytnym wiekom, cnoty czynne, będące wyrazem moralnego

¹⁾ Ign. ad Troll. 8, ad Eph., 10.

²⁾ Keim wyżej wym. 393.

udoskonalania, wielkiej podniosłości ducha chrystjanizmu. Wywierały one błogosławiony wpływ, łagodziły ból, ocierały łzy, niszczyły zło, rozszerzały dobro. A były nimi chrześcijańskie *miłosierdzie*, *miłość bliźniego* — istota najwyższego przykazania Chrystusa.

Ani grecka ελεοςφιλοτης ani rzymska liberalitas nie miała podobnego znaczenia.

V.

Pogląd na świat i życie w średnich wiekach.

(Supranaturalizm średnich wieków.—Zboczenie od poglądu supranaturalistycznego.—Pogodzenie chrześcijańskiego supranaturalizmu z racjonalizmem. Przyczyny rozdzwiku między chrześcijaństwem ewangelicznym a historycznym.—Teologja i filozofja.—Charakter umysłowości średniowiecznej.—Pismo święte i Arystoteles.—Rozwój dogmatów chrześcijańskich (problem teologiczny, antropologiczny, chrystologiczny). — Kościół i duchowieństwo.—Idea grzechu pierwotnego i odkupienia.—Patrystyka (św. Augustyn). — Scholastyka (św. Tomasz z Aquinu). — Realizm i nominalizm.—Teorje fizykalne (cztery żywioły ziemskie, piąty niebieski; ruch prostoliniowy i kołisty). — Kosmologiczne teorje; geometryczna i antropocentryczna.—Kulista forma ziemi.—Kwestja antypodów.—Wiadomości geograficzne: Jerozolima zajmuje środkowy punkt ziemi. Mapa Lionarda Dati.—Wiadomości historyczne.—Filozofja historii św. Augustyna.—Stworzenie świata i sąd ostateczny.—Istnienie świata podzielone na 6—7 okresów.—Wychowanie średniowieczne).

38. Zachodzi teraz pytanie, czy zasady chrześcijańskie, które pogardzają światem ziemskim, nie uznają życia doczesnego, nie dowierzają rozumowi przyrodzonemu — były jedynym i powszechnym poglądem ludów średniowiecznych? Czy ludy te umarły w rzeczywistości dla świata i całej natury, czy odznaczały się zupełną pokorą, za-

parciem się; czy stłumiły w sobie wszelkie instynkty i popydy wrodzone, czy pogardzały absolutnie rozkoszą zmysłową — słowem, czy żyły w istocie według wymagań ascetyzmu chrześcijańskiego?

Rzeczywiście znajdujemy w czasach średniowiecznych szereg zjawisk godnych podziwu, zbliżonych w znacznej części do tego ideału ascetycznego. Całe średnie wieki, zewnętrznie je biorąc, czynią wrażenie, jakoby nimi kierował i w nich panował światopogląd chrześcijański.

Dla jednostek, które w całej rozciągłość pojęły treść życia chrześcijańskiego; śmierć była istotnie odrodzeniem, początkiem nowego życia; marzyły też one o niej, przygotowywały się do niej bezustannie. Życie ziemskie miało o tyle wartość, o ile było dobrym przygotowaniem się do śmierci. Ze śmierci powstaje nowe życie doskonalsze. Myśl tę przedstawiano w legendach poglądowo w sposób poetyczny. Oto z ciał świętych wyrastają np. kwiaty niewinności — lilje. Z serca pewnego świętobliwego chrześcijanina wyrosło na grobie drzewo, na którego liściach widniał napis „Ave Maria“. Miał to być dar Matki Bożej za częste modlitwy i używanie jej imienia ¹⁾. Św. Dorota przed swą męczeńską śmiercią posłała Teofilowi róże i jabłka, jako pozdrowienie „z raju swego oblubieńca.“ Według opowiadania Kosmasa: Kiedy wojewoda czeski, Bolesław I, w 1039 r. rozkazał otworzyć w Gnieźnie grób św. Wojciecha, wydostawała się stamtąd taka przyjemna woń, że obecni przez trzy dni nie potrzebowali przyjmować pokarmu ²⁾. Wielu zakonnikom ukazywała się przed ich śmiercią biała róża, niby pozdrowienie i powitanie z tamtego świata, od towarzyszy, wcześniej zmarłych, którzy już zażyli niebieskich rozkoszy.

Przedewszystkim w życiu zakonnym rozwijało się w średnich wiekach przeświadczenie o znikomości życia

¹⁾ Porównaj Eicken wyż. 317.

²⁾ Cosmas Chronic. Boemorum II 31 i inne.

ziemskiego, rzeczywiste pragnienie wyswobodzenia się z tego padolu łoż. Modlono się w klasztorach gorąco o zwyciężanie „ciała, świata i diabła“, pokonywano, stłumiano zmysłową stronę człowieka. Papież Inocenty III najlepiej streścił ideał tego ascetyzmu w dziele swym z roku 1198 „O pogardzaniu światem“. Czytamy tam takie zdanie: „Umieramy, kiedy żyjemy, a wówczas dopiero przestajemy umierać, skoro przestajemy żyć“¹⁾.

W średnich wiekach dla ascetyzmu chrześcijańskiego wszystko ziemskie miało względną wartość o tyle, ile przyczyniało się do zbawienia. Człowiek, chcący poświęcić Chrystusowi swe życie, musiał się wszystkiego wyrzec. Do tego wzywa św. Bernard z Clairvaux: „Zapomnij o swym ludzie, o swym domu rodzicielskim, wyrzeknij się zmysłowych skłonności, odwyknij od obyczajów światowych, wystrzegaj się swych dawniejszych nieprawości²⁾. Dalej znów nazywa „przywiązanie do majątku, do rodziny, chęć sławy i pożądlivosti ciała“³⁾ — sidłem djabelskim. Ideją przewodnią w myślach i czynach wielu ówczesnych ludzi, było przeciwieństwo między wiecznością a doczesnym życiem, między światem ziemskim i pozagrobowym między światem wogóle a Bogiem.

Św. Katarzyna Seneńska pogardza światem, bogactwem, sławą, rozkoszą. „Świat stoi przeciw Bogu — Bóg przeciw światu. Oba nie mają nic wspólnego. Syn Boży wybrał sobie ubóstwo, upokorzenie, pogardę, głód i pragnienie. Świat dąży do bogactwa, sławy i rozkoszy.“ Sama ona była doskonałym wzorem ascetyzmu i wytrwałości, godnej podziwu. Pielęgnowała chorych z bezprzykładnym poświęceniem, a skoro zaraziwszy się, dostała wrzodów po

¹⁾ Eicken z wyż. wym. 316.

²⁾ Kazanie św. Bernarda w wydaniu Benedyktyńskim z r. 1718 (Paryż). Sv. I., str. 815 (Eicken 315).

³⁾ Eicken t. II, str. 345.

całym ciele, cieszyła się z nich i nazywała je „swymi różami“. Święty Franciszek z Assyżu utracił wzrok przez nieustanny płacz nad swymi grzechami i śmiercią Chrystusa¹⁾. Wielu świętych od wczesnej młodości umartwiała się tak postami, że stali się wkrótce chorowitymi i przyspieszyli tym swą śmierć.

Owi wybitni przedstawiciele ascetyzmu średniowiecznego tęsknili rzeczywiście do wyswobodzenia się z tego cielesnego więzienia. Tęsknota ich najlepiej się wyraża w przejmującej modlitwie do Marii Panny: ...do Ciebie wołamy wygnańcy, synowie Ewy, do ciebie wzdychamy jęczący i płaczący na tym łez padole.

Surowość, okrucieństwo nawet ascetyzmu najczęściej się przejawiały w życiu zakonnym. Ogólnym przekonaniem było, iż życie klasztorne daje rozkosze niebieskie. Klasztorry oddzielone były od świata zewnętrznego, uważane za coś wzniosłego. Życie świeckie przyrównywano do wygnania żydów w Egipcie, klasztorne do ziemi obiecanej. Tylko życie zakonne zapewniało wieczne zbawienie. Dlatego też płacze św. Bernard nad młodzieńcem, który na prośby krewnych opuszcza jego klasztor. Guigo, przeor Kartuzów, zmarły w 137 r., napisał swym braciom: „Wasze powołanie jest najwyższe, pierwsze miejsce zajmujące, równa się aniołom, czystości anielskiej. Wyście ślubowali nie tylko świętość, lecz doskonałość świętości, najwyższy stopień wszelkiej doskonałości“²⁾. Zakonnicy uważani byli za „niebiańskich ludzi“, „nadziemskich aniołów“³⁾.

W rozwoju reguł zakonnych widoczna jest dążność do coraz większej surowości, przejście od wstrzemięźliwości, umiarkowania do zupełnego zaparcia się i stłumienia całej swej natury. Zakon Benedyktynów poświęcał się jesz-

¹⁾ Lett. tom II, str. 184 (Eicken 315).

²⁾ Ep. ad fratres de monte Dei lib. I, liczba 2 (Eicken 324).

³⁾ Sudendorf, Registrum Sv. 2, licz. 80 (tamże).

cze pracy fizycznej, zwłaszcza rolnictwu i ogrodnictwu, widząc w niej środek do pracy; później jednak powstały zakony bardziej surowe. Takimi byli w r. 184 Kartuzi, którzy chcieli urzeczwiścić istotne bohaterstwo chrześcijańskiego ascetyzmu. A przecież jeszcze im wytykał przepych św. Bernard z Clairvaux i dlatego założył regułę Cystersów, których w surowości przewyższyli Premonstraci, założeni przez św. Norberta, odznaczający się wielką moralnością i nadzwyczaj wymagający. W r. 1119 powstały wreszcie zakony Dominikanów i Franciszkanów. Oni to nie uważali niczego za „swoją“ własny majątek. Nie usadawiali się w ciszy pustelniczej, lecz w dużych miastach i tam żyli z żebraniny, ażeby, przez kontrast z przepychem i bogactwem życia wielkomiejskiego — większy wpływ na ludzi wywierać. Przodownicy zakonników, zwłaszcza zaś św. Bernard i Norbert są niedoścignionymi wzorami ascetyzmu chrześcijańskiego. Umartwiali się w sposób okrutny, wzbudzający odrazę. Również wspaniały przykład zaparcia i wyrzeknięcia się świata dał zakonnik Hildebrand, późniejszy papież Grzegorz VII. Biskup Wido z Ferrary tak opisuje jego życie: „Znosił z radością niedostatek, jakkolwiek miał najwyborniejsze potrawy. Znosił wieczne pragnienie, jakkolwiek na każde zawołanie mógł mieć wszelkie napoje“¹⁾. Żywił się on podobno samymi jarzynami. „Podczas kiedy wszyscy zajmowali się światowymi sprawami, on odsuwał się od tego, uważając życie to nie za ojczyzną rzeczywistą, lecz za wędrówkę przemijającą“.

Co się odnosiło do życia ziemskiego, przedstawiało jedynie wartość jako środek do dojścia do wyższych celów. Z tego stanowiska zapatrywano się w średnich wiekach na pracę i jej rezultat — majątek. Z tego też punktu widzenia, należy oceniać wyjątkowe warunki ekonomiczne.

¹⁾ De scismate Hildebrandi lib. I c. 1. (Eicken 337).

Praca, zwłaszcza fizyczna, nie była wówczas tak, jak dziś cenioną. Życie chrześcijańskie miało bowiem zbliżać się do życia w niebie i raju, a tam przecież nie pracowano. Dla chrześcijanina odpowiedniejszym był żywot kontemplacyjny, poświęcony rozmyślaniu o wieczności, świętości. Wkrótce jednak przekonano się, że cała ludzkość nie może tak żyć. Wszak nie mieszkamy w raju, a praca przypadła ludziom w udziale, jako doczesne zadośćuczynienie za grzech pierworodny. Zresztą praca może być doskonałym środkiem zbawienia, będąc umartwieniem ciała zaparciem się siebie, zabezpieczeniem przed złymi myślami, przed grzechem. Św. Bernard mówi: „Bezczynność — to nieprzyjaciel duszy“. Praca tedy uznana została i ceniona, jako droga, prowadząca do moralnej doskonałości i była warunkiem życia ascetycznego. Zrozumiano wychowawcze znaczenie pracy, lecz nie pojmowano jej wartości społecznej, ekonomicznej. Zakładano klasztory na pustyniach, by zakonnicy mieli tam zupełny spokój do zbawiennego rozmyślania i możność pracowania fizycznie. Uprawianie bezpłodnych, pustych obszarów środkowej Europy jest bezwątpienia zasługą mnichów. Najgorliwsi asceci byli również najpilniejszymi pracownikami. Praca, uważana tylko za środek do wyższych celów — nie była naturalnie organizowaną: pracowano przytym jedynie dla chwili bieżącej, bez myśli o przyszłości. Dlatego to nie rozwijał się wówczas przemysł. Istniały drobne zaledwie rzemiosła i to ograniczone jeszcze przez cechy średniowieczne. Sztuka w świątyniach jedynie znalazła zastosowanie, prywatne bowiem gmachy aż do XIV stulecia przeważnie z drzewa stawiano, w stylu nadzwyczaj prostym. Również i w ubiorze wystrzegano się przepychu.

Wynik pracy — *majątek* nie przedstawiał też dla chrześcijan absolutnej wartości. Wspomniane już zdanie św. Ambrożego o bogactwie znalazło powszechny odgłos. Papież Grzegorz I mówił: „Ziemia jest własnością wszystkich ludzi, więc płody swe ku wspólnemu używaniu wy-

daje“¹⁾. Św. Tomasz, opierając się na prawie przyrodzonym, głosił, iż rządy zewnętrzne nie są własnością człowieka, lecz Boga; człowiekowi dozwolono korzystać z nich tymczasowo²⁾. Majątek prywatny został zaprowadzony przez chciwość, z grzechu pierworodnego powstała³⁾. Wielu myślicieli średniowiecznych utożsamiało wprost bogactwo z kradzieżą. Caesarius pisał: „Każdy bogacz jest złodziejem, albo ich dziedzicem“⁴⁾.

Obywatel średnich wieków, pamiętny tego, że Chrystus żył w ubóstwie, uważał biedę za ideał żywota świętego. Dlatego to ubóstwo było najważniejszym warunkiem zakonnego życia. Św. Franciszek z Assyżu tak się o nim wyraża. „Przez Syna Bożego, który dla nas wziął na się ubóstwo, stało się ono królewską cnotą, znamięm wybranych“. Gdzieindziej znów tenże święty nazywa biedaka „Obrazem Chrystusa“. „Kto ubliża ubogiemu — znieważa Chrystusa“. Św. Tomasz głosi również, że pierwszym szcze-

1) Pastor curae, III pars, admonitio 22 (Eicken 496).

2) Summa theol. II, 2 Qu. 66, art. 2, 1. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei... Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum. Przy uwadze tej powołuje się na św. Bazylego i Ambrożego i w dalszym ciągu mówi, że przedmioty zewnętrzne istotnie nie są własnością człowieka, „quantum ad naturam“, lecz tylko „quantum ad usum“. Tak więc: Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum oboediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem quasi propter se factis. Dalej znów pogląd swój wyraża w słowach: „Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem: et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

3) Tamże.

4) Hom. III. 66. (Eicken sp. nr. 496).

blem w dojściu do idealnej miłości jest dobrobolne ubóstwo ¹⁾.

Przedewszystkim zaś majątek w pieniądzech złożony, uważany był za wielkie niebezpieczeństwo dla szczęścia duszy. Według św. Bonawentury ²⁾ „dla sług bożych pieniądze są tym samym, co djabeł; są jadowitym gadem“. W życiu zakonnym tak się daleko posuwano z tą pogardą dla wszelkiej własności osobistej, że spierano się o to, czy zakonnicy mogą części swego ciała określać zaimkiem „mój“, czy raczej „nasz“. Przykazanie absolutnego ubóstwa najbardziej krańcowo zachowywanym było w regule Franciszkanów i Dominikanów, gdzie nietylko nie egzystował własny lub wspólny majątek, lecz gdzie utrzymywano się z żebraniny. Stąd żebranię uważano jako cnotę miłą Bogu, świętą. Skoro paryska Sorbona wystąpiła przeciw żebraniu, przeor Franciszkanów, Bonawentura, bronił ją gorliwie w swym dziele „O ubóstwie Chrystusa“, jako cnotę chrześcijańskiej doskonałości. Ogół wiernych mógł jednak posiadać majątek, który był również koniecznym następstwem grzechu pierworodnego, jak praca; a jednocześnie przyczyniał się do zamilowania w pracy. Lecz wyznaczono granicę wielkości owego majątku. Według św. Augustyna i Tomasza nie powinien on przechodzić ponad konieczne potrzeby, a resztę należało ofiarowywać ubogim.

Zaznaczyłem już poprzednio, jak się chrześcijanie na państwo zapatrywali. Pogląd ten przechował się i miał wartość przez całe średnie wieki. W pierwotnym idealnym stanie — w raju człowiek nie potrzebował organizacji państwowej, boć żyjąc w świętości, Bogu tylko był podległym. Państwo, jako wytwór świata pogańskiego, naturalne następstwo grzechu pierworodnego, po odkupieniu Chrystusa, musi ustąpić państwu bożemu, królestwu niebieskiemu

¹⁾ Summa theol. II, 2, Qu. 186, art. 3 (Eicken 498).

²⁾ W życiorysie św. Franciszka (Eickon 499).

na ziemi. Grzegorz VII w swej powieści średniowiecznej „O róży“ opisuje państwo, jako owoc grzechu, dzieło djabelskie, wreszcie uważa je za przyczynę grzechu. Państwem bożym na ziemi, powstałym dzięki odkupieniu świata, jest *kościół*. Kościół więc jest negacją państwa, władzy świeckiej, która conajmniej musi podlegać kościołowi. Państwo miało być narzędziem w rękach kościoła, do wyższych celów służącym. Sam kościół nie mógł jeszcze przy pomocy duchowych środków jedynie zapobiedz rozszerzaniu się nieprawości, występków — tych rezultatów grzechu pierwotnego. Wszystkie ludy, dla ułatwienia swej egzystencji, stworzyły przed przyjściem Zbawiciela, na podstawie wspólnej, dobrowolnej umowy, państwo, które w królestwie Chrystusa powinno istnieć, jako środek naturalny przeciw złu i grzechowi. Lecz musi ono poddać się wyższemu autorytetowi — kościołowi Chrystusa. Władza świecka stała się więc konieczną a czasową częścią królestwa bożego. Wkrótce też w pojęciu ludów średniowiecznych państwo boże na ziemi obejmowało władzę świecką i duchowną. Znany kanclerz uniwersytetu w Paryżu, Gerson, uważa grzech za przyczynę państwa. Podobnież sądzi i św. Tomasz, który przypuszcza jednak, że i w stanie łaski państwo byłoby możliwe. Popiera to dowodem Arystotelesa i naturą towarzyską człowieka. Dante zapatruje się na państwo, jako na „zbawienny środek przeciw słabości grzechu“¹⁾.

Tym objaśniano logicznie wyższość kościoła jako królestwa bożego nad rządem świeckim. Św. Augustyn w klasycznym swym dziele „O mieście bożym“ przedstawia tą rzecz z różnych stron. Państwo świeckie jest dlań zbiorowiskiem wszelkiej zmysłowości, państwo zaś boże, to jest kościół — to rzeczywistość nadziemską. Kościół wznosi się po nad państwem, jako niebo nad ziemią; żywot

1) Eicken wyż. wym. 144.

wieczny—nad doczesną radością; trwała sława—nad czczymi pochwałami; towarzystwo aniołów — nad towarzystwem śmiertelników“ ¹⁾. Miasto boże, według tego świętego, jest wieczne. Nikt się w nim nie rodzi, ponieważ i nikt nie umiera; panuje tam absolutne szczęście; stamtąd otrzymaliśmy rękojmię wiary swej, jaka w nas wytwarza tęsknotę za miastem bożym w tej wędrówce naszej, tam nie wschodzi słońce nad dobrymi i złymi, lecz słońce sprawiedliwości świeci jedynie nad dobrymi.

W średnich wiekach przedstawiano stosunek państwa do kościoła w sposób analogji duszy i ciała, słońca i księżyca. Hugo de St. Victor używa pierwszego porównania, dodając przytym: „O ile życie duchowe podnioslejsze jest od ciała, o tyle władza duchowna przewyższa świecką w powadze swej i sławie“. Papież Inocenty III mówi: „A jak o księżyc zapożyczają tylko światło od słońca, ponieważ w rzeczywistości jest odeń mniejsze pod względem wielkości i jakości, pod względem stosunku i wpływu, tak i władza świecka otrzymuje swój blask dostojności od władzy biskupiej“ ³⁾.

Ostateczny cel tego rozwoju jest bardzo jasny. Władza świecka musi kiedyś zaniknąć zupełnie, a ludy wszystkie tworzyć będą jedną owczarnię, Wówczas będzie stan absolutnej świętości, urzeczywistnienie królestwa bożego na ziemi. Trwając w tym przekonaniu, wielu panujących zrzuca się swej władzy na korzyść kościoła i poświęca się życiu zakonnemu, lub pustelniczemu. Jedna z legend podaje nam historję o Barlamie, królu Indji, który, po przyjęciu chrztu, wyrzekł się władzy, udał się na pustynię i żył tam w ciągłym rozmyślaniu, znosząc liczne udręczenia. Po za legiendami znajdujemy i w historii wiele podobnych przykładów.

¹⁾ Eicken wyż. wym. 144.

²⁾ De civ. D. V, 16.

³⁾ Bpistulae Inn. ed. Baluze. Paryż 1682. Rs. 1,401. (Eicken 381).

W średnich wiekach zapatrywano się na *małżeństwo* i *miłość zmysłową*, również z punktu widzenia chrześcijaństwa supranaturalistycznego.

Miłość zmysłowa zrodzoną została dopiero przez grzech pierworodny, w pierwotnym bowiem stadjum niewinności nie było żadnych żądz zmysłowych i namiętności. Niektórzy mężowie chrześcijańscy, jak Jan z Damaszku, Grzegorz z Nissy mniemali, że w owym czasie rozmnażanie ludzi mogło się odbywać jakimś nadzwyczajnym, nadziemskim sposobem. Św. Tomasz dowodzi, iż w raju stosunki płciowe pozbawione były zmysłowego pierwiastku. Dlatego też dziewictwo jest ideałem życia chrześcijańskiego. Był to logiczny wniosek całej transcendentalnej idei religijnej. Już w pierwszych okresach kościoła ci, co się poświęcali służbie bożej, wyrzekali się rozkoszy miłości zmysłowej. Wiele legend średniowiecznych apoteozuje idealne dziewictwo w kościele Chrystusowym. Zwłaszcza podanie o *Aleksym* i *Adrjatyce* nadzwyczaj jaskrawo charakteryzuje supranaturalizm średniowieczny.

Aleksy był synem bogatego rzymianina za czasów panowania Teodozjusza Wielkiego. Na życzenie ojca, zaręczył się z piękną i szlachetną dziewczyną rzymską, Adrjatyką. Po ślubie jednak opanował go lęk o zbawienie swej duszy. Opuścił więc małżonkę zaraz po uczcie weselnej, pozostawiając jej tylko pierścień ślubny ze słowami „oddasz mi go w niebie“. Przez lat 17 żył w nędzy zdala od swoich. Wypadkowo powrócił do Rzymu, gdzie niepoznany przez swego ojca, poszedł do jego domu i w imieniu syna prosił o gościnę. Spełniał tam najniższe posługi. Żonie, która go również nie poznała, opowiadał o kolejach życia jej męża, jego udręczeniach i lęku o swe zbawienie. Czując się bliskim śmierci, napisał swój życiorys. Skoro umarł, Bóg objawił całemu światu jego święty żywot. Cesarz i papież przyszli zaraz do mieszkania jego, ale napróżno starali się wydobyć z rąk martwego napisany życiorys. Dopiero, gdy się Adrjatyka nachyliła nad ciałem męża, ręce

jego podniosły się same i podały jej życiorys. Skoro Adrjatyka umarła, chciano szczątki jej włożyć do trumny męża i wtedy to białe kości same się poruszyły, robiąc miejsce dla ciała małżonki ¹⁾).

Podobnej treści jest też legienda o Jozafacie. Inne znów opowiadają nam o dziewiczych małżeństwach, w których małżonkowie żyli z sobą w czystości chrześcijańskiej (Walerjan i Cecylja, Aureljusz i Natalja i t. d.). Cześć dla Marji Panny jest podniosłą apoteozą dziewictwa.

Ten ascetyczny ideał czystości w stosunkach płciowych nie mógł być stosowany do całej ludzkości. Racjonalność małżeństwa wyprowadzono z tychże samych danych, jakie zaznaczyłem przy określaniu znaczenia pracy, majątku i państwa. Małżeństwo — to środek do osiągnięcia wyższych celów życia nadprzyrodzonego. Miłość zmysłowa została oczyszczoną i uświęconą jako środek przez Boga ustanowiony dla utrzymania ludzkości. Równocześnie pojmowano małżeństwo, jako alegorję połączenia Chrystusa z kościołem. I to symboliczne zadanie małżeństwa było wyższym od przyrodzonego. Rajmund mówi w swej „Przyrodzonej teologii“, że małżeństwo ustanowione i założone jest dlatego, aby ucieleśniało duchowe zespolenie, jedność, jaka powinna być między ludzką naturą, czyli duszą a Bogiem ²⁾).

Mimo wszystko jednak, w życiu pustelniczym widziano zawsze ideał chrześcijańskiej czystości i doskonałości. Ów ascetyczny ideał ujemnie znów wpływał na życie rodzinne ³⁾. Synowie i córki, wbrew woli rodziców, opuszczali ich dom; matki, dla miłości Boga, stłumiały w sobie przywiązanie do dzieci; ojcowie odsuwali się od rodziny,

¹⁾ Acta sanctorum. (Patrz Eicken wyż wym. 440).

²⁾ Theologia naturalis s. Liber creaturarum Titulus 317 i 319.

³⁾ Tit. 318.

myśląc, że lepszą cząstkę życia wybierają i spełniają przykazanie Zbawiciela.

Umrzeć dla świata, ojczyzny, rodziny, stłumić w sobie zmysłową naturę ludzką — oto cel wzniosły, ostateczny, o zdobycie którego starały się najszlachetniejsze jednostki średnich wieków.

39. Trzeba jednak przyznać, że owe supranaturalistyczne zapatrywanie na świat ziemski i jego stosunki — było cnotą wybitnych jednostek, a nie wyrazem przekonań i uczuć szerokich warstw ludów średniowiecznych. Spotykamy się z całym szeregiem wyjątkowych zjawisk, jakie nie pozwalają uogólniać owego szematu.

Zastanówmy się nad niektórymi.

Radość z życia doczesnego nie była zupełnie zniweczona przez przyjęcie chrześcijaństwa, nie zaginęła odwaga i męstwo; piękność fizyczna nie straciła powabu i wartości; majątek i bogactwo nie stały się powszechnie przedmiotem wzgardy. Wszak średnie wieki dają początek *rycerstwu*, jako oddzielnemu stanowi, którego znakiem jest miecz, a obowiązkiem obrona niewiast. Przecież ogromne *bogactwa*, rozległe posiadłości były własnością kościoła i klasztorów. Wszak i zakonnicy do znaków swych, obok krzyża i *miecz* przyjmują i stają się zakonami rycerskimi. *Wyprawy krzyżowe* są najlepszym przykładem owego dziwnego połączenia chrześcijańskiego, zaparcia się z walecznością i nieustraszoną męstwem. Atmosfera owej epoki ma raczej charakter rycerski, niż chrześcijański. W staroniemieckiej pieśni opisywany był Zbawiciel, jako potężny władca, a uczniowie jako jego lennicy; Krzyżacy znów uważali Chrystusa za wodza, siebie zaś za „wojowników Chrystusa“, „żołnierzy bożych“. Saraceni i turecy nazywani byli „nieprzyjaciółmi Chrystusa“, „wojskiem djabelskim“. Świętobliwy pustelnik, Piotr z Amiens, staje na czele wojska i prowadzi zastępy na niewiernych, by z rąk ich wyrwać ziemię świętą. Waleczny zapal wybuch z całą siłą i ogarnia świat chrześcijański. Mężowie opuszczają

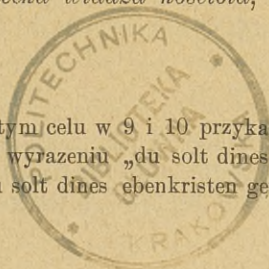
swe żony, synowie rodziców, kapłani wiernych; przestępcy otrzymują przebaczenie i wszyscy z nadzwyczajnym zapalem za miecz chwytają; chcąc zdobyć święty grób Chrystusa. Nie był to duch zaparcia się chrześcijańskiego i pogardy dla świata, ale objaw siły, odwagi, męstwa, co niby potężna burza wstrząsnęła wszystkimi ludami europejskimi.

Wyprawy krzyżowe nie były jedynie wynikiem ascetycznego przejęcia się, nie miały wyłącznie znaczenia chrześcijańskiego, lecz podstawowym pierwiastkiem był żywioł świecki, radość z życia, pragnienie poznania dalekich krajów i ludów. Wielu bardzo nęciły przygody rycerskie, swoboda i oryginalność życia obozowego. Równocześnie zaś wyprawy te przyczyniły się do nawiązania stosunków, zwłaszcza handlowych z nieznanym dotąd wschodem; przyniosły do Europy moc nowych poglądów, rozszerzyły horyzont myśli i wiadomości ludów europejskich i tym sposobem ograniczyły i osłabiły pierwotny supernaturalizm.

Rycerskie zakony średniowieczne, w których tak charakterystycznie połączona była rycerska waleczność z zakonnym ascetyzmem — występowały systematycznie przeciw niewiernym. Powstali wówczas Joanici, Templariusze, Krzyżacy. Kościół nie sprzeciwiał się tej anomalji, przeciwnie — widział w niej organ swej wszechwładzy. Ideałem rycerstwa chrześcijańskiego stała się wkrótce chęć podbicia mieczem całego niewiernego świata. Miłość bliźniego byłaby może zabraniała tego, ale przyszedł z pomocą dowolny wykład pisma świętego, stosujący pojęcie bliźniego tylko do wiernych ¹⁾).

Z biernym charakterem ewangelicznego chrześcijaństwa również nie licuje *świecka władza kościoła*, bogactwo

¹⁾ Berthold z Ratysbony w tym celu w 9 i 10 przykazaniu wyraz bliźni zamienia na „ebenkristen“ w wyrażeniu „du salt dines ebenkristen dine nicht ze unrechte begern“ i „du salt dines ebenkristen gemahel nicht gern“. Eicken 332.



i przepych, jakim się wkrótce otoczyli dygnitarze duchowni. Od czasów darowizn Konstantyna, księża gromadzili ogromne dobra (po większej części był to majątek po zniesionych świątyniach pogańskich) tak, że już w 370 roku musiał być wydany dekret przeciw żdzierstwu księży¹⁾. Naturalnie współcześni potępiali już zbyt znaczne zbogacanie się zakonów. Zosimos złośliwie pisał o nich: „Od początku swego istnienia mają tylko ten cel przed sobą, aby najwięcej majątków zagarnąć, a czynią to pod pozorem dzielenia się z ubogimi, a chcą wszystkich do nędzy doprowadzić“. Św. Bernard zmuszony był powiedzieć o wielu współczesnych księżach: „Są sługami Chrystusa, lecz korzą się przed antychrystem“, Gerhoh²⁾ tak się wyraża pogardliwie o duchowieństwie: „Alboż ci dumni księża, uganiający się za lichym zarobkiem świeckim, zamiast spełniać swe obowiązki w kościele i w nim szukać nieba, nie panują jako królowie?“.

W sferze duchowieństwa, jednocześnie z bogactwem, wzrasta niepomiarne przepych, chciwość, łakomstwo. Zarozumiałość i żądza sławy do tego stopnia się rozwinęła, że biskupi bogami się nazywali. Papież Adjan IV tak pisał do cesarza Fryderyka I w 1159 r.: „A cóż mam powiedzieć o wierności, jaką przysięgłeś św. Piotrowi i nam, skoro żądasz przysięgi poddańczej od biskupów, którzy są przecież *bogami* i *synami* Najwyższego... i zmuszasz ich, aby swe poświęcone ręce w twoje składali.“ Jan Salisbury również biskupów bogami nazywa, powołując się na 82 psalm³⁾. Wkrótce dwór papieski prześcignął wszystkie dwory panujące w blasku i przepychu. Pierwotny stan ubóstwa i osamotnienia przypomina tylko skromny tytuł papieża „*servus servorum*“ (sługa sług). Wkrótce nawet

1) K. Müller, Kirchengeschichte (1892) I, 222.

2) De aedificio dei (Eicken 336).

3) Polycr. Rs. 5, roz. 5. (Eicken wyż wym. 379).

i ubóstwo Chrystusa i apostołów stało się niewygodnym, więc papież Jan XXII (um. 1334 r.) uznał za stosowne ogłosić dowodzenie o ubóstwie Chrystusa i uczniów jego za heretyckie.

Przytłumiano wprawdzie przywiązanie do życia, natury, radość z uciech światowych, ale mimo to przejawiała się ona w wielu wypadkach nadzwyczaj silnie. Ciężkie walki z samym sobą przechodzili ci, co starali się stłumić wrodzone instynkty. Przechowały się liczne wzory wytrwałych jednostek, które odniosły nad sobą bohaterskie zwycięstwo i są niedoścignione w ascetyzmie chrześcijańskim, jak św. Franciszek z Assyżu, św. Katarzyna. Ale iluż takich było, co nie mogli wytrwać w tym świętym heroizmie. Dzieje Abelarda i Heloizy są wymownym przykładem, że i w średnich wiekach namiętność zwyciężała często rozum i słabą naturę ludzką. A natura ta zmysłowa, wciąż poskramiana, nie mając innego ujścia, zwracała się znów ku widzeniom nadprzyrodzonym. Chrystus był niebieskim oblubieńcem, Marja wzorem idealnej miłości niebiańskiej. Wiele legend jest właściwie idyllami miłosnymi, w których stosunki przywiązania do Chrystusa i Marji Panny opisywane są na modłę obrazów i zwrotów, czerpanych z miłości zmysłowej. Należy pamiętać o tym, że obok poezji religijnej, rozwijała się i świecka, a dzięki powstaniu rycerstwa, zrodziła się rycerska liryka i epos. Rycerstwo było apoteozą męstwa, zręczności fizycznej, a ich bohaterskie czyny nie były objawem ascetyzmu chrześcijańskiego, zapału dla celów i ideałów nadprzyrodzonych, ale uwielbienia i wierności dla umiłowanej kobiety. Poezja trubadurów opiewa i podnosi zmysłową miłość. Dalej zwycięża zmysłowa natura ludzka, tak długo uciemiężana przez chrześcijańskie zaparcie się siebie. Ludzie owi nie umarli dla świata, używają w całej pełni życia, uwielbiają przyrodę, jej piękność i czar, lubią śpiew i muzykę, szukają przygód; pierś ich przepelnia żądza sławy, zwycięztwa; celem ich zdobycie rozgłośnego imienia. Wielu z tych ryce-

rzy w wyprawach krzyżowych widziało tylko sposobność wyróżnienia się, zabłyśnięcia. Nęcił ich nieznany, jaskrawy wschód, bogactwo, niebezpieczeństwo. W poezjach epicznych najlepiej się uwydatnia ów światowy cel całego rycerstwa ówczesnego. Klasyczne stwierdzenie tego znajdujemy w pieśni o Trystanie i Izoldzie.

Pierwszym, najgłówniejszym obowiązkiem rycerzy średniowiecznych było przecież uwielbienie dla płci pięknej, wierność dla wybranej damy. Dla niej zapominano często o zadaniach nadprzyrodzonego posłannictwa o obronie wiary Chrystusa i podbijaniu niewiernego świata. Ulrich Lichtenstein w swej pieśni „Frauendienst“ otwarcie się przyznaje, że wyprawę krzyżową podjął li-tylko dla swej damy ¹⁾. Jedyne z jej rąk, a nie z rąk papieża chce krzyż otrzymać. Był rycerzem i pielgrzymem dla swej damy, w sereu której chętniejby przebywał, niż w królestwie niebieskim ²⁾.

Typowym przykładem ustawicznej walki między ascetyzmem chrześcijańskim, a naturą ludzką — są losy Abelarda i Heloizy. Kanonik Fulbert powierzył Abelardowi, słynnemu z wykształcenia, wychowanie siostrzenicy swej, Heloizy. Między tą młodą parą rozwinął się prędko stosunek miłosny. „Mielibyśmy jedno mieszkanie, a wkrótce i jedno serce“. Heloiza uciekła z Abelardem do swej siostry, gdzie syna powiła. Wstąpili następnie w związek małżeński, ale Heloiza nie cieszyła się z tego, przeczuwając, że cierpienia, jakie ją czekają, równać się będą ognistej ich miłości. Małżeństwo ich miało być tajemnicą, ażeby Abelard mógł się dalej poświęcać powołaniu duchownemu i czynności pedagogicznej, Heloiza schroniła się do klasztoru. Wuj Fulbert zemścił się w okrutny sposób na Abe-

¹⁾ Frauendienst wyd. Lachmanna, str. 392.

²⁾ Tamże strona 152. In dem himelriche waere ich gewisliche so gerne nicht“. (Eicken 711).

lardzie, który wstąpił też potym do klasztoru. Listy kochanków i małżonków przepełnione są wyrazami namiętnej miłości. Heloiza pisze np.: „I podczas nabożeństwa, w chwili, kiedy modlitwa powinna być najserdeczniejszą, mnie — wstydzę się, doprawdy, tego — pochłaniają wspomnienia i obrazy rozkoszy naszych; moje serce tak jest słabe, że więcej się przejmuję tymi nieodpowiednimi myślami, niż świętą modlitwą“. Oboje kochankowie byli męczennikami miłości zmysłowej, a koleje ich życia są antytezą legiendy o nadprzyrodzonej miłości Aleksego i Adrjatyki. Zestawienie tych dwu opowieści tym jest racjonalniejsze, że koniec ich bardzo do siebie podobny. Heloiza przeżyła również Abelarda i wyraziła życzenie, aby ją pochowano w grobie męża. Kiedy zwłoki jej spuszczone do grobu, kości Abelarda objęły ciało kochanki, chcąc się z nią połączyć na wieki ¹⁾.

Legienda o Adrjatyce z jednej strony, o Heloizie z drugiej — to dwa bieguny, między którymi stale się obracały uczucia, myśli i dążenia ówczesnych ludów.

Zajmujące są opracowania poetyckie w tych dwu kierunkach życia sławnego bohatera, Wilhelma Akwilańskiego. Legienda religijna uczyniła z niego piękny przykład ascetycznego zaparcia się i pogardzania światem, rycerza walczącego w imię krzyża Chrystusa z jego nieprzyjaciółmi. W prowansalskim zaś spisie rycerskim występuje on jako waleczny bohater, który rzuca się w wir walki nie dla obrony krzyża, lecz dla zdobycia pięknej poganki, Arabelli.

Poezje św. Grala najwięcej w sobie łączą motywy poezji światowej z ideją religijną.

40. W średnich wiekach spotykamy się często z niechęcią i uprzedzeniem do wiedzy i filozofii starożytnej. Daje się to łatwo wyprowadzić z *supraracjonalistycznego*

¹⁾ Eicken wyż. wym. 471 i dalsze.

charakteru ewangelicznego chrześcijaństwa. Nauka ludzka nie ma wartości sama przez się, lecz tylko o tyle, o ile służy do poznania prawdy nadprzyrodzonej boskiej. Teologia stanowi właściwy cel ludzkiego poznania, podobnie jak Bóg jest przyczyną i celem wszelkiego bytu. Wiadomości ludzkie są niejasne, małoznaczące, niestałe, a nawet mogą one ukrywać w sobie poważne niebezpieczeństwo dla zbawienia jednostek. Papież Grzegorz I publicznie potępił czytanie dzieł starożytnych, a legat papieski, Leon (z X stulecia), bardzo ostro się wyraził, dowodząc, że uczniowie św. Piotra nie mogą mieć nauczycieli swych w Platonie, Wirgiljuszu. Wszak o nich wszystkich nie św. Piotr nie wiedział, a jednak otrzymał klucze od królestwa niebieskiego.

Piotr Damian, kanclerz Grzegorza VII, wiedzę świecką nazywa „błazeństwem i zabawką“¹⁾; Roger Bacon mówi, że wiedza, o ile nie zwraca uwagi na artykuły wiary, prowadzi do „piekielnych ciemności“²⁾. Nawet największy mędrzec średniowieczny, św. Tomasz z Akwinu, uważa pragnienie wiedzy — o ile ono nie odnosi się do poznania Boga, o ile dotyczy się wyłącznie rzeczy ziemskich — za grzech³⁾. Dzieła średniowieczne dostarczają nam wiele podobnych przykładów. Wymienię jeszcze, trzymając się Eickena⁴⁾, zdanie Gilberta, opata Cystersów (zm. 1172 r.). Wiedza, według niego, prowadzić powinna do nadprzyrodzonych, wzniosłych, skrytych tajemnic, do słodkich tajników głębin mądrości, do niedostępnego światła, w którym Bóg przebywa. Każda inna mądrość w porównaniu z mądrością boską, znikomą jest i godną potępienia.

¹⁾ Op. 45 praef.; op. 13, 11.

²⁾ Opus mains ad Clementem IV.

³⁾ Summa theol. secunda secundae quaest 167, art. I.
cken wyż wym. 590.

Duchowieństwo z największą niechęcią odnosiło się naturalnie do dzieł myślicieli starożytnych.

Duch Tertuljana, który, jak już zaznaczyłem, namiętnie potępiał kulturę starożytną, zwiąc ją dziełem djabła—długo się przechowywał w kościele. Nauka boska, na biblji oparta, a wiedza świecka, powołująca się na prace starożytne, mają się do siebie jak światło do ciemności — Bóg do Baliala. Zapalone jednostki uznawały największych filozofów starożytnych za wrogów wiedzy. Wiernym nie było wolno czytywać nietylko starożytnej filozofji, ale nawet dzieł prawniczych i lekarskich z dawnych czasów przechowanych ¹⁾.

Ale i tutaj, podobnie jak w supranaturalizmie, widoczny jest i przeciwny kierunek.

Niechęć do pogańskiej literatury, wiedzy i filozofji zanika powoli. I supraracjonalizm chrześcijański, który pogardzał rozumem przyrodzonym, staje się więcej umiarkowanym i godzi się z racjonalizmem. Od samego już początku nie wszyscy ojcowie kościoła tak bezwzględnie, jak np. Tertuljan, występowali przeciw filozofji starożytnej. Przeciwnie, wielu z nich dowodziło, że idee i myśli chrześcijańskie zawarte były już w mitologii i filozofji pogańskiej.

Św. Justyn w II stuleciu po Chrystusie twierdził, że Bóg objawił się myślicielom pogańskim przy pomocy Logos. Według niego, najwięcej był owym boskim Logos oświecony Sokrates i Platon, który jednak wiele myśli czerpał od Mojżesza ²⁾. Nawet świat pogański oświeconym

¹⁾ Taki zakaz wydał synod w Reims w 1131 r., drugie koncylium laterańskie w 1139 r., synod w Tours 1163. Z dzieł Arystotelesa dozwolone były tylko logiczne, jako pomocne do wykształcenia formalnego. Inne zaś, zwłaszcza metafizyczne i fizyczne wydzielił synod w Paryżu w 1215, motywując swój czyn tym, że treść tych prac sprzeciwia się artykułom wiary.

