

Ks. ANTONI LANGER SI

ROZWÓJ WIARY



KRAKÓW 2016

www.ultramontes.pl

SPIS TREŚCI

	Str.
CZEŚĆ PIERWSZA	3
Postęp w naszym wieku – postęp niewiary – czy i we wierze katolickiej możeby jest postęp? – św. Wincenty z Lerynu o rozwoju wiary – dogmat rośnie przez wewnętrzny rozwój – czynniki tego rozwoju – wpływ herezji na rozwój wiary – cel niniejszej rozprawy – jej treść, rozkład i charakter	3-12
CZEŚĆ DRUGA. Pojęcie wiary i pogląd na dzieje tego aktu	12
Pojęcie wiary – władze duchowe, biorące udział w tworzeniu się aktu wiary – wiara nadnaturalna – błędne wyobrażenia filozofów o pojęciu wiary. – Naturzyści: a) racjoniści: Kant, Fichte, panteista Hegel; b) Schopenhauer, Frauenstädt; c) Reid, Hume, St. Simon, Mendelsohn, Lessing, Herder, Strauss	12-23
CZEŚĆ TRZECIA	24
Nadnaturzyści: a) pietyści, szkoła aleksandryjsko-żydowska, walentyńianie, manichejczycy, wieki średnie – Schelling; b) Boehme, Poiret, Baader; c) Kornel Agrippa, St. Martin, – nowsi: Twesten, Nitzsch, Kothe, polscy filozofowie: Trentowski, Kamiński, Libelt	24-39
CZEŚĆ CZWARTA	40
Wiara według pojęcia katolickiego: św. Paweł – Sobór Watykański – nasza zawisłość od Boga, jako wiecznej prawdy, jest podstawą obowiązku wierzenia. – Wiara jest aktem rozumu, nie woli, ani serca. – Udział woli i uczucia w akcie wiary. – Pobudka wiary. – Łaska wiary i zakres działania tej łaski. – Wiara katolicka. – Zakończenie	40-52



ROZWÓJ WIARY

Ks. ANTONI LANGER SI

I.

Postęp w naszym wieku – postęp niewiary – czy i we wierze katolickiej możebny jest postęp? – św. Wincenty z Lerynu o rozwoju wiary – dogmat rośnie przez wewnętrzny rozwój – czynniki tego rozwoju – wpływ herezji na rozwój wiary – cel niniejszej rozprawy – jej treść, rozkład i charakter.

Hasłem naszego czasu jest postęp; postęp jest celem, do którego wiek nasz w istocie lub w mniemaniu swoim dąży; postęp jest nagrodą, która wiele usiłowań naszych uwieńcza.

Istotnie, nie tylko w dziedzinie materii i siły fizycznej możemy wskazać na postęp dokonany; ale postąpiliśmy też naprzód w dziedzinie umiejętności, na polu czysto umysłowych dążeń i walk, i na to nie potrzeba dowodu. O czymże świadczą te olbrzymie gmachy, w których wiek nasz wystawia od czasu do czasu zdobycze swego przemysłu i sztuki, jeśli nie o tym, że duch ludzki owaładnął i ujarzmił coraz więcej dzikie siły natury? Są to zaiste tryumfalne przybytki postępu, który wszędzie i na wszystkich polach zwycięża!

Nic przeto dziwnego, że duch ludzki świadomy coraz więcej swej potęgi. Widzi on jak się rozprzestrzeniają ciasne granice naszej wiedzy, jak coraz nowe widnokreśli otwierają się przed jego badawczym wzrokiem. Tajemnice, które zdawało się, że natura na wieki chce pogrzebać w swym łonie, wychodzą obecnie na światło dzienne i stają się przystępne wszystkim. A dumny tą potęgą zapomina, że ściśle nieprzekraczalne granice zamykają dziedzinę jego wiedzy, i poczyna sądzić, że nie masz żadnej tajemnicy, której by nie mógł przeniknąć.

A tak, oprócz postępu w dziedzinie wiedzy, musimy zaznaczyć jeszcze inny postęp ducha naszego: postęp w ocenianiu duchowej swej siły posunięty aż do przeceniania jej, – niestety postęp, który uutorował drogę innemu jeszcze postępowi – postępowi niewiary. Poza granicami wszelkiej wiedzy ludzkiej, rozciąga się jeszcze nieprzejrzone morze prawd innego rzędu. Wytryskują one wszystkie z wiecznie żywego źródła istności Bożej, a mądrość Boża obejmuje i

pojmuje je wszystkie. Jako więc istność Boża wszystkie ziemskie, doczesne istoty, nieskończenie w mocy i doskonałości przewyższa, tak też i mądrość Boża wszelką prawdę obejmując, słabe światło umysłu ludzkiego nieskończenie przewyższa.