²⁾ Justin Apol. I 44. 60. 83. Podobnie Theoph. 1, 14. 2, 38. (Keim wyż wym. 420).

został przez blask nadprzyrodzonej boskiej prawdy. Chrystus był Λόγος, a ci, co w nim żyli przed jego przyjściem na świat — są chrześcijanami, aczkolwiek za ateistów uważani. Takim był z pomiędzy greków Sokrates i Heraklites i im podobni, między nie-grekami: Abraham, Ananiasz, Eljasz ¹⁾. Więc i świat pogański uczestniczył w mądrości boskiej, która w całej pełni objawiła się jednak dopiero w chrystjanizmie, albowiem Chrystus był sam Λόγος boski, wcielony w postać ludzką.

Klemens Aleksandryjski zapatrywał się na historję, jako na systematyczne, wciąż postępujące naprzód wychowanie ludzkości. Całą filozofję grecką uważa za przygotowanie (προπαιδεία), przez jakie ludzkość stała się zdolną do zrozumienia i przyjęcia chrześcijaństwa. Najstarsi obrońcy prawd chrześcijańskich, będąc sami wykształceni w filozofji greckiej, odnajdywali zadziwiającą zgodność między wybitniejszymi myślicielami greckimi (głównie między Pitagorasem, Sokratesem i Platonem), a nauką chrześcijańską. Stąd też Minucius wygłosił zdanie, że zapatrywania greckich filozofów „jest prawie takie same, jak nasze, że możnaby sądzić, iż obecni chrześcijanie są filozofami, albo filozofowie — chrześcijanami ²⁾. Według przekonania Teofila, mędracy i poeci greccy swe najlepsze myśli od Mojżesza i proroków przejmowali ³⁾. Przedewszystkim na Sokratesa baczna zwracano uwagę. Akcentowano, że i on o to samo, co Chrystus był obwiniony, że zdaje się być poprzednikiem Chrystusa i chrześcijan ⁴⁾. Pierwsi apologetyci sami się nawet ogłaszali za filozofów, nosili płaszcze filozofów, zakładali filozoficzno-chrześcijańskie szkoły. Chrystjanizm był dla nich pewną odmianą filozofji. Filozofja grecka obejmowała naturalnie tylko poszukiwa-

¹⁾ Apol. I, 46.

²⁾ Min. 19.

³⁾ 1, 14. 2, 37.

⁴⁾ Justin 2, 8, 10. Athenag. Πρὸς β. π. Χριστ. 31.

nie i przecucie prawdy, którą dopiero w całym blasku i pełni dało światu chrześcijaństwo. Według zdania Ate-nagorasa ¹⁾ prawda chrześcijańska tak się różni od filozoficznej nauki greckiej, jak prawda od prawdopodobieństwa, niebo od ziemi ²⁾.

Św. Augustyn sądzi, że to, co religją chrześcijańską nazywamy, istniało już dawniej wśród najpierwszego pokolenia ludzkiego, jeno od wcielenia Chrystusa tak się poczęło nazywać ³⁾. Z tych to powodów św. Bazyli zaleca młodzieńcom chrześcijańskim studjowanie greckich autorów, jako pewny przewodnik w poznaniu drogi cnoty i wytrwania w niej. Coraz więcej głosów przemawiało za czerpaniem wiedzy ze źródeł mądrości starożytnej. Negowanie wiedzy światowej we wstecznym zdaniu Tertuliana: „Wierzę, iż nie rozumiem“ — nie mogło się długo utrzymać. W średnich wiekach spostrzegamy dziwny rozwój strony rozumowej, o jaką nam właśnie głównie chodzi. Otóż początkowa ślepa wiara, która pogardzała rozumem zupełnie, powoli zaczęła szukać w nim oparcia i pomocy.

Wkrótce też, obok licznych apologij pierwszych okresów chrześcijaństwa, powstały różne próby teoretycznego udowodnienia samego chrystjanizmu — próby *gnostyczne*, w których starano się poznać i przeniknąć ideję chrześcija-nizmu. Nie wystarczało samo credo, sam przepis wiary, chodziło o podanie naukowej podstawy. W najstarszej do-bie starała się o to *gnoza*, ale przez zbyt znaczne posunięcie się w filozoficznej budowie chrześcijaństwa, przez zbliże-nie do nowoplatonizmu — została ogłoszoną za heretycką, a nauka jej za niezgodną z jej własną dogmatyką. Tego ważnego zadania podjęła się inna organizacja, mianowicie szkoła aleksandryjska katechetów (Klemens i Orygenes), dostarczywszy chrześcijaństwu swój naukowy ustrój.

1) Прѣсв. π. Xp. 24.

2) Patrz: Keim, sp. uv. 418—21.

3) Eicken, Die Lebensanschauungen i t. d. 236.

Starożytną filozofję wciągnięto do służby wiary i religji. Odmienny ich stosunek określają dobrze słowa św. Augustyna, że wiara poprzedza wiedzę („Fides praecedit intellectum“) i św. Anzelma, że wiedza jest celem dla wiary. („Credo ut intellegam“). W klasztorach to najgorliwiej odczytywano i przepisywano dzieła starożytne. Biskup z Vienne, Dezyderjusz, i w kościele wykładał podobno zamiast ewangelji, klasyków starożytnych; wielu zaś biskupów z X i XI w. (jak np. Wilgard z Rawenny) wyżej stawiali klasyków od pisma świętego.

W późniejszych czasach średnich wieków, Abelard uważał filozofję grecką za równowartościową z tradycją starego zakonu. Według niego, mędrcy greccy byli chrześcijanami przed istnieniem chrześcijaństwa, byli oświeconymi objawieniem boskim. Chrześcijaństwo uważa on za szczyt organicznego rozwoju; mniema wreszcie, iż prorocy starego zakonu znali już filozofję grecką i czerpali z niej nawet i naodwrot, greccy myśliciele doszli do poznania jedyne go Boga i Trójcy ¹⁾. Boski Logos, który oświecał zarówno filozofów greckich, jak i proroków; — wcielił się w osobę Jezusa Chrystusa, jako mądrość bożą i nadprzyrodzonego twórcę moralnego prawa. Tak to filozofja starożytna przedostaje się powoli do chrystjanizmu, a w systemacie św. Augustyna tworzy już z zasadniczymi dogmatami kościelnymi jedną całość.

Naturalnie i ci, co z podziwem patrzyli na wykształcenie starożytne starali się o syntezę z artykułami wiary. Wiedza, nie będąc sama przez się celem, miała być środkiem do wyższych celów — do zrozumienia prawd nadprzyrodzonych. Filozofja również miała być używana, jako

¹⁾ Introd. ad theol. II. 22... quam quidem *divina inspiratio* et per prophetas Judacis et per *philosophos* gentibus dignata est revelare; II, 62: Quis enim nesciat et in Moyse et in prophetarum voluminibus quaedam assumpta de gentilium libris. (Wydanie V. Cousin'a).

pomocniczy środek przy obronie wiary i prawd religijnych. Wykształcenie starożytne zostało tylko szkołą oświaty chrześcijańskiej. Wiedza starożytna powinna była dostarczyć broń duchową do walki z niewiernymi. Mysliciele chrześcijańscy skłaniali się początkowo ku Platonowi, jego bowiem światopogląd zbliżony był pod wieloma względami do chrześcijańskiego supranaturalizmu. Św. Augustyn zwłaszcza przejęty był bardzo Platonem. Później jednak filozofja Arystotelesa wzięła górę. Liczne złożyły się na to przyczyny, a najgłówniejszą była ta, że późniejszy chrystjanizm, wchodzący w kompromis z naturalnymi warunkami i wymaganiami istnienia ziemskiego — bardziej był pokrewnym konkretnym zasadom Arystotelesa, niż surowym teorjom Platona. Rozwój filozofji peripatetycznej umożliwionym został przez wydanie aprobaty papieża Grzegorza IX, w 1231 wszystkich dzieł Arystotelesa. Filozofja peripatetyczna przyjęta i uznana przez kościół, uprawiana była dalej i w chrześcijańskiej scholastyce, a do szczytu rozwoju doprowadził ją św. Tomasz z Aquinu. Powstały uniwersytety średniowieczne i we wszystkich wykładano filozofję. To odrodzenie spekulacji filozoficznej doszło do punktu kulminacyjnego w scholastyce. Dominikanie, do których należał i św. Tomasz, byli wprost zobowiązani przepisem kapituły do zajmowania się studjami filozoficznymi. „Studjowanie wolnych sztuk i nauk nader jest korzystne dla chrystjanizmu. Służy bezwarunkowo do obrony wiary, przeciw jakiej występują nietylko poganie-heretycy, lecz i filozofowie. Wykształcenie naukowe jest przede dla kościoła bardzo potrzebne“¹⁾. Przełożony tego zakonu, Humbert de Romanis (zm. 1277), występuje otwarcie przeciw potępiającym studjum naukowe: „Studjowanie filozofii koniecznym jest, ponieważ poganie używają filo-

¹⁾ Jourdain, Geschichte der Aristotelischen Schriften im mittelalter, str. 212.

zofję, jako broń przeciw wierze; konieczne jest i do należytego zrozumienia pisma świętego, gdyż tylko z pomocą filozofji, pojąć można niektóre jego ustępy.“

Wiedza tedy i filozofja, pogardzana przez pierwotne chrześcijaństwo — stała się ważnym czynnikiem w rozwoju religijnym.

W owym zrównaniu się chrześcijaństwa ze starożytnymi wiekami, w owym połączeniu artykułów wiary z filozofją grecką, widoczny jest organiczny rozwój. Dzięki temu połączeniu, nowa religja przestała być odosobnioną, oddaloną od ówczesnej cywilizacji, zyskała siłę żywotną i możność dalszego rozwoju. „Bo jeśli chrześcijaństwo pragnęło stać się czymś więcej, niż przekonaniem pojedynczych jednostek i szczupłych kół, jeśli chciało z prostej sekty przemienić się w wszechpotężną władzę światową, wycisnąć swe znamię na stosunkach powszechnych, musiało pogodzić się z całokształtem ówczesnej kultury, od niej coś przejąć i na nią wpłynąć. A żadnej innej kultury nie mogło się uchwycić, jeno tej, która cały świat objęła i za ostateczny wynik ludzkiej potęgi powszechnie uznaną była.“

41. Wskazałem już, że zwrot w umysłowym charakterze ludów przez chrześcijaństwo, dokonany w kierunku *supranaturalizmu* i *supraracjonalizmu* — nie był zupełnym, całkowitym. Całe średnie wieki znamionuje właściwa im dwoistość, niepewność, niezdecydowanie. Chrześcijanin pragnie śmierci — obywatel średniowieczny przywiązany jest do życia; chrześcijanin pogardza majątkiem — kościół otacza się bogactwem i przepychem; chrześcijanin lęka się przelewu krwi — rycerstwo łączy miecz z krzyżem, chrześcijanin uwielbia dziewictwo — pieśni epiczne i liryczne opiewają miłość i życie rodzinne; chrześcijanin ceni pokorę i cierpliwość — obywatel średniowieczny czci silną indywidualność, podnosi swą osobistą wartość; chrześcijanin nie uznaje mądrości pogańskiej — scholastyka zaś szuka

podpory dla artykułów wiary w mędrca pogańskim, Aristotelesie.

Jakież są przyczyny tej niezgody i różnicy między rzeczywistym i historycznym chrześcijaństwem, jakie ukazują się nam w średniowiecznej epoce, a między teoretyczną podstawą ewangelicznego chrześcijaństwa? Sądzę, że dwie główne przyczyny mogą nam to zjawisko wyjaśnić.

Chrześcijaństwo w pierwotnej swej odrębności, z owym zaparciem się, chęcią zamarcia dla świata i dążeniem do bytu nadprzyrodzonego — mogło się utrzymać dotąd jedynie, dopóki oznaczało pewien kierunek myśli i uczucie małego tylko grona. Im przyniosło ono prawdziwe ukojenie i zbawienie. Z chwilą jednak, kiedy ta nowa nauka chciała się stać religją i jako taka owaćcać całym społeczeństwem, kiedy chciała pozyskać jaknajwięcej wyznawców i przedostać się do szerszego świata — musiała koniecznie zająć stanowisko odpowiednie moralnemu i umysłowemu poziomowi ówczesnych ludów. Każda nowa idea przejawia się w pierwotnej swej czystości i formie tylko w zaczątkach swego istnienia, dopóki posiada mało zwolenników, tworzących ściśle z sobą związane koło. Rozszerzając się, zdobywając więcej wyznawców — ustępuje wiele z pierwotnej surowości, staje się coraz mniej do siebie podobną. Toż samo działo się i z podniosłą ideją chrześcijaństwa. Skoro powstał kościół jako społeczność religijna i zapragnął się rozszerzać w świecie doczesnym, zmuszonym był przejąć wiele i przystosować się do natury ludzkiej, wejść w kompromis z życiem zwykłym, Kościół dla nabycia zdolności i siły do pomysłnego rozwoju nauki Chrystusa — nie mógł lekceważyć środków ziemskich, nie mógł wyrzekać się majątku, nie mógł się obejść bez władzy i potęgi świeckiej, przeciwnie, musiał te instytucje uczynić sobie podwładnymi. Tylko przy pomocy tego mogło chrześcijaństwo ogarnąć ludzkość, stać się powszechnym. Samo duchowieństwo było w sprzeczności z pierwotnymi zasadami chrześcijańskimi, przyswoiwszy sobie prze-

różne środki pomocnicze do wywierania wpływu na świat ówczesny.

Cała inteligencja średniowieczna (prawnicy, lekarze, nauczyciele) pochodziła z duchowieństwa; oświata, wychowanie należało wyłącznie do księży. Słowem duchowieństwo było tym w średnich wiekach, kim, według Platona, mieli być w państwie jego filozofowie. Wskutek wymienionego rozwoju Kościół domagał się pierwszeństwa nad państwem. Ogólnie sądzono nawet, że ten tylko powinien się wysoko kształcić, kto się poświęca stanowi duchownemu. Mało bardzo z świeckich jednostek mogło się poszczycić wyższym wykształceniem. Poziom umysłowy kobiet jeszcze był niższym. Heloiza, umiejąca pisać po łacinie, obeznana z literaturą łacińską, należała do wyjątkowych zjawisk. Z tego zmonopolizowania wiedzy przez duchowieństwo wypływa, że i najstarsze zakłady naukowe były pod ich wyłączną władzą. Skoro miasta zaczęły później zakładać szkoły i w nich też nauczali tylko księża. Uniwersytety powstały z klasztorów. Kościół miał zawsze dozór nad profesorami uniwersyteckimi, którzy utrzymywali się z funduszków kościelnych, otrzymując „*remiam docendi*“. Słowem, chrześcijaństwo nie mogło utrzymać swego pierwotnego charakteru przy rozszerzaniu się po całym świecie.

Obok tej przyczyny, wpływającej z supranaturalistycznego charakteru chrześcijaństwa i z naturalnych warunków życia, a prowadzącej do koniecznego kompromisu, — istniała druga, niemniej ważna przyczyna ogólnego zwrotu. Była nią sama natura społeczeństwa średniowiecznego. Zwróćmy na to uwagę, że chrześcijaństwo w pierwotnej swej formie było religją odkupienia, że zostało zwiastowane narodom, które już dawno przekroczyły zenit kulturalnej wysokości i dojrzałości. W owym starożytnym społeczeństwie marzono o zbawieniu, o nadprzyrodzonym odkupieniu; ideał życia widziano w życiu pozagrobowym, a życie ziemskie za wygnanie uważano. Lecz świat gre-

eko-rzymski, który pierwszy chrześcijaństwo przyjął, wyginał, a na scenie Europy zjawily się nowe, młode narody: germanowie i słowianie. A czyż oni byli równie usposobieni i przygotowani do przyjęcia, zrozumienia i wprowadzenia w czyn chrześcijaństwa?

Sądzę, że nie. Narody te przeżywały wówczas młodzińczy okres swego istnienia, więc świat ziemski nęcił ich i zachwycał, piękność fizyczna miała dla nich prawdziwą wartość; walka, myśliwstwo toż było ich zajęcie ulubione; męstwo i odwagę uważali za pierwszorządne cnoty; w pięknych pieśniach swych trubadurów uwielbiali, podobnie jak grecy za czasów Homera, czyny bohaterskie. Narody te nie były zatym zdolne przejąć się chrześcijaństwem w jego pierwotnej formie. Nie przyjmowali go też dobrowolnie. I do zakorzenienia, rozpowszechnienia nowej nauki trzeba było używać przymusu, wojny, przelewu krwi; dość przypomnieć epokę Karola Wielkiego.

Średnie wieki porównać można z młodzińcem, który przyodziął się w szaty starca. Chrześcijaństwo w miarę rozkrzewiania się, rozszerzania po dalekich krańcach świata — traciło swe dawne cechy, coraz więcej godziło się ze światem i przybierało formy światowe. Kościół dążył do utworzenia królestwa bożego, duchowego, na ziemi, lecz nie dosięgnął do tego ideału. W średniowiecznej organizacji społeczeństwa urzeczywistnionym tylko został ideał politei Platona.

Streszczając treść poprzednich uwag, powtarzam, że: cechą całych średnich wieków jest *spór supranaturalistycznej i supraracjonalistycznej podstawy ideowej ewangelicznego chrześcijaństwa z warunkami koniecznymi bytu i życia ziemskiego*, które opierały się na ludzkiej naturze i wierze w siłę i potęgę rozumu.

42. Zastanówmy się teraz nad umysłową pracą średnich wieków. W średnich wiekach spotykamy się wprawdzie z wielką, intensywną i wytrwałą pracą umysłową,

która niestety, była równocześnie pracą bezpłodną, nieurodzajną.

Nowa epoka w większości wypadków rozpoczyna filozofowanie od tego punktu, na którym je zakończyły starożytne wieki. Pod względem treści rozwoju umysłowego, rozumowego średnie wieki nie przedstawiają żadnego postępu.

Jak to sobie mamy tłumaczyć? Z jakiego powodu wszelkie starania tych szlachetnych i wykształconych duchów, niezmordowana praca długich wieków — były marne, bezowocne i dla postępu myśli ludzkiej bezskuteczne? Średnie wieki miały przecież swoje uniwersytety, zakłady naukowe, które w swej pierwotnej formie przechowały się aż po nasze czasy; posiadały klasztory — ówczesne akademie naukowe, siedliska sztuki. Duchowieństwo tworzyło specjalny stan, kierujący duchową stroną społeczeństwa. Zakonnicy mogli się poświęcać całkowicie nauce, badaniom teoretycznym. Średnie wieki miały jeden ogólny język, łacinę, ułatwiającą znakomicie porozumiewanie się wszystkich uczonych; pragnienie wiedzy i wykształcenia wyższego było niemałe, boć ono dało podniecie do wynalazku druku. Przyroda przedstawiała, podobnie jak i dzisiaj, niewyczerpane bogactwo zagadnień. Wreszcie i praca umysłowa tej epoki była bardzo intensywna, olbrzymia, dość przypomnieć owe foljały dzieł niektórych myślicieli średniowiecznych, jak Alberta Wielkiego, św. Tomasza z Aquinu. A jednak cały ten ogrom pracy nie oznaczał żadnego postępu.

Czym to można objaśnić? Czyż więzy dogmatyki krępowały tak i ograniczały swobodę myśli? Ależ one krępowały ludzkość i na początku nowych czasów. Wszak do końca XVIII w. kłótwa kościelna ścigała wybitniejszych myślicieli, a mimo to w owej epoce pojawili się: Descartes, Spinoza, Leibnitz. Dlaczegoż nie ukazali się oni wcześniej?

Nie przeczę, że dogmatyka stanowiła ważną zaporę w umysłowym rozwoju i postępie, lecz nie była ona jedyną przeszkodą. Zasadniczą przyczyną niepowodzenia umysłowej, naukowej pracy średnich wieków spoczywała, jak mierniam, w pewnym przeświadczeniu ówczesnych ludów. Otóż sądzili oni, że posiadają już całą, gotową prawdę, że nie potrzebują jej szukać. Słowem, *średnie wieki miały swój ukształtowany światopogląd* — czego nowoczesny człowiek może im zazdrościć — *pogląd niepodlegający żadnym wątpliwościom, bo oparty na autorytecie najwyższym pisma świętego i Arystotelesa*. Z tego założenia wychodząc, nie uczuwano nawet potrzeby rozstrzygania problemu światowego.

Tym się objaśnia odmienne zadanie pracy naukowej w średnich wiekach. Zadaniem jej było nie szukanie prawdy, lecz wykładanie jej w formie gotowej, niewątpliwej. Stąd i metoda pracy naukowej przepełniona jest sylogizmami. W szkołach i uniwersytetach średniowiecznych wykładano tylko prawdę — „tradebatur“ — jak się wyrażano. Najpewniejsze źródło tej prawdy stanowiło pismo święte, obok niego zaś mądrość starożytna, naturalnie, o ile była przez kościół dozwolona. W piśmie świętym można było znaleźć wszystkie wiadomości, a czego tam brakowało, to już dla średniowiecznego obywatela nie miało wartości. Na fakultecie filozoficznym wykładano dzieła Arystotelesa, na medycznym — Hippokratesa i Galena; na prawnym prawo knoniczne, a później dopiero prawo rzymskie i to jako ułatwienie pierwszego. Na uniwersytecie w Paryżu jeszcze w 1218 r. wzbronione były wykłady prawa rzymskiego. Na uniwersytecie w Rzymie rozpoczęto je w 1390 roku.

Wszystkie wydziały zależne były od teologicznego, który miał decydujący głos w sprawach wiary i wiedzy. Sorbona paryska była środowiskiem umysłowym ówczesnego świata wykształconego. Na piśmie św. i Arystotelesie opierał się ogólny światopogląd. Lecz Arystoteles podlegał jeszcze wyższemu autorytetowi biblij. W niej można zna-

leżeć konieczne wiadomości, rady i wskazówki do życia potrzebne. Jeżeli brak w niej zadawalniającej odpowiedzi na niektóre pytania, to bezwątpienia są to bezwartościowe drobiazgi. Na nie też nie zwracano uwagi, mając wzrok skierowany ku rzeczom ogólniejszym. Średnie wieki nie zrozumiałyby napewno specjalizacji dzisiejszej wiedzy, podziału pracy. Uważanoby to wszystko za szaloną mikrologję, gubiącą się w szczegółach, nie mających znaczenia dla życia wiecznego i zbawienia duszy ludzkiej.

Wiara i wiedza, początkowo wrogo do siebie usposobiona, łączą się z sobą w światopoglądzie średniowiecznym. Wiedza weszła wkrótce w służbę wiary. Już najstarsi ojcowie kościoła starali się o nakreślenie stosunków wiary do wiedzy, ale właściwe ich zespolenie jest dziełem *filozofji starożytnej*. Filozofja stała się też służebnicą teologii. Przedmiot wiary wykląda teologja, filozofja zaś ma wyjaśnić, dlaczego dany artykuł wiary zasługuje na wiarę. Dogmat np. brzmi: „Deus-homo“ (Bóg-człowiek), zadaniem jest filozofji średniowiecznej objaśnić „Cur Deus homo?“ (Dlaczego Bóg człowiek?). Wyświetlanie i obrona artykułów wiary wobec napaści niewiernych i wątpliwości mało-wierzących — oto zadanie scholastyki. Niewzruszoną podstawą światopoglądu była wiara, przez istnienie kościoła utrwalona i zabezpieczona. Celem zaś dążeń wiedzy było wyjaśnienie, udowodnienie takowej, podanie „rationem fidei“ (dowodu wiary). Wiara sama była jednak najwyższą zasadą.

Tomasz z Aquinu (ur. 1225, zm. 1274) uczynił najważniejszą próbę pogodzenia i złączenia filozofji Arystotelesa z wiarą chrześcijańską. I dla niego punktem wyjścia był pogląd, że prawda już gotowa istnieje, że idzie tylko o dobry jej wykład i objaśnienie. Starał się on o połączenie ortodoksji religijnej i filozoficznej w jeden całkowity systemat. Na tym właśnie polega znaczenie jego arcydzieła „*Summa theologiae*“. Stanowi ono rzeczywistą encyklo-

pedję średniowieczną, zawierającą w sobie całość prawdy znanej i wyznawanej wówczas.

Takim sposobem „*naturalis ratio subervit fidei*“. Dlatego też w okresie rozkwitu filozofji scholastycznej, która wybiła charakterystyczne piętno na średnich wiekach — myśl ludzka ograniczoną i skrepowaną była. Człowiek posiadał gotowy, ukształtowany światopogląd, nie odczuwał potrzeby zagłębiania się w nowe wyższe prawdy, czynienia odkryć i wynalazków. Wiara zamyka w sobie wszelkie prawdy i zagadnienia już rozstrzygnięte; filozofja zaś te prawdy, na wyższej podstawie wsparte, tłumaczy, udowodnia i wyprowadza z nich dedukcje. Owe zaś dedukcje można czynić sposobem naturalnym, mechanicznym. Franciszkanin, *Rajmund Lullus* (ur. 1234, zm. 1315), pragnął nawet zbudować myślącą maszynę, pod nazwą „*ars magna*“¹⁾, któraby mechanicznie kombinowała według prawideł sylogistycznych odpowiednie podmioty i orzeczenia.

43. Artykuły wiary podawały ludom średniowiecznym dostateczne i zadawalające ich wiadomości o bycie nadprzyrodzonym, o znaczeniu, celu życia i bytu ziemskiego. Według św. Tomasza głównymi artykułami nauki teologicznej, którą też nazwać można metafizyką chrześcijańską — jest nauka o Bogu (*problemata teologiczna*) o Chrystusie Odkupicielu (*problemata chrystologiczna*) nauka o grzechu pierworodnym i odkupieniu (*problemata antropomologiczna*) — czyli, że spekulacja średniowieczna zajmuje się *stosunkiem człowieka do Boga*. Dlatego też problemata antropologiczne jest osią całego procesu myślenia. Nauka o grzechu pierworodnym, o odziedziczaniu jego i o potrzebie odkupienia stanowi kulminacyjny punkt wszelkiej dogmatyki chrześcijańskiej „Przez Adama ludzkość zgrzeszyła, przez Chrystusa odkupiona została“.

Nauka o Trójcy boskiej występuje w całej pełni w *problemacie teologicznym*. Liczba trzy we wszystkich reli-

1) Wieczna sztuka.

gjach i filozofjach uważaną była za świętą. Zapowiedź chrześcijańskiej idei znajdujemy przedewszystkim w nowo-platońskim rozróżnianiu trzech zasad: τὸ πρῶτον, νοῦς, ψυχή. Również ważne jest u Filona żydowskiego pojęcie, zaczerpnięte z Egiptu — o ojcu, matce i synu. Matka była (σοφία) mądrość, jej syn — logos (rozum). Sofja w chrześcijaństwie zamienioną została duchem św., co wypływa zapewne z żydowstwa — z jego niższego pojęcia o kobiecie.

Różne były poglądy co do wyobrażania sobie trójcy św. Początkowo najwięcej miał zwolenników *monarchjanizm*. Monarchiści nie uznawali trzech osób boskich, przyznając tylko możność jakiegoś modalizmu w tym znaczeniu, że jedyną absolutną istotą jest tylko Bóg ojciec, jako stwórca świata. Logos zaś, czyli syn i duch św. — πνεῦμα — są jedynie mody, t. j. objawy jego własnej istoty. Źródła tego poglądu szukać należy częściowo w *Ebjonityzmie*, według którego Chrystus narodził się jako człowiek z Marji i Józefa, a za wypełnianie zakonu otrzymał godność mesjasza, częściowo w *patripasjanizmie*, który znów nauczał, że Bóg Ojciec wstąpił w Chrystusa i cierpiał. Zapatrywania te pozostawiły ślady w *subordicjanizmie*, jaki, uznając trzy osoby boskie, dowodzi, że druga osoba pierwszej jest podległą. To doprowadziło do *arjanizmu*. Spór między Arjanem a Atanazym zakończył się zwycięstwem drugiego i dogmat o Trójcy świętej utrwalaony został. Według arjanizmu, druga osoba niższą jest od pierwszej, kiedyś nie istniała ona wcale (τῇν ποτε ὅτε οὐκ ἦν — ἑμιοὺς). Św. Atanazy dowodził przeciwnie, że trzy osoby boskie mają jednakowy początek, też i naturę (ομοούσια). Pogląd ten już na koncylium w Nicei był sformułowanym i stał się dogmatem.

Problemat chrystologiczny: Odkupicielem jest druga osoba boska, która cierpiała jednak za nas jako człowiek. Głównym punktem tego problemu było pytanie, jaki jest stosunek wzajemny pierwiastku boskiego i ludzkiego, w jaki sposób wytlómaczyć człowieczeństwo Boga. Zwra-

cano większą uwagę na pierwiastek boski, skutkiem czego natura ludzka Chrystusa schodziła na drugi plan, znikająca, jakby także cielesną postać Chrystusa uważano tylko za pozorną. To stanowiło podstawę teorii *gnostyczno-dekotycznej*. Kładąc znów większy nacisk na ludzką naturę Chrystusa narażano na poniżenie boski pierwiastek. Z tego właśnie wytworzyła się teoria *racjonalistyczno-arjańska*, która nie chciała uznać równości istoty Boga i Syna (nazywano ich też anomojanami). *Nestorianie* w V stuleciu twierdzili, że Chrystus posiada w sobie dwie natury, zupełnie z sobą niezłączone, że Marja nie jest Bogarodzicielką, lecz tylko matką Chrystusa człowieka. Pogląd ten, wygłoszony przez Nestora, biskupa konstantynopolitańskiego, rozszerzył się w Małej Azji. Przeciw niemu wystąpił Cyryl, patriarcha z Aleksandrii, sformułowałwszy ściśle dogmat katolicki.

Problemat antropologiczny dotyczy się wolnej woli człowieka, grzechu pierworodnego, potrzeby odkupienia, które może nastąpić jedynie przez łaskę bożą i za pośrednictwem samego Boga. Problemat ten pozyskał formę dogmatu, dzięki sporowi między św. Augustynem i zakonnikiem Pelagjuszem prowadzonemu. Pelagjusz przekonywał, że grzech Adama jemu wyłącznie zaszkodził, natura bowiem ludzka pozostała nieskażoną i sama przez się zdobyć może wieczną szczęśliwość. Według zaś św. Augustyna grzech pierworodny zniszczył zupełnie wolną wolę człowieka, którego odkupić może jedynie łaska boża.

Grzech Adama i odkupienie Chrystusa były zawsze kulminacyjnym punktem średniowiecznej spekulacji i treścią chrześcijańskiej metafizyki.

Cały świat jest dziełem Boga. On jest jedyną, absolutną zasadą wszelkiego bytu, poza nim niema żadnej innej zasady, jaką u Platona i Arystotelesa była materja przyczyną zła i niedoskonałości. Podług nauki chrześcijańskiej i materja przez Boga stworzona została. Bóg jest

istotą absolutną, egzystującą poza światem. Świat ten nie jest — jak dowodzi nowoplatonizm — jego emanacją. Świat jest dziełem nieograniczonej woli boskiej, która go stworzyła. Wola boża jest zupełnie nieograniczona, przeto w całym wszechświecie nie może istnieć poza nią żadna zasada twórcza. Bóg nie stworzył świata z jakiejś potrzeby, lub konieczności, lecz tylko z swej dobroci (ex plenitudine bonitatis). Skoro wola ta jest wszystkim, co pierwotnie istniało, widoczne jest, że wola ta stworzyła świat z niczego — „per Deum de nihilo“. Z tego wypływa, iż istnienie świata od Boga zupełnie zależy, że świat ten, dzięki woli bożej egzystuje i rozwija się, że losy człowieka naprzód już są naznaczone, słowem, pogląd ów wyłącza całkowicie wolną wolę pojedynczych stworzeń.

Cechą Boga chrześcijańskiego, obok jego wszechmocności, jest doskonałość, najwyższa dobroć. Stara filozofja, zwłaszcza Arystotelesa, pojmowała istotę boską, jako czystą inteligencję (νόησις νοήσεως), chrześcijaństwo, uznając Boga osobowego, widzi w nim ideał osobowości najdoskonalszej, absolutnej woli.

Świat cały jest tedy dziełem Boga *wszechmocnego i moralnie doskonałego*. Logiczny wniosek z tego wypływać powinien, że i świat jest doskonały, że niema w nim zła, występku. A jednak rzeczywistość ukazuje nam zło, całe życie i dzieje ludzkości są walką przeciw owemu złu. Gdzież więc jest przyczyna zła, jak je sobie tłómaczyć? Spór w tej kwestji jest zasadniczy i nader ważny. Skoro zło istnieje, wywodzi koniecznie swój początek od jedyne-go prabytu — Boga. Ale Bóg, jako zasada dobra, nie może tworzyć zła! W jakiż sposób rozstrzygnąć to sporne pytanie?

Nie zapominajmy, że osią chrześcijańskiej metafizyki jest dziedziczność grzechu i wypływająca z niego potrzeba odkupienia. Do tych dwu faktów odnoszą się inne artykuły wiary. Dopóki nie powstało pytanie o początku, pochodzeniu zła — fakty te były w zgodzie z pojęciem o

nieograniczonej niezależności i moralnej doskonałości istoty Boga.

Rozbierzmy to szczegółowiej.

Wyobrażenie o Bogu, jako jedynej doskonałej zasadzie wszelkiego bytu obejmuje w sobie niezależność woli bożej, a ta znów kieruje przeznaczeniem człowieka — co obala pojęcie o wolnej woli.

Wniosek ten nie może być przez chrześcijan przyjętym. Boć bez wolnej woli nie byłoby grzechu, bez grzechu nie trzeba odkupienia; bez potrzeby grzechu nie byłoby samego odkupienia. A przecież odkupienie — to podstawowy fakt nauki zbawienia.

Na tym polega sprzeczność pojęć. Co przeczy pojęciu Boga absolutnego (wolna wola człowieka) tego koniecznie wymaga pojęcie odkupienia¹⁾.

Próba wyrównania tych sprzeczności, przez *św. Augustyna* dokonana, stała się podstawą nauki kościelnej. Fakt odkupienia przypuszcza fakt grzechu pierwotnego. Zło wobec bożej wszechmocy, moralnej doskonałości — nie jest zrozumiałe. Objaśnić je można jakimś czynem istoty przez Boga stworzonej, świadomym jej odsunięciem się od Boga, a zwróceniem ku złemu, które tym sposobem właśnie powstaje.

Żeby to było możliwe, należy przypuszczać, iż pierwszy człowiek obdarzony był wolną wolą. Wiedziony dobrocią i miłością udzielił mu Bóg wolną wolą, by samodzielnie kierować mógł swymi postępками, czyli dał mu zdolność *posse non peccare* (mógł grzeszyć lub nie)¹⁾. Człowiek więc miał możność grzeszenia i niegrzeszenia. Wtedy już potrzebował łaski bożej, nie dlatego, żeby tylko przy jej pomocy dobro spełniał, lecz dla tego, że bez niej nie był

¹⁾ Porównaj Kuno Fischer, *Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie*, 4 wyd. (2891), str. 49.

²⁾ De civ. Dei 22, 30. De corrept. et grat. 12.

zdołnym oprzeć się złu i dobrze żyć. (Adiutorium, sine qua non). Bóg *przewidział* naturalnie, jak człowiek postąpi, czy zło lub dobro wybierze, jednak nie *wyznaczał* mu tego. Dał mu nader łatwe do spełnienia przykazanie, aby mógł korzystać ze swej wolnej woli. Ale człowiek użył ją do złego, nie usłuchał Boga, dopuścił się grzechu pierworodnego.

Przez ten grzech pierworodny pojawiło się zło na świecie. Grzech ów pozbawił wolę wolności, jaką Bóg człowiekowi dał, wtrącił ją w niewolę zła. Nieświadomość, zaślepienie umysłowe, roznamiętnienie wszystkich żądz zmysłowych — oto własności człowieka upadłego. Człowiek popadł w stan grzeszny, t. j. utracił ową rajska wolność; sam przez się już nie może powstrzymać się od grzechu; stał się niewolnikiem grzechu i zła wogóle. Następstwa grzechu odziedziczyli wszyscy ludzie, albowiem z pierwszym człowiekiem zgrzeszyła cała ludzkość. Człowiek sam przez się nie jest w stanie nie grzeszyć i ani on, ani jego potomkowie je są zdolnymi własną siłą wznieść się ku dobru i cnocie. Nie zdołał się ustrzedz grzechu, upadł, stan jego był *non posse, nos peccare* (możność niegrzeszenia była wykluczoną¹⁾). Zło, przez grzech pierworodny zrodzone, nie wytepiło wprawdzie dobra, ale od tej chwili bezustanna i zacięta walka istnieje między zasadą dobra i zła. Dobro, które człowiek w tym stanie wykonywa, nie wypływa bynajmniej z jego woli, już skażonej, lecz z *łaski bożej jedynie*. Człowiek pozornie tylko jest cnotliwym, gdyż sam przez się nie jest uzdolniony do czynienia dobrze; cnoty jego są raczej występkami²⁾.

Zepsucie, jakiemu uległa wola ludzka, uniemożliwiła wyswobodzenie się z tej niewoli grzechu. Człowiek grzeszny nie może sam się zbawić. Odkupienie zależne jest od łaski bożej, tej łaski bożej, która pierwszego człowieka ob-

1) Enchir ad Zaur. 30. De spir. et litt. 30.

2) De civ. Dei 19, 25. Contra Jul. Pelag. IV 3, 21.

darowała wolną wolą. Tylko Bóg mógł przebłagać Boga, odkupić i zbawić pokolenie ludzkie. W tej idei o odkupieniu przez Boga człowieka spoczywa przewodnia myśl dogmatyki chrześcijańskiej. Ono odkupienie, którego pragnęła cała natura, za którym tęskniła dusza platońska, jęcząca w niewoli zepsucia, zmysłowości; ono odkupienie, o którym mówili już prorocy starego zakonu, a którego domagała się filozofja nowoplatońska, jako Logos pośrednika między Bogiem a człowiekiem — odkupienie to nie mogło być dziełem ludzkim. Zbawienie mogło przyjść z nieba jedynie.

Bóg przez swój czyn odkupienia, podobnie jak przez akt stworzenia, dobrowolnie wmieszał się w dzieje i rozwój wszechświata. Bóg nietylko przez oddzielne, pojedyncze czyny, ale całą swą istotą wcielił się w świat doczesny.

Po odkupieniu ludzkość zaczyna znów żyć po bożemu, zyskuje napowrót utraconą wolną wolę, może nie grzeszyć, a łaska boska pośredniczy w ten sposób, że i dobro wykonywuje (*adiutorium quo*). Kto zaś korzysta należycie ze środków zbawiennych, w kościele przechowanych, z owoców łaski sakramentów — ten zdobywa sobie wyższą wolę, staje się świętym. Stan jego jest już *non posse peccare* (grzeszyć już nie można ¹⁾).

Naukę o odkupieniu ludzi przez Boga człowieka najpoważniej opracował św. Augustyn i św. Anzelm (urod. 1033, zm. 1109). Według św. Anzelmia grzech pierworodny był wielkim przewinieniem, bezgraniczną obrazą Boga. Nie było możliwe, ani przebaczenie, ani dość zasłużona kara. Boć jeśli ona miała zadość uczynić to nieskończone przewinienie — musiałaby też być nieskończoną. Następstwem zaś tego byłaby zupełna zagłada ludzi, więc zniweczenie aktu boskiego stworzenia, co sprzeciwiałoby się boskiej dobroci. Z drugiej znów strony przebaczenia bez kary nie

¹⁾ De civ. Dei 22, 30.

dopuszczała sprawiedliwość bożą. Koniecznym więc było odkupienie, któreby człowieka zbawiło, a Bogu dało za-dosćuczynienie za winę Adama, dla zbawienia nie tylko ży-dów, lecz całej ludzkości, dla odrodzenia człowieka w du-chu i prawdzie. Chrystus jest *Λόγος*. Bóg człowiek, właści-wa zasada świata, urzeczywistnienie ideału, do którego dą-ży filozofja grecka w całkowitym swym rozwoju. W pierw-szych wiekach chrześcijaństwa ta teoria rozszerza się po-tężnie, a rozwój swój zawdzięcza załagodzeniu sporu mię-dzy zwolennikami poglądu św. Piotra, który zajmował cia-sne stanowisko żydów i stronników Pawła, będącego przed-stawicielem nadziei świata pogańskiego, roszczonego sobie prawa do odkupienia i zbawienia.

44. Śmierć Chrystusa przyniosła ludziom odkupienie, powróciła im łaskę bożą. Ponieważ grzech pierworodny był w następstwach swych dziedzicznym, więc przebacze-nie, łaska krzyża, ma przechodzić z pokolenia na pokole-nie. Dla przechowania błogosławionych owoców śmierci Chrystusa, założony jest *kościół*, jedyny uprawniony za-stępca Chrystusa na ziemi. Kościół udziela wiernym swym owocu odkupienia pod postacią sakramentów. Drugim, na-der ważnym punktem średniowiecznego chrześcijaństwa, obok nauki teologicznej, jest rozwój, usamodzielnienie ko-ścioła jako instytucji zbawienia. Wkrótce też, dzięki ko-ściołowi, dzielą się ludzie na tych, co mają uczestnictwo w zbawieniu, t. j. na społeczność boską (*ci vitas Dei*) i nie mającą uczestnictwa — społeczność ziemską (*civitas terre-na*). Jako jeden Bóg w jednym Chrystusie zstąpił na zie-mię i odkupił grzeszną ludzkość, tak istnieje jedna tylko instytucja, która przechowuje i wydaje wiernym błogie owoce zbawienia — a jest nią kościół. Jest ona, według św. Pawła, ciałem, któremu duszę i życie daje Chrystus; jest naczyniem, w które apostołowie włożyli prawdę (Ire-neusz); jest bramą żywota, arką Noego (Tertulljan). Cy-prjan tak opisuje znaczenie kościoła: „Jeden jest kościół, ale błogosławieństwo swoje rozlewa na wiele ludzi, podo-

bnie jako słońce jedno ma dużo promieni, jako drzewo o jednym pniu i korzeniu, ale o wielu gałęziach. Kościół daje nam życie, karmi nas swym mlekiem, napędza nas swym duchem... Kto opuści kościół Chrystusa, ten nie otrzyma nigdy nagrody od Jezusa Chrystusa. Kto nie uważa kościoła za matkę — nie może mieć ojca w Bogu.“ Kościół jest w zasadzie wytworem chrześcijaństwa zachodniego, następcą cesarstwa Rzymskiego. Kościół stał się środowiskiem chrześcijaństwa katolickiego, w nim urzeczywistnia się królestwo boże w postaci widzialnej, w społeczeństwie wiernych (kościół wojujący), które utrzymuje związek z kościołem tryumfującym (w niebie) i cierpiącym (w czyszczeniu). Kościół z Chrystusem na czele i z jego namiestnikiem na ziemi — papieżem rzymskim, ogarnia cały świat doczesny i nadprzyrodzony.

Kościół zdobywał sobie w chrześcijaństwie katolickim coraz większe znaczenie i władzę. W nim przechowywał się skarb zbawienia, on jest przedstawicielem świata chrześcijańskiego wobec Boga. Kościół przez swą cechę powszechności zyskiwał rozleglejszy wpływ przez to, że coraz bardziej krępował rozwój indywidualnej myśli, coraz więcej domagano się od chrześcijan wiary absolutnej, że coraz mniej było wiernych, wypełniających ideał życia prawdziwie chrześcijańskiego. Wszechmoc kościoła zastępuje, dopełnia słabość jednostek, które są zobowiązane do zupełnego posłuszeństwa, ufności i pobożności. Uniwersalność kościoła obniża wartość i znaczenie indywidualum; zwraca uwagę na dobro i zbawienie całości, stąd nie znosi żadnej różnicy w przekonaniach, przesładuje każdy indywidualny ruch umysłowy, jako herezję.

Kościół stawał się jednocześnie instytucją prawną, w której, według jakiegoś porządku prawa organizowano życie moralne. Z pojęcia wspólności, uniwersalności całego chrześcijaństwa, wypływało to przekonanie, że zasługi świętych i męczenników, niepotrzebne już dla ich własnego zbawienia, mogły być pomocne do zbawienia jednostek

słabych, nie dość moralnych. Podział grzechów na śmiertelne i powszednie, rozróżnianie kary doczesnej i wiecznej — to wszystko składało się na złożoną bardzo teorię o wynagradzaniu, zadośćuczynienie przewinień przez dobre czyny bliźnich, z czego znów powstawała nauka o odpustach.

Z tym zaś ma związek powstanie i rozwój *stanu kapłańskiego*, posiadającego specjalne zadanie i położenie. Księża są pośrednikami między Bogiem a człowiekiem. Oni mają prawo sądzić, odpuszczać i zatrzymywać grzechy jednostek, a przede wszystkim mogą udzielać sakramenta, nadprzyrodzone środki, w których owoce odkupienia Chrystusa rozdaje się wiernym (*sacramenta efflicaria passionis*). W miarę przewagi władzy duchownej nad świecką, organizacja duchowieństwa zajmowała coraz wybitniejsze stanowisko i znaczenie. Z pierwotnej obojętności chrześcijańskiej dla państwa i władzy świeckiej — wytworzyło się poszanowanie dla kościoła, jako instytucji zbawienia, jedynej organizacji państwowej, której władza sięga daleko poza granicę danego kraju. Rozkaz zachowywania celibatu, wydany przez Hildebranda, a obowiązujący wszystkich księży, obostrzył dyscyplinę duchowieństwa. Zapobiegł on odziedziczaniu obowiązków kapłańskich przez rodzinę danego księdza, co było zwyczajem innych religii. Papiestwo utrzymało swą niezależność, dzięki temu głównie, że miało swą własną organizację, na wzór świeckiej. Z drugiej jednak strony władza świecka przeszkadzała wywieraniu dodatniego wpływu.

Przez takie wyjątkowe stanowisko duchowieństwa w kościele katolickim, świat średniowieczny urzeczywistnił ideał politei Platona, wymagającej wykształconych (filozofów) na przewodników ludzkości. W średnich wiekach jedyną wykształconą klasą byli księża; w klasztorach skupiali się niezmordowani pracownicy naukowci, kościół dbał o wychowanie i oświatę kleryków i świeckich. „Katolicyzm ofiarowywał każdemu wiernemu dobrodziejstwo re-

ligijnej nauki, która od wczesnego dzieciństwa przygotowywała go do życia społecznego, towarzyszyła mu w życiu pracy, i za pomocą napomnień, ćwiczeń i materialnych znaków zmuszała do zachowywania przykazań, Skromne dzieła pobieżnej filozofji, stanowiące treść ogólnych katechizmów, było istotnie tym wszystkim, czym być mogło, albowiem zawierało w sobie wszystko, co w monoteizmie było najdoskonalszego¹⁾.

Przez rozwój katolickiego duchowieństwa i *nabożeństwo* przyjmowało coraz więcej złożoną formę. Kościół oddalił się bardzo od pierwotnego chrześcijaństwa, w którym życie moralne, czynnej miłości bliźniego poświęcone, było właściwie nabożeństwem. Zapomniał kościół wkrótce o słowach Minucia Felixa: „Niewinność i sprawiedliwość uprawiać; unikać wszelkiego podejrzenia; ludzi z niebezpieczeństwa oswobadzać—oto nasze ofiary; to jest Bogu święte. Dla nas ten najpobożniejszy—kto jest najsprawiedliwszym. Wkrótce wieczerza pańska, wspólne uczty wiernych przybrały postać ofiarną, stały się powtórzeniem niekrwawym—krwawej ofiary Chrystusa, punktem środkowym dogmatyki chrześcijańskiej, kultu dla nauki o transubstancji. I ten fakt przyczynił się do utrwalenia i spotęgowania znaczenia duchowieństwa. Od czasów Cyprjana rozszerza się pojęcie, że kapłan przez nadprzyrodzoną moc, daną mu z nieba, przez udzielone święcenia przemienia chleb w ciało, wino w krew, czyni więc cud, staje się cudotwórcą, wybranym, przewyższającym znacznie wszystkich wiernych. Odprawianie codzienne mszy świętej nadaje kapłanom pewien nimb świętości. Sama zaś msza była wyrazem postępu w rozwoju kultu religijnego przez swój charakter ofiary niekrwawej i przez usunięcie krwawych ofiar pogańskich. Duchowieństwo odłączyło się więc w kościele katolickim od wiernych, tworząc samoistną kastę. Chrześ-

1) Aug. Comte. Sociologie.

cjaństwo katolickie staje się w średnich wiekach teokracją księżą.

Wskutek grzechu pierworodnego natura ludzka oddaliła się od Boga, utraciła swą dawną wolność. Sakramenta święte czynią jej dostępnymi owoce odkupienia Chrystusa, ułatwiają uczestnictwo w łasce boskiej (*gratia*) tak, że podnosi się ona znów ku żywotowi niebieskiemu, ku wiecznej chwale (*gloria*). W hierarchicznej organizacji kościoła występują również owe trzy stopnie. Nad wiernymi ustanowieni są djakoni, księża i biskupi, jako następcy apostołów. Nad nimi zaś wznosi się kościół tryumfujący, więc święci i aniołowie, otaczający tron Boga. Malarstwo średniowieczne uprzytomniało w obrazach to stopniowanie.

45. Cechą rozwoju filozofji scholastycznej jest powolne przejście od *realizmu* do *nominalizmu*. Spór między tymi teorjami tkwił już w filozofji starożytnej. Chodziło o rozstrzygnięcie pytania *jaki jest stosunek ogółu do jednostki, idei do zjawiska, pojęcia do konkretnego faktu*.

Właściwą podniętą do zastanawiania się nad tym problematem było studjum Porfira „Wstęp do kategorii“ Arystotelesa. Dany ustęp w przekładzie Boetia brzmi: „Czy rody i gatunki same przez się istnieją, czy tylko w naszym pojęciu egzystują, czy (w pierwszym wypadku) są to rzeczy materialne, czy niematerialne, czy egzystują oddzielnie od rzeczy zmysłowych, czy tkwią w tych rzeczach zmysłowych—o tym nie odważymy się nic stanowczego powiedzieć. Jestto bardzo trudne zadanie, wymagające głębszego zbadania“ ¹⁾.

1) Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium set huiusmodi et maioris egens inquisitionis.

Na jednej stronie stali *realiści* ¹⁾, którzy, według Platona, nauczali, że ogólnym pojęciom gatunkowym odpowiada pewne istnienie nie tylko w naszym wyobrażeniu, ale w rzeczywistości „*Universalia sunt realia*“ (ogólne pojęcia są rzeczywistymi).

Realiści średniowieczni dzielili się na różne odcienia. Dwa z nich były najważniejsze. Jedni, opierając się na Platonie, dowodzili, że „*uniwersalia ante res*“ (pojęcia gatunkowe przed rzeczami), że *universalia* mają istnienie obiektywne, istnieją odrębnie od rzeczy podpadających pod zmysły. Drudzy znów nauczali, że „*universalia in rebus*“ (w rzeczach). Obok tego realizmu platoników i arystotelików—rozwijał się *nominalizm*. Nominalizm, trzymając się zasady „*universalia post res*“ (po rzeczach) twierdzili; iż pojęcia gatunków ogólnie nie mają bytu obiektywnego; są wytworami naszego umysłu (*conceptus*), określonymi pewnymi imionami (*nominibus*) — czyli, że są to tylko abstrakcje.

Te zasady—w bardzo wielkim skróceniu podane, były powodem owego sławnego sporu. Fakt ten, że zagadnienia tak abstrakcyjne i subtelne — mogły poruszyć umysły średniowieczne — jest najlepszym dowodem zbliżania się epoki rozwoju czysto-teoretycznej, abstrakcyjnej filozofji. Spór ten przybrał charakter zaciętej walki dzięki panującej wówczas atmosferze i znaczeniu, jaki miał dla religji, dogmatyki.

Zasadniczy artykuł dogmatyki chrześcijańskiej o dziedziczości grzechu i odkupienia ludzi jest w ścisłym związku z realizmem. Wiara w tę naukę istnieć może o tyle—o ile ma znaczenie ogólne, t. j. że ludzkość cała, jako ród i gatunek zgrzeszyła w Adamie i odkupioną została przez

¹⁾ Realizm w tym znaczeniu jest właściwym średnim wiekom sposobem myślenia, zgadza się zupełnie z idealizmem Platona. W nowszej epoce słowo »realizm« całkiem inne przybrało znaczenie i jest antytezą »idealizmu«.

Chrystusa. Warunkiem egzystencji kościoła jest też jego powszechność — uniwersalność. W niej urzeczywistnia się idealnie całość, łączność chrześcijan; przez nią umożliwiające jest dzieło zbawienia. Jak państwo Platona istniało dotąd tylko, dopóki było wyrazem sprawiedliwości — tak podobnie i kościół wspiera się na fundamentach jednoczącej idei odkupienia.

Dlatego to pogląd realistów był konieczną podporą artykułów wiary i ogniwem całości wiary i wiedzy średniowiecznej. Ilekroć nominalizm zwyciężał — tyle razy groziło niebezpieczeństwo dogmatom religijnym i zbliżało się odłączenie wiary od wiedzy. To się wybitnie zaznaczyło w XI stuleciu, kiedy uczony kanonik *Roscellin* naukę nominalistów do artykułu o Trójcy św. zastosował. Jeśli ogólne pojęcia są tylko słowami, czyli abstrakcjami, istniejącymi w naszym umyśle — to nie można wierzyć, że Bóg jest we trzech osobach, lecz należy wierzyć w trzech bogów (triteizm). Naukę swoją musiał on odwołać na soborze w Soissons, w 1092 r. przed św. Anzelmem. Ale fakt ten nie usunął bynajmniej nominalizmu ze scholastyki. *Abelard* (ur. 1079, zm. 1142) napróżno starał się wynaleźć jakąś pośrednią teorię. Wychodząc z realizmu arystotelesowskiego, że pojęcia ogólne są wprawdzie rzeczywistością i warunkami egzystencji indywidualnych (jako imamente) lecz, że rozum ludzki wyprowadza z nich abstrakcyjną czynność, pod formą pojęć (conceptus). Stąd też nazwano Abelarda *konceptualistą*. Był to pogląd zupełnie na modłę Arystotelesa urobiony. Przedniejsi scholastycy jak *Albert Wielki*, *Tomasz z Aquinu* i *Duns Szkot* (Scotus) podzielali go całkowicie.

Myśliciele ci wchodzili w pewien kompromis z realizmem platoników i arystotelików, z konceptualizmem, nominalizmem.

Jak się w filozofii średniowiecznej rozwinął stosunek platonizmu do arystotelizmu?

Realizm platoński prowadził niektórych myślicieli —

wymienię tylko *Jana Scota Erigienę* (IX w.)—do pomysłów panteistycznych i przewładał jeszcze w XII wieku. Realizm arystotelesowski był panującym przekonaniem XIII w. Nader ciekawym jest fakt wzajemnego ustępstwa i następstwa tych dwu kierunków. Nauka Platona w swym światopoglądzie była zwiastunem chrześcijaństwa, ale nie mogła się utrzymać w kościele zarówno z dowodu negatywnego, że tak łatwe było z niej przejście do teorii panteistycznych i teorii emanacyjnej (nowoplatonizm), jak i dowodów pozytywnych. Platonizm przyczynił się do utworzenia i wewnętrznej organizacji kościoła, nie wystarczał jednak do objęcia w światopoglądzie całkowitym i przyrody. Scholastyka, z chwilą, kiedy chrystjanizm uczynił wymieniony już kompromis między swą zasadniczą ideją, a warunkami życia doczesnego, potrzebowała jednolitego, ukształtowanego pojęcia o przyrodzie, a tego nie dał jej Platon. Wszak według niego przyroda nie miała swego własnego bytu, była jedynie zjawiskiem, od bytu idealnego zależnym. Arystoteles zaś już przez to samo, że idejową zasadę uczynił immanentną względem bytu fenomenalnego „zniósł filozofję z nieba na ziemię“, podniósł wartość indywiduum, a równocześnie w swych dziełach przyrodniczych podał dostateczne na ówczesną epokę objaśnienia niektórych zjawisk przyrody. Sądzę, że dwie okoliczności wpłynęły na to, iż św. Tomasz z Aquinu oddał pierwszeństwo filozofji Arystotelesa. Mianowicie: *zasada przyrodnicza*, która przyrodę całą dzieli na stopnie wyższe i niższe i *teorja teologiczna*, przedstawiająca Boga, jako transcendentnego twórcę wszelkiego bytu, i ostateczny cel świata.

Arystoteles, według doskonałości immanentnej zasady formalnej rozróżnia w całej przyrodzie pojedyncze stopnie. Stąd duszę uważa za zasadę życia wogóle. Podług rodzajów tego życia dzieli ją na: duszę roślinną (powodującą wzrost i rozmnażanie się); duszę zwierzęcą (treść zmysłowego spostrzeżenia i ruchu); duszę rozumną, człowiekowi właściwą (warunek myślenia i wolnej woli). Najwyższy

pierwiastek duszy rozumnej (νοῦς ποικιλικός) pokrewny jest duchowi boskiemu, od którego zależy. Teorię tę przyjął i uzupełnił św. Tomasz. W filozofii jego przyroda występuje też jako systemat ustopniowany, zasadniczą jednak ideją jest dlań fakt odkupienia wraz z owocami takowego, przechowanymi w kościele Chrystusa. Kościół, jako organizacja łaski jest dopełnieniem całej przyrody (natura-gratia). Zasada żywotna postępuje od duszy wegetacyjnej do zwierzęcej, a w człowieku dochodzi do najwyższego stopnia w duszy rozumnej. Dalsze przejście od państwa przyrody do królestwa łaski odbywa się w kościele, organizacji przez Boga postanowionej, rozporządzającej środkami świętymi, zbawiennymi. Ludzkość wraz z przyrodą całą podnosi się w kościele, możliwość w rzeczywistość się zmienia przyrodzoność—w łaskę. Przez miłość zaś staje się człowiek uczestnikiem chwały, jaka zgotowana jest w niebieszech dla wiernych Chrystusa (gloria).

Kościół więc stał się zdolnym do ujęcia w zakres swego poznania syntezę swej nauki dogmatycznej, filozofję peripatetyczną i całą przyrodę. Ujął to tak, jak zagarnął wszechwładzę świecką. Cała ta teoria nabrała jednolitego, ukształtowanego charakteru przez cechę *teologiczną* nauki Arystotelesa. Według niego Bóg jest początkiem i końcem, najwyższą czystą formą, przyczyną i celem wszelkiego bytu, zasadą porządku i celowości w przyrodzie. Podobne zapatrywania kościół chętnie przyjął; przyczyniły się też one do usystematyzowania jego nauki.

Lecz od XIV w. realizm Arystotelesa począł się zachwiewać a *nominalizm* psuć dotychczasową łączność wiedzy z wiarą. Pierwszym, silnym bardzo wstrząśnieniem dla realizmu scholastycznego był spór między św. Tomaszem a Duns Szkotem o wolną wolę Boga prowadzony. Według św. Tomasza wola boża zależną była od idei dobra, jaka w nim istniała, a cały świat, jego stawanie się jest udowodnionym urzeczywistnieniem dobra, czyli teoria ta prowadzi do determinizmu. Według Duns Szkota prze-

ciwnie się dzieje, gdyż dobro zależne jest od woli boskiej, t. j. coś jest dobrym dla tego, że Bóg tak chciał; z czego wypływa zasada indeterminizmu, przyznanie absolutnej, doskonałej woli. Wkrótce przeniesiono zapatrywanie to na człowieka, któremu przyznano prawo wolnej woli i własnej za siebie odpowiedzialności. Przekonanie to rozwijało się jednocześnie z powolnym zwycięstwem nominalizmu, z postępem indywidualizmu — przeciwstawiając uniwersalności kościelnej.

Pierwszym rzecznikiem nominalizmu był *Wilhelm d'Occam* (zm. 1347), który występował energicznie i poważnie przeciw realizmowi. Twierdzi on, że realizm przypisuje rzeczywistość czysto subiektywnym wyobrażeniom rozumu i umysłowym abstrakcjom. Przeciw temu podaje prawidło metodologiczne: „*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“ (Istnienie bez koniecznej potrzeby nie powinno być rozmnażane). Dlatego też naśmiewa się z wytworów realizmu, który dowodzi i wierzy, iż egzystują jakieś quidditas, ubitas, quanditas i t. p. a zapomina o tym, że w rzeczywistości niema żadnego istnienia uniwersalnego, że niema np. ogólnej wielkości, lecz istnieją tylko wielkie przedmioty.

Wilhelm Occam był uczniem Duns Szkota, podzielał z nim przekonanie o wolności indywidualnej, starał się o przeprowadzenie reformy kościelnej, a przede wszystkim o podniesienie moralności duchowieństwa. Gdyby realizm posiadał istotną wartość, a uniwersalia miały rzeczywisty byt, to niemożliwą byłaby wolna wola boża i stworzenie świata z niczego. Właśnie te idee kierowałyby czynami Boga i stworzeniem świata. Ogólne pojęcia nie są zatem rzeczywistym bytem, lecz wyobrażeniami, znakami (signa) określonymi przez dane imiona (nomina — stąd nazwa nominalizmu). Poznanie rzeczywistego istnienia, które jest tylko w bycie indywidualnym — niedostępne jest dla człowieka. Rozum nasz nie może zbadać w pojęciach istotnego bytu, między pojęciami a rzeczywistością zewnętrzną

niema zgody. Z tej ograniczności rozumu ludzkiego wypływa i niedostateczność racjonalnej teologii, t. j. miary na rozumie opartej. Nieprzebyta jest przepaść między wyobraźnią, myślą naszą a rzeczywistością obiektywną. Podobnie różnica ta widoczną jest między wiarą i wiedzą stąd powstaje *nauka o podwójnej prawdzie*: teologicznej i filozoficznej. Wiara nie może się opierać na rozumie przyrodzonym, lecz na *objawieniu nadprzyrodzonym i autorytecie kościoła*. Świat i kościół, wiara a wiedza—toż przeciwieństwa, których zbliżyć do siebie nie zdołały usilne starania filozofji scholastycznej. Nominalizm tworzy naturalne przejście do nowej epoki. Wiara, wznosząca się ponad rozum ludzki, powinna się wyrzec wszelkiej wspólności z przyrodzonymi siłami ludzkimi, powinna pogardzać rozumem a trzymać się nadprzyrodzonego autorytetu objawienia. Zwyciężający nominalizm przygotowywał powoli grunt do faktu oddzielenia zupełnego filozofji od teologii.

46. Oto treść metafizyki średniowiecznej. Człowiek średniowieczny posiadał jasne, dokładne pojęcie o początku, istocie i znaczeniu wszelkiego bytu, zjawiska natury nie przedstawiały dla jego rozumu zagadnień ważnych i niedostępnych. Moc średnich wieków tkwiła właśnie w tej harmonji poznania przyrodzonego z religijno-filozoficznymi pojęciami średniowiecznego światopoglądu. Pojęcia te były nieodzownym warunkiem przyrodzonej wiedzy, albowiem i rozum ludzki przez grzech pierwotny osłabiony i przyćmiony został. Człowiek wówczas tylko mógł odnaleźć prawdę, o ile oświecił się poznał dobrze prawdy wiary, na odkupieniu oparte. Ideja odkupienia występuje tedy jako zasadniczy pomysł, który przedostaje się do wszelkich wiadomości średniowiecznego obywatela o świecie przyrodniczym.

Z metafizyką czyli teologią, łączyły się średniowieczne poglądy *fizyczne*, od Arystotelesa całkiem przejęte.

Badanie i objaśnianie przyrody, które nie miało celu w samym sobie, lecz w nadprzyrodzonej idei odkupienia—

nie mogło się prowadzić metodą indukcyjną, na doświadczeniu opartą, lecz dedukcyjnie; budowało przyrodnicze teorie na podstawie wymienionych przypuszczeń, pojęć metafizycznych. „Nauki przyrodnicze nauczał Wincenty de Beauvais—traktują o niewidzialnych przyczynach rzeczy widzialnych“¹⁾. Na innym miejscu²⁾ mówi znów, że wszelka mądrość, o ile nie łączy się z poznaniem Boga — nie przynosi korzyści. To też badanie przyrody bez uwzględnienia owych celów wyższych, uważane było za coś niezwykłego, nieraz nawet potępiane.

„Studja anatomiczne, ze względu na wiarę w zmartwychwstanie, uznano za występki, zasługujący na karę śmierci. Dla medycyny nie miało też ono wielkiego znaczenia, albowiem choroby, cierpienia fizyczne mogły być, według przykładu Zbawiciela i świętych, leczone jedynie za pomocą cudów. Mimo to jednak lekarze wyłącznie studjowali nauki przyrodnicze, długo też wyraz „physicus“ był równoznaczny zo słowem „medicus“.

Według tej nauki świat, przez Boga stworzony, składa się z pięciu żywiołów; cztery z nich tworzą materję ziemską (*materia terrestris*), piąty zaś materję niebieską (*materia caelestis*). Materja ziemska posiada cztery własności: ciepło, wilgoć, suchość. Z kombinacji tych własności—jak już twierdził Arystoteles—powstały owe elementy: z ciepła i suchości vznikł *ogień*, z ciepła i wilgoci *powietrze*, z zimna i suchości *ziemia*, z zimna i wilgoci *woda*. Ruch czterech żywiołów śmiertelnych jest prostolinjowy. Ogień i powietrze z natury swej są lekkie, ruch ich prostolinjowy jest też wznoszeniem się, przeciwnie zaś woda i ziemia są ciężkie, więc ruch ich jest opadaniem. Żywioły te są niedoskonałe, podlegają rozkładowi i zmianie; każdy z nich zajmuje w przestrzeni swe stałe miejsce.

¹⁾ Speculum nat., księga 1, roz. 53.

²⁾ Tamże, ks. 29, roz. 33.

Żywioł piąty, *quinta essentia*, czyli kwintesencja wszelkiego bytu (*materia caelestia*) jest doskonałą materją, etelem; z niego utworzone są ciała niebieskie. Dla tego też one posiadają ruch doskonały, kolisty.

Elementy one powstały przy stworzeniu świata w kształcie kul spółśrodkowych. Środkowy punkt w przestrzeni wszechświata zajęła ziemia, dzięki swemu ciężarowi; wokoło niej rozlewa się woda, dalej unosi się powietrze-ogień, a na koniec niebo z gwiazdami, tworzące kulę zewnętrzną.

Z tych fizykalnych nauk wypływał sam przez się w kosmologii średniowiecznej pogląd geocentryczny, który głosił, że ziemia znajduje się w centrum wszelkiego bytu i pozostaje w spokoju podczas, gdy ciała niebieskie wokoło niej się obracają.

W średnich wiekach człowiek orjentował się zupełnie w przestrzeni i czasie. Dowodem tego są poglądy *kosmologiczne* i *geograficzne*, powszechnie wówczas przyjęte i teoria historyczna.

Co się tyczy przestrzeni, to środkowy punkt świata ziemia zajmuje; na ziemi zaś człowiek jest właściwym celem dla wszelkiego stworzenia. Koło ziemi i człowieka skupia się całe stawanie się i życie wszechświata. Losy człowieka, jego zbawienie było problematem wszechświatowym. Bóg sam zstąpił na ziemię dla odkupienia ludzkości, następnie utworzył kościół, jako instytucję łaski, urzeczywistniającej królestwo boże na ziemi, dzięki pośredniczeniu w owocach odkupienia. Bonawentura konsekwentnie dowodzi, że nie można sobie przedstawić nawet świata bez człowieka, gdyż bez niego nie miałby celu istnienia ¹⁾. Rajmund de Sabunde w swej „Naturalnej religii“ tak się wyraża: „Wszystko na tym świecie dla człowieka stworzone zostało, wszystko dlań dniem i nocą pracuje i jemu tylko służy. Cały wszechświat dla człowieka,

¹⁾ In libr. sent. 2 dist. 1 art. 1, quaest 2. (Eicken 613).

jego wygody tak cudownie jest urządzony“. Dla człowieka stworzone było słońce, księżyc, gwiazdy i trzy państwa przyrodnicze, na powierzchni ziemi istniejące. Ziemia, jako miejsce zamieszkania człowieka i widownia boskiego odkupienia, zajmuje środkowy punkt świata, środkowy zaś punkt ziemski jest centrum całego wszechświata. Tak twierdził wymieniony Rajmund ¹⁾ a Albert Wielki ostatnie to zdanie udowadniał tym, że ciężar ziemi koniecznie do środka dąży ²⁾. Na ziemię znów działają, jako wspólna siła—siły z różnych ciał niebieskich pochodzące, podobnie, jak z ziemi wydobywają się inne siły i rozpraszają po wszechświecie. Rozwój organicznego życia jest zależny od wpływu pewnych gwiazd. Z ziemi wydostają się ofiary, które unoszą się w powietrzu i w postaci komet pojawiają się na firmamencie, lub w stanie zarzającym, jako meteory, spadają na powierzchnię ziemi ³⁾.

W spółśrodkowych kręgach obracają się koło ziemi planety i gwiazdy stałe, a nad nimi rozpościera się *empyreum*, siedlisko duchów błogosławionych, otaczających tron Boga. W głębinach zaś ziemi, właśnie w jej centrum, znajduje się drugi biegun tego niewidzialnego świata, siedlisko złych duchów, potępieńców, w wiecznych mękach jęczących—*piekło*. Dante wystawiał je sobie, jako stożkowaty krater, którego wierzchołek tkwi w samym środku ziemi ⁴⁾. Konrad z Marburga pisał, że piekło zajmuje punkt środkowy ziemi, podobnie jak serce środek ciała zwierzęcego ⁵⁾. Rajmund de Sabunde dowodzi, że w cen-

¹⁾ „Theologia naturalis“ 91.

²⁾ De coelo et mundo lib. II, tract. V, roz. 8. (Eicken 618).

³⁾ Alb. Mag. Meteorum lib. I, tract. III, roz. 5.

⁴⁾ Eicken wyż. wym. 617.

⁵⁾ Buch der Natur, str. 107: „Wizz, als daz herz ze mittelst in dem tier ist, alsô ist diu hell ze mittelst in dem ertreich“. (Eicken 916).

trum świata i ziemi mieści się piekło, na najwyższym zaś obwodzie świata niebo ¹⁾).

Ziemia uważana była początkowo za płaską powierzchnię, wkrótce już jednak pojawiły się poglądy i dowody, przemawiające za kulistością ziemi. Ziemia jest taką kulą, którą człowiek może obejść wokoło, jako mucha obchodzi jabłko ²⁾. Podobnie Honorjusz z Autunu w XII wieku w swym „Obrazie świata“ twierdzi, iż ziemia napewno jest kulistą ³⁾. Inni, jak np. Albert Wielki wyprowadzali wnioski o kulistości ziemi z faktu, że ciężar równomiernie do środka dąży, więc otaczająca materja naturalnie formę kuli przybiera ⁴⁾, albo z tego, że słońce w różnym kierunku znajduje się do różnych stron ziemi, wreszcie ze zmian gwiazdozbiorów ⁵⁾.

Skoro się już przyjęła teoria o kulistość ziemi, powstało nowe pytanie: Czy przeciwległa strona ziemi zaludniona jest, czy nie? Wierzano w egzystencję antypodów, lecz trudno było to pogodzić z nauką o jedności pokolenia ludzkiego. Jeśli obie połowy ziemi, jak sądzono, oddzielone są od siebie olbrzymim oceanem—to jakim sposobem przedostali się ludzie z jednej na drugą połowę ⁶⁾, i czy nad tą spodnią połową kuli ziemskiej rozpościera się również niebo? Eicken podaje ciekawy urywek o antypodach z dopisku jednego rękopisu (St. Germain de Prés ⁷⁾). „Wi-

¹⁾ Theol. nat Tract 91... ideo debent esse duae habitationes et duae civitates separatæ et oppositæ... quarum una vocatur *paradisus* et altera *infernus*.

²⁾ Fr. Ch. Schlosser, Vincenz von Beauvais 2, str. 172.

³⁾ Honorii Augustodunensis Imago mundi. Księga IV, roz. 1. (Wydanie bazyłejskie z r. 1544).

⁴⁾ De caelo et mundo lib II, tract. IV, c. 8. (Eicken 614—619).

⁵⁾ Tą kwestją zajmował się bardzo Wincenty Beauvais w swym „Zwierciadle“. Spec. nat. lib. IV c. 8 (Eicken 619).

⁶⁾ Honorjusz z Autunu teorię o antypodach uważał za racjonalną, nie uznawał jej W. Beauvais i Albert Wielki.

⁷⁾ Wyżej wymienione dzieło, 620.

doczne jest, że antypodzi mają nad sobą niebo. Mówią, że antypodzi są to ludzie, na drugiej stronie ziemi mieszkający, oddzieleni od nas oceanem. Trzymają się oni podobno religji i obyczajów persów. Teorja o antypodach nie sprzeciwia się wierze, ponieważ to wypływa z kulistej formy ziemi“.

Wraz z poglądem ziemiośrodkowym utrzymało się w średnich wiekach przekonanie, że ziemia, zajmując centrum wszechświata jest nieruchoma, a koło niej obracają się zależne od niej ciała niebieskie. Całe niebo obraca się koło ziemi, jako około swej osi. W średnich wiekach ten ustrój świata chętnie przyrównywano do jaja. Zewnętrzna skorupa przypomina niebo, wszystko otaczające białko—to powietrze, wypełniające przestrzeń między niebem i ziemią, żółtko zaś jest obrazem ziemi ¹⁾.

Poznawszy geocentryczną teorję średniowieczną, zgodną zupełnie z całym charakterem ówczesnej doby, rozumiemy łatwo, że wszelkie dążności reformatorskie w zakresie danej nauki, a zwłaszcza teorja Kopernika musiały prowadzić długo walkę, zanim zostały przyjęte i rozszerzone.

47. Podobny charakter mają i poglądy *geograficzne*. Widnokrąg geograficznych wiadomości danego okresu był nadzwyczaj ciasny. Obejmował on tyłką małą część powierzchni ziemskiej. Średnie wieki znały dobrze tylko kraje, koło morza Śródziemnego rozmieszczone, resztę świata zamieszkiwały narody, przez ludzką fantazję wytworzone. Idea odkupienia wymagała nietylko tego, aby ziemia środkowy punkt wszechświata zajmowała, lecz ażeby i miejsce, na którym się dokonał akt zbawienia było centrum powierzchni ziemskiej. Dlatego to już św. Hieronim opierając się na proroku Ezechielu ²⁾ dowodził, iż Jerozo-

¹⁾ Honoriusz z Autunu („Obraz świata“ 1, I c. 1, IV, c. 1). Vincent Beauvais „Speculum naturale“ II, 1.

²⁾ Roz. 5 w. 5. „Ta to Jerozolima, którą wzniosłem w środku pogan, otoczył krajami“.

lima leży w samym środku ziemi. Podczas wypraw krzyżowych przekonanie to zyskiwało na sile, a jawnie je wyznał papież Urban II w 1095 r., gdy na synodzie w Clermont zachęcał do obrony grobu bożego i mówiąc „Jerozolima jest punktem środkowym ziemi, drugim rajem“¹⁾).

Podług Dantego Jerozolima znajduje się na powierzchni ziemi prostopadle do wymienionego krateru stożkowatego. Przechowane mapy średniowieczne i geograficzne dzieła (jak np. poety-geografa Leonarda Dati, przedstawiają ziemię jako kolistą płaszczyznę, oblaną oceanem. Prawą jej połowę zajmuje Azja; lewą dzieli morze Śródziemne na Europę i Afrykę; granicę między Europą a Azją tworzy Dunaj; między Afryką i Azją przepływa Nil. Na przeciw zaś Śródziemnego morza, w środku tego kręgu znajduje się właśnie Jerozolima.

Nawet i początki ludzkości łączono z owym centrum ziemi. Niemożliwe wprowadzić było umieścić kolebkę prarodziców w Jerozolimie, lecz powstało wkrótce podanie, że Adam pochowany był tam, gdzie ukrzyżowano Chrystusa. Umarł Adam mając lat 930 w Jerozolimie, pochowany został na Kalwarji²⁾.

48. Średnie wieki posiadały też swą *teorię historyczną*. Jak geografja i nauki przyrodnicze musiały dokazać, że centrum ziemi stanowiło miejsce, na którym wypełniła się idea odkupienia, tak i historia, o ile była uprawiana, miała podać rozwój posłannictwa odkupienia. Historia więc w średnich wiekach opartą była na poglądach metafizyczno-religijnych. Obejmowała ona dzieje ludzkości od Adama, aż do sądu ostatecznego. Przewodnią ideją, według której oświeclano wszystkie wypadki z przeszłości i podawano przepowiednie na przyszłość—była nauka św. Augustyna o trzech okresach ludzkości, zależnych od idei

¹⁾ Roberti historia Hierosol. (Bongars gesta Dei per Francos. Eicken wyż. wym. 622).

²⁾ Imago mundi lib. 5.

odkupienia. Człowiek obdarzony był pierwotnie wolną wolą i posiadał zdolność niegrzeszenia. Grzech pierworodny sprowadził zło na świat, od tej chwili zaczyna się drugi okres, w którym człowiek utracił wolną wolę, stał się niewolnikiem grzechu i nieprawości. W okresie trzecim otrzymał łaskę bożą przechowywaną w kościele.

Rozwój królestwa bożego na ziemi—oto historia średnio-wiecznych ludów. Dzieje odkupienia ludzkiego uważano za istotną historję powszechną. Walka zła z dobrem, ostateczne zwycięstwo dobra — to przewodnia myśl w rozwoju dziejowym. Królestwo boże istniało na ziemi najpierw pod postacią judaizmu, a potem chrześcijaństwa. Wszystkie fakty historyczne, znane w średnich wiekach, wcisnięte były do tych ram dziejowych. Około rozwoju narodu wybranego skupiały się, obracały dzieje narodów pogańskich. Cokolwiek dobrego u nich się stało — tłumaczono to dodatnim wpływem, jaki nań wywiera lud wybrany. Dla tego też zestawiano, łączono imiona wybitnych mężów pogańskich ze starych wieków z błogosławionymi mężami starego zakonu. I tak np. Homer znał się podobno z Abrahamem, Mojżesz objawił prawdę Pitagorasowi i Platonowi; Seneka od św. Pawła czerpał swe późniejsze zasady, tak zbliżone do chrześcijańskich. I fakty historyczne świata pogańskiego przedstawiano, jako zapowiedź wypadków biblijnych.

Dzieło św. Augustyna „*O mieście bożym*“ (De civitate Dei) zawiera pierwszą ukształtowaną jednolitą teorię historyczną, odpowiadającą ówczesnym wymaganiom i poglądom. Jestto pierwsza—rzecz można — filozofja dziejów ze stanowiska chrześcijańskiego napisana. Zasadniczą myśl dzieła stanowi jednolitość, całość ludzkiego pokolenia w przeciągu długich wieków; jego upadek i odkupienie. Ludy, tworzące jakiś jeden organizm przeżywają jako jednostka pojedyncza swoje dzieciństwo, młodość, starość; a wszędzie i zawsze czuwa nad nimi opatrność boża, która prowadzi ludzkość po nieprzerwalnym szlaku od Adama

do sądu ostatecznego. Św. Augustyn w wymienionym dziele rozbiera najpierw królestwo boże, następnie zaś królestwo świata. Powiedziawszy o początku świata duszy i całego pokolenia ludzkiego tak mówi dalej: ¹⁾

„Ludzi dzielimy na dwa pokolenia: pierwsze, które żyje podług ludzi—drugie podług Boga; nazywamy je misticznie dwiema gminami t. j. społecznościami. Jedna z tych przeznaczona jest do wiecznej chwały z Bogiem, druga skazana na wieczne potępienie z djabłem... Zaiście wszelki czas, czy wiek, w którym umierający odchodzą, a rodzący się przychodzą, jest istnieniem, trwaniem onych dwu miast, o jakich mówimy“.

O początku tych obu miast tak się wyrażał: ²⁾

„Dwie miłości zbudowały te dwa miasta: miłość samego siebie, dochodząca aż do pogardzania Bogiem—wystawiła miasto doczesne, ziemskie; miłość ku Bogu, pełna zaparcia i wzgardy dla siebie—miasto niebieskie. Pierwsze samo się uwielbia—drugie Hospodyna; pierwsze szuka chwały swej u ludzi—drugie widzi ją w Bogu w świadku sumienia; pierwsze wznosi dumnie swą głowę—drugie mówi swemu Bogu: „Tyś moją sławą, moim podwyższeniem“ pierwsze szczyci się męstwem swych władców — drugie woła do Boga: „Tyś moim męstwem, Ciebie miłować będę“.

Są więc dwa miasta: niebieskie i ziemskie, duchowe i materialne, kościelne i świeckie, które przez wzajemne stosunki i walki wytwarzają dzieje wszystkich ludów. Wspólna walka obu oddawna już była im przeznaczona. Albowiem na początku świata była walka między archaniołem i djabłem, Adamem a wężem, między Ablem i Kainem.

Od Abła pochodzi Królestwo boże tutaj na ziemi,

¹⁾ De civ. Dei XV, 1.

²⁾ De civ. Dei XIV, 28.

które pod opieką najwyższego pozostaje i wybrane jest do ujrzenia wśród siebie Zbawiciela. Królestwo tego świata — to pogaństwo, kąpiące się w ciemności i nieświadomości, odwrócone od oblicza bożego. Praojcem jego — Kain. „Pismo święte mówi, że Kain zbudował miasto na ziemi, Abel jednak, uważając się tutaj za obcego przybysza, żadnego nie wystawił. Albowiem w niebie jest miasto świętych, którzy chwilowo są obywatelami tej ziemi i przebywać na niej będą dotąd, dopóki nie zapanuje władza niebieska, gdy wszyscy zejdą się w dzień zmartwychwstania i otrzymają przyrzeczone im królestwo, z królem wieków, z władzcą swym“ ¹⁾.

Założycielem miasta ziemskiego był bratobójca. Przepelniony nienawiścią i zazdrością, zabił on brata swego, obywatela niebieskiego. Podobny występki popełniony został znaczenie później przez Romulusa przy zakładaniu owego miasta, które panować miało nad wszystkimi narodami i stać się głową państwa ziemskiego. Walka między tymi dwoma światami wypełnia cały czas, istnienie świata. Rzym i jego wszechwładza jest ostatnią formą państwa świeckiego, kościół zaś jest ziemskim symbolem państwa boskiego. Wszystko zmierza do ostatecznego zwycięstwa chrześcijaństwa, do przyjęcia i uznania go na całej powierzchni ziemskiej. Potym nastąpi sąd ostateczny, a wówczas świat zmysłowy przestanie egzystować, albowiem Królestwo boże, jakie go zwycięży — nie jest z tego świata.

Właściwą jednak historję dzielono na sześć okresów, według sześciu dni stwarzania świata, lub według sześciu stopni indywidualnego życia człowieka. Różne lecz zasadniczo zgodne teorie podziału tego znajdujemy u *Laktancjusza* ²⁾ *Augustyna*, *Izydora* ³⁾ i *Bedy Venerabilisa* ⁴⁾. Pierwszy

¹⁾ De civ. Dei NV, 1.

²⁾ Divinarum institut libri VII, I. 7 c. 14.

³⁾ W dziele „De discretionem temporum“.

⁴⁾ W dziele „Chronicon sive de sex huius saeculi aetatis“.

okres rozpoczyna się zwykle od Adama, drugi od Noego, trzeci od Abrahama, czwarty — Dawida, piąty od niewoli Babilońskiej, szósty od wcielenia się Chrystusa. Naturalnie tu i owdzie spotykają się pierwsze zmiany w podziale, nie są one jednak ważne. Tak np. św. Augustyn do pierwszego okresu zaliczył początek świata i życie w raju; do drugiego grzech pierworodny i wypędzenie z raju i t. d. Beda dodaje dwa jeszcze okresy. Siódmy jest analogiczny z siódmym dniem odpoczynku Stwórcy, a oznacza pojednanie i pokój, jaki zapanował na świecie po odkupieniu Chrystusa. Widownią ósmego okresu będzie tamten świat po fakcie zmartwychwstania i sądu ostatecznego. Podobną teorię głosił i *Jan Szkot Scotus Erigena*. Według niego, okresy te istnieć będą do końca widzialnego świata, siódmy zaś okres rozpocznie się wtedy, gdy dusze pozbędą się ciała, ósmy — skoro wszystko powróci do boskości, albowiem „Bóg będzie wszystkim, a wszelkie stworzenie zniknie przy Bogu, jako gwiazdy nikną, gdy słońce wschodzi“. *Tomasz z Aquinu* różnił się w poglądach, bo więcej brał pod uwagę rzeczywiste dzieje. Idąc za widzeniem proroka Daniela, uznawał pięć monarchij¹⁾. Pierwszą była Asyryjska, założona za czasów Abrahama przez Ninusa, a istniejąca aż do Sardanapala; trzecie państwo grekomacedońskie, założone przez Aleksandra Wielkiego, czwarte państwo Rzymskie, piąte wreszcie królestwo Chrystusa, t. j. kościół, jaki całą ziemię ogarnie i egzystować będzie do końca świata²⁾.

Średnie wieki nie uznawały i nie mogły nawet uznawać pragmatycznej łączności pojedynczych wypadków, przyczynowości zjawisk historycznych. Pojedyncze fakty same przez się były zbyt mało znaczące dla przewodniej idei, według której zapatrywano się na rozwój ludów

1) De divisione naturae III. 23.

2) De regimine princip. Rs. 3, 12, 13 (Eucken wyż. wym. 645).

w przeszłości i ich przysze zadanie. „Czas pochodzi od wieczności i znużony długim kołatanem się, znów powraca na łono wieczności“ — mówił Bernard de Chartres ¹⁾. Stąd też historie średniowieczne, kroniki, mają charakter legiendowy; nie przedstawiają one faktów po bezstronnym ich ocenieniu, lecz z punktu widzenia idei odkupienia. Wszystko do tego, choćby sztucznie sprowadzano. Zburzenia Jerozolimy nie uważano np. za naturalne następstwo powstania żydów przeciw rzymskiej przewadze i uciskom, lecz wymyślono legiendę, że cesarz Tyberjusz, który potajemnie skłaniał się ku chrystjanizmowi — chciał ukarać Judeję za ukrzyżowanie Chrystusa ²⁾. Zaczęto liczyć lata od narodzenia Chrystusa, a przybliżony dzień wcielenia się Chrystusa uznano za dzień nowego roku kościelnego. Początkowo nie było jedności w tym liczeniu, w pewnych dyjecezach przyjęto 25 grudnia za dzień wcielenia, w innych 25 marca (t. j. dzień Zwiastowania Marji Panny).