Lecz czyż mądrość Boża nie udziela swych prawd rozumowi ludzkiemu? czy nigdy mu ich nie odsłania? – boć tylko mądrość Boża, która prawdy te obejmuje, może je umysłowi ludzkiemu przekazać. Słowem, czy Bóg raczył rozumowi naszemu otworzyć skarbnicę swej prawdy?

Nie było na ziemi narodu, któryby powątpiewał o rozwiązaniu tego pytania. Podania ludów całego świata świadczą jednogłośnie, że Bóg przez objawienie odsłonił nam pewną część swych prawd. Religia bowiem niczym innym nie jest, jak posiadaniem i znajomością tych prawd od Boga udzielonych. Jak każdy naród ma swą religię, tak każdy naród ma świadomość sobie właściwą objawienia Bożego. Od dziewiętnastu wieków stoi i trwa społeczność rozszerzona po całej kuli ziemskiej, która uważa się i głosi za jedyne posiadacza objawienia Bożego: społecznością tą jest Kościół katolicki. Opatrzony znakami posłannictwa Bożego Kościół ogłasza nam prawdy, które Bóg mu powierzył i żąda dla nich w imieniu Bożym silnej i niezachwianej wiary.

Zawsze i we wszystkich wiekach znajdowali się ludzie, którzy się wiary tej wyrzekali, którzy prawd objawionych uznać nie chcieli. Ale dawniej odnosiło się to do prawd pojedynczych; tu wrzała walka przeciw jednej jakiejś prawdzie wiary, tam przeciw drugiej. Każdy wiek miał swe odrębne walki o wiarę. Rozum ludzki zapoznawał zawsze granice swej wiedzy, usiłował zawsze mierzyć się z mądrością Bożą i wznieść się ponad nią i skoro mu się ta lub owa prawda nie spodobała, przeczył ją zuchwale. Dzisiaj już nie toczy się walka o pojedyncze prawdy objawione, o tę lub ową tajemnicę religii – dziś chodzi o podkopanie fundamentów całej wiary. Nie masz, mówią, objawienia, wiara więc jest nedorzecznnością. Nie masz żadnych tajemnic, objawienie więc jest kłamstwem i oszukaństwem. Źródłem rzekomego objawienia nie jest Bóg, który może nawet nie istnieje wcale, ale kasta księży ukuła w własnym interesie cały religijny system i trzyma lud powodujący się wyobraźnią w więzach duchowej niewoli. Wszyscy, którzy trzymają się wiary, są albo oszukani, albo oszuści, godni albo powszechnej litości, albo powszechnej wzdargy. Oto utarte formułki dzisiejszego postępu. Nie potrzeba wspominać, że ci, którzy się nim cieszą i

chełpią, wyrzekają się naturalną koniecznością chrześcijaństwa i nie można ich uważać za wierne dzieci Kościoła katolickiego.

Lecz i pomiędzy wierzącymi znajdziesz wielu, którzy olśnieni duchem fałszywego postępu sądzą, że przed rozumem ludzkim wszystkie tajemnice ustąpić muszą, że nie ma dlań nic niedostępnego, im bowiem bardziej, im prędzej umysł się wykształca, tym więcej i szybciej znikają tajemnice. Jakżeż więc sobie postępują z tajemnicami wiary naszej świętej? Oto starają więc zbliżyć dogmaty wiary do prawd czysto rozumowych; ogoławają je z nieskończonej ich wzniosłości i tak długo przerabiają niepojęte prawdy, które sama mądrość Boża w nieskończonej swej istności pojmuje, dopokąd nie uczynią je zupełnie przystępnymi ograniczonemu naszemu umysłowi. Zamiast wznosić rozum ludzki do mądrości Bożej, zniżają mądrość Bożą do pojęć naszego rozumu. Prawda, wielu wzięło się do tej pracy w najlepszym celu – chcieli oni uchronić wiarę od pogardy, na którą narażała ją u ludzi sama jej wyższość nad wszelki rozum ludzki. Ależ droga, na której postępowali Lammenais, Bautain, Hermes, Günther i inni, czy nie równym groziła niebezpieczeństwem dla wiary, jak droga tych, którzy otwarcie przyznają się do niewiary?