Epoka średniowieczna miała tedy swój ukształtowany światopogląd, zbudowany na podstawie dogmatów kościelnych, przy pomocy filozofji Arystotelesa. Nie potrzebowano szukać prawdy, przyczyny zjawisk i faktów, ani prowadzić nowych badań. Praca naukowa ograniczała się na wykładaniu prawd znanych, uwidocznianiu nauk gotowych, pewnych i bronieniu ich wobec możliwych uwag i zasad heretyckich.

49. Ten ogólny stan wpływał naturalnie na organizację średniowiecznych szkół, a zwłaszcza *uniwersytetu*. Kościół był najwyższą instytucją kulturalną i pedagogiczną. Uniwersytety tworzyły wprawdzie korporacje samodzielne, zbliżone pod względem urządzenia do cechów, ale pozostawały faktycznie pod zupełną opieką i władzą kościoła profesorowie uniwersyteccy nie podawali uczniom w wy-

¹⁾ Eicken, sp. uv. 650.

²⁾ Eicken wyż wym. 663.

kładach swych własnych teorji i myśli, nie zachęcali ich do samodzielnej pracy naukowej, lecz poprostu odczytywali i objaśniali tekst, który słuchacze mieli przed sobą. Suma mądrości średniowiecznej tworzyła jednolitą gotową całość, więc i podręczniki szkolne istniały przez długie stulecia, bez najmniejszej zmiany ich treści.

Przy wykładach trzymało się metody dedukcyjnej; sylogizm uważano za najlepszy, wypróbowany środek; dysputy uniwersyteckie prowadzić miały do przetrawienia jakby wiadomości teoretycznych, do przyswojenia sobie wszelkich subtelności, odcieni sztuki dialektycznej. Uczoność była raczej praktyczną zręcznością, w której każdy nowicjusz musiał się ćwiczyć, chcąc być przyjętym do cechu uczonych. Naturalnie, koniecznym warunkiem do przyjęcia była dobra znajomość Arystotelesa ¹⁾.

W tym życiu naukowym, poruszającym się miarowo, mechanicznie — jedynym powiewem ożywczym była walka między realizmem a nominalizmem. Przedostała się ona i do atmosfery szkolnej, pozostawiając tam widoczne ślady. Walka ta, zwłaszcza przy schyłku średnich wieków, przyczyniła się do pewnego zabarwienia, rozróżniczkowania szkół wyższych. Niektórzy profesorowie trzymali się w swych wykładach realizmu (*antiqui* — w Paryżu), inni byli zwolennikami nominalizmu (*moderni* — w Wiedniu, Erfurcie, Heidelbergu).

Nauka w uniwersytecie — mam na myśli niższy wydział — wolnej sztuki (*fac. artium*) — dzieliła się na właściwe wykłady (*lectiones*) i spory (*disputationes*). Zadaniem wykładów było wyłożenie uczniom przepisanej nauki, — drugim — dostarczenie sposobności do ćwiczeń praktycznych.

¹⁾ Porównaj *Chartularium Universitatis Paris. I. Introductio* p. XVII.

Omnis hic exdunctur omnis est abiectus, qui non Aristotelis venit armis tectus.

Profesor wykladał dany tekst najpierw pod względem gramatycznym, następnie jego treść, wreszcie objaśniał, wiążące się z nią kwestje sporne (quaestiones). Przewszystkim na wydziale prawnym wykłady prawa kanonicznego stały się szablonowymi, jednostajnymi bardzo. Dzieleno je zwykle na pojedyncze części i każdej z nich dawano osobiwą a upowszechnioną nazwę¹⁾. Nie chodziło więc bynajmniej o wytłomaczenie treści zjawisk, lecz o rozbiór sztucznie utworzonych pojęć, o artystyczną biegłość w definicji, podziale, sądzie. Nauczyciele mieli ściśle przepisany nietylko tekst, od którego nie wolno im było zbaczać, lecz ilość materiału do rozbioru na jedną godzinę, porządek, w jakim go mają rozbierać; mieli wskazane komentarze, dopiski, ustępy do dyktanda (pronuntiare). Wreszcie mówiono im, czy mają wykład czytać, czy też z pamięci go wypowiadać (to jednak nie było chętnie widzianym). Według statutu uniwersytetu w Tübingen r. 1477²⁾. Profesor powinien najpierw tekst odczytać, by słuchacze swój mogli skontrolować i poprawić, potem obejmie całą treść przez rozczłonkowanie i sztuczne połączenie myśli, wreszcie wypowie ją w formie logicznego wniosku. Paulsen przytacza ciekawe dane o przygotowywaniu się profesorów do wykładów³⁾. Wymienia on Pflikana, który opisuje w swej Kronice, jak wuj jego, Jodocus Galus w Heidelbergu około 1480 r. wykladał o fizy-

¹⁾ Części ta łatwo można było pamiętać według dwuwiersza:

Præmitto, scindo, summo, casumque figuro

Perlego, do causas, connoto, obicio.

Porówn. *Stintzing*, „Geschichte der deutschen, Rechtswissenschaft, 106 i dalsze. *Paulsen*, „Geschichte des gelehrten Unterrichts“ 2 wyd. (1896) I — 34.

²⁾ *Roth R.*, Urkunden der Universität Tübingen (1877) str. 334, przedrukował *Kaufmann G.* Die Geschichte der deutschen Universitäten (Stuttgart 1895) II 355 — 3.

³⁾ *Gesch. des gelehrt. Unterrichts* 2 wyd. 35 (1896).

ce i logice Arystotelesa: „Przed wykładem napisał sobie w paru słowach i znakach na kartce to wszystko, co chciał powiedzieć przez godzinę. Po lekcji troskliwie ową kartkę, niby drogocenny skarb schował, by ją mieć pod ręką na wypadek, gdyby po dwu lub trzech latach miał wykładać tegoż autora¹⁾. Jeśli objaśniał poetę, przypisywał na marginesie ustępy w danej chwili dobrze przez uczniów zrozumiane, aby na przyszłość mieć ich gotowe objaśnienia. Na początku wykładu pytał się o to, co na poprzedniej lekcji mówił. Nikt jednak nie wiedział, kto będzie zapytany, przez co uczniów swych w ciągłym napięciu uwagi utrzymywał. Skoro dostrzegł między uczniami, zwłaszcza biednymi, widoczne niedbalstwo — występował przeciw niemu z bezwzględną surowością. Tak postępował ze swymi uczniami, że opieszali i niedbali drżeli przed nim.“

Przed południem odbywały się zwyczajne wykłady (*lectiones ordinariae*), na które uczęszczać musieli ci, co pragnęli osiągnąć godności akademickie; popołudniu były nadzwyczajne (*lectiones extraordinariae*), nie obowiązujące wszystkich. Zwracano pilną uwagę na to, ażeby przedmiot wykładów należycie był opracowany. Dlatego też dzielono go często na czternastodniowy okres punktami nazwany. Na uniwersytecie praskim już statut z r. 1366 i 1370 oznaczył *maximum* i *minimum* godzin na każde wykłady²⁾.

Zaznaczyłem już, że zadaniem owych „czytań“ uniwersyteckich nie było podawanie nowych teorji, badań —

¹⁾ Profesorowie wyciągali losy, którego autora w danym semestrze wykładać mają. Dzięki takiemu sysemowi, nie było mowy, naturalnie, o wyspecjalizowaniu się.

²⁾ *Monum. Univ. prag.* (1830—48) I, 1 st. 82 pas, 29. ...ut pro quolibet libro fuerint conclusa tuo tempora, scilicet unum quod esset maximum, ultra quod non deberet legi et aliud minimum, infra quod non deberet finiri.“

lecz wykład i objaśnienie gotowej prawdy. Stąd sylogizm i dedukcję uznawano za najlepszy środek metodyczny.

Każdy fakultet miał wyznaczone teksty (np. pismo św., Arystotelesa, Justynjana, Hippokratesa, Galenusa — w łacińskim przekładzie), na których opierał się cały wykład. Najpierw miano się ćwiczyć w logice *summulae logicae* Piotra Hiszpana.

Na fakultecie artystycznym każdy musiał sobie przyswoić przede wszystkim wykształcenie formalne (*artes sermonicales*). Celem ćwiczeń było „*sepere et fari*“ — przyswojenie sobie łaciny kościelnej, uzbrojenie umysłu w wyszkolenie i bystrość logiczną.

Do tych wykładów przyłączano specjalny rodzaj ćwiczeń praktycznych, różnie nazywanych (*exercita resumptionis, repetitiones*). Od nauczyciela zaś i jego umowy z uczniami, zależało, czy się one odbywały „*per modum examinis*“ — w formie egzaminów¹⁾.

Obok wykładów i zajęć praktycznych, z nimi ściśle spojonych, ważnym środkiem naukowego ćwiczenia były *publiczne dysputy* (*disputationes*). Stanowiły one nader poważny oręż uniwersytetów — były one niby walką uczonych — niepodobną jednak do turniejów rycerskich. Ktokolwiek do danego wydziału należał, czy to jako szkolarz, bakalarz, czy mistrz, musiał w nich udział przyjmować. W pełnym rozwoju odbywały się one dysputy na fakultecie artystycznym. Na uniwersytecie w Pradze Czeskiej²⁾ dysputy zwyczajne (*disputationes ordinariae*) miały miejsce co sobota. W lecie zaczynały się o 6 rano, w zimie o 7 godz. po mszy św. Gdy naznaczona była dysputa, nie mo-

1) *Zarncke* Fr. Die Statutenbücher der Universität Lepsig — st. 395 „*de modo resumendi: ita quod scolares diligenter examinentur et adiuntur, ut eorum ingnorantiae succurratur*“.

2) *Tomek* „Dzieje uniwersytetu praskiego 70—73“. *Winter* „O życiu na wyższych szkołach praskich — ksiąg dwoje — 404“. Oba dzieła po czesku.

zna było wówczas prowadzić wykładów publicznych. Mistrze w przepisanej kolei przewodniczyli dysputom, dziekan zaś starał się o utrzymanie porządku. Mistrz przewodniczący (*praeses*) zagajał dysputę, wypowiadając daną tezę. Następnie wszyscy mistrze, według starszeństwa, wygłaszali o usłyszanej tezie swoje przekonanie w formie syllogizmu (*arguere*); potem szereg bakalarzy rozbierał wymienione argumenty (*respondere*). Przeciw każdej tezie prezesa występowali trzej mówcy (tak przynajmniej było na uniwersytecie praskim) jeden z nich zgadzał się na poprzednie wywody, drugi oponował, a trzeci zajmował stanowisko wahające¹⁾. Wolność słowa była ograniczoną przez to, iż każdy oponent raz tylko mógł odpowiedzieć. Tylko w dysputach nadzwyczajnych (*disp. extraordinariae*) wolno było bez ograniczenia polemizować. Nadzwyczajne dysputy odbywały się w Pradze we wtorki i czwartki. Każdy mistrz obowiązany był po swej promocji, w przeciągu dwu lat przyjąć udział czynny w szesnastu dysputach nadzwyczajnych. Zadanie dziekana wydziału, wobec tego, że musiał uczestniczyć we wszystkich dysputach, zarówno bakałarzów, jak i mistrzów, było uciążliwe. Na owe dysputy kładziono wielki nacisk, każdy też kandydat do godności akademickich musiał się wykazać z przepisanej liczby odbytych dysput.

Uroczysta dysputa uniwersytecka, na którą zbierali się wszyscy członkowie uniwersytetu i wybitni goście — odbywała się w Pradze raz w rok, trzeciego stycznia. Były to raczej wspaniałe uroczystości, niż akt naukowego znaczenia. Nazywały się one *disputationes quodlibetariae*. Trwały przez całe dwa tygodnie, przewodniczył im mistrz, na pół roku przedtym wybrany (zwykle w sobotę przed

¹⁾ Monum. Univ. prag. I. 64 r. 4, 2: ...ita quod ad quodlibet sophismz possint esse tres, unus concedendo, aller negando, tertius dubitando. Wiele materiału o dysputach podaje *Winter* wyż. wym.

zatym łupem niegodziwców, którzy śmiało mogą w nim panować, ponieważ ogół ludzi, pragnąc się do raju dostać, więcej myśli o tym, żeby ich przywary cierpliwie znosić niż żeby mścić się na nich“ ¹⁾. W powyższych słowach odczuwamy jakby zapowiedź etyki Nietzsche'go niewolników i panów.

Ideałem życia tej epoki było pozyskanie sobie znaczenia i uznania w społeczeństwie współczesnym, wykazanie swej siły i działalności. „Do czynu — mówi Leon Battista Alberti ²⁾ — stworzony jest człowiek, to jego zadanie, przeznaczeniem jego przynosić pożytek“.

Chodziło wówczas o odrodzenie siły, wielkości, zapału do pracy. Odrzucono ascetyzm, życie kontemplacyjne — cierpliwość. Stąd też odrodzenie rozwijało potężnie indywidualność w znaczeniu dodatnim i ujemnym. Któż nie zna takich imion jak Cezar Borgia, Cola Rienzi, Malatesta da Rimini? Z drugiej znów strony wybitne jednostki starych wieków — Marjusz, Sulla i Scypion Afrykański itd. stają się wzorami bohaterstwa, wzbudzają podziw i chęć naśladownictwa ich. Silna wola, bezgraniczna odwaga — oto cnoty ludzi ówczesnej doby. Ileż to dzielnych jednostek wydała jedna rodzina Medyceuszów?

Na polu literatury i pedagogiki zabłysnął, jako typowy przedstawiciel odrodzenia francuski satyryk, *Franciszek Rabelais*. W wielkim „romansie satyrycznym *„Vie, faits et dits héroïques de Gargantua et de son fils Pantagruel“* wypowiedział swoje poglądy na życie, streszczające się w indywidualistycznym hasle: „Rób, co chcesz!“ (*Fais ce que tu voudras*). Należy wychowywać całego człowieka: jego fizyczną i duchową stronę, nie tylko umysł kształcić, lecz rozwijać i uszlachetniać jego uczucia, urabiać wolę.

¹⁾ Discorsi I, 12.

²⁾ Patrz: *W. Diltthey*, Auffassung und Analyse des Menschen im 15 u. 16 Jahr. (Iteina Archiv. für Geschichte der Philosophie V (1892) str. 349.

Rabelais jest przeciwnikiem zarówno Arystotelesa, jak i chrześcijańskiego supranaturalizmu. Założył dlatego nowożytny klasztor (Theléma) gdzie każdy żyje według własnej woli i upodobań. Cała metoda pedagogiczna Rabelais'a jest zwiastunką teorii Rousseau'a i Tolstoja. Wyrazem jej jest zasada: „Laisser faire“. Żąda on rozwijania wrodzonych zdolności człowieka bez zewnętrznego nań oddziaływania; żąda wolności, swobody, samodzielności, odrzucając przesadę, szablon średniowieczny. Najjaśniej zaznaczył on ideał nowoczesnego odrodzenia w swej alegorii o „Przyrodzoności“ (Physis) i „Nadprzyrodzoności“ (Anti-physis). „Przyrodzoność utożsamia z dobrem, ona rodzi piękno i harmonję, podczas gdy Antiphysis — przez przytłumianie natury ludzkiej—wydaje na świat potwory.

Cały charakter ówczesnej epoki przyczynia się do rozbudzania żądzy sławy, zaszczytów.

Humanisci, poeci, artyści stają się przedmiotem uwielbienia i owacji.

Ambicja i żądza sławy humanistów wypływa z wymienionego naturalizmu i indywidualizmu całego ówczesnego ruchu. Rozwijała się zarozumiałość i próżność, granicząca u niektórych jednostek z ubóstwianiem samego siebie. Zajmującym zjawiskiem jest *Franciszek Filelfo* z Florencji, który pisał o sobie, że przewyższa Wirgiljusza i Cicerona, ponieważ umie doskonale pisać wierszem i prozą zarówno po łacinie jak i grecku ¹⁾. Będąc przekonany o swej sławie, pisze w jednym liście te zarozumiałe słowa, że i kamienie we Florencji głosiłyby jego sławę, gdyby tylko mówić umiały ²⁾. Często też zwyciężała obłuda i pochlebstwo. Petrarca już się odzywa o swej dobie, że „większość ludzi raczej chce za takich a takich uchodzić,

¹⁾ De iocis et seriis l. IX patrz *Rosmini* Vita di Filelfo III, p. 149 i Voigt wyż. wym. II, 367,

²⁾ List do Niccola z 13 kwietnia 1433 (porów. Voigt. II, 367.

niż nimi być rzeczywiście. Nie pragną oni owoców swej cnoty, lecz pochlebstwa za cnotę udawaną jedynie“ ¹⁾).

Każdy humanista starał się z zasady więcej o nieśmiertelną pamięć wdzięcznego potomstwa, niż o życie pozagrobowe, chwałę wieczną. Zwłaszcza sława poety była pragnieniem gorącym wielu jednostek; kult gienjusza był powszechnym, żądza zdobycia sobie nieśmiertelności zachęcała do niezmordowanej pracy. Opowiadają o jednym z humanistów, który wziął podobno świecę z ołtarza, postawił ją na grobie poety i wyrzekł: „Przyjmij ją, boś ty jej godniejszy, niż ten ukrzyżowany“.

54. Ludy europejskie dzięki odrodzeniu i humanizmowi powróciły nietylko do naturalizmu i indywidualizmu, lecz i do *racjonalizmu*. Racjonalizm jest wiarą w potęgę i znaczenie rozumu ludzkiego, w jego samodzielność. O ile rozum przyrodzony przejawiał się w średnich wiekach, był on zależnym od wiary, musiał się poddać dogmatom. Dla tego też naukowa praca średniowieczna nie była bezstronnym badaniem, ale studjum teoretycznym, książkowym. Prawdę miano przecież gotową. Później chodziło o rozbudzenie samodzielnej myśli, nie opieranie się w pracy naukowej na żadnym autorytecie. Stąd filozofia oddzieliła się od teologii; każda z nich szła dalej swą własną drogą. Zaczęto znów cenić rozum, uznawać jego samodzielność. Petrarka dowodził, że „żaden z tych ubogich duchem, którzy weszli do królestwa bożego—nie stoi tak wysoko jako jeden oświecony, który posiadał koronę błogosławieństwa“.

Z poczucia samowiedzy człowieka odrodzenia wpływa pewna ufność w potęgę rozumu ludzkiego i znaczenie pracy naukowej.

55. Jedną z cech humanizmu było dążenie wznowienia i naśladownictwa klasycznej łaciny, a odrzucenia barbarzyńskiej łaciny średniowiecznej. W epoce tej przy-

¹⁾ Voigt II, 373.

znawano już wprawdzie wyższość greckiego języka, zwłaszcza, gdy po zdobyciu Konstantynopola, bogate źródła literatury greckiej przedostały się do zachodniego świata, lecz znajomość greckiego była tak małą, że zupełnie słuszne było zdanie: „co jest po grecku napisane, tego się nie czyta“ (graceum est, non legitur). Dla uprzystępnienia ówczesnej inteligencji cennych dzieł greckich przekładano je na język łaciński i to bardzo starannie. Dbano ogólnie o utrzymanie czystości języka łacińskiego z epoki Cicero-
na, Wirgiljusza. Nawet nazwy, imiona, przez długie lata używane, zamieniono na nowe, czysto łacińskie. W pracy literackiej, naukowej i artystycznej widać ogólnie naśladownictwo (imitatio) wzorów starożytnych. Burekhardt ¹⁾ wymienia szereg zajmujących przykładów, podam ich kilka przynajmniej. W okresie humanizmu zaczęto np. mówić *academia*—zamiast *universitas*, zamiast *schola latina* — *gymnasium*. Papież otrzymał tytuł *pontifex maximus*; kolegium kardynalskie nazwano *sanctus senatus* i t. d. W zapale humanistycznym nadawano plemionom całym i krajom stare nazwy. I tak okolice Rzymu zamieszkałe znów były przez *Umbrów*, *Sabińczyków* i t. p. Imiona własne również latinizowano. *Giovanni* został *Jovianusem*, *Piotr Pieriusem*. Flavio Biondo odznaczał się pomysłowością w wyszukiwaniu nowych określeń łacińskich dla współczesnych pojęć i wyrazów. Słowo „*sanctus*“ (święty) uznano za mało klasyczne i zastąpiono je wyrazem „*divus*“. Zakonnice nazywano częściej „*virgines Vestales*“ (dziewice westalskie), ekskomunikację kościelną „*Dirae*“ i t. p. Wreszcie w wyższych sferach na chrzcie dawano imiona klasyczne. Między artystami ulubionym imieniem męskim było *Apelles*, żeńskim *Minerwa*. Nawet liczono czas według kalendarza starorzymskiego: miesiące dzielono znów na kalendy, nony.

¹⁾ Wyż. wym. I str. 290 i dalej.

Naturalnie w całym tym ruchu zwracano pilną uwagę na czystość łaciny, dobry styl. Wszystkie dzieła średniowieczne, po łacinie pisane—uznano za niepoprawne i prace św. Augustyna podległy takiemuż wyrokowi. Wawrzyniec Valla wydał podręcznik, mający służyć do nauki dobrego stylu łacińskiego: „*Elegantiae linguae latinae*“. Piśsze w nim, że od stuleci nie pisało się rzeczywistą łaciną; łacinę starożytnego Rzymu zgnębili, zniszczyli barbarzyńcy! Według niego większość gramatyków średniowiecznych ogłupiała tylko swych uczniów. Valla pragnie podnieść łacinę klasyczną z upadku i w pracy swej podaje 2,000 nowości językowych, które się mają do tego przyczynić. Artystyczne pisanie listów i mów łacińskich (epistolografja) było nadzwyczaj wysoko cenione i dobrze płatne. W sztuce tej do mistrzostwa doszli dwaj sekretarze papieża Leona X, znanego humanisty. Humanisci dla wydoskonalenia się w pięknym stylu; czytali jedynie Wirgiljusza i Cicerona. Dzięki kładzionemu naciskowi na stronę zewnętrzną wyśłowienia się, lub wypisania—często nie zwracano uwagi na treść samą. Florentczyk *Niccolo Niccoli* był typem zapalonego miłośnika piękności starożytnej kultury. Całe ustępy Eneidy i wiele mów Cicerona umiał na pamięć.

56. Cały kierunek humanistyczny był w zasadzie *arystokratycznym*. Obejmował on bardziej wykształcone i wyższe sfery społeczeństwa, pozostawiając masy ludu na uboczu. Ruch ten rozpoczął się we Włoszech, a stamtąd dopiero przedostał się do innych krajów. Dwory panujących, biskupów, bogate miasta stały się jego siedzibą. Do rozwoju i sławy tego kierunku przyczynił się ówczesny dobrobyt, doskonałe warunki ekonomiczne, zwłaszcza w miastach włoskich. Nie małe też znaczenie dla ruchu miał sam grunt klasyczny, przeniesienie cennych zbiorów starożytnych z Konstantynopola do Włoch. Szlachta rodowa majątkowa popierała również kierunek odrodzenia.

Ciekawym jest fakt, że ruch ten, zmierzający do odnowienia starych czasów pogańskich, z ich naturalizmem

i racjonalizmem — znajduje poparcie i opiekę w kościele i dworze papieskim. Zwłaszcza papież Mikołaj V czynnie pomagał dążeniom odrodzenia; wiele pieniędzy ofiarował na kupienie i przepisywanie starych rękopisów. Pius II otaczał się poetami i stał na czele ruchu humanistycznego swej doby. Uważa on, że losy kościoła zabezpieczone są przez to, iż w łonie jego żyje tylu uczonych mężów. Szczodrym mecenasem odrodzenia był papież Leon X. Lubił on uczty, polowanie i nosił przydomek półboga (*semideus*). Oblicza jego nigdy nie pokrył smutek; otoczony poetami, artystami, chciał, aby wszyscy wokoło niego radowali się z życia natury ¹⁾. Papież, cesarz, kardynałowie, książęta wspierają kierunek humanistyczny, oznaczający powrót do pogaństwa, w chwili, gdy tworzą się wyprawy wojenne przeciw heretykom. Pogaństwo uważano w sferach miarodajnych za mniej niebezpieczne od herezji. Zapatrywanie to tak określa Voigt ²⁾: „Kościół po wszystkich wieki uważał za mniej niebezpiecznych obojętnych względem kościoła i niewierzących, niż śmiałego heretyka, który zaprzecza artykułom wiary, albo ośmiela się podważyć choćby jeden kamień budowy hierarchicznej“. W kołach kościelnych przypisywano religii greckiej doskonałość; powątpiewano w możność cudów, używano pogańskich wyrażań. Wymieniony już poeta Filelfo uwielbia papieża Mikołaja V jako ochraniającego tron olimpijskiego Jowisza ³⁾. Poggio, opisując śmierć Hieronima Praskiego na stosie, mówi o nim nie jako o męczenniku, lecz bohaterze; podziwia jego wymowę na koncyljum i odwagę przy wejściu na stos; przyrównywuje go do Sokratesa, Muciusza

1) Roscoe Leone X ed Bossi. *Geiger L. Renaissance u. Humanismus* (1882) 282 str. i inne.

2) Wyżej wym. II 478.

3) Voigt, wyż. wym. II 480.

Scewoli i młodszego Katona ¹⁾. Gorliwym rzecznikiem odrodzenia był król neapolitański Alfons Aragoński. Znakomici humaniści byli na jego dworze, pisali jego życiorys, za co hojnie ich wynagradzał, dowodząc jednak, że gdyby nawet im darował jedno ze swych najpiękniejszych miast, to jeszcze nie opłaciłby należycie ich pracy. Wjeżdżał on do zdobytego Neapolu—niby tryumfator rzymski. Mimo wszystko nie pozbawiony był uczuć chrześcijańskich; biblię czytał czternaście razy i chętnie słuchał rozpraw uczonych teologów o tajemnicy Trójcy św. ²⁾.

Można powiedzieć, że odrodzenie i humanizm odmłodziły wyższe warstwy ludów europejskich, zrzuciły z nich szaty starcze, w jakie je przyodziały średnie wieki. Ten nowy kierunek zrodził się we Włoszech, a wkrótce rozszerzył po całej Europie. W drugiej połowie XV stulecia pierwsi humaniści pojawiają się na wszystkich niemal uniwersytetach w charakterze wędrownych poetów i mówców. Potępiając dotychczasowy sposób nauczania, jako barbarzyński, pełen sofistyki, zwolennikom swym podają prawdziwe wykształcenie, wykształcenie klasyczne. Ostatnim wyrazem rozwoju danego kierunku był okres działalności takich wybitnych mężów jak: *Agricola*, *Reuchlin*, *Erazm Rotterdamski*. Typowym przedstawicielem humanizmu w Czechach był *Bogusław Hasisztejsky z Lobkowic*; *Wiktor Kornel z Wszechradu* starał się o rozwój humanizmu w kierunku narodowym. Prócz tych wybitnymi byli: *Grzegorz Hruby z Jelenia* i *Wacław Pisecky*. Na początku XVI wieku już wszystkie uniwersytety w środkowej Europie zreformowane zostały w duchu humanistycznym.

Cały ruch jednak ograniczał się do klas wyższych, zamożniejszych. Lud nie chciał i nie mógł w nim przyjmować udziału. Dzięki swemu arystokratycznemu zabar-

¹⁾ Poggins Epist. I, 2 ed. Tonelli (Voigt II, 480).

²⁾ J. Burekhardt wyż. wym. I. 267 i dalsze.

wieniu i zamięłowaniu do znienawidzonego i pogardzanego wówczas pogaństwa—ruch ten wzbudził dla siebie niechęć w masach ludowych.

57. Wśród samego ludu zaczął się rozwijać odmien-ny kierunek o charakterze religijnym, który osłabiał, zmniejszał wzrost humanizmu. Była to *reformacja*. Śmiało powiedzieć można, że *istotę reformacji stanowi reakcja ludu przeciw kierunkom, jakie starały się do kościoła i religii wprowadzić żywioł humanistyczny, świecki i racjonalistyczny*. „Ciosy, rzeczywiście niebezpieczne, jakie zadano kościołowi średniowiecznemu pochodziły od nieznanymi, biednych i uciskanych robotników, którzy, żyjąc w nędzy i poniżeniu, zrozumieli i odczuli, że kościół nie spełnił swego posłannictwa“ ¹⁾.

Reformacja, podobnie jak i odrodzenie kielkowała już w zaraniu średnich wieków. Rozwój chrześcijaństwa pod wieloma względami różnił się widocznie od pierwotnej idei i światopoglądu chrześcijańskiego. To też ludzie poważnie myślący domagali się reformy, powrotu do ewangelicznego chrześcijaństwa ²⁾.

Zwłaszcza dodatnia strona chrześcijaństwa—miłość ku Bogu i bliźniemu — została martwą literą przykazania, do której zupełnie nie stosowano życia. A właśnie w klasach wyższych, gdzie odrodzenie znalazło wielu zapalonych zwolenników i apostołów — wśród panujących, duchowieństwa, bogatych mieszczan—słowem wśród potężnych tego świata, miłość przemieniła się w nienawiść, nietolerancję. Ludzkość dzieliła się wówczas na dwie połowy: panów, w najszerszym znaczeniu słowa i poddanych, niewolników. A czym więcej zdobywali sobie pierwsi wpływu na świecie — tym mniej było miłości bliźniego.

¹⁾ P. Sabalier, Vie de S. François d'Assise, 9 wydanie 1894, str. 41.

²⁾ Porównaj: Drtina „Chrześcijaństwo a czeska reformacja“.

Przez całe średnie wieki miłość bliźniego napróżno czekała na wprowadzenie jej w życie; braterstwo ludów; równość jednostek pozostała czczym hasłem, mrzonką idealną — a narody europejskie żyły w ciągłej nienawiści i walce. Wiarę Chrystusa szerzono zarówno między niewiernymi jak i heretykami za pomocą miecza i przelewu krwi.

Religia chrześcijańska, która oznaczała pierwotnie odrodzenie w duchu i prawdzie i czynną miłość bliźniego — stała się instytucją kościelną, czymś zewnętrznym, czynnikiem politycznym, i przez to właśnie osłabła, upadła jej uszlachetniająca, umoralniająca potęga wewnętrzna. Zamiast miłości, szczerości, bezstronności, prostoty — rozwinęła się nienawiść, hipokryzja, pochlebstwo, zazdrość; powstało świętokupstwo, kazuistyka religijna, handel kościelny. Pieniądze nabyły wartości i w życiu religijnym, przez nie bowiem można się było wykupić od kary i pokuty; przez pieniądze zdobyła hierarchja cały świat.

Biskup Alvarus Pelagiusz z XIV stulecia w dziele swym „O narzekaniu kościoła“ (*De planctu ecclesiae*) gorzko wyrzeka: „Złoto wypędziło miłość, albowiem miłość nie znosi złota; każdy ugania się za godnościami — nikt za pobożnością. Wiklef widzi główną przyczynę upadku religijnego życia i kościoła w jego majątkach świeckich. W drugim stuleciu ery chrześcijańskiej smutny był stan nauki religijnej z którą życie ogólne w zupełnej było niezgodzie. Królestwo boże nie jest z tego świata — a kościół jest władzą świecką; Chrystus nie chce obrzędów, wymaga modlitwy z ducha i prawdy; najmilszą modlitwą jest mu czynna miłość bliźniego. Kościół za istotę religijnego życia uważa cały zbiór obrzędów; zapomina o miłości bliźniego. Chrystus mówi swym apostołom, żeby nie panowali lecz służyli, a jego następcy księża zawładnęli całym światem ¹⁾.

¹⁾ Ael. Harnack, *Das Wesen des Christentums* 2 wyd.

Aczkolwiek wzniosłym ideałem kościoła średniowiecznego miała być pogarda dla świata — to jednak w rzeczywistości kościół podbił świat. Uznając dobrowolne ubóstwo za główną cnotę chrześcijan — kościół gromadził dla siebie dobra światowe, otaczał się przepychem. Zalecając czystość dozgonną, wytworzył oddzielny stan kapłański, związany celibatem, stan — który był zawsze gotów walczyć nie tylko za wiarę Chrystusa, lecz za swoje własne interesy, władzę świecką, dyscyplinę kościelną. Duchowieństwo, głosząc ewangeliją o posłuszeństwie i pokorze stało się głównym autorytetem dla średniowiecznych ludów ¹⁾.

Liczne mamy dowody, że duchowieństwo ówczesne nie żyło według zasad chrześcijańskich, że często nawet sprzeniewierzało się swemu posłannictwu.

Smutne to były czasy. Macchiavelli wprost mówił: „My włosi zawdzięczamy kościołowi i księżom, że staliśmy się bezbożnymi i złymi“ ²⁾. Jedność chrześcijańskiego świata przez istnienie dwu — trzech papieży jednocześnie została rozdwojona, pierwotna idea chrześcijaństwa uległa jakby przedawnieniu; zapomniano o krótkich a prostych słowach ewangeliji „Kochaj Boga i bliźniego“. Duchowieństwo, mimo że królestwo boże nie jest z tego świata — wszelkich starań dokładało do zdobycia władzy wszechświatowej. A właśnie w okresie, gdy kościół rozporządzał największą władzą świecką i potęgą polityczną — religja chrześcijańska znajdowała się w stanie największego upadku wewnętrznego, moralnego. Księża za pomocą chrześcijaństwa podbili świat, ale przez swą świecką władzę i polityczną przewagę gubili chrześcijaństwo, wyzuli serca ludzkie z uczucia miłości bliźniego.

58. Naturalnym było zjawiskiem, że umysły głębsze, którym chodziło o prawdziwie religijne życie, szczerą po-

¹⁾ A, Berger, Die Kulturaufgaben der Reformation str. 31.

²⁾ Discorsi I, 12.

bożność, istotną moralność — domagały się naprawy) W różnych krajach występowały też jednostki z żądaniem — jak mówi wielki czech Maciej z Janowa „powrotu kościoła do zdrowych i prostych jego zaczątków“ (*Reducere Christi Jesu ecclesiam ad sua primordia salubria et compendiosa*). W słowach jego ujęta jest cała treść dążeń reformacji. W dwunastym wieku *Arnold z Brescii*, uczeń Abelarda wystąpił śmiało przeciw nadużyciom duchowieństwa. „Księża nie powinni posiadać majątku, lecz żyć z ofiar dobrowolnych“. „Majątek świecki przeszkadza księżom w spełnianiu obowiązków; z niego pochodzi przepych, zuchwalstwo, pycha i niesłychane zepsucie duchowieństwa. Skoro papież chce być następcą Chrystusa, który jako sługa chodził po świecie — nie powinien zasiadać na tronie“. Oto słowa Arnolda, który za swą śmiałość skazany został na śmierć przez powieszenie; ciało jego spalono. Jego przykład znalazł naśladowców, zwłaszcza we Włoszech. I tak *Segarelli* wygłasza kazania o prawdziwym nieskalanym chrześcijaństwie; uczeń jego *Dulcino* skupia koło siebie zwolenników swych zasad i pragnie założyć rzeczywiście chrześcijańskie państwo. Powstaje stowarzyszenie „Biednych ludzi“ którzy nie uznają skuteczności sakramentów św. jeśli takowych udzielają niegodni tego kapłani ¹⁾. *Joa-chim Fiori*, opat cystersów, w dziele swym „Wieczna ewangelija“ (*Evangelium aeternum*) występuje przeciw papieństwu, przemawia za dążeniem do doskonałości życia chrześcijańskiego w myśl ewangeliji. Według niego rozwój ludów ma trzy okresy: w pierwszym panuje Bóg Ojciec — to doba zakonu; w drugim Bóg Syn — era Pawła, era łaski, trwająca do 1250 roku; w trzecim panować będzie Duch Święty, era Jana — okres miłości i swobody. Najpierw posłuszeństwo niewolnicze, potem synowskie, wreszcie wolność. W XIII wieku *Marsiglio z Padwy* w pracy „Obroń-

1) P. Sabatier, Vie de S. Francois d'Ascise, 42.

ca pokoju“ (Defensor pacis) powstaje na przepych, otaczający papieża; zaleca prostotę, ubóstwo i równość. Zaznacza, że sprzeciwia się woli Boga męczenie, więzienie, wogóle prześladowanie heretyków. Mówi, że papież i koncylja kościelne mogą się mylić. Jedyłą pewną opoką chrześcijanina jest podług niego biblja. Dowodzi też, iż duchowieństwo powinno się zajmować jedynie sprawami duszy, że im przynależy wyłącznie władza duchowa. *Wilhelm Occam* (w XIV w.) sławny myśliciel-nominalista, twierdzi, iż kościół należy zupełnie oddzielić od państwa, że Chrystus jest jedyną głową kościoła. Śmielsze jednostki wciąż stawiały zarzuty ówczesnemu zepsutemu, niechrześcijańskiemu światu.

Te głosy właśnie znalazły oddźwięk w sercach ludu uciskanego, ujarzmionego. Słowa ewangelji o miłości stanowiły zbyt jaskrawy kontrast z czynami zdemoralizowanego duchowieństwa i szlachty. To też „z wielkiego cierpienia ludu, z beznadziejnej duszy pobożnych zrodził się kierunek mistycyzmu apokaliptycznego“ ¹⁾. Dwunaste stulecie w umysłach jednostek zapoczątkowuje reformację t. j. przed tym jeszcze, niż teokracja średniowieczna doszła do szczytu swej potęgi. Sabatier ²⁾ wymienia dwie święte, które prorokowały konieczną reformę życia chrześcijańskiego. Św. *Elżbieta* woła: „Biada! Cały świat pograżył się w ciemnościach. Winnica pańska zmarniała, nikt jej nie uprawia. Pasterz wysłał robotników, ale zastał ich w bezczynności. Głowa kościoła chora jest, a członki jego martwe są... Pasterze kościoła mego, wy śpicie, ale ja was przebudzę! Królowie świata, skargi na waszą niesprawiedliwość aż do mnie przyszły“ ³⁾. Podobnie prorokowała i św. *Hildegarda*.

¹⁾ Sabatier wyż. wym. 58.

²⁾ Tamże.

³⁾ E. Roth, *Die Visionen der heiligen Elisabeth von Schönaun*; Berno 1844, str. 115—167.

Szczerzy wyznawcy Chrystusa, księży, co pozostali wiernymi swemu wzniosłemu posłannictwu—ci wszyscy jednomyślnie domagali się ogólnej naprawy. W łonie kościoła powstaje zakon *Franciszkanów*. Idąc za świetlanym wzorem św. *Franciszka z Asyżu*, na którego wpłynął wiele Joachim Fiori, głoszą oni ideał apostołskiego ubóstwa, różniąc dwa kościoły: bogaty świecki, którym rządzi papież i biedny, cnotliwy, będący dziedzicem apostołów, sam przez się kierowany.

Lecz jednocześnie tworzą się różne sekty, dążące do zmiany życia chrześcijańskiego, bardzo nisko moralnie stojącego. *Katarzy* w nauce teologicznej wznowili dawny dualizm manichejski, dowodzili, że ciało jest głównym pierwiastkiem zła; potępiali małżeństwo, majątek. Występowali jednak przede wszystkim przeciw papieżowi, który według ich twierdzeń jest właściwie nie następcą Piotra lecz biskupa Sylwestra, gdyż otrzymał swą władzę z rąk Konstantyna. Ich zasady głosili dalej *Albigienśi* rozszerzywszy się po całej Europie. Później pojawili się *Almarcianie*, nie uznający papieża za konieczną instytucję kościoła; „Bracia i siostry wolnego ducha“, „Bracia apostołscy“ i t. d. Wszystkie te sekty zwracały się przeciw hierarchji światowej, władzy kościoła i papieżowi.

Wielki wpływ wywarli *Waldensi*. Założycielem ich był bogaty kupiec z Ljonu *Piotr Waldo* (XII w.) Zrzekł się osobistego majątku, chcąc za pomocą ubóstwa przywrócić dawną pobożność i czystość kościoła apostołskiego. Zwolennicy jego nazywali się „Biedakami ljońskimi“ (*pauperes Lombardi*) a „moc ich spoczywała w ich cnotach, które były rażącym kontrastem z ówczesnym bezprawiem duchowieństwa¹⁾. Każdego pobożnego i cnotliwego uważali za swego kapłana; potępiali przysięgę i karę śmierci. Waldensi przedostali się do Czech, gdzie znaleźli z południowych miastach wielu wyznawców.

¹⁾ Sabatier, wyz. wym. str. 45.

Smutne warunki społeczne i nieporządki w kościele domagały się coraz usilniej podstawowej reformy. *Wiklef* (ur. 1330 zm. 1384) wywarł ogromny wpływ na sfery uczone. Działalność jego ograniczała się na teoretycznym występowaniu w dziełach swych przeciw władzy świeckiej papieża i ujemnym stronom kościoła.

59. Czeską reformację ogrzewało również pragnienie przywrócenia pierwotnego chrześcijaństwa. *Tomasz ze Szczytnego* (1331 zm. 1401) pisał wiele i pięknie o znaczeniu życia chrześcijańskiego. Był on moralizatorem, kaznodzieją, Jego traktaty o miłości Boga, bliźniego, pokorze, prawdziwym ubóstwie, czystości, umartwianiu ciała, pokucie, szczerzej modlitwie — są wyrazem ducha ewangelicznie chrześcijańskiego, który w życiu moralnym widzi rzeczywistą pobożność, a w mistycznym połączeniu się z Bogiem zbawienie i szczęśliwość.

Jednocześnie występowali dwaj kaznodzieje prasy, których żywe słowo o pokucie i koniecznej reformie obyczajów ogromnie oddziaływało na masy ludowe.

Pierwszy *Konrad Waldhauser* (zm. 1369) wyprowadza wniosek ze stanu ogólnego upadku kościoła, że bliski jest czas Antychrysta. Zepsucie ówczesne uczyniło jego usta — jak sam mówi — wymownymi. Uważając się za wybrańca Boga, począł napinać dobrze łuk słowa bożego przeciw hierarchji a potężnym tego świata, nie chcąc, by według Ezechiela, spadła nań krew duszy tych, którzy zmarnieją. Waldhauser za główną przyczynę upadku życia chrześcijańskiego uważa zepsucie duchowieństwa; radzi też, ażeby nikt do zakonów nie wstępował. Nie może powierzyć swego życia słabej łódce tej, kto przez Dunaj przedostać się pragnie.

Jego szlakami postępował, osiągając większe rezultaty pracy *Milicz z Kromierzyża* (zm. 1374). Wpływ jego na umoralnienie ludu był nader rozległy. Maciej z Janowa twierdzi, że dzięki łasce Chrystusa, zasługom i trudom Milicza — Praga pod względem moralnym i duchowym z Ba-

bilonu przemieniła się znowu w Jerozolimę, napełnioną słowem Chrystusa i nauką zbawienia.

Zepsucie i spustoszenie—według słów Milicza—rozpanoszyły się na miejscu świętym; nad światem panuje Antychryst. Kościół obfituje w bogactwa ziemskie, a pozbawiony jest dóbr duchowych. Miłość przygasła, niesprawiedliwość zwyciężyła.

Ten święty mąż, wzorowy kaznodzieja, wielki miłośnik ludu powołany został do Rzymu, obwiniony o herezję, spotwarzony, wreszcie uwięziony. Tymczasem prasecy księża, przejęci miłością chrześcijańską ogłaszają z ambony wiernym pocieszającą wieść: „Najmilsi, cieszcie się—wkrótce będzie on spalony!“ Czynność Milicza była rozległa, wszechstronna. Ileż możnaby wymienić jego czynów poświęcenia, zaparcia się siebie; ile upadłych kobiet zawdzięczało mu swe podźwignięcie się.

A za to wszystko współcześni księża prześladowali go, heretykiem nazwali, bronili mu wygłaszać kazań, uważali go za obłudnika, gorszyciela. Zapał jego w pracy dla zakonu Chrystusa i prawd ewangeliji równać może z zapalem świętym Eljasza.

Z poprzedników Husa największe znaczenie miał *Maciej z Janowa* (zm. 1394) kanonik, doktor uniwersytetu praskiego—biedny kaznodzieja i spowiednik. Z prac jego epokowe ma znaczenie dla obznajmienia się z ewangelicznym chrześcijaństwem dzieło „*O przepisach starego i nowego testamentu*“ (De regulis veteris et novi testamenti). Maciej z Janowa pisze otwarcie, że papież i księża zastąpili naukę Zbawiciela tysiącem wymysłów ludzkich. Słowo boże zapomniane zostało, słowo ludzkie zyskało prawo obywatelstwa. Księża owładnęli sumieniem ludzkim, najmniejsze przewinienie ogłosili za grzech śmiertelny. Stąd też ludzie obawiają się więcej naruszenia praw ludzkich, niż przykazań bożych. Dalej występuje on jawnie przeciw wszelkim zbytelnym obrzędom i formom, przeciw bezustannemu mnożeniu się klasztorów i świąt, przeciw machinalnemu

odmawianiu modlitw, wierze w zabobony i cuda; potępia wreszcie świętokupstwa, odpusty, bractwa.

Bardzo smutnie przedstawia swą dobę w słowach: „Szatan opanował, antychryst rządzi, a o Chrystusie zapomniano“. Maciej z Janowa w całym dziele barwnymi obrazami apokaliptycznymi, dosadnymi słowy maluje moralne zepsucie ówczesnego społeczeństwa, duchowieństwa i upadek kościoła Chrystusa.

Ale mimo to, że stan obecny jest opłakany, wierzy on w lepsze jutro. Według niego zbliża się czas zagłady Antychrysta, urzeczywistnienia się królestwa bożego na ziemi; zbliża się chwila, w której zajaśnieje w całej pełni blasku życie prawdziwie chrześcijańskie. „Wywnioskowałem z pisma świętego — pisze on — i wierzę, iż wszystkie wymienione obrzędy, wymysły ludzkie u podstaw zburzone będą i zaginą zupełnie; Bóg sam podwyższon będzie i słowo jego wiecznie trwać będzie“. Po tym zaś wypełnią się dwa przykazania Chrystusa: miłość Boga i miłość bliźniego, stanowiące istotę rzeczywistego chrześcijaństwa.

Mistrz *Jan Hus* (ur. 1369 zm. 1415) pracował w myśl wymienionych poprzedników jego, zgodnie z duchem ówczesnej epoki. Główne swe zasady i myśli, które najwięcej się przyczyniły do oburzenia się przeciw niemu oficjalnego kościoła — pomieścił Hus w dziele „O kościele“ (*De ecclesia*) w dziele będącym wiernym odbiciem poglądów Wiklefa.

Hus rozróżnia w swej epoce podwójne duchowieństwo: *księży Chrystusa*, opierających się na Chrystusie i jego prawie i *księży Antychrysta*, rządzących się prawem ludzkim. Oni to tak już są zepsuci, że nienawidzą tych, co często kazania mówią i imię Jezusa wymieniają. Hus powraca do starszej tradycji augustyńskiej i naucza, że *kościołem* jest tylko *społeczność wybranych*, a do niej należą ci jedynie, którzy prowadzą życie prawdziwie chrześcijańskie, którzy dzięki łasce Boga i sprawiedliwemu, świętemu życiu przeznaczeni są do zbawienia. Zewnętrzne, formalne ucze-

stnictwo w kościele, ani godności, wyższe urzędy kościelne nie dają właściwego prawa do należenia do członków kościoła.

Skoro zaś kościół jest duchowym społeczeństwem sprawiedliwych, to głową jego nie może być papież, lecz *sam Chrystus*. Wszak pierwotnie papież był tylko biskupem równym co do władzy i godności innym biskupom. Dopiero wskutek ukazi Konstantyna w trzysta lat po Chrystusie wydanym, papież został mianowany najwyższym biskupem. Jest on następcą Piotra, o ile żyje według praw Chrystusa; papież zaś chciwy, niesprawiedliwy jest następcą Judasza Iskarioty. Najwyższym autorytetem jest *sam Chrystus*.

Z tą nauką Husa o kościele, jako sprzeczności wybranych, o Chrystusie, jako głowie kościoła, łączy się jego niezbite przekonanie, że on *sam głosi prawo Chrystusa i prawdę ewangelji*, że zakon Chrystusa zawarty jest w piśmie świętym, jakie powinien czytać każdy człowiek i wyklądać je sobie własnym, naturalnym rozumem, bez obawy przesładowań jakichkolwiek. W traktacie „O Krwi Chrystusa“ (*De sanguine Christi*) pisze, że prawdziwy chrześcijanin nie potrzebuje znaków cudownych, a w słowie bożym, w piśmie św. zawartym, znajduje najpewniejszą oporę. Przed śmiercią swoją mówił Hus: „Zaświadczam przed wielkimi i małuczkimi i nic innego nie mówię, niż to, czego uczy zakon Pana naszego Jezusa Chrystusa“.

Kościół Chrystusa, złożony z wybranych i sprawiedliwych; zakon Chrystusa, wolność czytania i objaśniania pisma św. za pomocą przyrodzonego rozumu, szukanie nauki tylko w piśmie św. — oto kardynalne zasady Husa.

Śmierć Husa wywołała *ruch husycki*. Reformacja czeska doszła zaś do szczytu swego rozwoju w „*Czeskich Braciach*“. Twórcą reformacji poza Husem był *Piotr Chelczycki*. W ognistych słowach swej „*Postylli*“ i w dziele „*Rozsiewanie wiary*“ mówi o *różnicy między ewangelicznym a rzeczywistym chrześcijaństwem*, jaka się historycznie rozwi-

neło. Chelczycky w myśl pierwotnego chrześcijaństwa, a przede wszystkim w myśl kazania Chrystusa na górze — potępia wojnę, przysięgę, handel. Nie uznaje on żadnego pośrednika między ludźmi a Bogiem. Piętnuje zepsucie moralne księży ówczesnych. Czyni zarzut kościołowi, że wytworzył nieskończoną liczbę świętych, do których ludzie się modlą. Kładzie silny nacisk na to, że w piśmie św. niema mowy o czyśćcu, ani o mszach, za zmarłych odprawianych. Oburza się, iż słowo boże, będące prawdą i żywotem, zastąpione zostało przeróżnymi wymysłami ludzkimi. Słowem, Chelczycky, jeden z najpobożniejszych Czechów, przeciwny jest teologii, scholastyce i wierze na rozumie opartej. Pragnie tylko prawdziwej, czystej pobożności i moralnego życia. Jest on większym chrześcijaninem, niż teologiem.

Chelczycky zbliża się do pierwszych nauczycieli chrześcijaństwa, którzy uważali państwo za zło konieczne, za następstwo grzechu pierworodnego. Ponieważ i kościół przez darowizny Konstantyna, przybrał charakter świecki, przeto odrzuca i społeczność kościelną. Według niego lepiej jest żyć bez księży, niż ze złymi. Życie prawdziwie chrześcijańskie polega na spełnianiu przykazania miłości Boga i bliźniego. „Najwięcej trzeba dbać o zachowanie przykazania bożego, ażeby człowiek nie stracił łaski Boga i miłości bliźniego“.

„Bracia czescy“ z powodów politycznych byli prześladowani i wypędzeni z kraju. Udali się za granicę, a tam łączyli się i wcielali w różne sekty protestanckie. Hr. Zinzendorf, znany pietysta, starał się wskrzesić braterstwo czeskie w XVIII w. w Herrnhucie.

Znaczenie wpływu braci czeskich jest moralnej natury. Był to najpiękniejszy kwiat ducha czeskiego, który, niestety, nie rozwinął się należycie.

Bracia czescy w swoich dążnościach przedstawiają najdoskonalszy zwrot ku ewangelicznemu chrześcijaństwu. Żyli oni jak pierwotni chrześcijanie poza państwem; nie

przyjmowali żadnych obowiązków i godności urzędowych, nie pragnęli wywyższać się nad bliźnich, bo przejęci byli nauką Chrystusa. Między nimi nie było szlachty, ani ludu, poddanych i władców; wszyscy byli równi, jako odkupieni i uświęceni ofiarą syna Boga. Nie chcąc wpaść w sidła szatana, unikają bogactwa, handlu, gdyż takowy jest niebezpieczny, wzbudzając chciwość, konieczne posługiwanie się wykrętami. ...Życie w miastach złe jest dla zbawienia; wynalazł je Kain, jak również rodzące się w nim zbrodnie, oszustwa. ...Każde rzemiosło ma ujemne strony, wiedzie na pokuszenie. Najbezpieczniejsze jest rolnictwo, albowiem człowiek żyje spokojnie, pracując w pokorze i posłuszeństwie i rozmyślając ¹⁾).

Reformacja u innych narodów rozwijała się podobnie. Nie ulega wątpliwości, że reformacya czeska wywarła na nią wpływ pośredni i bezpośredni. Idea nauki „Czeskich braci“ i Chelczycký'ego była pokrewną nauce *Kalwina*. Wprawdzie silniej w niej występowała wiara w przeznaczenie, lecz jednakowo domagała się wysokiej, czystej moralności w życiu. *Luteranizm* więcej był prześlaknięty duchem niemieckim. Teologja protestancka Melanchtona, na zasadach Arystotelesa zbudowana, rozwój swój zawdzięczała racjonalizmowi.

60. Niepodobna rozbierać całego ruchu reformacyjnego, ograniczę się więc na tym, co najbardziej zajmować nas może, t. j. na faktach, gdzie idejowa podstawa odrodzenia i reformacji jest widoczna i gdzie zaznacza się ich wzajemny stosunek. Z natury rzeczy wypływało, że reformacja występowała początkowo przeciw odrodzeniu i humanizmowi. Odrodzenie w całym swym rozwoju zagrażało zwrotem do pogaństwa.

Tendencję tę wyczuł dobrze zakonnik *Savonarola* (ur. 1452, zm. 1498), wielki mistyk, asceta, który starał się o zreformowanie kościoła przy pomocy księży, a zakonni-

¹⁾ A. Denis. Koniec samodzielności Czechów, 1893.

ków przedewszystkim. Wierzył on w nieomylność kościoła, lecz nie papieża. Dzieło jego „Triumphus crucis“ przepełnione jest najszlachetniejszą ideją chrześcijaństwa katolickiego. Mimo to jednak po wydaniu swej pracy, Sawonarola podległ ekskomunie w 1497 r., a w rok potem został spalony na stosie. W jednym kazaniu w 1493 r. wołał on do wiernych: „Idźcie do Rzymu! W domach starszych prałatów, wielkich panów, uprawiają tylko poezję i retorykę; idźcie, zobaczycie w ich rękach książki humanistyczne. Myślą oni bowiem, że z pomocą Wirgiljusza, Horacego i Cicerona zdołają dusze nasze prowadzić. Arystotelesem, Wirgiljuszem i Petrarką przesycają nasz słuch, a nie dbają o zbawienie duszy. Dlaczego zamiast tylu ksiąg, nie poznają tej jedynej, w której zawarty jest cały zakon i żywot?“

Ruch reformacji w początkowej swej formie dążył do przywrócenia pierwotnego chrześcijaństwa, t. j. do wiary bez zbytecznego rozumowania. Reformację można uważać za bunt przeciw racjonalizmowi, jaki, dzięki scholastyce, coraz więcej przedostawał się do życia religijnego, szerzył się ogromnie i w humanizmie do rozkwitu doszedł; za protest ducha chrześcijańskiego przeciw wprowadzaniu pierwiastku świeckiego do chrześcijaństwa, czym groził humanizm całemu życiu religijnemu.

Luter nienawidził scholastycznej teologii dlatego właśnie, że zawiele w niej było rozumowania. Stąd też i racjonalizm odrodzenia, jako dalszy ciąg poniekąd scholastyki — nie był mu sympatyczny. Według jego zdania kościół pomieszał myśli Arystotelesa ze słowem bożym i w tym tkwi przyczyna wszelkiego zła i niepewności. Luter wyrażał się o Arystotelesie bardzo nieprzychylnie; nazywał go: „der müssige Esel“, albo „der verdammte hochmüthige

¹⁾ *Chamberlain*, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts II 766.

schalkhafte Heide“. Nietylko samego Arystotelesa, lecz całą kulturę grecką potępiał on ze stanowiska chrześcijańskiego. Luter jest zwolennikiem pierwotnego antilogizmu. „Grecka mądrość, w porównaniu z mądrością żydowską — mówi Luter — jest głupią, albowiem poza Bogiem nie może być żadnej mądrości, rozumu i dowcipu“¹⁾.

Sąd wybitniejszych reformatorów o mądrości pogańskiej zupełnie jest odmienny od zapалу humanistów, ich zachwytów nad kulturą starożytną. Wogóle w odnowieniu starej kultury widziano wielkie niebezpieczeństwo dla chrześcijan.

Podobnego zapatrywania był i sławny pedagog cze-ski, *Komenský*. „Skoro chcemy mieć prawdziwie chrześcijańskie szkoły, powinniśmy przedewszystkim odsunąć nauczycieli pogańskich. ... „Nie wstydzimy się synaczkom króla nad królami, braciom Chrystusa, dziedzicom wieczności, dawać za nauczyciela dwuznacznego Katullusa, bezwstydnego Owidjusza i t. p.“ *Komenský* sądzi, że dzieła pogańskie są gorsze dla idei chrześcijańskiej od bałwanów pogańskich.

Reformacja w swych zaczątkach domagała się powrotu do rzeczywistego, pierwotnego chrześcijaństwa, które polegało na głębokiej wierze, nie opartej na racjonalistycznym objaśnieniu. Kto chce zrozumieć należycie pismo święte i słowo boże, ten nie potrzebuje uczoności pogańskiej — duch chrześcijański zupełnie mu wystarczy.

Reformacja i odrodzenie w początkach swego rozwoju w zasadzie stanowiły dwa odmienne kierunki umysłowe. W późniejszym jednak okresie miały one dużo cech wspólnych, łączyły się i wzajem się wspierały. Wreszcie dwa te kierunki tworzą przejście do nowej epoki.

Jak to sobie można wytłomaczyć? Przedewszystkim reformacja, jako ruch rewolucyjny, występujący przeciw autorytetom kościoła, a głównie papieża, dążąc do zreformowania nauki chrześcijańskiej i życia chrześcijańskiego, musiała uznać znaczenie rozumu. Powaga pisma św., opar-

tego na autorytecie kościoła, czyli rozumu uniwersalnego zachwianą została właśnie przez reformację, zmuszoną więc ona była wynaleźć inny autorytet, mianowicie rozum indywidualny. Tutaj już widoczny jest wpływ sporu między realizmem i nominalizmem. W średnich wiekach panował rozum uniwersalny — podczas reformacji rozum indywidualny zdobył sobie znaczenie i prawa. Rozum uniwersalny dochodzi do szczytu mocy swej w dogmacie katolickim o nieomyślności papieża; rozum indywidualny nabierał wpływu i wartości w różnych sektach protestanckich. I w świecie protestanckim istnieje autorytet — pismo św., ale jednocześnie uznawaną jest swoboda indywidualnego rozumu. Stąd pochodzi owa dwoistość, niewykończoność, jaką słusznie zarzucają protestantom. Reformacja, zależąc od rozumu indywidualnego, zesła się dzięki temu racjonalizmowi z odrodzeniem. Na tym polu odznaczył się *Melanchton* (ur. 1497, zm. 1560) i inni reformatorowie-humaniści. *Melanchton*, będąc humanistą, jednocześnie był i zwolennikiem *Lutra*. Szukał on podpory i pomocy dla teologii protestanckiej w znienawidzonym przez *Lutra* pogańskim mędrцу, *Arystotelesie*.

Połączenie obu kierunków oddawna się już przygotowywało. Zwłaszcza wśród narodów środkowej Europy ruch odrodzenia przejawiał się w formie daleko poważniejszej, niż we Włoszech, a pogodzenie go z życiem chrześcijańskim, uważano za rzecz konieczną. W Niemczech reformowano szkoły w duchu humanistycznym, gorliwie się zajmowano naukami. *Erazm* przedstawia nam jasno połączenie się humanizmu z reformacją. W 1504 r. pisze on: „Nie umiem wypowiedzieć, jak szybkim prądem płynę do pisma świętego, jak wszystko, co mnie od niego odrywa, wzbudza we mnie obrzydzenie. Mawet i *Komenský*, pomimo niechęci do niemoralności pisarzy klasycznych, w całym swym pansoficznym dążeniu, w pracy pedagogicznej stoi na gruncie odrodzenia. Wogóle humanizm i „*Bracia czescy*“ w późniejszym okresie rozwoju posiadają wiele cech współ-

nych. *Blahoslav* i *Žerotin* zaznacza łączność tych dwu kierunków umysłowych. „Oba ideały: starożytny-estetyczny, a chrześcijański-moralny podają sobie ręce ku wielkiej korzyści zdrowego rozwoju umysłowego, na wielki pożytek naszej literatury“ — pisze *Žerotin*.

W wymienionym racjonalizmie można znaleźć ów styczny punkt, umożliwiający kompromis między odrodzeniem a reformacją. Wspólne ich cechy są:

1) Bronią jednocześnie wolności *osobistej*, swobody przekonań i rozumu, nie uznając żadnego autorytetu zewnętrznego. Humanizm występuje na polu naukowym, artystycznym, reformacja na polu religijnym. Rozwój samodzielności jednostki, wywalczenie jej uznania i znaczenia w całości społecznej wytworzył głównie kulturę nowoczesną, a jest dziełem odrodzenia, jako kierunku arystokratycznego, równocześnie jak i reformacji, będącej i ruchem demokratycznym. Indywidualizm ów, charakteryzujący nową epokę, okazał się korzystnym nie tylko w życiu politycznym, lecz i w pracy naukowej i twórczości artystycznej.

2) Dalej oba kierunki posiadają wspólną cechę *historyczności*, oba zwracają się od chwili obecnej do przeszłości. Odrodzenie cofa się ku przeszłości starożytnej, greckiej; reformacja zaś ku pierwszym okresom chrześcijaństwa. Odrodzenie wychodzi z punktu widzenia, że scholastyka nie pojęła prawdy, ani nie stworzyła piękna i dlatego zwraca się do bogatych skarbów kultury greckiej; wskrzesza grecką filozofję, naśladuje sztukę grecką. Reformacja, widząc niechrześcijańskie objawy w współczesnym chrześcijaństwie, stara się o wznowienie ewangelicznego życia i w biblji widzi jego pierwotną, istotną formę. W obu kierunkach, zgodnie rozbudza się zajęcie do studjów starożytnych wieków; grecki i hebrajski język nabywa wartości. Biblja staje się cennym nabytkiem. Melancton w 1518 r. w swej mowie podkreślił wpływ studjów greckiego języka i literatury na ożywienie życia religijnego.

„Od czasu upadku studjów greczyzny, stracił kościół pobożność, został oddany na łaskę ludzkich wymysłów; skoro zaś zwrócimy się do starych źródeł, nauczymy się rozumieć Chrystusa; przykazanie jego będzie naszym światłem; objawi się nam mądrość boska“.

Erazm dokończył połączenie humanizmu z reformacją. W jego „Podręczniku dla chrześcijańskiego wojownika“ (z r. 1502), czytamy: „Prawdziwa pobożność nie polega na wierze w kościół i w jego dogmaty, lecz na pobożnym poddaniu się Jezusowi Chrystusowi, na potędze czynnej miłości bliźniego. Na piśmie świętym, jako najwyższym kodeksie moralnym, opiera się jej pewność“¹⁾.

61. Następstwem reformacji było rozdzielenie się świata chrześcijańskiego na dwie połowy: *katolicyzm* i *protestantyzm*. Oba te kierunki religijnego życia są w pewnej łączności ze średniowiecznym realizmem i nominalizmem. Katolicyzm uznaje zależność jednostki i jej rozumu od całości, wymaga poddania się kościołowi; stwarza autorytet, z czego powstaje dogmat o nieomyślności papieża. Protestantyzm przeciwnie, dowodzi, że rozum każdego indywiduum jest samodzielny i może sobie dowolnie tłumaczyć artykuły wiary na podstawie pisma św. Protestantyzm przyznaje wolność myśli, ale łączy to z autorytetem pisma, przez co popelnia rażącą niekonsekwencję.

Treścią poglądu katolickiego jest wiara w kościół, od Boga pochodzący, w jego potęgę, nieomyślność nieprzerwaną tradycję od czasów apostolskich, w jego pragnienie, stania się uniwersalną społecznością całego świata chrześcijańskiego.

Według zapatrywań katolickich, właściwa istota bytu znajduje się w uniwersaljach; jednostka zaś musi bezwzględnie podlegać ogółowi, całości. Stąd pochodzi jednolitość, wykończoność i uniwersalność chrześcijaństwa kato-

¹⁾ Berger A., Die Kulturaufgaben der Reformation (1895) 165 str.

lickiego, w którym jednostka kierowana jest i prowadzona od narodzenia aż do śmierci. Katolicyzm, mający środkowy punkt swych poglądów w kościele i głowie jego—nieomylnym papieżu, przez ten kościół wyłącznie prowadzi swych wiernych do zbawienia. Kościół jest widzialną społecznością wszystkich wierzących, obcuje z kościołem tryumfującym w niebie i cierpiącym w czyśćcu. *Katolicyzm więc prowadzi człowieka do zbawienia i Chrystusa przez kościół. Protestantyzm znów nie uznaje widzialnego kościoła, lecz jedynie niewidzialny, idealny kościół tych, co żyją w Chrystusie. Protestantyzm przez wiarę w Chrystusa chce doprowadzić człowieka do kościoła*¹⁾.

W katolicyzmie występuje kościół jako królestwo boże (*civitas Dei*) pod formą widzialnej instytucji, społecznej całości, której członkowie połączeni są zewnętrznym węzłem, pewnymi przepisami, obrzędami. Przez wypełnianie ich wyrażają już swą przynależność do kościoła Chrystusa. W katolicyzmie *stan kapłański* pośredniczy między Bogiem a człowiekiem, będąc obdarzony władzą nadprzyrodzoną, udzielając sakramentów świętych. Przez to duchowieństwo katolickie posiada specjalne znaczenie, co wpływa na wytworzenie jakiegoś powierzchownego stosunku człowieka do Boga. Stosunek ten tak określa Sabatier: „Duchowieństwo wywyższa się ponad ludzi, uważa się za niezbędnego pośrednika między niebem, a ziemią. Społeczeństwo religijne pod postacią władzy stoi wyżej od społeczeństwa obywatelskiego i będzie chciało nad tym drugim panować. Moralność kościoła, jako moralność nadprzyrodzona, uważa się za wyższą od wrodzonej moralności sumienia, dogmaty boskie za ważniejsze od wiedzy ludzkiej; duchowna władza księży za silniejszą od docze-

¹⁾ Sabatier Aug. „Esquisse d'une philosophie de la religion“ 235—247.

snej potęgi rodziny i państwa“¹⁾. Katolickie chrześcijaństwo rozwijało się i przemieniało organicznie w teokrację księżą.

Protestantyzm zaś nie uznaje duchowieństwa, jako oddzielnego stanu, obdarzonego nadprzyrodzonymi własnościami i zdolnościami, lecz głosi naukę o wrodzonym kapłaństwie każdej jednostki. Protestantyzm podnosząc samodzielność indywiduum, utworzył życie religijne bardziej wewnętrzne, uczynił z niego organiczną część życia, czynności indywidualnej i społecznej. W katolicyzmie wszystkim są dogmaty, w które obowiązkiem jest wierzyć; w protestantyzmie na pierwszym miejscu stoi biblja i jej dowolne tłumaczenie.

W katolicyzmie życie religijne posiada charakter obiektywny; w protestantyzmie subiektywny. Są to dwie zasady życia chrześcijańskiego, jakie się nawzajem dopełniają, a naturalnie i wzajemnie wyłączają. Kompromis między nimi jest niemożliwy. Już przed faktyczną reformacją istniał protestantyzm w świecie chrześcijańskim; oznaczał on niechęć ewangelicznej pobożności do jednostronnego racjonalizmu w scholastyce, protest samodzielnego indywiduum przeciw samowładzy duchowieństwa. Skoro teokracja duchowieństwa doszła do swego zenitu, a chrześcijaństwo stało się więcej powierzchownym — reformacja była dziejową koniecznością i wpłynęła dodatnio na cały świat chrześcijański.

Obie wymienione zasady religijne tak możemy ostatecznie sformułować. Katolicyzm przedstawia jedność, powszechność; zwraca uwagę na zewnętrzną stronę (obrzędy), jest ukształtowany, zasklepiony jakby w sobie; jest konserwatywny, teokratyczny. Protestantyzm charakteryzuje pewną różnorodność, indywidualność, subiektywizm, dba on bardziej o ducha, wewnętrzną stronę; posiada zadatki

¹⁾ *Sabatier*. „Esquisse d'une philosophie de la religion“, 237.

do rozwoju, nie jest zasklepiiony, gotowy, dąży wciąż na przód, przestrzega autonomji indywiduum.

Katolicyzm rozszedł się z protestantyzmem, lecz w jednym i drugim rozwijała się—właściwym im sposobem—ideja chrześcijańska.

Z zasadniczego przeciwieństwa owych dwu zasad życia chrześcijańskiego wypływa konsekwentnie ich różność i niemożliwość pogodzenia ich, pomimo usilnych nawet starań najszlachetniejszych mężów obu obozów. Każda z tych zasad jest przecież zaprzeczeniem drugiej. W późniejszym rozwoju dwu wyznań, dziś zupełnie od siebie oddzielonych, powstały dwa prądy: konserwatywny i postępowy. W świecie katolickim wyrazem pierwszego jest *jezuityzm*, drugiego — *jansenizm*. Jezuici zdobyli sobie ogromną władzę głównie we Francji. Ujęli w swe ręce wychowanie, zabronili rozszerzać naukę Descartes'a, powrócili do Arystotelesa. Wszystko uległo wpływom jezuitów. Dzięki nim wytworzyła się powierzchowna pobożność, nienawiść, hipokryzja.

Zwracanie uwagi na formy religijne, wyrachowana kazuistyka, wywołała niechęć w tych, którym chodziło o istotną pobożność i moralność. Na czele ruchu reakcyjnego stanął *Janseniusz* (ur. 1585, zm. 1638), profesor teologii, biskup, autor dzieła „*Augustinus*“¹⁾. Jansenizm potępiał zewnętrzne formy w praktykach religijnych, występował przeciw częstej spowiedzi i komunji; domagał się całkowitego odrodzenia i umoralnienia człowieka. Jansenizm wywarł ogromny wpływ na wychowanie młodzieży, którym się zajął z całym zapalem. „Niema w kościele odpowiedniejszego dla chrześcijan zajęcia, bardziej zasługującego na umiłowanie nad poświęcenie swego życia na wycho-

¹⁾ *Augustinus* sive Doctrina Sti Augustini de humane naturae aintate, aegritudine, medicine adversus Pelagianos et Massilienses (1640).

wywanie młodzieży. ... Opieka nad duszą jednego z tych maleńkich jest większą godnością i urzędem, niż władza nad całym światem“. (Saint Cyran). Najwięcej zdziałał przez swe zasady religijne *Bl. Pascal* (ur. 1623, zm. 1662)¹⁾, zwolennik jansenizmu. Po nad bytem materialnym (*res extensa*) i duchowym (*res cogitans*) wznosi się państwo miłości i łaski bożej. „Serce ma swe dowody, których rozum nie zna“²⁾. „Odległość między ciałami i duchami jest tak nieskończona, jak między duchami a miłością. Wszystkie ciała, firmament, gwiazdy ziemi, jej państwa nie mogą się równać z najmniejszym z duchów, gdyż on poznaje wszystko to i siebie, a ciała niczego nie poznają. Wszystkie ciała i duchy, razem wzięte, i suma ich dzieł, nie dorównują najmniejszemu ruchowi miłości. Ona tworzy najwyższe państwo.“ Ale łaski tej — według Pascala — nie ma człowiek sam przez się. Polepszenie moralne człowieka jest dziełem łaski bożej. Ona napęłnia serce ludzkie najwyższą rozkoszą, rozbudza w nim wstręt do grzechu. Jak moralność jest owocem uczucia, a nie rozumu, tak Boga przez serce, a nie przez rozum poznać możemy.

Postępowym kierunkiem w protestantyzmie był znów *pietyzm*. W nim ukrywała się nowa ludowa i uczuciowa reakcja religijna przeciw uczonej ortodoksji protestanckiej, przeciw ukształtowanej teologii, z której Melanchton i jego następcy wytworzyli pewien rodzaj scholastyki protestanckiej. Pietyzm zaznacza wyraźnie, że nie chodzi o wiarę dogmatyczną, lecz raczej o życie prawdziwie chrześcijańskie, według zasad ewangelji. Ruch ten był dalszym ciągiem reformacji, źle bardzo widzianym przez koła teologiczne. Przodownicy tego kierunku (jak Spener w XVII w.) zakładali stowarzyszenia dla studjowania biblij (colle-

¹⁾ Patrz: *Masaryk*. „B. Pascal, jego życie i filozofja“ (po czesku).

²⁾ „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas“.

gia philobiblica). Członkowie zobowiązywali się do prowadzenia wzorowo-cnotliwego życia i czytania biblij. Przytym tolerowali wszystkie inne wyznania. Pietyzm również pozostawił dodatnie ślady w wychowaniu młodzieży, przy pomocy której pragnął dojść do wskrzeszenia życia czysto-chrześcijańskiego.

Bardzo ważnym rezultatem walki zasad katolickich i protestanckich była tolerancja religijna, do rozwoju której przyczyniło się bezwątpienia i odrodzenie.

VII.

Nowożytny racjonalizm.

(Oddzielenie filozofji od teologii i od nauk specjalnych. — Państwo a narodowość. — Wskreszenie starożytnych systematów filozoficznych. — Akademia we Florencji. — Spory między zwolennikami Platona i Arystotelesa. — Piotr Ramus. — Lipsius. — Gassendi. — Sceptycy. — Filozofja natury we Włoszech i w Niemczech (Kuzańczyk, (Cusa), Telesio). — Mistyka (J. Böhme). — Astrologja, magja, alchemja. — Odkrycia geograficzne, kosmologiczne, astronomiczne. — Kopernik, Tycho de Brahe, Kepler, Giordano Bruno, Galileusz. — Prace w zakresie fizyki (Galileusz, Hugenius, Newton), chemji (Boyle, Stahl), biologji (Vesal, Harvey, Malpighi). — Znajomość historii. — Przyrodzona religja (Herbert z Cherbury). — Wynalazek papieru i druku. — Rozwój nowożytny filozofji (kierunek indukcyjny w Anglii, dedukcyjny na stałym lądzie). — Różnica między racjonalizmem starożytnym a nowoczesnym. — Bacon, Hobbes, Descartes, Komensky, Leibnitz. — Racjonalistyczne objaśnienie religji, historii, języka, prawa, państwa, sztuki, wychowania. — Optymistyczne ideały „Oświecenia“. — Reakcja (nowoczesny naturalizm: Rousseau, Hume, Kant). — Romantyzm i nowohumanizm. — Pesymizm i melioryzm. — Dążenie do wytworzenia nowej syntezy kulturalnej).

62. Cały ruch odrodzenia oddziałał i na filozofję, zmienił zasadniczo wyobrażenie o świecie i życiu. Myśląca jednostka spostrzegła, że całe jej otoczenie uległo zmia-

nie, więc musiała się doń przystosować. Okazała się potrzeba stworzenia nowego teoretycznego światopoglądu i zgodnie z nim zrozumienia życia ludzkiego.

Nowa epoka rozpoczyna się od zupełnego oddzielenia się filozofji i teologii, które samodzielnie rozwijają się dalej. Obok filozofji powstały nauki specjalne. Zwłaszcza rozwinęło się studjum nauk matematycznych i przyrodniczych, leżących odłogiem w ciągu średnich wieków, a dzięki niemu powstał cały szereg ważnych odkryć teoretycznych i wynalazków praktycznych (nowoczesna technika).

W nowej dobie państwo staje się przeważającą formą ustroju społecznego, przejmuje wiele funkcji, przez które wyłączone dotąd spełnianych. Jednocześnie rozbudza się poczucie narodowości i dąży do wyodrębnienia się samodzielności.

Nim jednak wytworzono nowe podstawy nowożytnej filozofji, oparte na badaniu i specjalnej wiedzy, zwracano się, zgodnie z ruchem odrodzenia ku starożytnym wiekom. Odrodzenie filozofji w XVI w., występujące przeciw jednostronnemu przejmowaniu się nauką Arystotelesa i scholastyce, rozpoczęło się od powrotu do myślicieli starożytnych. Samodzielna filozofja, pojawiająca się jednocześnie z licznymi reprodukcjami myśli i nauk starożytnych — nie posiadała jeszcze charakteru ściśle naukowego, błąkała się w mgłach fantastycznej spekulacji. Był to zarówno okres mistycyzmu, teozofji, astrologji, magji, alchemji.

63. Właściwa filozofja odrodzenia starała się przede wszystkim o dokładne zapoznanie się z filozoficznymi systematami starożytnych wieków. W tym okresie przejściowym wskrzeszone i rozbierane były wszystkie systematy greckie. Obok nauki Arystotelesa, wprowadzonej do filozofji scholastycznej, jako zgodnej z dogmatyką — wznowioną została w akademji we Florencji filozofja Platona. W r. 1432 na koncylium w Ferrarze poznał Kosma Medyceusz wykształconego greka, zwolennika Platona — *Jerzego Gemistosa* (Pletho) (ur. 1370, zm. 1452). Zaprzyjaźnił się

się z nim, zaprosił do siebie do Florencji, gdzie przy jego pomocy założył akademję, w której wybrani mężowie mieli się poświęcać studjowaniu Platona. Z grona platoników wyróżnił się sławny tłumacz dzieł Platona, *Marsilius Ficinus* (ur. 1433, zm. 1499) i *Jan Pico de la Mirandola* (1463, 1494), który naukę Platona starał się połączyć z nauką kabalistyczną¹⁾. Rozróżniał on świat duchowy, niebieski i ziemski. Wszystkie je łączy w sobie człowiek, stąd jego upadek wprowadził w zamęt cały świat. Tylko odkupienie Chrystusa mogło wprowadzić nowy porządek. Na Pica wielki wpływ miał św. Augustyn.

Wkrótce jednak wynikły ostre spory między zwolennikami Platona i Arystotelesa i spowodowały cały szereg dzieł polemicznych. Wymieniony Gemistos polemizował w dziele swym „Spis praw“ (*Nόμων συγγραφή*) ze stronnikami Arystotelesa, za co otrzymał naganę od patryjarchy konstantynopolitańskiego, boć nauka Arystotelesa była dotychczas niedotykalną. Gorliwy zwolennik Arystotelesa, *Jerzy z Trapezuntu* (ur. 1395, zm. 1486) napisał dzieło: „Porównanie Platona z Arystotelesem“ (*Comparatio Platonis et Aristotelis*), w jakim dowodził, że Platon był marnym filozofem, marnym człowiekiem. Arystoteles zaś jest bez zarzutu doskonałym. Przeciwnemu, a w obronie Platona, wystąpił kardynał *Bessarion* (1395—1472). W pracy swej z r. 1469 p. t. „Przeciw oszczerzy Platona“ (*Adversus calumniatorem Platonis*) obalał zarzuty niesłuszne i wykazywał zgodność filozofji Platona z nauką chrześcijańską. Ale i wśród stronników Arystotelesa nie było jedności i harmo-

1) Kabala — tajna nauka żydowska w średnich wiekach, rodzaj gnozy rabinów, wytworzona przez połączenie się pierwiastków nauki nowoplatonickiej, wschodniej o emanacji, chrześcijańskiej z teologią żydowską i żydowską mistyką liczbową i talmudystyczną mitologią. Najlepsze źródła o kabale są: księga *Jezira-h* (Stworzenie) z IX i *Sohar* (Blask) z XIII stul. po Chrystusie,

nji. Zacięta walka powstała między *Averroistami* i *Aleksandrystami*. Pierwsze stronnictwo, złożone przeważnie z lekarzy i przyrodników — trzymało się *Averroesa*, arabskiego komentatora Arystotelesa. Averrości twierdzili, że wspólna wszystkim rozumna część istoty ludzkiej jest nieśmiertelną (nie uznawali więc nieśmiertelności indywidualnej). Aleksandryści byli zwolennikami greckiego egzegiety, *Aleksandra z Afrodizias*; utrzymywali oni, iż rozumna część duszy ludzkiej — według teorii Arystotelesa — będąc zależną od życia zwierzęcego z nim zanika, zatem jest śmiertelną.

Przez ten spór uwydatniła się sprzeczność niektórych poglądów Arystotelesa z nauką kościelną. Ważne jest dzieło *Piotra Pomponatiusa* (1462—1524), najznakomitszego chyba z czasów odrodzenia znawcy filozofji Arystotelesa p. t. „O nieśmiertelności duszy“ (*De immortalitate animae*). Autor wykazuje, że św. Tomasz popełnił pomyłkę, chcąc z Arystotelesa wyprowadzić naukę o nieśmiertelności duszy. Dusza, jako forma ciała, musi z nim jednocześnie ginąć, a to nietylko dusza roślinna i zwierzęca, ale i dusza rozumna, albowiem funkcja myślenia oparta jest na poprzedzającym ją procesie zmysłowym, a skoro ten zanika przez śmierć fizyczną, dalsza egzystencja rozumnej duszy staje się niemożliwą. Dowodził też na mocy sprzeczności nauki Arystotelesa z wiarą, że należy rozróżniać prawdę *filozoficzną* od *teologicznej*, poznanie rozumowe od artykułów wiary. Najwyżej stawiał on zagadnienie moralności. Moralność podlega również rozwojowi, który w niej samej znajduje swój cel. Bez względu na to, czy dusza jest śmiertelna, czy nieśmiertelna; czy jest lub nie, nagroda wieczna — powinniśmy zawsze postępować dobrze, wystrzegać się zła. Cnota i występki same w sobie zawierają nagrodę.

Inni myśliciele tej doby zwracali uwagę na braki w logice Arystotelesa, na bezowocność przeróżnych dyalektycznych sztuczek, wyprowadzanych z niej w średnich wiekach. *Piotr Ramus* (ur. 1517, zm. 1572) dowodził, że cokolwiek Arystoteles powiedział, było czczym wymysłem

bez rzeczywistej podstawy („*quaecunque ab Aristoteledicta sunt*). Niechęć Ramusa do Arystotelesa oznacza reakcję przeciw tradycji, dążność do postępu; protest przeciw dotychczasowej uczoności księży. Ramus jest człowiekiem odrodzenia, nie uznającym poza rozumem żadnego innego autorytetu ¹⁾.

I inne systematy filozofii greckiej były wskrzeszone. Pierwsi pionierzy nowoczesnych nauk przyrodniczych: Bacon i Galileusz zwrócili już uwagę na teorię atomistyczną, znaną ówczesnemu światu jedynie z poetycznych reprodukcji Lukrecjusza. Zaczęto również zajmować się Epikurem, którego życie podał w należyтым oświeceniu *Piotr Gassendi* (1592—1655). Zaznaczył on w dziele „*De vita, moribus et doctrina Epicuri*“, że materializm teoretyczny nie wyłącza moralnej czystości. Wykładając naukę o atomach, występował przeciw Arystotelesowi i przygotowywał grunt do specjalnej pracy przyrodniczej. Prócz tego *Lipsius* (ur. 1547, zm. 1606) wznowił stoicyzm ²⁾, a eklektyzm Cicero i probabilizm nowej akademii znalazł wielu zwolenników w dobie humanizmu. We Francji wznowionym został sceptycyzm starożytny, przedstawicielami którego są trzej myśliciele: *Michał Montaigne* ³⁾ (1538—1599), *Piotr Charron* ⁴⁾ (1541—1603), *Franciszek Sanchez* ⁵⁾ (1562—1634). Sceptyczny charakter filozofii tych myślicieli jest protestem przeciw filozoficznemu dogmatyzmowi, zwróceniem uwagi na względność ludzkiej wiedzy, objawem nowoczesnego indywidualizmu. U Montaigne'a zwłaszcza uwydatnia się bardziej ów indywidualizm odrodzenia, niż metodyczny sce-

1) Dewiza jego brzmiała: *Nulla auctoritas rationis, sed ratio auctoritatis regina dominaque esse debet*“.

2) *Manuductio ad Stoicam philosophiam*.

3) „*Essais*“ (Bordéaux 1580).

4) „*De la sagesse*“ (1601).

5) „*Tractatus de multum nobili et prima universalis scientia, quod nihil scitur* (1581).

ptycyzm: „Badam siebie samego więcej, niż jakikolwiek inny przedmiot — je suis moi — même la matière de mon livre“. Nowoczesny naturalizm i indywidualizm przejawia się też w sceptycyzmie Charron’a. „Chcę, abys był dobrym człowiekiem, bez względu, czy istnieje raj lub piekło... chcę, ażebyś był dobrym człowiekiem, ponieważ rozum i natura tego wymaga ...ponieważ ty sam przeciw samemu sobie, swemu przeznaczeniu postępować nie możesz“. Ciekawý to fakt, że właśnie we Francji sceptycyzm, zabarwiony naturalizmem i indywidualizmem, znalazł wielu zwolenników, ze *Essaie Montaigne’a* stały się wzorową formą twórczości literackiej. Wytłumaczyć to bardzo łatwo. We Włoszech wzmocniła się znów władza papieska. W Niemczech cała uwaga skierowana była na rezultaty reformacji, na tworzenie się sekt protestanckich. We Francji zaś sceptycyzm połączył się z indyferentyzmem religijnym, ogromnie się rozszerzającym.

Edykt w Nantes zapewniał równouprawnienie wszystkich wyznań, przez co Francja stała się państwem bez określonej, państwowej religji. Za to wzrastała tam i potęgniała idea narodowa.

64. Usiłowanie i chęć należytego zrozumienia pojedynczych filozofów starożytnych doprowadziła do nowych rezultatów. Otóż myśliciele nowożytni, zapoznawszy się z głównymi problematami dawniejszych filozofów, porzucali tradycję i zwracali się do pracy samodzielnej. Przestali ślepczeć nad przechowaną papierową mądrością, a zagłębiali się w ducha i badali przyczyny, a tym samym zajęli się bezpośrednio tym, co dało podniecie do wszelkich spekulacji greckich, mianowicie *samą przyrodą*. Scholastyka poprzestała na formie, dzięki swemu charakterowi supranaturalistycznemu, nie uczuwała potrzeby i nie umiała przejąć się zagadnieniami, dotyczącymi bezpośrednio codziennego życia, zwykłych zjawisk natury.