Czyliż więc w dziedzinie wiary postęp jest czynnikiem zniszczenia? Czyż w ogóle mówiąc nie masz postępu na tym polu wiedzy? – boć postęp, który niszczy, nie jest prawdziwym postępem. A więc podczas gdy duch ludzki wszędzie cieszy się i chełpi wspaniałym postępem, jedna tylko wiara spogląda nań okiem niechętnym? Albo może nauka Kościoła jest skrzeplą skamieniałością, niegodną żywotnego, wiecznie w górę dążącego ludzkiego umysłu? Oto pytania, które nasuwają się jednym, oto zarzuty, które czynią Kościołowi i powtarzają drudzy.

Półtora tysiąca lat temu, taki sam zarzut uczynił sobie Leryneński pustelnik (1). "Może mię kto spyta: A więc czyż w Kościele Chrystusowym nie masz żadnego postępu we wierze?". I odpowiada nie mniej wymownie, jak głęboko teologicznie: "Może być postęp w Kościele i to postęp niemały. Któż pała taką zazdrością względem człowieka, taką nienawiścią względem Boga, aby śmiał temu zaprzeczyć! Ale ma to być prawdziwy postęp we wierze, a nie zmiana wiary. Postęp wtedy ma miejsce, kiedy jakaś istota sama w sobie rozwija się i rozprzestrzenia; zmiana zaś wtedy, kiedy istota w inną istotę się przemienia. Niechaj wiara rozszerza się i rośnie jak najwyżej, jak najszybciej, tak w jednostkach, jak w całym społeczeństwie, tak w każdym z wiernych, jak w

całym Kościele, w każdym stanie i wieku, w każdym stuleciu, niechaj rośnie rozumienie, wiedza, mądrość wiary, ale niech rośnie w odpowiedni jej sposób tj. pozostając w granicach tegoż samego dogmatu, tego samego znaczenia i tejże nauki. Oby religia, ta własność duszy, naśladowała wzrost i rozwijanie się ciała. Ciało stopniowo rozwija i rozprzestrzenia w ciągu lat swe członki, ale są to zawsze te same członki, które w ciele od początku były. Zachodzi bezwątpienia wielka różnica między świeżością młodzieńca a dojrzałością starca; ależ starcem jest zawsze ten, co był wprzód młodzieńcem, a choć zmienia się wzrost i postać człowieka, zawsze przecież pozostaje jedna i ta sama osoba. Drobne są niemowlęta członki, duże członki młodzieńca, ale są to jedne i te same członki. Ile członków miało dziecię, tyle ma ich mąż dojrzały, i te też, które okazują się dopiero w wieku dojrzałym, były już w zarodzie u dziecka; tak, iż nic się w starczym wieku nie wyjawia, co by już nie było w dziecięcym utajonym. Otóż iście prawdziwe postępu pojęcie, oto prawdziwie piękne prawo ustawicznego wzrostu: w biegu lat przybierać z latami takie kształty, jakie już w zarodzie mądrość Stwórcy utworzyła... Takiemu prawu postępu podlegać mogą i dogmaty chrześcijańskiej religii; bo one z biegiem lat zapuszczają silniejsze korzenie w sercach wiernych, rozwijają się, rosną z postępującym czasem; ale zawsze i wszędzie pozostają w całej swej pełni i doskonałości, nie zwracając się nigdy wstecz, nie tracąc nigdy swej właściwości, swego szczególnego znaczenia".

Na taki to postęp może wskazać święta nasza wiara, postęp osiągnięty już to nauką powszechnego Kościoła, już to usiłowaniami pojedynczych ludzi pod nadzorem Kościoła. Chrystus "*założyciel i kończyciel wiary*" (2) złożył boską swą prawdę w żywej ziemi, by w niej na kształt bujnego nasienia wyrosła w drzewo wielkie, pod którego cieniem wszystkie narody mogłyby się zgromadzić. Ziemią tą jest Kościół nauczający; użyźniającym jej czynnikiem jest Duch Święty, który wedle obietnicy Chrystusowej pozostać ma z *nauczającym* Kościołem aż do skończenia świata. W miarę jak nasienie się rozwija, zaczyna ono kiełkować, wydawać liście, kwiaty i owoce. Zrazu nie można było dojrzeć tych liści, kwiatów, owoców, a jednak w zarodku znajdowały się one w nasieniu. Podobnież prawda Boża mieści jakby w zarodzie nieskończenie wiele innych prawd; jest ona źródłem, z którego inne prawdy wypływają, i w którym je można rozpoznać. Tak więc pod oświecającym i ogrzewającym tchnieniem Ducha Świętego, Ducha wszelkiej prawdy, rozwija się coraz bardziej w Kościele świadomość nauki mu powierzonej, okazują się nowe prawdy w nauce tej zawarte; jedna prawda siłą konsekwencji ciągnie za