W nowej epoce powstaje więc studjowanie systematów filozoficznych starożytnych wieków, *samodzielne badanie*

przyrody. Początkowo opierało się ono naturalnie na teoriach i hipotezach, z dawnych czasów przechowanych i zabarwione było pomysłami fantastycznymi i pierwiastkami mistycznymi. W każdym jednak razie studjum owe było poważną i wiele obiecującą zapowiedzią rozkwitu nauk przyrodniczych.

Do tej chwili utrzymało się arystotelesowsko-ptolemeuszowskie wyobrażenie o początku i kształcie świata. Świat ma przestrzeń ograniczoną, otoczony jest ze wszystkich stron gwiazdami stałymi (pierwszym niebem) jest to jeden świat, w środku którego znajduje się kula ziemską (gdyby więcej było takich światów, wszystkie ich cięższe materje skupiłyby się koniecznie w centrum, przez co znów powstałby jedyny świat), a wokół niej w stałych, przejrzystych sferach obracają się: księżyc, słońce i planety. Bóg jest poza światem; sam kieruje ruchem ostatniej sfery, do której przytwierdzone są gwiazdy stałe. Ruch ten przechodzi na inne sfery, tym sposobem wszystko jest w ciągłym ruchu około środka, w jakim mieści się nieruchoma kula ziemską. Prosty ten obraz bywał naturalnie rozszerzany przez spostrzeżenia, iż ruchy planet są bardzo złożone. Dla objaśnienia tego postawiono teorię, że obroty odbywają się w mniejszych kręgach (epicyklach) a ich centra znów w większych się kołach poruszają, że pojedyncze planety przytwierdzone są do kilku sfer, z których każda posiada swój własny obrót.

Teoria ta geometryczna w późniejszych czasach wydała się bardzo wątpliwą. Jej bezwartościowość podniósł na początku nowej doby *Mikołaj Kuźanczyk* (Cusa) (ur. 1401, zm. 1464) kardynał katolicki. W dziele „De docta ignorantia“, wychodząc z założenia zasady o nieskończoności Boga, dowodził, że arystotelesowsko-ptolemeuszowski obraz świata zawiera w sobie sprzeczności, nielogiczność. Wszelkie wyobrażenia ludzkie są tylko przybliżone, względne. Nie możemy sobie przedstawiać świata, jako nieskończenie małego lub wielkiego, ponieważ myśl nasza wciąż naprzód

wybiega, zatem i świata niepodobna wcisnąć w postać kuli, gdyż ona nie byłaby całym światem. Pojęcie o nieskończoności świata, które u niego teologicznie łączy się z pojęciem o nieskończoności Boga, wyłącza możliwość przedstawiania sobie świata w kształcie kuli. Świat bezgraniczny niema ani środka, ani obwodu, czyli, że każdy punkt w stosunku do nieskończoności całości jest centrum i obwodem zarazem. Skoro zaś nasza ziemia nie zajmuje absolutnego środka świata, nie może pozostawać w spokoju, musi się poruszać z innymi ciałami. Kuzańczyk uważa ruch jako właściwą syntezę pomysłów Arystotelesa o formie i materji, możliwości i rzeczywistości. W teologii też, w nauce o Trójcy stara się określić Ducha św., jako sumę wszystkiego, co dzięki ruchowi się dzieje, jako nieskończony łącznik przyrody. „Spiritus sanctus est nexus infinitus“. Kuzańczyk wypowiedział zatem dwa nowe poglądy na świat, mianowicie, że ziemia nie znajduje się w centrum wszechświata, i że się porusza. Były to pierwsze próby obalenia teorii geocentrycznej. Niestety, długie, długie lata czekać trzeba jeszcze było na pojawienie się teorii heliocentrycznej.

Dowodzenia Kuzańczyka dotyczyły budowy wszechświata i pozycji ziemi, filozofja zaś włoska zajęła się zagadnieniem układu wszechświata i nauką Arystotelesa o elementach. Przez obalenie nauki jego, powrócono do rozróżniania świata ziemskiego, w którym był ruch prostoliniowy i świata niebieskiego z ruchem kręgowym.

Z filozofów włoskich wybitniejsze miejsce zajmuje Hieronim Cardano (Cardanus) ur. 1501, zm. 1576, profesor matematyki i medycyny w Medjolanie. Zamiast czterech żywiołów Arystotelesa przyjmuje dwie zasady: bierną materję (trzy zimne i wilgotne żywioły: woda, ziemia i powietrze) i czynną (ciepło), nadającą kształt — duszę świata, która przenikając i jednocząc wszystko, powoduje życie i ruch. Siłę przyciągania i odpychania nazywa — idąc za Empedoklesem — miłością i nienawiścią.

Bernard Telesio (ur. 1508, zm. 1588) pragnął wiedzę przyrodniczą uczynić niezależną od wpływu nauki Arystotelesa¹⁾. Założył też w tym celu towarzystwo naturalistów w Neapolu, nazwane Akademją Teleżyńską. Jego zasada, że poznanie prawdy można zdobyć nie przez rozumową spekulację i dialektyczny rozbiór pojęć, lecz przez zmysłowe spostrzeżenie — ważną jest pod względem metodycznym i miarodajną dla dalszego rozwoju nauk. „Non ratione, see sensu! — oto jego hasło. Na miejsce podanych przez Arystotelesa pojęć stawia obok biernej materji dwie zasadnicze siły czynne (*principia agentia*): rozszerzający ciepłik i ściągający zimno. Siedliskiem pierwszego jest słońce, drugiego ziemia. Niema różnicy między materją ziemską i niebieską, tylko różne jest pochodzenie sił, ruch powodujących. Materja jest pełna, jednolita (tworzy „mole”), nie zwiększa i nie zmniejsza się. Żywioty nie istnieją, nie ma też dla nich określonych miejsc w przestrzeni — jest próżnia przestrzeni (pogląd arystotelesowski o „horror vacui“, jako nieuzasadniony, całkiem odrzuca). Najwyżej mogłyby być dwa żywioły: słoneczny, w którym przeważa siła rozciągająca (ciepło), ziemski — z przeważającą siłą ściągającą (zimno)²⁾. Według niego, ziemia nieruchoma zajmuje centrum wszechświata; słońce, jako źródło siły rozciągającej, a z nim i całe niebo porusza się własną siłą koło ziemi. Znaczenie teorii jego polega na tym, że *siły* przeciwstawił *formom*, co dało już powód do licznych sporów. Przejawy duchowe, umysłowe objaśnia działaniem „pneumatu“ (*spiritus*), przenikającego wszelki byt. Wszystko jest zarazem siłą i materją. Popęd samozachowawczy jest sprężyną stawania się; do niego sprowadza i zasady moralności.

¹⁾ Szło mu o wyjaśnienie przyrody własnych jej zasad (*iuxta propria principia*). Nauka Arystotelesa jest podług niego nielogiczną.

²⁾ Porówn. Höffding *Gesch. der neueren Philo.* I, 101 str.

Franciszek Patrizzi (Patricius — ur. 1519, zm. 1567), zwrócił uwagę na słabe strony dowodzeń Telesia i w duchu nowoplatonńskiej emanacji za zasadę wszelkiego bytu uznał boskie praświatło; z niego pochodzi światło-byt duchowe, z tego zaś niebieskie, czyli eteryczne, z ostatniego wreszcie ziemskie lub materjalne. Podobny charakter mają teorie *Tomasza Campanelli* (ur. 1568, zm. 1639). Według niego wypływa z Boga — praprzyczyny wszelkiego istnienia — najpierw świat ideałów, czyli pierwowzorów (mundus archetypus), t. j. suma wszelkiego możliwego; dalej świat metafizyczny, wiecznych inteligencji, duchów (mundus mentalis). Trzecim wytworem jest świat matematyczny przestrzeni (m. sempiternus), przedmiot geometrii; czwartym świat czasowy, lub cielesny, piąty empiryczny (m. actualis), w którym wszystko jest w pewnym określonym miejscu i czasie. Wszelkie stawanie się objaśnia przy pomocy dwu sił, duchowej natury: antypatji i sympatji, jakie występują i w życiu społecznym ludzi. W dziele swym: „W państwie słonecznym“ szczegółowo rozbiera naszkicowane wyżej poglądy.

65. I po za granicami Włoch pojawiały się próby samodzielnej filozofji natury, również jak i te fantastyczne. Miano nadzieję, iż poznanie przyczyny rzeczy i zjawisk przyrody *doprowadzi zaraz do opanowania takowych*. Skoro człowiek dowie się, jak rzeczy powstają, jakie są, będzie mógł nimi zawładnąć, a nawet i tworzyć. Bo jeśli człowiek zrozumie, jakim sposobem powstało złoto — będzie je mógł sztucznie wyrabiać; skoro zapozna się z warunkami życia i jego rozwoju, potrafi na nie oddziaływać. Było to już więc przekonanie nowego człowieka, że *wiedza — to potęga*, ale połączone jeszcze z nadzwyczaj fantastycznymi pomysłami. Boć to przecież były czasy astrologji, magji, alchemji. Naturalnie w tych fantastycznych wyobrażeniach przyroda sama ukazywała się w oświeceniu panteistycznym, była ona przejawem bóstwa, twórczą siłą. Ale o to szło właśnie, ażeby wykryć, przeniknąć wszelkie tajemni-

ce natury, zapanować nad nimi, umieć przewidzieć jej przyszłe zjawiska i nimi pokierować. Wtedy to szukano kamienia mędrców; wtedy znakomici mężowie ówczesni oddawali się magji.

Zajmującym filozofem tego okresu jest *Korneliusz Agryppa von Netlesheim* (zm. 1535 r.). W dziele swym „O ukrytej filozofji“ (*De occulta philosophia*), podobnie jak i Campanella, uznaje świat pierwotny (*mundus archetypus*) i Boga jako prabyt, świat idei (i aniołów: *mundus intellectus*), świat ciał niebieskich (*mundus coelestis*), świat czterech żywiołów arystotelesowskich (*mundus elementaris* — więc świat ziemski), samego człowieka, jako świat zmniejszony (*m. microcosmos*), wreszcie świat złych duchów i demonów (*mundus infernus*). Między tymi światami panuje antypatja i sympatja, wszystkie one wzajem na siebie oddziałują. Tajemnicze siły, przenikające owe światy, pochodzą z ducha świata (*spiritus mundis*). Zbadanie tajemniczych tych sił — oto zadanie filozofji, czyli magji.

Jeszcze bardziej oryginalnym był *Filip Teofrastus Bombastus Paracelsus* (ur. 1493, zm. 1541). Chciał on przedewszystkim, jako lekarz, zreformować medycynę. Według niego lekarz nie powinien się ograniczać na swej specjalnej wiedzy i wiadomościach, czerpanych z Gallena, lecz powinien znać filozofję, astrologję i teologję, a obok tych zasadniczych nauk alchemję. Teologja nie ma nic wspólnego z filozofją: pierwsza opiera się na objawieniu Boga w Chrystusie, druga na objawieniu się Boga w przyrodzie. Początkowo wszystkie rzeczy zawarte były, jako w nasieniu, w pierwotnej materji (*prima materia*), przez Boga stworzonej. Materja owa miała kształt olbrzymiego jaja. Ono było otoczone skorupą, jaką nazywa *Ilindros*, albo *mysterium magnum*. Białku tego jaja odpowiadają sfery: eteryczna, ognista i powietrzna. Żółtko tworzy woda i ziemia. Wszystkie te sfery świata są w ciągłej harmonji; zewnętrzna sfera odbija się zawsze w wewnętrznej. Każdemu jestestwu na ziemi, każdemu kamieniowi, roślinie, zwie-

rzęciu odpowiada jakaś gwiazda na niebie, stąd wywiera nań wpływ. Ostatnimi składnikami materjalnymi są: sól, rtęć i siarka. To są prapierwiastki, z których składają się cztery żywioły Arystotelesa. Cała przyroda ożywiona jest duchami osobnymi. Ziemia ma — gnomy, czyli karły, woda — undyny lub nimfy, powietrze — sylfy, ogień — salamandry. Każdej istocie pojedynczej przypisana jest indywidualna zasada (duch) życiowa — „Archeus“, uosobienie ogólnej siły przyrody, zwanej „Vulcanus“. Duchy, przenikające wszystko, są złe i dobre. Prawdziwa umiejętność lekarska polega na tym, ażeby poznać i utrzymać w ciele duchy dobre, a złe oddalić. Dokonać tego można zapomocą przeróżnych lekarstw, esencji i t. p.

66. Od tych prób filozoficznych był tylko krok do *mistyki i teozofji*. Mistycy owi, wbrew dążnościom Melanchtona, który chciał zbudować teologję protestancką na podstawie filozofji Arystotelesa, mieli zamiar utrzymać reformację w pierwotnym jej założeniu i posłannictwie. Wiara, religja nie może polegać na zewnętrznym przyjęciu pewnych dogmatów, lecz na wewnętrznym odnowieniu całego człowieka. Tak twierdził *Kacper Schwenckfeld* (ur. 1490, zm. 1561) i *Sebastjan Franck* (1500, zm. 1545), według którego każdy człowiek składa się z dwu zasad: boskiej i ludzkiej — Chrystusa i Adama; prawdziwa pobożność i piękność zasadza się na chrześcijańskim zaparciu się siebie; prawdziwa wiara chrześcijańska jest wewnętrzna i wieczna. *Walenty Weigel* (ur. 1533, zm. 1594) przechylał się na stronę Paracelsusa i nauczał, że człowiek jest mikrokosmem, że ma w sobie trzy światy: ziemski w ciele, świat niebieski w rozumie (duchu), w umyśle (duszy nieśmiertelnej) świat boski. Doskonałość moralna polega na uświadomieniu sobie wspólności z Bogiem. Kulminacyjnego punktu dosięga mistyka w *Jakobie Böhme* (urodz. 1575 r. zm. 1624).

Czuł on wstręt do szkolnej filozofii i teologii. Luter ubezwładnił wprawdzie scholastykę, ale po nim przyszli inni i powrócili jej dawne znaczenie. Przeciw tym wła-

śnie najwięcej występował Böhme. Sam się przyznaje do dręczących go początkowo wątpliwości. Środkowym punktem jego nauki jest zagadnienie przyczyny zła, jaką umieszcza w samym Bogu prabycie. Bóg potrzebował tego świata, z jego brakami i niedostatkami, aby się mógł pojawić. Bóg na początku swego rozwoju jest wieczną głębią, wiecznym spoczynkiem i spokojem, bezprzymiotną bezzasadnością, jest wszystkim i niczem zarazem. W tym boskim „nic“ budzi się jednak pragnienie do bytu, do czego potrzeba przeciwności. Widok błyszczącego w słońcu naczynia cynowego natchnął go myślą, że jak światło słoneczne odbija się na ciemnej powierzchni naczynia, tak wogóle światło potrzebuje cienia, dobro—zła, miłość—gniewu, aby się stać widocznym. Więc i w Bogu musi istnieć zło i ciemność, ażeby ujawniła się jego dobroć i światło. Bóg w swoim rozwoju rozdziela się w dobro i zło. Cały tedy świat jest rozwojem Boga. Zobaczywszy Boga—świat zobaczymy. „Bóg¹⁾ nie jest bytem od przyrody oddzielonym lecz ma się do niej w tym stosunku jak dusza do ciała.“ Niebo nie znajduje się w górze, w błękitach, ale jest w twej własnej duszy, gdzie życie boskie w tobie się porusza. Bóg nie jest daleko: Ty żyjesz w Bogu, a Bóg w tobie, a skoroś czysty i święty — jesteś Bogiem. W tobie znajdują się te same siły jakie są w Bogu i całej naturze.“

67. Można powiedzieć, że wiedza przyrodnicza przeżywała w zaraniu nowej epoki swój okres mityczny. Magja chciała opanować tajemnicze siły natury. W tych pierwszych próbach magji, zabarwionych zabobonami, dochodzono do dziwacznych kombinacji, wprost do absurdów. Obok magji kwitła i *astrologija*, mająca wielu zapalonych zwolenników. Dopóki panowała teoria arystotelesowsko-ptolomeuszowska naturalnym było, że w świecie przestrzeniowo-ograniczonym, gdzie każdy element miał swe okre-

1) Tak mówi Höfdding w *Geschihte der ner Pluto*.

ślone miejsce — przypuszczano wpływ gwiazd na wszelkie stawianie się w naturze i na losy ludzkie. Z tego stanowiska wychodząc, miał słuszność *Comte*, gdy twierdził, że to były pierwsze próby zbudowania całego systemu wszechświata na podstawie praw przyrody, bez pośrednictwa duchowej siły, aniołów itd. ¹⁾ Astrologija była zatem przygotowaniem i szkołą astronomii. Ówczesni znawcy wyliczali z położenia gwiazd czas stworzenia, końca świata i sądu ostatecznego. Pewien matematyk, na mocy kombinacji liczb w objaśnieniu św. Jana i proroka Daniela, wyrachował, że sąd ostateczny nastąpi 13 października 1533. Podobnie Cardanus na mocy horoskopu stara się wyprowadzić konieczność narodzenia, życia i cierpień Chrystusa. *Melanchton* dowodził, że Bóg chce, ażebyśmy gwiazdy badali. Nawet i znakomici astronomowie późniejszych czasów nie wyrzekli się astrologji. Kepler zajmował się nią pilnie, a jeszcze więcej *Tycho de Brahe*. Pewnego razu ucięto mu nos w bójce, a on zdarzenie to przypisywał działaniu gwiazd. Według jego przekonania Bóg wpływa na świat i ludzi przez pośrednictwo gwiazd, a więc nie bezpośrednio. Człowiek, będąc mikrokosmem składa się nie tylko z czterech znanych elementów ziemskich, lecz ma też w sobie cząstkę piątego żywiołu nieśmiertelnego — eteru i przez to właśnie ma związek z gwiazdami. Ludzie zależni są w swym życiu od gwiazd, którymi kieruje sam Bóg ²⁾. *Tycho de Brahe* przyznawał rację bytu astrologji, jej przeciwnikami mogli być tylko ci, co jej wcale nie znali albo jednostki słabego umysłu. Doświadczenie nauczyło go, że gwiazdy mają wielki wpływ na ludzi.

Magja i alchemja kwitła przedewszystkiem w ówczesnej sztuce lekarskiej. Poczęcie, narodzenie człowieka

¹⁾ Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism.

²⁾ *Astra regunt homines, sed regit astra Deus.* (Troels Lund wyż. wym. 222.

i wszystkie jego choroby przypisywano wpływowi gwiazd. Dziecko narodzone podczas zaćmienia księżyca lub słońca było zwykle słabe i krótko żyło. Różne części ciała i organa odpowiadały pojedynczym planetom: serce (źródło ciepła cielesnego)—słońcu, mózg—księżycowi, wątroba—Jowiszowi itd. Kwadry księżyca wskazywały kiedy najlepiej puszczać krew, obcinać włosy. Stan zdrowia i usposobienia duchowego zależny był od połączenia soków żywotnych, od stosunku zasadniczych sprzeczności żywiołowych: ciepła i zimna, suchości i wilgoci. Że w podobnych warunkach rozwijała się znakomicie — szarlataneria w medycynie—to rzecz naturalna.

Po tych niepewnych próbach i badaniach w epoce odrodzenia nastąpił ważny zwrot w charakterze i sposobie myślenia ludów europejskich. Był on następstwem kierunku odrodzenia. Zwróciwszy się do starożytnego naturalizmu i racjonalizmu w całej ich rozciągłości, zaczęto pracować i myśleć od tego punktu, gdzie starożytne wieki zatrzymały się w swej pracy.

68. Bardzo ważne i miarodajne dla rozwoju myślenia nowożytnego były odkrycia i wynalazki z zakresu geografii, kosmologii i astronomii. Już podczas wypraw krzyżowych zapoznały się ludy Europy ze wschodem i jego kulturą, lecz wrażenia te i wiadomości przeszły bez żadnego wpływu, nie rozbudziły pragnienia zbadania życia i pochodzenia narodów dotąd nieznanych. *Marco Polo* (ur. 1254 zm. 1323) pierwszy wykazał, że na wschodzie Azji rozpościera się wielki ocean.

Wówczas dopiero gdy Flavio Gioja wprowadził w użycie kompas, można było przedsiębrać wyprawy naukowe w dalekie krainy zamorskie. Dzięki odkryciu Ameryki przez Kolumba (1492), podróży Magelana (1521) zmieniły się zupełnie zapatrywania ludzi. Niepodobna sobie dzisiaj przedstawić z jakimi trudnościami walczyć musiano przy odbywaniu onych wypraw, przy prowadzeniu badań naukowych. Ileż to przeniósł sam Kolumb! Uczeń teologowie

i profesorowie, opierając się na Mojżeszu i ojcach kościoła dowodzili mu, że jego zamiar dostania się do Indji przez ocean Atlantycki jest szalonym pomysłem. Napróżno starał się Kolumb wykazać racjonalność swego projektu powołując się również na powagę pisma św., gdzie w apokalipsie powiedziano jest, iż woda siódmą część ziemi tylko pokrywa. Średnie wieki przejęte były wyłącznie zagadnieniem, czy ziemia jest kulistą, czy jej spodnia połowa również jest zamieszkaną. Pierwsze wyprawy morskie przedsięwzięto też z wielką obawą, niepewnością. Żeglarze Magelana lękali się, że ziemia ma postać kulistą, a oni nagle znajdą się na lądzie i spadną wprost do piekła. Skoro podróżni, wypłynawszy z zachodu, wrócili ze wschodu zmieniły się te poglądy.

69. Przekonano się już więc o kształcie ziemi. Teraz pozostawało drugie, nader ważne pytanie do rozstrzygnięcia: Jakie miejsce zajmuje ziemia we wszechświecie.

Olbrzymi przełom uczyniły w tym kierunku nowe teorie wielkiego artysty *Leonarda da Vinci* (ur. 1452 zm. 1519). Przeciwnik dotychczasowej teorii geocentrycznej, poprzednik mechanizmu, który zapanował w nowożytnej wiedzy przyrodniczej—dowodził, że ziemia jest gwiazdą, że ruch jej jest przyczyną wszelkiego życia, przeczył stanowczo, jakoby ziemia miała zajmować środkowy punkt wszechświata. Oceniał on już należycie znaczenie ścisłej wiedzy i matematycznych obliczeń do nauk przyrodniczych. Mechanikę nazwał „rajem nauk matematycznych.“

Epokowy wpływ na te kwestje wywarło dzieło *Kopernika* (1473 zm. 1541) „O ruchu ciał niebieskich“ (*De revolutionibus orbium caelestium*). Wywalczywszy sobie uznanie po długich walkach zadało śmiertelną porażkę teorjom arystotelesowsko-ptolomeuszowski i przekształciło zupełnie średniowieczny światopogląd.

Dotychczas utrzymało się twierdzenie, że jest tylko jeden świat, otoczony niebem gwiazd stałych, a w środku niego znajduje się ziemia. Wszystkie gwiazdy przytwier-

dzzone są do sfer i z nimi razem odbywają ruch koło ziemi. Ponieważ jednak rzeczywistość zaprzeczała wielu podawanym szczegółom — czyniono ciągle zmiany w owych poglądach, utworzono złożoną teorię o epicyklach. Oddawna uczuвано potrzebę zastąpienia tej zagmatwanej nauki jakąś prostą, mniej skomplikowaną.

Zdaje się, że właśnie owa złożoność dała Kopernikowi podnieść do wyszukania nowej teorii. Był przekonany, że przyroda w swej mądrości (*naturae sagacitas*) obiera prostą drogę i najprostszymi środkami do celu dochodzi. I pocóż ta gmatwanina sfer i epicyklów? Wszak dziwnym było przypuszczenie, że olbrzymie słońce i wszystkie inne ciała niebieskie poruszają się około małej ziemi. Czyż nie racjonalniejszym było przyjąć ruch małego ciała ziemi?

Drogę do takich poglądów wskazał już Cusanus w swej nauce o względności przestrzeni i ruchu. Przy badaniu ruchu jakiegoś ciała są dwa wypadki możliwe: albo ciało dane porusza się rzeczywiście, albo porusza się badająca osoba z tym, na czym stoi. Kiedy płynę szybko na łodzi, wydaje mi się, że poruszają się otaczające mnie brzegi. Czyż podstawą naszej teorii o obrocie słońca nie jest czyste złudzenie zmysłowe?

Te dwa spostrzeżenia ¹⁾ wyjaśniają nam psychologiczną podniechę, z jakiej powstały odkrycia Kopernika. Do tego jednak przyczyniła się i pobudka historycznej natury. Było nią przypomnienie sobie nauki Pitagorasa o ruchu ziemi. Kopernik przeczytał w Ciceronie, jakoby pitagorejczyk, Giketas (czyli jak pisze Niketas) nauczał, że ziemia porusza się około swej osi, co sprawia wrażenie, iż całe niebo, ze wszystkimi gwiazdami i słońcem porusza się wokoło nieruchomej ziemi „Uczepiwszy się tego — dodaje Kopernik — poczęłem sam zastanawiać się nad ruchem

¹⁾ Patrz Hoifding, wyż. wym. dzieło I, 113 str.

ziemi". Stąd też i późniejsza nauka Kopernika była określana jako *doctrina pythagorica*.

Kopernik, mając lat 33, napisał już nową w zasadzie teorią, objaśniającą wszechświat i ruch ciał niebieskich. Ukrywał się z tym jednak, wciąż opracowywując i udoskonalając swoje poglądy. Wydał tylko mały szkic (*commentariolus*). Zapalony zwolennik jego nauki — Joachim Rheticus podał w Gdańsku (między 1534 a 1540 r.) pierwsze sprawozdanie o nowym systemie. (*Narratio prima de libris revolutionum*) i zmusił Kopernika do wydania drukiem całego dzieła. Sam Kopernik pisze: „Nie dziewięć lat, ale czterynast lat chowałem swoje dzieło, aż wreszcie wybitni uczeni wymogli na mnie, ażebym dłużej, wiedziony bojaźnią, nie zwlekał z opublikowaniem“. Podano Kopernikowi pierwszy egzemplarz wydrukowanego dzieła, gdy leżał nieprzytomny na śmiertelnym łożu.

Kopernik nauczał, że ziemia obraca się koło swej osi, a jako i inne planety, obraca się w kręgu koło słońca, które jest nieruchome i tworzy właściwe centrum wszechświata. Te dwa zdania obalały całkowicie dotychczasowy światopogląd. Punkt środkowy nie ziemia, lecz słońce zajmuje, a wokół niej obracają się: Merkury, Wenus, Ziemia, Księżyc, Mars, Jowisz i Saturn. Wszystkie gwiazdy przytwierdzone są do sfer, a ruch ich jest kolisty. Cały wszechświat (i cały świat) otoczony jest nieruchomą sferą gwiazd stałych. Średnica drogi ziemskiej, w stosunku do niezmiernej odległości gwiazd od ziemi jest niewielką. W ten sposób widnokrąg pod względem przestrzeni został rozszerzony do olbrzymich rozmiarów. Świat jednak pozostał (jak u Arystotelesa) ograniczony w przestrzeni. Jedynie sfera gwiazd stałych jest absolutnym miejscem przestrzeni (*communis universorum locus*), inne ciała podlegają owej względności przestrzeni i ruchu.

Kopernik ofiarował dzieło swe papieżowi Pawłowi II. Dedykację ową przyjęto i do dzieła dołączono przedmowę, napisaną przez kaznodzieję Osiandra z Norymber-

gji. Nowa nauka przedstawiona w niej jest jako czysta hipoteza, która daje tylko zadowolenie matematyczne. „Nowe poglądy — czytamy tam — są, zapewne, równie dobre, jak stare; nikt nie powinien oczekiwać od astronomji pewnej ścisłej nauki“ ¹⁾.

70. Jasnym jest, że początkowo w treści dzieła nie dopatrzono się nic przeciwnego z artykułami wiary. Stąd głównie przyjęto dzieło Kopernika. Wiele osób w teorjach nowych nie widziało nic niebezpiecznego. Dowodzenia Kopernika tłumaczono sobie, według przedmowy, jako hipotezę, nie przedstawiającą nic pewnego. Większość rozumnych ludzi zapatrywała się na naukę Kopernika, jako na dowcipny pomysł i nie przypuszczała, ażeby tak rzeczywiście było, jak ona twierdzi. Wszak opierając się na Arystotelesie, można było obalić śpiewający całą tezę Kopernika. Przecież ziemia jest najcieńszą, więc musi być w centrum świata. Prócz tego, nowa teoria sprzeciwiała się piśmu świętemu.. Dlatego też i Luter naśmiewał się z nauki Kopernika, wyrażał się o nim z lekceważeniem: „Ten błazen chce całą sztukę „astronomji“ obalić. Piśmo święte mówi przecież, że Jozue kazał się słońcu. a nie ziemi zatrzymać“ ²⁾. A w psalmie jest napisano o Hospodynie, że „obwód ziemi przytwardził, aby się nie poruszyła“.

Naturalnie i Melanchton, zwolennik Arystotelesa, nie przychylnie się odnosił do teorii Kopernika. W swych zasadach fizyki (*Initia physicae*) pisze: „takie dziwaczności wymyśla tylko zamięłowanie czczego nowatorstwa, dla wykazania sprytnego umysłu; nie jest to jednak przyzwoicie i zły przykład się daje, gdy człowiek puszcza się na wy-

¹⁾ *Höfding*. Geschichte der neueren Philosophie I, 117. Naturalnie już Gior. Bruno poznał, że przedmowa ta nie pochodzi od Kopernika, ale od „jakiegoś głupiego osła, który innym osłom tak chciał przygotować dzieło“.

²⁾ Psalm 93—1.

głaszenie podobnych absurdów w celu ćwiczenia swego umysłu. Powinno się raczej w bojaźni bożej uznać objawioną prawdę, niż się zadawałać, tymwięcej, że nowa nauka sprzeciwia się biblji¹⁾. Ale Melanchton przeczuwał już ważne następstwa nowych teorii dla światopoglądu i życia społecznego. Podług niego nauka Kopernika niebezpieczną jest dla państwa i nie należałoby jej tolerować.

Sprawa cała stała się dopiero prawdziwie poważną, dzięki późniejszym badaniom, wyprowadzaniem wniosków z teorii Kopernika. *Tycho de Brahe* (ur. 1546—1601) przyjmując w zasadzie naukę Kopernika, starał się pogodzić ją z dotychczasowymi zapatrywaniami. Twierdzenie Kopernika o obrocie ziemi koło słońca nie wydawało mu się prawdopodobnym. Zwracał na to uwagę, że jeśli ruch ten trwa przez rok cały, a ziemia oddali się w jesieni od punktu, który na wiosnę zajmowała, to niebo gwiazd stałych w obu dobach odmienny musiałoby mieć wygląd. Zapomniał, a raczej nie przypuszczał, że olbrzymia odległość wszystkie spory tłómaczy. Nauczał on zaś, że planety obracają się koło słońca, a z nim znów razem koło ziemi. Według tych dowodzeń ziemia zajmuje środkowy punkt wszechświata, więc utrzymała się teoria geocentryczna, a z nią zgoda z nauką religijną.

Po nim wystąpił *Kepler* (ur. 1571, zm. 1630). Opierając się na pojęciu ogólnej harmonji świata, której podstawą są proporcje matematyczne, wyprowadził drogą ścisłą i przy pomocy indukcji swe trzy prawa biegu planet. Obalił stanowczo naukę o kolistym ruchu ciał niebieskich, dowiódłszy, że planety obiegają elipsy, w których wspólne ognisko tworzy słońce. Na innych punktach stara się o kompromis z dotychczasowymi poglądami. W dziele „*Mysterium cosmographicum*“ (1597) wychodzi z założenia Pitagorasa i cały wszechświat stara się teologicznie wyjaśnić,

¹⁾ *Höfding*, wyż. wym. dzieło, 249 str.

jako obraz Trójcy bożej. Centrum jest Bóg-Ojciec; stała sfera, otaczająca wszystko — Bóg-Syn, a ich wzajemna zależność—gieometryczny stosunek sfer między sobą — ma być obrazem Ducha świętego.

71. Dopiero z chwilą wystąpienia *Giordano Bruno*²⁾ (ur. 1548, zm. 1600) zrozumiano, jak wielkie niebezpieczeństwo grozi dotąd uznawanemu pogładowi na świat i życie, opartemu na nauce Arystotelesa i dogmatach kościoła. Bruno bowiem nadał formę skończoną kopernikowskiemu obrazowi świata. Twierdził on, że ziemia nie zajmuje środkowego miejsca w świecie, jak i człowiek wśród stworzeń innych, że wszechświat jest nieskończony w czasie i przestrzeni, nasz system słoneczny nie jest jedynym, lecz jednym z pośród wielu innych; że Bóg jest immanentną przyczyną wszelkiego bytu, wreszcie, te trzy osoby boskie należy pojmować, jako atrybuty: mocy, mądrości i miłości. Zagadnienie grzechu pierworodnego i sprawy odkupienia wysunęło się znów na pierwszy plan. Jak je pogodzić z niepozornością naszej ziemi z jednej, a nieskończoną ilością światów z drugiej strony? Czy odkupienie, które się dokonało na tym małoznaczącym punkcie nieskończonych światów — ma znaczenie światowe, uniwersalne. Albo, jeśli i inne światy zamieszkują ludzie, czy i tam powtórzyło się dzieło odkupienia?

G. Bruno uwielbia Kopernika za jego odwagę wypowiedzenia swych przekonań, zarzuca mu jednak, że nie wyprowadził wszystkich wniosków z swej nauki, nie wykończył jej należycie.

Wówczas więc, po wystąpieniu Bruna, zrozumiano, że nadchodzi wielka, daleko sięgająca rewolucja umysłowa. Już miał być koniec owego spokoju i zadowolenia z kwestji naukowych i religijnych, jaki cechował obywatela średnich wieków. Zrozumiano, „że od chwili, w której ziemia została wysuniętą ze swego nieruchomego środkowego punktu wszechświata — człowiek utracił prawo

²⁾ Richl. Giordano Bruno. Wydawnict. z Bibl. Samokoszt., 1903 r.

wyznaczania w świecie granic¹⁾. „Świat jest nieskończony, nie ma ani granic, ani środka“²⁾.

Przy końcu XVI stulecia rozpoczęło się w sferach kościelnych systematyczne prześladowanie nowych idei. Giordano Bruno był więziony przez lat siedm, a gdy nie chciał odwołać swej nauki, oddano go w ręce władzy świeckiej z tym zastrzeżeniem, „żeby z nim postąpiła litościwie, nie użyła przelewu krwi“, t. j., aby go na spalenie skazała. Bruno z całą godnością odezwał się do swych sędziów: „Wy, co mnie na śmierć sądzicie, więcej się lękacie, niż ja na śmierć idący“. Ciało Bruna spalono 17 lutego 1600 r., popiół z niego wrzucono do Tybru. A z nim pogrzebaną została stara teoria ziemiośrodkowa (giocentryczna); systemat arystotelesowsko-ptolomeuszowski utracił prawo obywatelstwa i zdolność do dalszego życia.

Rozpoczęła się więc jawna walka obu światopoglądów: geocentrycznego, arystotelesowskiego i kopernikowskiego.

W r. 1616, t. j. w 73 lat po wyjściu dzieła Kopernika, dostało się ono na indeks ksiąg wzbronionych. Motywy tego rozkazu tak brzmiały: „Twierdzenie, że słońce nieruchomo stoi w centrum świata — jest nierozsądne, jest błędem filozoficznym, herezją wprost, ponieważ widocznie się to sprzeciwia pismu świętemu. Twierdzić, że ziemia nie stoi na środku świata i że obraca się ciągle jest niedorzecznością, filozoficzną pomyłką, a co najmniej błędnym domysłem“³⁾.

Teraz dopiero zwrócił kościół uwagę na niebezpieczeństwo grożące jego nauce i całemu światopoglądowi. Tymczasem *Galileusz* (*Galileo Galilei* — ur. 1564, zm. 1641) pracował niezmordowanie nad swymi badaniami. Dzięki wynა-

1) *Höffding H. Gesch. d. aeuren Philosophie I, 125.*

2) *C'est une sphère infinie, dont le centre est partout, la circonférence nulle part.* (Jest to kula nieskończona, której centrum jest wszędzie, a obwód nigdzie). *Pascal, Pensées XVII, 1.*

3) *Troels-Lund, wyż. wym. 250.*

lezionej lunecie (1603) mógł sprawdzić to, co Kopernik dowodził przy pomocy dedukcji jedynie. Galileusz wykrył cztery księżyce Jowisza, plamy na słońcu, objaśnił drogę mleczną jako gromadę gwiazd; wykazał, że Wenus obraca się koło słońca, przez co zdobył cenną analogję dla ruchu ziemi. Już w 1597 r. w liście do Keplera wyraża zupełną zgodę z nauką Kopernika. „Nieszczęściem jest, że tak mało tych, co prawdy szukając, nie idą za błędnymi metodami. Przed wieloma laty dorosłem już do nauki Kopernika i przez nią doszedłem przyczyn luźnych zjawisk natury, które nie dały się przy pomocy hipotezy wyjaśnić. Napisałem dużo w tym kierunku, ale bałem się ukazać to światu, odstraszał mię bowiem los naszego nauczyciela Kopernika, który zdobył sobie wprawdzie sławę w małym gronie ludzi, u większości zaś — tyle jest przecież głupców na świecie — stał się przedmiotem dowcipów i śmiechu.

Dowodzenia Kopernika i Bruna mogły być uważane za czeze domysły, za spekulację, opartą na pomyłce lub sofizmatach. Ale Galileusz podawał ważne fakty, które stwierdzić było można wzrokiem, albo lunetą. To naturalnie wzbudziło już w kołach arystotelików przerażenie. *Cremolini* (ur. 1552, zm. 1631), ostatnik arystotelików włoski od chwili odkryć Galileusza nie chciał podobno patrzeć na lunetę. Przyrząd, co obalał „filozofa“ djabelskim nazwano. Zaczęto już wówczas na ambonie występować przeciw nauce Kopernika. Galileusz, o ile mógł, starał się dowieść, że odkrycia jego nie są w sprzeczności z pismem świętym. Nic to jednak nie pomogło. Sam wreszcie uznał, że jego przeciwnicy nie daliby się przekonać nawet wtedy, gdyby gwiazdy z nieba zstąpiły i na korzyść nowej nauki zaświadczyły. Dnia 19 kwietnia 1611 r. zażądał kardynał Bellarmin od rzymskiego kolegium zdania o charakterze nowych wynalazków astronomicznych Galileusza. Aczkolwiek odpowiedź brzmiała, że badania jego są naukowo prawdziwe, jednak dołożono wszelkich starań, by uniemożliwić szerzenie się nowej nauki. Ostatecznie w 1616 r.

zgromadzeni ojcowie świętego kolegium ogłosili teorię heliocentryczną „za godną skarcenia w filozofji, za błędną w wierze“. Tegoż roku dzieło Kopernika pomieszczono na indeksie. Galileusz przyjęty był na audjencji u papieża Urbana VIII; uznano jego zasługi na polu naukowym i w życiu religijnym, jego sławę, „która napęłnia świat cały“, ale jednocześnie radzono mu, aby nie bronił i nie rozszerzał tej heretyckiej nauki. Galileusz, niezmienny w swych przekonaniach, pracował dalej i w 1632 r. wydał swe „Dialogi“, w których, w czterodniowych dysputach dwa najważniejsze systemy: ptolemeuszowski i kopernikowski zostały objaśnione. Wykładaną w nich była stara i nowa teoria kosmiczna. Salviati i Sagredo są przedstawicielami nowej nauki, Simplicio zaś broni Arystotelesa. Dwaj pierwsi mają różne zadania: Sagredo, bardzo gwałtowny, podaje wszystkie szczegóły i wnioski nowej hipotezy; Salviati — uspokaja go i niektórym jego twierdzeniom zaprzecza. W Simpliciu widziano karykaturę ówczesnego papieża. W przedmowie swej Galileusz wyraźnie zaznacza, że nowa nauka jest hipotezą, że autor chce bronić kościoł przed zarzutem, jakoby on potępił naukę Kopernika, nie znając jej przedtym. Nic to jednak nie pomogło. Książka została wkrótce zakazaną, a Galileusza wezwano do Rzymu przed sąd świętej inkwizycji. Wiadomości o jego męczarniach nie są wiarogodne. Ale 1633 r. był osadzony i żądano by, klęcząc, odwołał całą swą naukę, już za heretyką uznaną. Musiał wyznać, że błędne jest dowodzenie o ruchu ziemi, a nieruchomości słońca; musiał dalej przysiąc, iż na przyszłość nie takiego ustnie, ani piśmiennie nie wypowie, z czegoby się mogło wyprowadzać tę naukę, a nawet wskazać świętej inkwizycji każdego podejrzanego o herezję.

Galileusz odwołał swe dowodzenia, krzywoprzysięstwem ocalił swe życie i umożliwił sobie dalszą spokojną, a nader płodną pracę naukową. W Holandji w 1638 r. wyszły jego „Rozprawy“ (Discorsi) o dwu naukach, w których zbudował fundament nowoczesnej fizyki. A choć oslepl

i był do śmierci, t. j. do 1641 r. stale pod czujną opieką inkwizycji, jednak do ostatnich chwil był umysłowo czynnym. Umarł mając lat 77.

Galileusz odwołał naukę, Galileusz nie wyrzekł, odchodząc z sądu inkwizycyjnego owych pamiętnych słów: „E pur si muove“¹⁾, ale zapewne wymówił je w duszy; przez krzywoprzysięstwo zaś nie zmienił swego przekonania. A krzywoprzysięstwo to nie powstrzymało w biegu ziemi, poruszała się ona dalej i pomimo zakazu kardynałów i świętej inkwizycji; myśl nowożytnych ludów bez względu na postanowienie kardynałów nie zatrzymała się ani na chwilę. Wszystkie dzieła, traktujące o ruchu ziemi, były bez najmniejszej litości wystawiane na indeksie aż do roku 1757. Dopiero papież Benedykt XIV tegoż roku wydał rozkaz, by wyżej wymienioną naukę nie podciągano pod prawa indeksu. Ostatecznie zaś w roku 1822 święta inkwizycja w Rzymie pozwoliła wydawać i takie dzieła, w których nauczano, że ziemia obraca się koło słońca i swej osi.

73. Z owej zmiany poglądu na cały ustrój świata wypłynęły późniejsze wynalazki i badania, ważne bardzo i miarodajne. Obalono przedewszystkiem przestarzałą teorię Arystotelesa z dziedziny fizyki. Już *Kepler* był przekonany, że jakościowa różnica przedmiotów i zjawisk przyrody jest drugorzędnego znaczenia i da się sprowadzić do różnicy badających subiektów (pro habitudine subiecti), że prostota i prawidłowość natury (simplicitas atque ordinata regularitas) domaga się wyprowadzania wszystkiego z ilościowych zasad podstawowych. Świat wreszcie jest stosunkiem ilościowym, a materja podlega zawsze prawom geometrycznym, znajdującym wszędzie zastosowanie²⁾.

¹⁾ „A jednak się porusza“.

²⁾ „Ubi materia — ibi geometria“. „Mundus participat quantitate“. Porównaj dzieło Höffdinga, wyż. wym., str. 185.

Matematyka stała się wtedy cennym środkiem badań i analizy przyrody. Praca Galileusza w zakresie nauk przyrodniczych opierała się również na jej podstawach. Filozofja nie powinna być wytworem wyobraźni. „Prawdziwą księgą filozofji jest dlań księga przyrody, która stale roztwarta znajduje się przed naszymi oczyma; pisana jest ona jednak innymi literami, niż te, jakie mamy w zwykłym abecadle: są to litery trójkątów, kwadratów, kół, stożków, piramid i innych figur geometrycznych“. Należy więc wszystko mierzyć (sprowadzać do liczb), nawet i to, co wymyka się z pod bezpośredniej miary.

Problem ruchu zmuszał do nowego rozwiązywania go. Stąd powstały fundamenty *mechaniki*, jako nauki samodziśnej, dostępnej wyliczaniu. Odkryciom Keplera, Galileusza mechanika zawdzięczała swój świetny rozwój.

Kepler dowiódł, że droga planet nie jest kolistą (jak uczył Arystoteles), lecz eliptyczną, Galileusz zaś stwierdził, że kierunek ruchu nie jest prostoliniowy, co już stanowczo obaliło teorię arystotelesowską o ruchu naturalnym i sztucznym, prostoliniowym i kolistym.

Śladami Galileusza postępował *Huyghens* (Hugenius — ur. 1629, zm. 1695), który badał ruchy ośrodkowe, a przede wszystkim sformułował ściśle prawo ruchu wahadłowego.

Teorie Galileusza zostały rozwinięte i doskonale uzupełnione przez *Newtona* (ur. 1642, zm. 1727 r.).

Teorja mechaniczna doszła więc do swego zenitu. „Wszechświat jest wspaniałym mechanizmem; ruchy ciał niebieskich, w których astrologja dopatrywała się tajemniczej potęgi, odbywają się na mocy prawa spadku ciał. Mechanika stała się wzorem dla wiedzy przyrodniczej; przyrodników ogarnęła chęć sprowadzenia wszystkich zjawisk natury do ruchu materjalnych cząstek, wytłomaczenia ich za pomocą mechaniki“¹⁾. Newton jest myślicielem zupełnie

1) Mareš F. Idealizm i realizm w naukach przyrodniczych.

nowoczesnym: o ostatecznej przyczynie siły ciężenia, którą wielu uważałoby za jakąś substancję duchową, wszystko przenikającą—nie chciał nawet wypowiedzieć żadnego przypuszczenia (*Hypotheses non fingo*).

Odkrycia ówczesne miały rozległe znaczenie. Gwiazdy zostały wypchnięte ze sfer, w jakie niezachwianie wierzone od czasów Anaksimandra i przyznano im wolność ruchu w przestrzeni.

Jednocześnie i *fizyka* znajduje wielu pracowników, którzy czynią z niej naukę samoistną (już nie jest częścią filozofji, jak to miało miejsce u Arystotelesa). *Descartes* i *Newton* dokonywują spostrzeżeń optycznych (załamywanie się światła, powstawanie kolorów); inni, jak *Halley*, *Mariotte* zajmują się teorią falowania światła; *Toricelli*, uczeń Galileusza, bada ciśnienie powietrza i buduje barometr (w 1643 r.), *Guericke* zaś maszynę pneumatyczną (1654), on też, a przed nim już i anglik Gilbert badał zjawisko elektryczne.

Chemik angielski, *Robert Boyle* (ur. 1626, zm. 1691), wprowadzając pojęcie atomu do chemji, stworzył nową epokę dla tej umiejętności, wyzwolił ją (przez odrzucenie czterech żywiołów Arystotelesa i trzech alchemicznych) z więzów arystotelesowskich i wyobrażeń alchemicznych. Był on zwolennikiem Gassendiego, a z nim i Epikura. Jego dzieło „Chemik sceptyczny“ (*Chemista scepticus*) ma i znaczenie filozoficzne. Wierzył on w istnienie próżnej przestrzeni, w której znajdują się w stanie ruchu lub spokoju najmniejsze cząstki materji — atomy, mające określony kształt, wielkość i ruch. Atomy płynów są w ruchu; atomy ciał stałych w spokoju. On pierwszy wygłosił zdanie, że egzystuje wiele pierwiastków, jakie ujawniają się dopiero po powolnym rozkładaniu się materji. Wszelka zmiana chemiczna wypływa z łączenia się i rozdzielania atomów. *G. E. Stahl* (1660—1734) dowodził, że są cztery pierwiastki zasadnicze, z których składa się wszelka materia, a mianowicie: woda, kwas, ziemia i flogiston. *Boerhave*

napisał znów pierwszą encyklopedję głównych wiadomości chemicznych p. t. „*Elementa Chemiae*“.

Na łączność chemii z biologją zwrócił uwagę *Descartes*. Za pomocą teorii różnorodnych molekuł tworzących ciało zwierzęce, starał się on wytłomaczyć proces życia. W anatomii upadł autorytet Gallena, będąc zastąpiony przez nowe badania i odkrycia, którymi zasłynął *Vesal* (XVI wiek). *Faloppio* (ur. 1523—1562) pracował nad zbadaniem systemu nerwowego. W samej biologji ogromny przewrót uczynił *Harvey* (ur. 1578—1657) swą teorię o obiegu krwi¹⁾, która miała znaczny wpływ na psychologję *Descartes*'a, nauką zaś, że wszelkie życie z jaja powstaje dał podstawę nowoczesnej embriologii. *Malpighi* (ur. 1628—1694) dopełnił odkrycia *Harvey*'a badaniami krwi pod mikroskopem i obliczeniem ciałek krwi.

74. Z tego już widzimy, że w XVII stuleciu nauki przyrodnicze oddzieliły się zupełnie od filozofii.

Ważnym faktem jest również, że widnokrąg historyczny ludów europejskich rozszerzył się znacznie. Wiemy, że średnie wieki w kwestjach historii mało się orjentowały. Dzieje ludów łączono organicznie z dziejami biblijnymi, dzielono je zwykle na dwa okresy: przedpotopowy (historia antediluviana) i popotopia (historia postediluviana). Tutaj druk wielką rolę odegrał. Dzięki drukowanym dziełom była zaprowadzona kontrola, przestrzegano ścisłości w datach, w chronologii zapanował porządek. Wkrótce rozwinął się też krytycyzm historyczny. Odrodzenie przyczyniło się znakomicie do zaznajomienia ze starożytnymi wiekami, w których odnaleziono nową epokę dziejów ludzkich od innych ważniejszą a dotąd niesłusznie zaniedbaną.

Ciekawym jest zjawiskiem, że rozkwit wiedzy przy-

¹⁾ *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* (1628).

²⁾ „*Omnia animalia ex ovo*” w dziele „*Exercitationes de generatione*” (1652).

rodniczej wpłynął swym przykładem bardzo dodatnio na samą filozofję. Jak prawo bezwładności i zachowania energii stanowi fundament wszelkich badań przyrodniczych tak i w rozwijającej się powoli etyce i polityce powstaje analogiczny postulat *samozachowania*. Po burzliwych walkach i sporach religijnych, po tylu smutnych objawach nietolerancji i nienawiści wyznaniowej — zagadnienia religijne występują znów na pierwsze miejsce i stają się przedmiotem spokojnych uwag i rozmyślań. Wybitne stanowisko w danej kwestyi zajął *Herbert z Cherbury* (ur. 1581 zm. 1648). W dziele swym „O prawdzie“ (*De veritate*) próbuje stworzyć religię przyrodzoną, rozumną, któraby zastąpiła różne wyznania religijne. Gdzie można znaleźć prawdziwą religię? Herbert sądzi, że wszyscy ludzie posiadają pewne wrodzone pojęcia zasadnicze (*communes notitiae*), rozstrzygające we wszelkich sporach. To, co jest wspólnego wszystkim religiom — to uznaje Herbert za prawdę, ponieważ jest to dzieło uniwersalnego rozumu ludzkiego, zatym z przyrodzonego objawienia bożego. Istnieje pięć takich artykułów, wspólnych wszystkim religiom: 1) Istnieje najwyższy byt—Bóg (*supremum aliquod numen*), którego atrybutami jest sprawiedliwość, dobroć, wszechmocność; 2) człowiek powinien czcić tę najwyższą istotę przez nabożeństwo; 3) prawdziwe nabożeństwo polega na moralnym życiu, na cnocie i pobożności; 4) wstręt do grzechu posiadają wszyscy ludzie, skoro się zgrzeszy należy żałować i pokutować; 5) istnieje życie pozagrobowe, w którym czeka nas nagroda za cnoty, kara za występki.

Herbert wypowiedział jak na swoją epokę nadzwyczaj śmiało myśli; jest też on zwiastunem angielskiego deizmu.

75. Wymienionemu dotąd rozwojowi, towarzyszyły liczne okoliczności, nader ważne dla kultury nowoczesnej. Doniosłe znaczenie miał przedewszystkiem wynalazek *druku* i poprzedzający go wynalazek *papieru*.

Sztuka owa uczyniła pisane słowo żywą potęgą, któ-

ra niby iskra elektryczna przebiegała dalekie przestrzenie, rozpalala nowe życie. Druk stał się potężną bronią duchową; przy pomocy jej można było opanować cały świat. Nowe idee zaczęły się też rozszerzać z nieznaną przedtym szybkością, przygotowywały grunt dla poglądów naszej doby. Działalność ta wzmogła się od chwili, gdy zaczęto wydawać czasopisma. Wprawdzie wolność słowa krępowała cenzura kościelna a następnie państwowa, ale jedna i druga mijała się z celem. Przeciwnie nawet więcej czytano książki i pisma, przez cenzurę wzbronione. Co znalazło się na indeksie — to właśnie rozchwytywano, jako rzecz zajmującą, zawierającą nowe idee.

76. Filozofja w nowej dobie przybrała odmienny charakter do starożytnej i średniowiecznej. W starożytnej mieściła się i teologja, w średniowiecznej teologja przeważała — nowej zaś epoce, wskutek zwycięstwa nominalizmu, teologja oddzieliła się od filozofii. Zasady religijne i filozoficzne wytworzyły dwa różne światopoglądy, między którymi wynikało często nieporozumienie. Przez odłączenie się teologii, przedmiot filozofii i wypływających z niej nauk, został ograniczony, obejmował tylko świat zewnętrzny, przyrodzony. Rozum podobnie jak w starych wiekach, uznanym był za jedyny autorytet, a cuda objawienia wyłączono z faktów naukowych, filozoficznych.

Obok filozofii, grupują się samodzielnie, zrodzone z niej — najpierw *nauki specjalne przyrodnicze*, potem *nauki duchowe*. Filozofja nowożytna uświadomiła sobie wkrótce że cała wiedza przyrodnicza składa się z dwu części; jedna odnosi się i zajmuje bytem cielesnym, materjalnym, rozpostartym w przestrzeni (res. extensa); druga bytem niematerjalnym duchowym (res cogitans). Różnica ta dobrze jest zaznaczona w dualizmie Descartes'a, od niej wywodzi się też początek nowoczesnego podziału nauk na przyrodnicze i duchowe. Ale wszystkie te nauki aż do końca XVIII w. uważają się za część, oddział filozofii.

Filozofja nowożytna rozwijała się jednocześnie w dwu równoległych kierunkach, z których jeden krzewił się w Anglii — drugi na stałym lądzie Europy. Kierunki te różnią się od siebie charakterem myślenia i metodą, jaką się posługują. W Anglii najżywiej domagano się indukcji, doświadczenia. Filozofja angielska miała zawsze charakter empiryczny niekiedy nawet i sensualistyczny. Najważniejszymi przedstawicielami empirycznej filozofii w Anglii byli: *Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, J. St. Mill, H. Spencer*. Filozofja ta zostaje w bliskiej styczności ze specjalną pracą przyrodniczą; przechodzi ona od rzeczy do ich idei, od granic bytu do środka; postępuje ostrożnie, zwraca pilną uwagę na rzeczywiste fakty i stosunki. Pomocniczymi jej środkami przy badaniu metodycznym są: szczegółowa analiza i doświadczenie (experiment) Laboratorium naukowe staje się siedliskiem i filozoficznej spekulacji. Nauki specjalne nie pozbywają się łączności z filozofją, same są filozoficznymi (stąd nazwy: moral philosophy, physical philosophy, natural philosophy), filozofja zaś nie wywyższa się nad nie, stara się o utworzenie systematycznej całości ich prac, o ujęcie plonów w jednolitą formułę, któraby podała odpowiedź na zasadnicze zagadnienia dotyczące bytu wogóle ¹⁾. Przyczyną tej harmonii jest posługiwanie tą samą metodą.

Franciszek Bacon (ur. 1561—1626) rozróżnia trzy zasadnicze władze ducha: *fantazję*, która się ujawnia w poezyi (a zapewne i w ogólnej twórczości artystycznej), *pamięć*, której dziedziną jest historia i *rozum*, tworzący wiedzę-filozofję. Bacon uważa jeszcze teologję za część filozofii pozatym uznaje filozofję przyrody i antropologję. Antro-

¹⁾ Dwa przykłady podaje: Newton umieszcza tytuł nad swym dziełem: *Naturalis philosophiae principia mathematica*. Bacon zaś (De aug. II, 1) wprost pisze: „Historiam et experientiam pro cadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias.“

pologja zajmuje się człowiekiem (ciałem jego — medycyna, duszą — psychologja ¹⁾). Żąda od filozofii rozpoznania różnorodności charakterów, natury ich. Psychologja powinna również postępować drogą indykcji, badać dokładnie, powinna być jakby anatomją duszy ludzkiej,

Tomasz Hobbes (ur. 1588 zm. 1678). Wzniósł matematykę do stanowiska wyjątkowego. Dzielił on *fizjologję* na: filozofję przyrody i filozofję państwową, uznając się za twórcę tej ostatniej. Suma tych wszystkich umiejętności tworzy według niego filozofję, z całości której wyłącza teologję. Studium przyrody rozwijało się pomyślnie, a prócz tego *J. Locke* (ur. 1632 — 1704) i *D. Hume* (1711 — zm. 1776) starali się o szczegółowe opracowanie nauki o duszy ludzkiej, uznając wciąż jeszcze psychologję za część składową filozofii. *Berkeley* (ur. 1684 zm. 1753) zaś przejęty był zagadnieniem ludzkiego poznania (problemata noetyczny). *Spencer* (ur. 1820 zm. 1903) w duchu tej tradycji angielskiej, dowodzi, że filozofja jest zjednoczeniem, ukształtowaniem całego poznania naukowego „Prawdy filozoficzne mają się tak do najwyższych prawd naukowych, jak każda z tych do najniższych prawd naukowych. Jak każde najogólniejsze uogólnienie naukowe zespala i ustala owe niższe prawdy swego własnego przedmiotu, uogólnienia filozoficzne obejmują i ustalają najszersze uogólnienia naukowe. To jest ostateczny wytwór pracy umysłowej, która rozpoczyna od gromadzenia prostych spostrzeżeń, przechodzi do sądów, rozleglejszych od przypadków pojedynczych, a kończy na sądach ogólnych. Krótko mówiąc: poznanie na najniższym stopniu jest poznaniem nieujednostajnionym, *wiedza jest poznaniem częściowo ujednostajnionym, filozofja jest poznaniem zupełnie ujednostajnionym.*

Na lądzie stałym filozofja nowoczesna obrała sobie całkiem odmienny kierunek. Idealem ścisłości, jasności była

¹⁾ De dign. et. angm. sc. II, 1, III, 1.

tam matematyka. Trzymano się metody dedukcyjnej, więc zaczynano od pojęć ogólnych, najwidoczniejszych przechodzono od idei do rzeczy i w ten sposób starano się wytłómaczyć pojedyncze fakty. Dedukcyjnej metody użył najpierw *Descartes* (ur. 1596 zm. 1650 ¹⁾), a dalej *Spinoza* (1632—1677 ²⁾), który chciał podciągnąć pod liczbę i zjawiska umysłowe, zagadnienia moralne. W *Komenskim* (1592 zm. 1670) który pod innymi względami skłania się ku empiryzmowi w jego pansofii dostrzegamy usiłowanie połączenia organicznego, ujęcia wszelkiej ówczesnej wiedzy w jednolitą całość. Podobnie i *Leibniz* (albo Leibnitz) (ur. 1646—1716) przedstawia sobie całość wiedzy w postaci jakiejś encyklopedji, która nie powinna zawierać pojedynczych pojęć, przygodnie zestawionych, lecz pojęcia poznania wyprowadzone według metody matematycznej—z jednej podstawowej zasady ³⁾. Wkrótce wytworzyła się różnica między poznaniem filozoficznym, a empirycznym, czyli specjalnie naukowym. Wybitniejsi myśliciele ówczesni uświadomili sobie prędko ten rozdzźwięk i starali się go załagodzić. W filozofii Leibnizo-Wolffowskiej — miarodajnej i wszechwładnie panującej w XVIII w. — przeważał pogląd, że oba

1) *Descartes*, zajmując się sam specjalnie geometrią, fizyką, opiera się odłączeniu filozofii od innych nauk. Filozofję określa jako doskonałą umiejętność wszechrzeczy: *perfectam omnium earum rerum quas homo novisse potest scientiam*. Całość filozofii porównywuje z drzewem, którego korzeniami są metafizyka i fizyka, gałęziami zaś nauki techniczne (praktyczne, z jakich wymienia: medycynę, mechanikę i etykę. (*Princip philosoph.*).

2) *Ethica more geometrico demonstrata*. Jestto właściwie nauka o duszy, którą poprzedzać powinna *philosophia naturalis*. Poznanie świata w jego całości, czyli Boga (panteizm Spinozy) jest według niego prawdziwą wiedzą filozoficzną. Całości rzeczywiścieści ma odpowiadać całość naukowa (*omnitudini realitatis omnitudoscientiae*).

3) *Encyclopédie démonstrative*, której celem jest połączenie wszelkiej wiedzy *mathetis universalis*.

rodzaje poznania mają równą rację bytu — jednak poznanie filozoficzne stawiano wyżej. Jestto poznanie, na podstawie zasad, z absolutną pewnością dedukacyjnie z pojęć wyprowadzane, więc *ogólne i konieczne* (*cognitio rerum* lub *cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt*). Poznanie empiryczne, specjalne naukowe, na podstawie badania, za pośrednictwem zmysłów nabyte, jest również ważne lecz *przygodne*. Pierwsze poznanie (filozoficzne z czystego rozumu pochodzące) dąży do odkrycia nam prawdziwej istoty bytu, przyczyny wszystkiego; drugie podaje nam gołe fakty, przez doświadczenie stwierdzone, nie umiając jednak wytłumaczyć ich dalej. Przedmiot w obu rodzajach umysłowej pracy jest tedy tenże sam, ale metoda odmienna i stopień pewności wiedzy. Wolff, zgodnie z tą różnicą, rozróżnia np. fizykę czystą i empiryczną (*physica pura et physica empirica*) psychologję rozumu i psychologję na doświadczeniu opartą (*psychologia rationalis i psychologia empirica*).

Przeciw temu podziałowi ozwał się wkrótce protest. We Francyi był to wpływ angielskiego empiryzmu (zwłaszcza Locke'a i Hume'a) który w *pozytywizmie* (*August Comte* ur. 1798—1857) w XIX wieku przybrał określoną formę i znów dodatnio na angielską filozofję oddziaływał. W Niemczech *Kant* (ur. 1724—1804) donosił swym wpływem starał się rozstrzygnąć ten spór. Ale jego następcy, niemieccy filozofowie-idealiści (*Fichte, Schelling, Hegel*) jeszcze bardziej i jednostronnie pracowali nad odłączeniem filozofii spekulacyjnej od nauk specjalnych i wzniesieniem jej na wyższe stanowisko. To znów wywołało protest niemieckich materialistów — filozofja *Herbarta, Schopenhauera, Lotze'a, Fechnera* (nowokantyzm), zagłębianie się w pozytywistycznych poglądach francuskich i angielskich.

Rozbiór tego długiego a zajmującego procesu rozwojowego należy do szczegółowej historii filozofii. Tutaj na jedną rzecz pragnę jeszcze zwrócić uwagę. Oba kierunki są równoległe co do czasu a i pod tym względem zgadza-

ją się z sobą, że początkowo w obydwu przeważa idea całości, substancji (materji) w naturze, państwa w społeczeństwie. To się przejawia u Bacona, Hobbesa, Descartes'a i Spinozy.

W drugim okresie myśliciele dwu obozów zwracają się od całości do części, od państwa do jednostki. Zagadnienia noetyczne Locke'a, Hume'a, Barkeley'a, jak również Leibniza i Kanta nabierają znaczenia, są pilnie roztrząsane.

W rozwoju nowożytnej filozofii trzy narody przyjmowały głównie czynny udział. Anglicy trzeźwo myślący trzymają się rzeczywistości (realizm), doświadczenia (empiryzm) i zwracają uwagę na praktyczny rezultat filozofowania. Francuzi skłonni do sceptycyzmu, przejmują się szczegółami, Niemcy posiadają zmysł krytyczny, w ich filozofowaniu niezgoda między racjonalizmem i empiryzmem idealizmem a realizmem najostrzej wystąpiła ¹⁾.

77. Poznaliśmy powstanie i rozwój nowoczesnego racjonalizmu, widzieliśmy jak on zasadniczo zmienił pogląd ludzi na świat. Obecnie pozostaje nam rozebrać jego idejowy charakter, zbadać, jak oddziałał on na życie ludzkie jak kształtował pogląd nowoczesnego człowieka na życie.

Stosunki społeczne w podstawach były zmienione. Powstało nowoczesne *absolutne państwo*. W średnich wiekach władzę panującego ograniczała szlachta. Ona to przyjmowała osobisty udział w wojnie, jej waleczność była istotnym znamieniem rycerstwa.

Po wynalezieniu zaś prochu (XIV w.) utworzono wojsko, zależne od panującego jedynie. Dzięki temu rozszerzała się i potęgowała władza absolutna. Przyznano naj-

¹⁾ Bliższe szczegóły znaleźć można w Historji nowszej filozofii Falckenberga—pol. przykład W. M. Kozłowskiego, str. 89 i dalsze.

²⁾ Szczegóły podaje Falckenberg w swej „Historji nowszej filozofii”. Pol. prz. W. M. Kozłowskiego, str. 90.

wyższe znaczenie państwu, którego reprezentantem był panujący; jemu przyznano prawo wydawania rozkazów, jakie wypełniać mieli poddani. Zdanie zarozumiałe Ludwika XIV „państwo — to ja“ stało się hasłem tej epoki. W krajach protestanckich, panujący zyskali przez reformację jeszcze inną władzę. Po obaleniu bowiem autorytetu kościelnego, oni się stali autorytetem nie tylko w stosunkach politycznych i t. p., ale w kwestjach religijnych, jako kontrolujący religijne przekonania swych wiernych i jako twórcy nieszczonego prawa: *cuius regio eius et religio*“.

Tak powstało absolutne państwo, absolutny rząd. Równocześnie poczyniała się wylaniać *idea narodowościowa*. Po koncentracji średniowiecznej, z jej zacofaniem, zastojem umysłowym, rozszerza się decentralizacja, wolność, swoboda, indywidualność przekonań i poglądów. Łacina, będąca w średnich wiekach łącznikiem silnym, traci swe znaczenie, natomiast kwitną języki nowożytnie, a w ich szatę przyoblekają się nowe myśli.

Rzym i papież przestał być środowiskiem życia kulturalnego. Każdy naród począł żyć swą własną kulturą, bardziej odpowiadającą jego umysłowemu charakterowi. I życie religijne uległo przemianie: było ono głębszym, moralniejszym. Wiara nie wyrażała się w zewnętrznych formach, lecz była uznana za sprawę natury duchowej, wewnętrznej, za potrzebę serca każdej jednostki.

78. *Nowożytny człowiek*, po wielkich przełomach, *wraca się znów tedy do greckiego naturalizmu i racjonalizmu*. Życie ziemskie posiada dlań wartość rzeczywistą; od pracy umysłowej oczekuje on nie tylko nauki, ale i uzdolnienia do tego, by mógł uczynić sobie znośnym pobyt na tej ziemi, dojść do szczęścia. Uwydatnia się wówczas nieograniczone znaczenie pracy umysłowej. „Oświecenie“ XVIII stulecia oznacza wskrzeszenie w człowieku wiary w potęgę i doniosłość ludzkiego rozumu. Sam rozum miał tedy zostać nieograniczonym wodzem myśli i czynów, miał przeniknąć

społeczeństwo ludzkie, kierować jego ustrojem; rozum miał dokonać zupełnego oddzielenia filozofji od teologii.

Miedzy racjonalizmem nowoczesnym „oświecenia“, a greckim zachodzą zasadnicze różnice.

1. Racjonalizm grecki zawsze był *antropocentryczny*, odnosił cały świat do człowieka, widząc w nim świat zmniejszony (mikrokosmos), stosował do świata właściwości i poglądy ludzkie. Człowiek był w Grecji osią swego otoczenia, a potem osią całego świata. Wszak świat był ograniczony, niebo tworzyło jego stałą niedostępną granicę. Człowiek zatem mógł dojrzeć jego koniec i orjentować się dobrze w ograniczonej przestrzeni. Teoria geocentryczna przyczyniała się do utrwalenia przekonania, że świat dla człowieka istnieje, a z tego wypływało celowościowe zapatrywanie się na przyrodę i jej życie. Wiedza helleńska tworzyła koło, którego środek zajmował człowiek, patrzący z wysokości na obwód koła. Inaczej dzieje się z człowiekiem nowoczesnym. Wiedza nowożytna podobna jest raczej do elipsy, w jednym ognisku której stoi człowiek, w drugim zaś nieznane x. Przy każdym nowym wynalazku oba ogniska zbliżają się do siebie, nigdy się jednak nie połączają. Elipsa nie przemieni się nigdy w koło; wiedza ludzka nie dojdzie do końca; wszechwiedza nie może być udziałem człowieka śmiertelnego. Człowiek, dzięki wspaniałym odkryciom Kopernika, Bruna, Galileusza uświadomił sobie, że ziemia jest małym punktem nieskończonego wszechświata, człowiek zaś marnym robakiem, pełzającym po twardej ziemi. To obniżyło wielkość człowieka, przytłumiło nadzieję w możność zdobycia wszechwiedzy. Człowiek odczuł, zrozumiał dobrze znaczenie nieskończoności a swoją małość, niezasadność. W prawdziwej pobożności znalazł on pociechę. Ale pobożność ta pochodziła z głębi duszy i w człowieku nowoczesnym umysłowo dojrziałym nie mogła się uciekać do zabobonów ni cudów. Człowiek nowoczesny, znając prawa, konieczność porządku

w świecie, nie opuszcza rąk, nie wyczekuje pomocy nadprzyrodzonej, lecz tylko sam na siebie liczy, własnej sile ufa, zabiera się energicznie do pracy. Krytycznie się też zapatruje na wszystko, co się w tradycji przechowało.

2. Starożytne wieki ceniły wiedzę i pracę umysłową tylko dla niej samej. Instytucja niewolnictwa ułatwiała obywatelom poświęcenie się „czystej“ wiedzy. Obywatel Grecji w wolnych chwilach oddawał się pracy naukowej i twórczości artystycznej. Nowa epoka zaś nie ceni wiedzy i pracy umysłowej dla niej samej, lecz za jej *doniosłość, praktyczne rezultaty*. „Wiedza — to potęga!“ Przez naukę pragnie człowiek zdobyć sobie byt doczesny, ażeby się tutaj czuć zadowolonym, nie marzyć o wiecznej szczęśliwości.

Cel ten wskazują wyraźnie wybitniejsi myśliciele nowocześni. *Bacon* tą cechą nowej doby ujmuje w formę różnych dewiz. Powiedział on: Wiedza — to potęga!“¹⁾. „Tyle możemy — ile umiemy“²⁾. Celem jego dążeń — odnowienie wiedzy w tym praktycznym kierunku; dlatego to dzieło jego „*Instauratio magna*“, traktujące o reorganizacji pracy naukowej, nosi drugi tytuł „*De regno hominis*“ (O panowaniu człowieka). Zaznacza on, że nowa doba rozpoczyna się od trzech wynalazków: kompasu, prochu i druku. Przez owe wynalazki wiedza nowoczesna wydaje sobie świadectwo swej specjalności, pewności. Stara wiedza arystotelesowska nadawała się do naukowych dysput — nowa wiedza ma na względzie życie, chce w tym życiu wykazać wartość człowieka i jego zdolności, opanować przyrodę³⁾. Jak opanować naturę, wyużytkować doskonale jej siły, jakie ona człowiekowi podaje, czynić wynalazki tech-

¹⁾ „Knowledge is power“.

²⁾ „Tantum possumus, quantum scimus“.

³⁾ „Physici est non disputando adversarium, sed naturam operando vincere“ (Patrz *Paulsen*: — „System der Ethik.“) — 15 wyd. 1900, I, str. 133.

niczne, któreby ułatwiły i uprzyjemniły istnienie doczesne — oto ostateczny cel nowożytnej wiedzy. Stąd znaczenie i postęp techniki w nowożytnej kulturze. Ubiegły wiek oddawał się słodkim marzeniom, że ludzkość dojdzie łatwo do wytkniętego jej celu, że przez doskonały rozwój zdolności umysłowych odnajdzie w życiu ziemskim raj utracony. Tak więc racjonalizm i naturalizm, podobnie jak w starożytnych wiekach, znów się dopełniają.

79. Wybitniejsi myśliciele doby „oświecenia“ są natchnionymi prorokami tej pięknej przyszłości, a wszyscy ludzie zaczynają marzyć, śnić o wiele obiecujących wynikach pracy naukowej.

Powstaje szereg utopij, malujących owo przepiękne jutro. Znane są: „Państwo słońca“ *Campanelli*, „Utopia“ *Tomasza Mora*, „Opis rzeczypospolitej christianopolitańskiej“ *André'a* i „Nowa Atlantis“ *Bacona*. Dla przykładu podam z tej ostatniej kilka wyjątków. Bacon opisuje szczęśliwy lud przyszłości, wśród którego praca naukowa rozkwita w całej pełni. Zamieszkuje on szczęśliwą wyspę dalekiego zachodu — *Nową Atlantyde*. Środkowy punkt wyspy zajmuje zakład naukowy i wychowawczy — *dom Salomona*. Odbywają się w nim teoretyczne badania zjawisk przyrody, a wyniki takowych bywają zastosowywane w praktyce — w sąsiednich fabrykach i laboratorjach. Zadaniem całego zakładu „poznać przyczyny ruchy, wewnętrzne siły natury; rozszerzyć znaczenie ludzkiej potęgi do możliwych granic“. W olbrzymich, do trzech mil dochodzących przestrzeniach podziemnych umieszczone są maszyny, za pomocą których wywołuje się dowolnie ciśnienie powietrza i stopień zimna. Tam się przechowują różne ciała i wyrabiają sztuczne metale, leczą przeróżne choroby; tam przebywają starcy, którzy doczekali się późnego wieku i posiadają moc wiadomości naukowych. Na wysokich górach wyspy wznoszą się wieże, na pół mili wysokie, a w nich mieszczą się obserwatoria dla spostrzeżeń astronomicznych i meteorologicznych. W innych, specjalnie w tym celu wystawionych

budynkach, można sprowadzać burzę, deszcz, śnieg, albo zapewnić sobie pogodę. W jeziorach znajdują się rzadkie ryby i ptaki wodne; w ogrodach botanicznych pielęgnują, aklimatyzują rośliny, ze wszystkich części świata przywiezione. Są też ogrody zoologiczne z rzadkimi okazami zwierząt, jakie chowane są w celach doświadczalnych, do wiwisekcji i t. d., i t. d. Wreszcie między wodami, otaczającymi wyspę, najważniejszą jest woda rajska, która utrzymuje zdrowie, czerstwość tamtejszych obywateli, przedłuża życie ludzkie ¹⁾.

Państwo powołane będzie do urzeczywistnienia tego racjonalnego dobrobytu. *Hobbes* podziela przekonanie, że wiedzę uprawiać należy dla jej potęgi. Uważa on siebie za twórcę filozofji państwowej, a w dziele swym głosi za absolutną monarchją, która będzie opatrnością dla swych poddanych, zapewni im spokój i dobrobyt. Według niego, poza państwem panuje namiętność, wojna, tchórzliwość, bieda, występki, barbarzyństwo, nieświadomość, dzikość; w państwie zaś rozum, pokój, bezpieczeństwo, bogactwo, towarzyskość, wykształcenie, wiedza, szczęście ²⁾.

W tym samym kierunku w swej pracy naukowej postępował i *Descartes*. W pierwszym dziele „Rozprawa o metodach“ (*Discours de la méthode*) zwraca już uwagę na praktyczne rezultaty pracy naukowej dla życia ludzkiego. Maluje on pięknymi barwami obraz człowieka przyszłości, który zapanuje wszechwładnie nad żywiołami, całą przyrodą. Zapoznawszy się doskonale z umiejętnością lekarską — stanie się panem istotnym swego zdrowia. Przez cnotę i moralną doskonałość pozyska sobie absolutne szczęście ziemskie; nie będzie umierał w cierpieniach, lecz spokojnie zaśnie w podeszłym wieku.

¹⁾ Paulsen, wyż. wym. I, 133 i dalsze.

²⁾ Tenże, str. 139.

Charakterystycznym przykładem owej praktyczności, cechującej nowoczesny racjonalizm, jest fakt ten, że Descartes miał projekt założenia szkół fachowych, rzemieślniczych i przemysłowych. Zwolennik jego i przyjaciel d'Alibert, ofiarował mu na ten cel znaczną sumę. Descartes ułożył plan nauki dla robotników paryskich. Niedaleko Collège du roi — dzisiejszej Collège de France — miał się wznosić ogromny budynek z dużymi salami, przeznaczonymi na pomieszczenie poszczególnych rzemiosł. W każdej sali rzemiosł miał być zbiór wszystkich potrzebnych narzędzi, przyrządów dla robienia rozmaitych prób, ułatwiających nowe wynalazki w zakresie danej pracy. Każdy oddział posiadał swego nauczyciela, który prócz fachowego wykształcenia, obowiązany był znać dobrze matematykę i fizykę. Descartes od tego zakładu oczekiwał i moralnych rezultatów. Miał nadzieję, że rzemieślnicy, zasmakowawszy w szlachetniejszym życiu, bo wykłady teoretyczne miały się odbywać w niedzielę „po nieszpórach” — odzwyczają się od pijaństwa, rozpusty. Cały plan miał być urzeczywistniony po powrocie Descartes'a ze Szwecji, lecz jego nagła śmierć zniweczyła ten piękny projekt ¹⁾.

I Komenský, w swych dążnościach pansoficznych miał ten sam cel na myśli. „Od dobrego porządku wszystko zależy”. Złączenie w całość wiadomości ludzkich, zapewni dobroczynny wpływ ich na społeczeństwo, przyczyni się do zadowolenia człowieka. Komenský nie był naturalnie racjonalistą. Rozum u niego podlegał wierze; życie doczesne, według chrześcijańskiego pojęcia, uważał za przygotowanie do życia wiecznego. Pansofję utożsamiał z chrześcijaństwem. Był on jednak realistą, chcącym formy treścią-rzeczą zastąpić; był „czeskim bratem”, który pragnął pogodzić przyrodę z chrześcijaństwem i wierzył w postęp ludzkiego umysłu i ducha. Chciał on, by jeden, jednolity teo-

¹⁾ Bertrand Al. L'Enseignement intégral 92.

retyczny pogląd na świat i życie stał się podstawą ogólnego polepszenia. Ostatnia część jego wielkiego dzieła pansoficznego miała podać sposób, w jaki należy wyużytkować w życiu praktycznym wiadomości teoretyczne. Z tym się łączy jego pragnienie wytworzenia jednolitego systematycznego wychowania dla całego ludu, opartego na przekonaniu, że całe życie ludzkie powinno być szkołą, a szkoła naodwrot obrazem i przygotowaniem do życia.

Zapalonym czcicielem rozumu jest *Leibniz*, pokrewny umysł Komensky'ego. Jego racjonalizm, t. j. wiara w doniosłość rozumu, łączy się z nieograniczonym optymizmem, każącym mu uznawać ten świat za najlepszy ze wszystkich możliwych światów. Starał się on o organizację pracy naukowej, po jakiej spodziewano się wiele korzyści. On i jego następcy wierzą w to, że zgodna współdziałalność wszystkich narodów europejskich na polu pracy naukowej i kulturalnej doprowadzi do poznania wszystkiego, a ono zaś przyniesie ludzkości trwałą pokój, dobrobyt i szczęście. W tym celu zakładał akademje naukowe; pracował nad wynalezieniem wspólnego pisma (*pasigrafia*), za pomocą którego mogliby się porozumiewać uczeni wszech narodów (*lingua characteristica*). Ścisłe określone pojęcia miały mieć znaki, do algebraicznych podobne.

Wiara w rozum ludzki stała się więc dogmatem. Scholastyczne określenie „Człowiek jest rozumne zwierzę” (*Homō est animal rationale*) miało zastosowanie w XVIII stuleciu. Tendencją doby oświecenia było zracjonalizowanie wszystkiego. Wszystko: religja, państwo, prawo i t. d. powinno być zgodne z rozumem.

Dążność ta zwracała się najpierw w kierunku *religji*; wzorując się na deizmie angielskim. Rozszerzało się przekonanie, że wszystkie wyznania religijne, posiadają jakąś wspólną treść, którą wyprowadzić można z czystego rozumu przyrodzonego, bez pomocy objawienia, a której punktem kulminacyjnym jest wiara w istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i wolną wolę. Artykuły te uznano za

wspólne wszystkim wyznaniom pozytywnym i chciano zbudować na ich podstawie religję rozumu. Inne artykuły, obrzędy — to są tylko dodatkowe rzeczy, powstałe bądź dzięki nieświadomości ludzkiej, zabobonom, bądź gorącym uczuciom pobożności, a wreszcie, dzięki wyrachowaniu księży. Jednocześnie szerzyło się przekonanie, zgodne z racjonalizmem, że religje są tworem jednostek. Religja jednostek potrzebna jest dla utrzymania porządku w państwie, rozumnie prowadzonym. Groźba kary wiecznej powstrzymuje rzeczywiście od wielu występków; nadzieja wiecznej szczęśliwości prowadzi do cnotliwego życia. Cały charakter umysłowy ośmnastego stulecia nosi znamię racjonalizmu. Przemyślano też wówczas nad *początkiem mowy*. Wszystkie teorie schodziły się w zdaniu, że mowa, podobnie jak i religja jest wynalazkiem ludzkim. *Fiedemann* wydał w 1772 r. rozprawę „O początku mowy“, z której przytaczam urywek: „Człowiek żył pierwotnie w stanie zwierzęcym. Skoro mu się takie życie sprzykrzyło, zaczął wzdychać do lepszej przyszłości, rozbudził się w nim instynkt towarzyski, a z nim i chęć porozumiewania się z innymi. Najpierw zaczął posługiwać się giestami, wkrótce jednak przekonał się o niedostateczności takiego porozumiewania. Zastanowiwszy się nad głosami, wydawanymi przez zwierzęta, począł rozmyślać, czy i on nie mógłby się posilkować podobnymi dźwiękami. Więc naśladował najpierw głosy zwierzęce, później je zmieniał, każdemu wyznaczył pewną myśl i wynalazł sobie mowę“.

Państwo powstało znów przez umowę społeczną. Ludzie uznali, że byłoby dobrze posiadać jakąś instytucję, któraby wzamian za to, że jednostki poddając się jej prawom, rozkazom, tracą swobodę pierwotną — gwarantowało im spokój, bezpieczeństwo, opiekę państwową. A państwo ówczesnej epoki — według ogólnego pojęcia — powołane jest do wypełnienia tego rozumnego zadania. Państwo, które powoli zwyciężyło kościół i wcieliło się w osobę panującego, z nieograniczoną władzą — ma na celu

szczęście ogółu (*salus populi*). Monarchowie są jakby ziemską opatrnością dla swych poddanych. Dbają nietylko o podniesienie handlu, przemysłu, rolnictwa, lecz i o wychowanie, wykształcenie, sztukę i literaturę. Uczeń i artysta mile byli wówczas widziani na dworach panujących; ceniono bardzo ich pracę.

Cała sztuka nosiła piętno racjonalizmu. Tendencją jej było *bawić* i *umoralniać* jednocześnie. To też w XVIII w. wiele było przepisów, w jaki sposób należy budować poezję w duchu racjonalizmu. Poezja *dydaktyczna*, wiersze moralnej treści nigdy nie kwitły tak, jak w XVIII wieku. Cała twórczość artystyczna powinna być swą jasnością, ścisłością, logicznością — odbiciem swej doby. Temu odpowiada zasadniczy warunek dobrego dramatu: jedność akcji, czasu i miejsca. I architektura była wyrazem doby. Po wysmukłych liniach gotyckiego stylu ze średnich wieków i wspaniałości romańskiego stylu — wznoszą się proste budowle, o prawidłowym, praktycznym planie.

Studja historyczne tej epoki również noszą na sobie to samo piętno. Dobie „oświecenia“ przynależy wprawdzie zasługa podania pragmatycznego opisu faktów historycznych, zamiast kronikarskiego ich wyliczania, ale opisu tego nie dokonywano na podstawie sumiennych, szczegółowych badań źródeł, lecz zestawiano go przy pomocy wielu domysłów. Była to, raczej jakaś filozofja dziejów. Za przykład mogą służyć „Rozprawy o historii powszechnej“ Bosset'a, „Ideja do filozofji dziejów ludów“ Herdera. Wszyskim szło o wykazanie idei, które w historycznym rozwoju ludów panowały.

Ówczesne *teorje polityczne* domagały się zbudowania nowego państwa, co miało zastąpić dawne, przestarzałe — na fundamentach rozumu stawiane. Powinno się ono opierać na stałych zasadach rozumu, a zwłaszcza na przyrodzonych prawach człowieka, które po ogłoszeniu przez rewolucję francuską wolności, równości, braterstwa — stają się zasadniczym dogmatem nowych instytucji państwowych.

Ogłoszenie przyrodzonych praw człowieka w 1789 r. jest najważniejszym faktem XVIII wieku.

Wszystko więc podległo racjonalizmowi. W encyklopedji francuskiej d'Alemberta i Diderot'a umieszczona jest systematyczna całość wiedzy ludzkiej z ówczesnej doby, cały pogląd rozumu na świat i życie. Wszystko przeszłe, co tradycja przechowała, odrzuca się jako nierozumne, reformuje się zgodnie z wymaganiami rozumu. Czas i przestrzeń podlega też racjonalizmowi. Wynaleziono miarę metryczną, zaprowadzono system dziesiętny; Francję podzielono na departamenty. Wreszcie zaczęto liczyć lata od nowej ery — od 1791 roku z tym przekonaniem, że dla ludów Europy rozpoczyna się nowa, piękniejsza epoka. A była to era władzy naturalnej, ubóstwianego rozumu i miała przynieść ludzkości raj upragniony. Owo ubóstwianie rozumu dochodzi do zenitu podczas rewolucji francuskiej, gdy w kościele „Notre Dâme“, na ołtarzu, umieszczono boginię rozumu.

W drugiej połowie XVIII w. optymizm, na podkładzie racjonalizmu wyrosły, stał się bardzo rozpowszechnionym. Z nim spojona jest reforma *wychowania*. Wierzano wówczas, że wszyscy ludzie przynoszą z sobą na świat pewne zdolności umysłowe. Jeśli więc dzieci wychowuje się odpowiednio, systematycznie, wyrosną na prawdziwie rozumnych ludzi. Stąd ogromna wiara w wszechpotęgę wychowania: Jeśli ludzie są należycie wychowywani i uczeni, będą mądrymi i szczęśliwymi. Szkolnictwo z pod opieki kościoła przeszło pod kierunek państwa.

Jednocześnie powstał *ruch filantropijny* (*filantropinizm* w wychowaniu). Ze szkół usunięto karę cielesną. Wymagano od wychowania zajęcia się ciałem i duszą dziecka, rozwijania przyrodzonych zdolności, ćwiczenia je w miłości bliźniego. Starano się również i w sądownictwie zaprowadzić reformy, znaczenia pedagogicznego. Na złoczyńcę patrzono jako na istotę nieszczęśliwą, która wskutek braku odpowiedniego wychowania, nieprzyjaznych okoliczności,

a często i dzięki otoczeniu — weszła na drogę występku. Zaczęto więc wznosić, prócz więzień, domy poprawcze, ochronki, przytulki dla starców, instytuty dla głuchoniemych i ślepych — słowem położono wtedy kamień węgielny pod systematyczną, zorganizowaną pracę filantropijną, jaka rozwinęła się w XIX stuleciu.

Naturalnym jest zjawiskiem, że racjonalizm nowożytny był *optymistycznym*. Wierzano przecież, iż przez zdobycie wykształcenia, rozwój umysłu, staje się człowiek szczęśliwym zupełnie. Racjonalizm łączy się zawsze z naturalizmem. Hettner w swej historrii literatury XVIII w. podaje zajmujący dokument ówczesnego zapatrywania. W mieście Gotha znaleziono na szczycie wieży kościoła św. Małgorzaty akt pamiątkowy 1784 r. Akt ten brzmi:

„Nasze czasy były najszczęśliwszym okresem XVIII wieku. Cesarz, królowie, książęta, wiedzeni ideją humanitarną, zstąpili ze swej niedostępnej wysokości; pogardzają przepychem, stają się ojcami, przyjaciółmi, powiernikami swego narodu.

Religia objawia się w całym majestacie swej boskości. Oświecenie idzie naprzód olbrzymiemi krokami. Państwo zyskuje tysiące naszych braci i sióstr, co żyli w świątobliwej bezczynności. Nienawiść religijna, krępowanie sumienia upada całkiem. Rozszerza się i zwycięża miłość bliźniego i wolność myśli. Sztuka i wiedza kwitnie. Rzemieślnicy, dzięki swej zręczności, dochodzą do arcyzmu. Wiedza praktyczna kielkuje we wszystkich stanach. Oto macie wierny obraz naszej epoki. Nie patrzcie na nas pogardliwie, zgóry, jeśli stoicie rzeczywiście wyżej od nas i więcej, niż my, umiecie. Raczej zastanówcie się i pojmijcie — na mocy tego opisu, jak bardzo wysoko podnieśliśmy nasze stanowisko, jak je wzmocniliśmy. Zróbcie to samo dla waszego potomstwa i bądźcie szczęśliwi“ ¹⁾.

¹⁾ Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts. III., 2, 170. Porównaj: Paulsen. System der Ethik, 141 str.

Słowa te są jakby wyrokiem z testamentu racjonalizmu, zapalały optymistycznego doby oświecenia. Czy się te wszystkie marzenia spełniły? Gdybyśmy się na progu dwudziestego stulecia zapytali, czy przez ten niezwykle rozwój zdolności umysłowych, przez ową cześć dla rozumu, ludzkość osiągnęła szczęście, wytworzyła sobie raj na ziemi — odpowiedź byłaby napewno przeczącą.

81. Leczący i ludy ośmnastego wieku zostały przebudzone z tego snu miłego. Dokonała tego trzeźwa rzeczywistość i głosy przeciwników zbytecznego cenięcia rozumu. Oni zwrócili uwagę na drugą, głębszą stronę duchowej natury człowieka: na jego uczucie i wolę. Na czele tego nowego kierunku stoją: *Rousseau*, *Hume* i *Kant*. Jako przeciwstawia racjonalizm ukazują się *romantyzm*.

Wszystkie śmiałe plany i iluzje optymizmu, na racjonalizmie opartego — były ruchem arystokratycznym, ograniczały się do wyższych warstw społeczeństwa, podczas, gdy lud nie posiadał jeszcze prawie żadnych praw, jęczał w niewoli. Nierówność ta uderzyła przedewszystkim *J. Rousseau'a* (ur. 1712, zm. 1778), który był obcym swej dobie. Cała otaczająca go atmosfera kulturalna wydawała mu się nie-naturalną, wyrafinowaną. Przeszkadzało mu to ciągle rozumowanie. Więcej uczucia, a mniej rozumu; więcej natury — mniej cywilizacji. Sam on najchętniej przebywał w otoczeniu przyrody i zagłębiał się w myśli nad stanem pierwotnego człowieka, jego czystą, nieskażoną naturą. Rousseau był przeciwnikiem arystokratycznego racjonalizmu, jaki wśród encyklopedystów francuskich i w salonach paryskich tyłu miał zwolenników. Był on plebejuszem, dumnym ze swej samodzielności i niepodległości. On jest pierwszym filozofem, demokratą. Suchemu, ubóstwianemu dotąd rozumowi, przeciwstawił uczucie i naturę. Akademia w Dijon w 1749 r. ogłosiła konkurs na najlepszą odpowiedź na pytanie: „Czy podniesienie wiedzy i sztuki przyczyniło się do uszlachetnienia obyczajów“. Pytanie to było bardzo na czasie. Literatura przepełniona była odami na

czeńść rozumu i wykształcenia, nauki przyrodnicze; kwitnące wówczas, wielbią rozum. Encyklopedia francuską miała być koroną prac i dążności doby oświecenia. Słowem, wiara w rozum i jego wszechpotęgę była dogmatem, przeciw któremu nikt nie śmiał wystąpić. A tu w czasie ogólnego ruchu, zapału, „oświecenia“ — akademja rzuca pierwsza w Europie trzeźwe pytanie, czy tak jest w rzeczywistości, czy spełniły się nadzieje, na rozwoju rozumu pokładane, czy się ziściły piękne marzenia? Zapytanie uderzyło w Rousseau'a niby piorun. Szedł właśnie odwiedzić uwięzionego Diderot'a, gdy w drodze wypadkowo przeczytał o ogłoszonym konkursie. Przejęty do głębi, usiadł pod drzewem i zaraz napisał część swej odpowiedzi. Była ona wogóle krótką, ale wymowny protest uczucia przeciw rozumowi, znalazł oddźwięk w całej Europie. „Wiedza i sztuka ujemnie wpłynęły na moralność człowieka, nie uczyniły go szczęśliwym. Wiedza i sztuka są to owoce bezczynności; zamięłowania do wygod i przepychu — one to wytwarzają nierówność społeczeństwa. Człowiek z natury jest dobrym — społeczeństwo i cywilizacja uczyniły go złym; człowiek z natury jest wolnym — społeczeństwo i cywilizacja uczyniła go niewolnikiem, był on z natury szczęśliwym — społeczeństwo i cywilizacja uczyniła go nieszczęśliwym, biednym. Rousseau swymi zasadami, występującymi przeciw rozumowi, a w obronie uczucia, woli człowieka i jego wrodzonej natury — wywarł wpływ na całą dobę. On jest pierwszym *romantykiem*, przemawiał on gorąco za powrotem, zbliżaniem się do natury, za prostymi stosunkami. Wartości człowieka nie stanowi jego wykształcenie umysłowe, lecz głębokie uczucie, wysoka moralność.

Jednocześnie w Anglii wystąpił *Dawid Hume* (ur. 1711, zm. 1776). Sceptycyzmem swym zburzył sąd, że rozum jest wszechwiedzącym; dowodził, że nie tylko poznanie i filozofowanie może być podstawą czynów, postępowania czło-

wieka. Etykę swoją zbudował na teorjach o uczuciach (afektach), których zasadniczymi pierwiastkami są: uczucie przyjemności i nieprzyjemności. Najważniejszym z afektów jest *sympatja*, jako naturalna radość ze szczęścia drugich, a boleść z ich niepowodzenia. Treścią życia moralnego jest praca nad uszczęśliwieniem bliźniego.

Hume swoim sceptycyzmem przebudził *E. Kanta* (ur. 1724, zm. 1804) z jego snu dogmatycznego. Kant wykazał później naturalne granice i zakres ludzkiego rozumu, niemożność absolutnego poznania.

Gdybyśmy nawet przy pomocy empirycznych środków rozszerzyli w przestrzeni i czasie horyzont wiedzy i poznania swego, gdyby ludzie stali się kiedyś wszechwiedzącymi, czyli gdyby nauki empiryczne wypełniły swe zadanie do ostatniej litery, gdybyśmy o każdym zjawisku mogli podać dokładne, konkretne objaśnienie — to jednak wiedza nasza byłaby jeszcze względna tylko.

Kant szedł śladami Hume'a, Rousseau'a. Doprowadził do punktu kulminacyjnego racjonalizm, ale również odkrył jego słabe strony i wskazał kierunek, w którym rozwijać się będzie myśl ludzka. *Schopenhauer* (ur. 1788, zm. 1861) nawiązał swą naukę o *woli* na przewodnią nić filozofji Kanta. W naszych znów czasach *L. Tołstoj* przeciwstawia wartość *wiary* rozumowi.

82. Przekonano się wreszcie, że marzenia doby „oświecenia“ nie wystarczają. Ludy europejskie, dzięki romantyzmowi, co był przeciwstawnią jednostronności tej epoki, zwróciły się znów do natury. Owo wznowienie naturalizmu pociągnęło za sobą konieczne wskrzeszenie studjów klasycznych w jego duchu. Powstał tedy *ruch nowohumanistyczny*, jaki na końcu ośmnastego, a początku dziewiętnastego wieku nadał studjom klasycznym nowy zupełnie kierunek i wskazał zasadniczo odmienny cel, różny od celu humanizmu odnowienia. Nie uczono się języków klasycznych (zwłaszcza łaciny) dla korzyści praktycznych, dla naśladowania ich formy (*imitatio*); moment językowy odsu-

wano na plan uboczny, starając się jedynie o rzeczywiste poznanie kultury starożytnej, ocenienie jej wpływu na ogólny rozwój umysłowy ludów Europy. Również studjowano poważniej język grecki. Najbardziej jednak zajmowano się nauką języka ojczystego i własną literaturą.

Ideały i reformy pedagogiczne z minionych epok rozwinęły się i urzeczywistniły w XIX stuleciu. Szkoły początkowe wydostały się z pod dozoru kościelnego, przeszły pod opiekę *świecką*. Nauka elementarna stała się *obowiązkową*, a w wielu miejscach i *bezpłatną*. Spełniło się pragnienie Komensky'ego, żeby każdy — bogaty, czy ubogi, kobieta, czy mężczyzna, nabył wykształcenia szkolnego, mógł czerpać ze źródła wiedzy. W szkołach średnich, starano się połączyć w duchu humanistycznym znajomość historyczną dawnej kultury, ze znajomością współczesnej historii; badania nauk przyrodniczych z wiadomościami technicznymi. Zakładano gimnazja realne, szkoły specjalne, fachowe: Uniwersytet — ten cenny legat średnich wieków — został zreformowany: fakultet teologiczny utracił swe pierwszorzędne stanowisko, a wydział filozoficzny zrównano z innymi. Obok uniwersytetu powstały wyższe zakłady specjalne, mające też same prawa.

Szkoły zostały upaństwowione, a prócz tego dostępne dla szerszych warstw społeczeństwa. Znikła różnica majątkowa, rodowa — każdy ma przystęp do przybytków wiedzy. Uniwersytety i wyższe zakłady naukowe otwały kobietom swe podwoje. Powstają uniwersytety ludowe, zbliżające inteligencję z masami ludu. Poza wykształceniem umysłowym zwraca się uwagę na rozwój fizyczny, na kształcenie strony uczuciowej, moralnej. Nie podzielimy ani optymizmu doby oświecenia, ani pesymizmu Schopenhauera. Dążności kulturalne współczesnych ludów przepełnione są wiarą w *melioryzm*, rozwój, postęp, w potęgę ducha i umysłu ludzkiego, w zwycięztwo moralności. W miarę, jak szerokie warstwy przyjęły udział w umysłowym życiu, wzmogło się przywiązanie do życia, pragnienie

wzniesienia człowieka na lepsze stanowisko w świecie, w społeczeństwie przez wlanie mu wiary w własne siły i zamięłowania do pilnej pracy. Wszechstronny, zadziwiający wprost rozwój ludów europejskich w danej chwili — zmierza bezwątpienia do wytworzenia nowego typu kulturalnego. Stulecie dziewiętnaste było epoką potężnego ruchu, usilnej, gorączkowej pracy kulturalnej — synteza zaś sama i wytworzenie nowego typu kultury — będzie dziełem przyszłości.



VIII.

Uwagi końcowe.

(Pierwiastki nowej kultury: naturalizm, racjonalizm, voluntaryzm, humanitaryzm jako miłość bliźniego).

83. W dziele niniejszym śledziliśmy rozwój filozofji i wiedzy z jednej, a religji z drugiej strony. Przekonałiśmy się, że w starożytnych wiekach religja była instytucją państwową, podległą filozofji; w średnich wiekach religję złączono z filozofją, która się stała jej służebnicą; w nowej epoce filozofji oddzieliła się od teologji, obie stały się samodzielnymi. We współczesnej nam dobie przejawia się widocznie dążność do wytworzenia nowej *syntezy*.

Przekonanie, że człowiek nie jest istotą jednostronną, jedynie rozumną, lecz, że składają się na nią dwa również, a nawet i więcej ważne składniki: uczucie i wola — staje się coraz powszechniejszym. Dla tego też doba nasza objawia szczere pragnienie *religijnego i moralnego odrodzenia*.

W dążności tej widzę konieczną i naturalną reakcję przeciw racjonalizmowi zeszłego stulecia, przeciw jednostronnemu kształceniu rozumu na niekorzyść innych stron duszy. Człowiek oczekiwał od rozumu, wiedzy, filozofji

wyjaśnienia zagadnień światowych i szczęścia — i zawiódł się w swych nadziejach. W zakresie wiedzy człowiek gubił się w coraz większej ilości pojedynczych wiadomości; świat dostarczał mu coraz więcej nowych zagadnień, nierozstrzygniętych pytań. Człowiek nowoczesny nie może też nazywać się szczęśliwym. To też uczucie i wola domaga się swych praw, stara się o moralne odrodzenie.

Każda epoka w dziejach ludów, kulturalnie ukształtowana, miała zawsze swą wiedzę, filozofję, swą religję i swą sztukę.

Jeśli nasz pochmurny, niejasny światopogląd ma uleść zmianie — jest to ból, troska i ciemność świata ma się przemienić w radości światło; jeśli na miejsce pesymizmu i wątpliwości ma się pojawić ufność spokojna, jeśli w naszym kulturalnym społeczeństwie ma się zrodzić nowe młode, a wiele obiecujące życie — potrzeba koniecznie nowej syntezy pierwiastków kulturalnych, potrzeba *wogóle odrodzenia kulturalnego*. Religja przyszłości nie będzie rościć sobie prawa do podawania naukowych poglądów i teorii o świecie, musi pozbyć się antropomorfizmu, zmniejszyć i złagodzić swą dogmatyczność, a przez to dodatniej, pomyslniej wpływać będzie na życie ludzkie, podniesie poziom moralności, więcej szerzyć będzie dobro. Indywidualność i etyka są typowymi znamionami nowego życia religijnego.

Dwa są pierwiastki nowej kultury, przekazane nam przez rozwój historyczny: ze starożytnych czasów greckich przejmujemy *naturalizm* i *racjonalizm*, wskrzeszony przez odrodzenie i nowohumanizm; ze średnich wieków *czyste chrześcijaństwo* — jego dodatnią stroną *miłość Boga i bliźniego*. W ten sposób postępujemy dalej kulturalnie, idąc drogą odrodzenia i reformacji.

Przez połączenie dwu wymienionych składników wytworzy się nowy typ kulturalny.

Współczesny człowiek powraca przedewszystkim do *naturalizmu*. Mimo, że jest chrześcijańskich przekonań, nie

myśli wyłącznie o życiu pozagrobowym, nie wyczekuje pomocy od łaski nadprzyrodzonej; nie wierzy w cuda, nie szuka prawdy i nauki w zjawieniu lecz liczy na swe własne siły, ceni życie doczesne i pragnie pozyskać sobie w nim znaczenie, chce być szczęśliwym.

Dalej współczesny człowiek wierzy w potęgę *roзумu ludzkiego*, ale nie przyznaje mu, jak to czyniła doba oświecenia, wartości absolutnej, nie sądzi, żeby polepszenie doli ludzkiej mogło być jedynie dziełem rozumu. Uczucie i wolę uważa on za równoznaczną z rozumem część duszy, nawet żywotną siłę człowieka. Racjonalizm więc został dopełniony i złagodzony przez *voluntaryzm*.

Człowiek nowoczesny przejmując naturalizm i racjonalizm z kultury greckiej, stara się z drugiej strony urzeczywistnić *chrześcijańską miłość bliźniego*. Miłość ta powinna się stać organicznym składnikiem życia nowoczesnego, przeniknąć wszystkie jego objawy; powinna się przedostać do prawodawstwa — powinna odsunąć, zniweczyć wszystko, co się z nią nie godzi. Miłość ta nie może się odzywać z ambony i książek tylko, lecz musi dostać się do życia, stać się rzeczywistością; musi stworzyć szlachetny humanitaryzm, który w każdym człowieku — człowieka szanuje, a pracę dla dobra bliźniego za obowiązek uważa. Miłość ta uświęci życie rodzinne i społeczne.

Przez połączenie tej dodatniej strony chrześcijaństwa ze starożytnym naturalizmem i racjonalizmem — powstaje nowoczesna *humanitarność czynna, świadoma a potężna miłość bliźniego*, którą każdy człowiek powinien sobie przyswoić.

Wszyscy, co pragną odnowić istotę życia chrześcijańskiego, podnieść wychowanie młodzieży — wszyscy do niej dążą. Już Komensky ją podnosi, gdy wyraża chęć, żeby najmniejszemu dziecku wszczepiać przekonanie, że człowiek nie rodzi się dla samego siebie, lecz dla Boga i bliźniego, to jest dla społeczeństwa, dla całej ludzkości, że powinien starać się jaknajwięcej dobrego bliźnim wyświadczyć.

Pestalozzi, największy pedagog dziewiętnastego stulecia uważał czynną miłość bliźniego za prawdziwą pobożność. Piękne są jego słowa: „Nie nie pomoże, gdy mówisz biedakowi: „Jest Bóg“, a sierocie: „Masz ojca w niebie“. Przez słowa same żaden człowiek nie nauczy drugiego o Bogu. Lecz jeśli dopomożesz biednemu, tak, by żyć mógł — ukazesz mu Boga, jeśli wychowasz człowieka, t. j. zastąpisz mu ojca — doprowadzisz go do tego, że pozna Ojca w niebiesiech, które serce twoje tak ukształcił, żeś musiał się zająć jego wychowaniem... Pójdźcie ze mną do lepianek nędzarzy, do łez sierot... Tam poznacie Boga, nauczycie się być dobrymi, „staniecie się ludźmi“. Miłość Boga a bliźniego — to jedno i toż samo. Boga tylko w bliźnim można kochać.

„Nowoczesna miłość bliźniego musi być prawdziwa, energiczna, trwała, ustawiczna, pamiętliwa. Nie wystarczyłoby jej, gdybym współczuł biedzie wówczas, gdy przyjdzie nędzarz i przerwie mi wygodny odpoczynek. Dziś miłość ta oznacza nie zaznać spokoju z powodu biedy materialnej i moralnej; dziś miłość ta znaczy — pracować wytrwale z oczami zapatrzonymi w tę nędzę i wtedy nawet, gdy jej nie widzimy.“¹⁾

K O N I E C.

¹⁾ *Masaryck T. G.* „Kwestja socjalna 578 str. i „Główne ideje humanitarne“, str. 53 i dalsze.

Spis rozdziałów i ich treść.

	<i>Str.</i>
1. <i>Kilka słów o autorze</i>	5
I. <i>Wstęp.</i> (Problemat świata i życia ludzkiego.—Filozofija a religija, ich wzajemny stosunek do siebie.)	7
II. <i>A. Zapatrywania greków na świat i życie. Grecki naturalizm.</i> (Charakter greckiej religii.—Zapatrywanie greków na przyrodę, życie, rodzinę, państwo.—Małżeństwo i stanowisko kobiety u greków. — Życie a śmierć. — Zasada etyki greków: życie zgodne z naturą.—Doskonałość jako organiczne połączenie dobra z pięknem.—Wychowanie greckie) . .	16
III. <i>Grecki racjonalizm.</i> (Rozwój umysłowości greckiej. — Różnica między filozofją grecką a średniowieczną.—Stosunek filozofji do religii. — Warunki greckiej filozofji.—Trzy okresy filozofji: Kosmologiczny, antropologiczny, mistyczny.—Badanie świata i przyrody przed Sokratesem. — Nauka Platona i Arystotelesa o czterech żywiołach.—Teoria geocentryczna. Znaczenie nauki Pitagorasa o środkowym ogniu i ruchu ziemi.—Problemat życia wogóle, zwłaszcza ludzkiego przed Sokratesem.—Rozwój tworzenia się pojęć o duchowości.—Badanie charakteru i zakresu ludzkiego poznania prowadzi do sceptycyzmu.—Znaczenie sofistów. — Sokrates—moralny reformator swego narodu.—Jego śmierć męczeńska.—Treść nauki Sokratesa. — Filozofja Platona: podział świata na zmysłowy (fenomenalny), nadzwysłowy (idealny) stanowi istotę nauki Platona.—Zabarwienie chrześcijańskie platonizmu. — Piękno	

i dobro; miłość platoniczna.—Filozofja Arystotelesa: materja i forma. — Stopniowanie w naturze; dusza roślin, zwierząt, ludzi. — Etyka Arystotelesa: życie rozumne, cnota jako granica między dwiema krańcowościami.—Epikurejczycy, Stoicy. Sceptycyzm.—Mistycyzm nowopitagorejski, grecko-żydowski i nowoplatoński.—Połączenie się filozofj z religja) 31

IV. *Chrześcijaństwo a średnie wieki. Chrześcijaństwo.* (Chrystjanizm i judaizm.—Chrystjanizm a grecka filozofja.—Ujemne cechy chrześcijaństwa. a) *Supranaturalizm.* Chrześcijański pogląd na życie doczesne, społeczne, rodzinne; na majątek, zdrowie, piękność fizyczną, sławę, męstwo, wojnę (krzyż i miecz) na śmierć, cierpienie i troski. Żywot pustelniczy i zakonny (ślub posłuszeństwa, czystości i ubóstwa). Cierpliwość i pokora. b) *Supraracionalizm.* Niechęć do wszelkiej wiedzy światowej. Św.: Hieronim, Laktancjusz, Tertullian, Bazyli Wielki.—Dodatnia strona chrześcijaństwa. Poddanie się woli Boga. Miłość Boga. Braterstwo ludzi. Miłość bliźniego (miłosierdzie) i jej znaczenie. Istota moralności chrześcijańskiej: moralne odrodzenie. Życie święte). 120

V. *Pogląd na świat i życie w średnich wiekach.* (Supranaturalizm średnich wieków.—Zboczenie od poglądu supranaturalistycznego. — Pogodzenie chrześcijańskiego supranaturalizmu z racjonalizmem. Przyczyny rozdźwięku między chrześcijaństwem ewangelicznym a historycznym.—Teologja i filozofja. — Charakter umysłowości średniowiecznej.—Pismo święte i Arystoteles.—Rozwój dogmatów chrześcijańskich (problem teologiczny, antropologiczny, chrystologiczny). — Kościół i duchowieństwo. —Idea grzechu pierworodnego i odkupienia. — Patrystyka (św. Augustyn). — Scholastyka (św. Tomasz z Aquinu). — Realizm i nominalizm. —Teorie fizyczne (cztery żywioły ziemskie, piąty niebieski; ruch prostoliniowy i kolisty).—Kosmologiczne teorie: geometryczna i antropocentryczna. — Kulista forma ziemi. — Kwestja antypodów.—Wiadomości geograficzne: Jerozolima zajmuje środkowy punkt ziemi. Mapa Lionarda Dati. —Wiadomości historyczne. — Filozofja historii św. Augustyna. — Stworzenie świata i sąd ostateczny. — Istnienie świata podzielone na 6—7 okresów.—Wychowanie średniowieczne) 148

- VI. *Pogląd na życie i świat w nowożytnych wiekach. Odrodzenie (renesans) i reformacja.* (Odrodzenie w sztuce, literaturze (humanizm) i w wiedzy. — Zwiastuni jego w średnich wiekach.—Jan Szkot, Erigena, Jan Salisburi, Abelard, Roger Bacon, Durand de St. Pourçain, Duns Szkot, Wilhelm Occam, Mikołaj Kuzańczyk.—Cechy odrodzenia: naturalizm, indywidualizm (Dante, Petrarca Boccaccio, Pico z Mirandoli, Macchiavelli, Rabelais, Franciszek Filelfo), racjonalizm, arystokratyzm.— Kościół, hierarchja a odrodzenie (papież Mikołaj V i Leon X).—Rozszerzenie humanizmu po całej Europie (Agryppa, Reuchlin, Erazm). — Reformacja, początkowo protest przeciw odrodzeniu i humanizmowi i chęć odnowienia ewangelicznego chrześcijaństwa. — Stan kapłański. — Dążenie reformacji do powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa.—Zwiastun tego w średnich wiekach.—Arnold z Breście, Segarelli, Marsiglio z Padwy, Wilhelm Occam, św. Katarzyna, św. Franciszek z Assyżu, Katarzy, Albigeński, Waldensi, Wiklef.—Reformacja czeska.—Tomasz ze Szczytnego, Konrad Waldhauser, Milicz z Kromierzyża, Maciej z Janowa, Jan Hus, Piotr Chełczycki, „Bracia czescy“.—Luter, Zwingliusz, Kalwin. — Ostateczna zgoda odrodzenia z reformacją.—Rozwój religii w katolicyzmie i protestantyzmie.—Pietyzm, jansenizm. — Tolerancja religijna). 200
- VII. *Nowożytny racjonalizm.* (Oddzielenie filozofii od teologii i od nauk specjalnych. — Państwo a narodowość. — Wskreszenie starożytnych systematów filozoficznych. — Akademia we Florencji. — Spory między zwolennikami Platona i Arystotelesa. — Piotr Ramus. — Lipsius. — Gassendi. — Sceptycy. — Filozofja natury we Włoszech i w Niemczech (Kuzańczyk, Cusa, Telesio). — Mistyka (J. Böhme).— Astrologja, magja, alchemja. — Odkrycia geograficzne, kosmologiczne, astronomiczne. — Kopernik, Tycho de Brahe, Kepler, Giordano Bruno, Galileusz. — Prace w zakresie fizyki (Galileusz, Hugenius, Newton), chemji (Boyle, Sfał), bjo-logji (Vesal, Harvey, Malpighi).—Znajomość historii.—Przyrodzona religja (Herbert z Cherbury). — Wynalazek papieru i druku. — Rozwój nowożytny filozofji (kierunek indukcyjny w Anglii, dedukcyjny na stałym lądzie). — Różnica między racjonalizmem starożytnym a nowoczesnym. — Bacon, Hobbes, Descartes, Komensky, Leibnitz.—Racjonalistyczne objaśnienie religji, historii, języka, prawa, państwa, sztuki wy-

	<i>Str.</i>
chowania. — Optymistyczne ideały „Oświecenia“. — Reakcja (nowoczesny naturalizm: Rousseau, Hume, Kant). — Roman-tyzm i nowohumanizm. — Pesymizm i melioryzm.—Dążenie do wytworzenia nowej syntezy kulturalnej).	242
VIII. <i>Uwagi końcowe.</i> (Pierwiastki nowej kultury: naturalizm, ra-cjonalizm, woluntaryzm, humanitaryzm jako miłość bliź-niego	293
<i>Literatura</i>	301



LITERATURA.

I. *Dziela treści ogólnej.*

a) Historyczno-filozoficzne.

- Ueberweg-Heinze.* Grundriss der Geschichte der Philosophie, wyd. 8 r. 1896—1898
- Bax Ern. B.* A handbook of the history of philosophy. 1886.
- Bascom John.* An historical interpretation of philosophy 1893.
- Baumann J.* Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen. 1890.
- Bergmann Jul.* Geschichte der Philosophie, t. II 1892.
- Erdmann J. E.* Grundriss der Geschichte der Philosophie, wyd. 4 r. 1896.
- Eucken R.* Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 2 wyd. 1899 r.
- Fouillée Alf.* Histoire de la philosophie, 5 wyd. 1887.
- Janet Paul et Séailles Gabriel,* Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles, 2 tomy 1887.
- Lewes George H.* The biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day 1883.
- Prochazka Fr. X.* Katechismus dejin filosofie 1890.
- Rehmke J.* Grundriss der Geschichte der Philosophie zum Selbststudium und für Vorlesungen 1896.
- Schwegler Alb.* Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfa-den zur Uebersicht, 15 wyd. 1891.

Weber Alf. Histoire de la philosophie européenne, 3 wyd. 1883.

Windelband W. Geschichte der Philosophie, 2 wyd. 1900.

b) Kulturalno-historyczne

(wraz z dziejami etyki).

Barth P. Die Philosophie der Geschichte als Sociologie I. 1897.

Breysig K. Kulturgeschichte der Neuzeit, vergleichen de Entwicklungsgeschichte der führenden Völker Europas und ihres socialen und geistigen Lebens, 2 tomy 1901.

Crozier J. B. Civilization and progress: outline of a new system of philosophy, 1888.

Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften I. 1883.

Draper J. W. Dzieje stosunku wiary do rozumu.

Draper J. W. History of the intellectual development of Europe. 1863.

Hettner H. Litteraturgeschichte des 18 Jahrhunderts, 3 wyd. 3 toms 1873—1879.

Janet P. Dzieje nauk politycznych.

Jodl Fr. Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie 1882—1889.

Köstlin. Geschichte der Ethik. 1887.

Lange Alb. Geschichte des Materialismus, 5 wyd, 1896.

Lavissee A. Vue générale de l'histoire politique de l'Europe 7 wyd. 1899.

Lecky W. E. H. Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen 1870—71 (niem. przedkład H. Jolowicza).

Lecky W. E. H. Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa 2 wyd. 1873 (przekład niem. Jolowicza H.)

Luthardt. Die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwicklung als Einleitung in die Geschichte der christlichen. Moral, 1887,

Sidgwick H. Outlines of [history of ethics for english readers, 2 wyd. 1888.

Stein L. Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, 1897.

Paulsen Fr. System der Ethik 5 wyd. 1900.

Riehl. Der philosophische Criticismus, 1876.

Rocholl. Die philosophie der Geschichte, 1878.

Schmidt L. Die Ethik der alten Griechen, 1882.

Troels Lund. Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten (niem. przedkład Leo Bloch 1900).

Tulloch John. Modern theories in philosophy and religion. 1884).

Willmann Otto. Geschichte des Idealismus, 1896.

Ziegler Th. Geschichte der Ethik, 2 tomy 1881.

II. Filozofja starożytna.

- Mullach.* Fragmenta philosophorum graecorum, 1860—1861.
Fairbanks Ar. The first philosophers of Greece 1898.
Diels H. Doxographi graeci 1879.
Usener Her. Epicurea 1887.
Preller (początkowo *Ritter* i *P.*) Historia philosophiae Graeco-romanae ex fontium locis contexta, 8 wyd. u Wellmanna 1898 (cyfrowano *RP*,
Zeller Edv. Philosophie der Griechen, 5 tomów.
Zeller Edv. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 6 wyd. 1901.
Aall. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896.
Baeumker. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890.
Bénard Ch. La philosophie ancienne 1885.
Bénard Ch. Platon, sa philosophie, 1892.
Benn A. W. The greek philosophers, 2 t. 1882.
Benn A. W. The philosophy of Greece considered in relation to the character and history of its people 1898.
Brochard V. Les scieptiques grecs, 1887.
Cada Fr. Nástin starověkého dějepisectví filosofie, 1891.
Dickinson G. Lowes The greek view of life, 2 wyd. 1898.
Ortina Fr. Stoika Epikteta Rukověť mravních naučení, 2 wyd. 1901.
Durdík J. Dějepisný nástin filosofie řecké, 1892.
Favre (M-me Jules), La morale de Socrate (populaire).
Favre (M-me Jules). La morale d'Aristote (popul.)
Fouillée Alf. La philosophie de Socrate, 1874.
Fouillée Alf. La philosophie de Platon (1888—1889).
Gomperz Th. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie t. I, 1896, t. II, 1901.
Grote George. History of Greece.
Grote George. Plato und the other companions of Socrates 1889.
Grote George. Aristotle, 1872.
Guyan M. La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, 1886.
Heinze. Die Lehre von Logos in der griechischen Philosophie, 1872.
Marshall John. A short history of greek philosophy, 1891.
Ogereau F. Essai sur le système philosophique des stoiciens, 1885.
Pawlicki St. Historja filozofji greckiej, 1890.
Schwegler A. Geschichte der griek. Philosophie, 1889.

- Wallace W.* Outlines of the philosophy of Aristotle, 1886.
Weygoldt P. Die Platonische Philosophie, 1882.
Weygoldt P. Die Philosophie der Stoa, 1883.
Windelband W. Geschichte der alten Philosophie (Iv. Müllera Handbuch der klass Alterthumswissenschaft, V, 1—2 wyd. 1894.

III. *Filozofja średniowieczna.*

- Doubrava Fr.* Památky sv. Aurelia Anguslina, I t. 1893.
Eicken H. v. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1888.
Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique, 3 t. 1872 — 1880.
Hlavaty V. Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského, 1885.
Huber J. Die Philosophie der Kirchenväter, 1859.
Keim Th. Rzym i chrześcijaństwo.
Pospišil J. Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského, 2 tomy 1883, 1897.
Reuter H. Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. 2 tomy 1875—1877.
Sabatier Paul. Vie de S. François d'Assise, 9 wyd. 1894.
Stöckl Alb. Geschichte der Philosophie des Mittelalters; 3 tomy 1864—1866.
Wulf M. de. Histoire de la philosophie médiévale, 1900.

IV. *Renesans i reformacja.*

- Berger A. C.* Die Kulturaufgaben der Reformation, 1895.
Bezold von Fr. Geschichte der deutschen Reformation.
Böhringer F. Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, 1858:
Burckhardt J. Kultur der Renaissance in Italien, 2 tomy, 4 wyd. 1886.
Carriere. Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 2 wyd. 1887.
Dilthey W. Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrhundert.
Dilthey W. Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17 Jahrh.
Dilthey W. Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus im 17 Jahrh.

Geiger L. Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, 1882.

Keller Lud. Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen 1897.

Körting G. Die Anfänge der Renaissancelitteratur in Italien. I. 1883.

Voigt G. Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums, 3 wyd. 1898.

V. *Filozofja nowożytna.*

Fischer Kuno. Geschichte der neueren Philosophie, 4 wyd. 1897.

Fischer Kuno. Francis Baco und seine Nachfolger, 2 wyd. 1875.

Erdmann J. E. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 1834—1853.

Durdík J. Dějepisny nástin filosofie novověké. Díl I. Od Descartesa až po Kanta, 1870.

Durdík J. Dějiny filosofie nejnovější, 2 sv. 1885—1887.

Falckenberg R. Histroja nowszej filozofji.

Höfding H. Geschichte der neueren Philosophie 1895—6, przekład z duńskiego Bendixena.

Chamberlain H. S. Die Gruntlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 2 t. 1899.

Merz M. J. A history of the european thought in the nineteenth century.

Papillon F. Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, 1877.

Steiner R. Welt-u. Lebensanschauungen in neunzehnten Jahrhundert, 2 t. 1901.

Windelband W. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften 2 t. 2 wyd. 1899.

Ziegler Th. Die geistigen und socialen Strömungen des XIX Jahrhunderts 1900.

VI. *Literatura kościelno-religijna.*

Funk F. X. Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2 wyd. 1890.

Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 t. 1886 — 1890.

Harnack Ad. Grundriss der Dogmengeschichte, 2 wyd. 1893.

Hase K. Kirchengeschichtliches Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, 11 wyd. 1886.

Hergenröther J., Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 3 t. wyd. 3. 1884—1886.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 wyd. 1897.

Kraus F. X., Kirchengeschichte für Studierende, 3 wyd. 1887.

Kryštojek Fr. X., Dějiny církevní. 1883.

Kurtz I. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 10 wyd. 1887.

Loofs Fr., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 3 wyd. 1893 r.

Müller K., Kirchengeschichte. 1 t. 1892, II t. 1900.

Neander Aug., Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1852.

Pfeiderer Otto, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3 wyd. 1893.

Pünjer Bernhard, Geschichte der Christlichen Religionsphilosophie zeit der Reformation 1880.

Sabatier Aug., Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire 1897.

VII. *Historja nauk specjalnych.*

Allmann, Greek geometry from Thales to Euclid. 1877—1887.

Apelt C. F., Die Reformation der Sternkunde. 1852.

Berger H., Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde bei den Griechen I. 1887.

Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaft, 3 wyd. 1881.

Bunbury, History of the geography of the ancients 1879—1882.

Cantor M., Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. 1 tom. 2 wyd. 1895, II t. 1892.

Daremborg, Histoire des sciences médicales. 1870.

Dessoir M., Geschichte der neuen deutschen Psychologie. 2 wyd. 1897 r.

Drtina Fr., Frídění jevů duševních v řecké filosofii.

Dühring, Kritische Geschichte der allgemeine Principien de Mechanik. 1877.

Gerhardt, Geschichte der Mathematik in Deutschland. 1877.

Gow, A short history of greek mathematics. 1884.

Günthner Sieg., Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften im Altertum (w I. Müllera Handbuch der Klass. Altertumswissenschaft V, 2, 2 wyd. 1894).

Gylden Hugo, Die Grundlehren der Astronomie nach ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 1877.

Heller A., Geschichte der Physik von Aristoteles bis auf die neueste Zeit, 2 t. 1882—1884.

Heussler H., Der Rationalismus des 17 Jahrh. (Descartes, Spinoza, Leibniz in seinen Bez. zur Entwicklungslehre) 1885.

Hildebrand K., Geschichte u. System der Rechts- und Staatsphilosophie. 1860.

Hoefer, Histoire de l'astronomie. 1873.

Hoefer, Histoire de la chimie. 1866.

Chaignet A. Ed., Histoire de la psychologie des Grecs. 3 tomy. 1888—90.

Krejčí F., Novější směry v psychologii.

Lasswitz Kurd., Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 t. 1890.

Mach E., Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt. 1883.

Masaryk T. T., Základové konkrétné logiky. 1885.

Maury Alf., La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge. 1860.

Max Marie, Histoire des sciences mathématiques et physiques. 1888.

Meyer, Geschichte der Chemie. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 2 wyd. 1895.

Poggendorf, Geschichte der Physik, 1879.

Prantl K., Geschichte der Logik im Abendlande, 2 t. 1861—70.

Puschmann, Geschichte des medizinischen Unterrichts von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 1889.

Rosenberger, Geschichte der Physik, 3 t. 1883—1890.

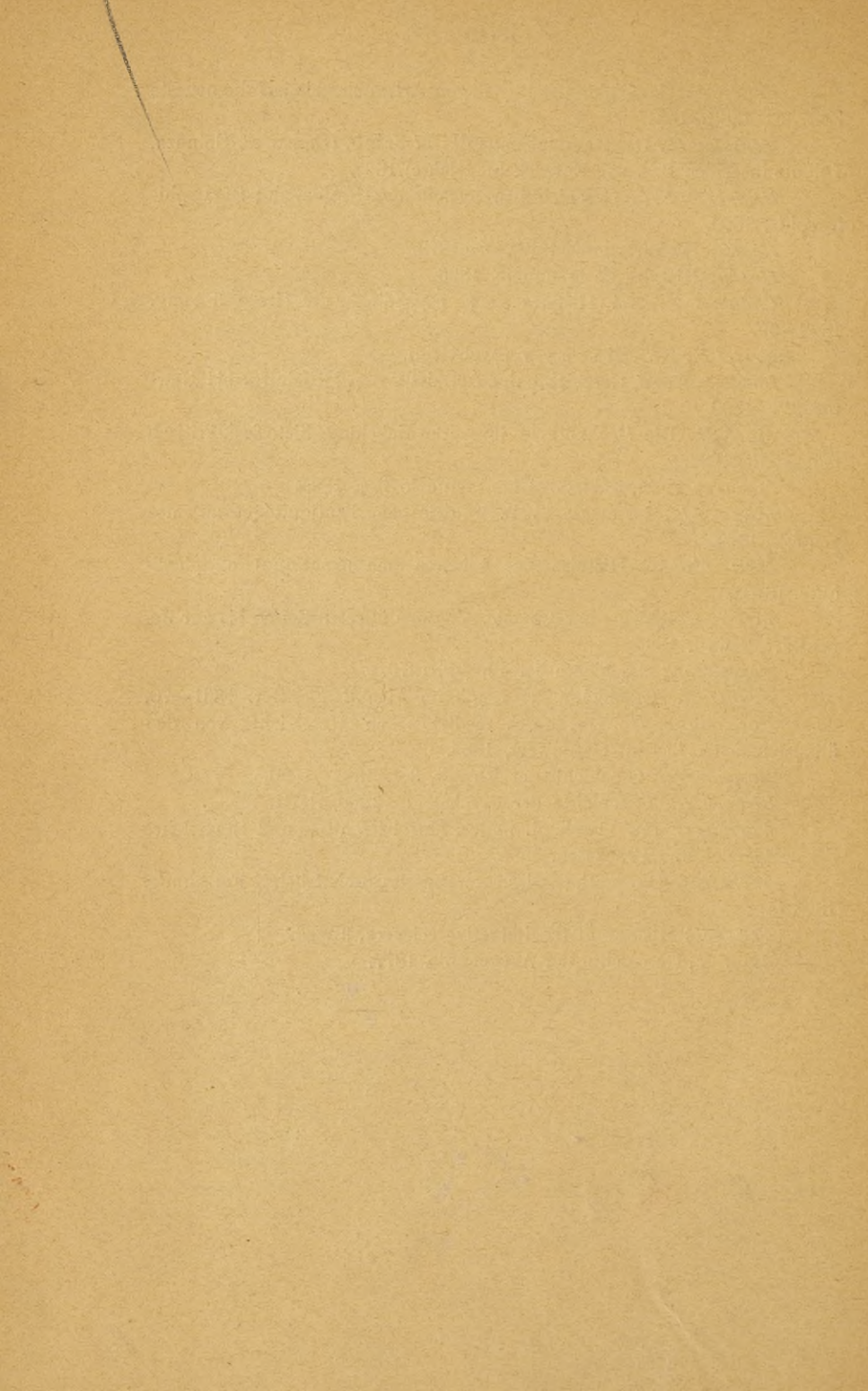
Siebeck H., Geschichte der Psychologie. 1880—1884.

Vorländer Fr., Gesch. d. philos. Moral-Rechts — und Staatslehre der Engländer und Franzosen. 1855.

Wernicke, Die mathematisch - naturwissenschaftliche Forschung. 1898 r.

Whewell, History of the inductive sciences, 3 wyd.

Wolf R., Geschichte der Astronomie. 1877.







POLITECHNIKA KRAKOWSKA
BIBLIOTEKA GŁÓWNA



L. inw. 27283

Kdn. 524. 13. IX. 54

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



100000299983