sobą drugą, a ta też samą logiczną koniecznością objawia znowu następną. W ten sposób rozwija się i wzrasta nasienie nauki Bożej. Niektóre z tych wyników, które zdawałoby się, że płyną z prawdy objawionej, odrzuca Kościół jako chybione umysłu ludzkiego wnioski; inne przyjmuje jako wiarogodne i za swoje uznaje. Nauki te, które Kościół uznał za swoje, czy należą one do dziedziny dogmatu, czy do obyczajów, czy to są przepisy karności kościelnej, czy określenia czci Bogu oddawanej i nabożeństwa – są zawsze owymi liśćmi, kwiatami i owocami, które w żyznej ziemi Kościoła wyrosły z nasienia Bożego. I oto postęp w nauce i przez naukę kościelnej prawdy, to co w dawnych wiekach uczono i wierzone jakby pod zasłoną i zamknięte w innych prawdach, to dzisiaj wierzymy w jasno sformułowanych kształtach i bez zasłony.

Objaśnimy myśl naszą przykładem. Od początku Chrześcijaństwa uczył i wierzył Kościół w słowa, którymi Archanioł pozdrowił Najświętszą Pannę: "Jesteś łaski pełną". Dogmat ten o pełni łaski Matki Bożej był zawsze dla Kościoła kopalnią, z której wydobywał on wiele drogich klejnotów zdobiących Najświętszą Pannę. Jeżeli Najświętsza Dziewica jest łaski pełną, to króluje Ona nad wszystkimi świętymi, bo święci wszyscy otrzymali tylko częśćkę łaski, którą Maryja posiada w pełni (3); jeżeli jest łaski pełną, to nigdy skazić Jej nie mógł grzech, chociażby też najmniejszy (4); jeżeli jest łaski pełną, to łaska ta chroni Ją od wszelkiej skazy pożądliwości, od wszelkiej walki ciała przeciw duchowi (5); jeżeli jest łaski pełną, to i w pierwszej chwili swego istnienia łaskę posiadała, więc jest niepokalanie poczętą (6). Tak w biegu czasów rozwija się świadomość wiary, jedna prawda wypływa z drugiej – tak i we wierze jest postęp.

Przejdźmy do innego rodzaju postępu we wierze, którego czynnikiem jest władza nauczania Kościołowi dana. Jest pewien fakt, który każdy, co zwraca uwagę na duchowe swe życie, w sobie samym dostrzec może. Prawda jakaś stoi dziś przed naszymi oczyma: zrozumienie jej lub uzasadnienie sprawia nam pewną trudność, przypatrując się jej, nie możemy zupełnej osiągnąć jasności; po dłuższym jednak czasie, gdy się ta rzecz uleżała niejako w naszym umyśle, jeśli znowu na nią uwagę zwracamy, zjawia się ona przed oczyma duszy w niespodzianym świetle i dawną swoją niezrozumiałość traci. Rzekłbyś, że ta prawda, bez świadomego naszego współdziałania wyjaśniła i wydobyła się sama na jaw w rozumie naszym. Nierównie więcej jeszcze rozjaśnia i opromienia jakąś prawdę długoletnie rozmyślanie nad nią. Często także przeciwny błąd i konieczność zwalczania go dopomaga naszemu umysłowi do głębszego przeniknięcia. Podobnie dzieje się z prawdą Bożą. Bóg złożył ją do skarbnicy

wiedzy Kościoła; w cichości wzrasta ona tam, przybierając pod wpływem Ducha Świętego coraz więcej wyrazistości i światła; albo raczej oko duszy wzmocnione wpływem Ducha Świętego przenika i poznaje coraz bardziej i jaśniej prawdę Bożą. Co wprzód pograżonym było w cieniu, co wprzód zarysowywało się tylko w najgłówniejszych liniach, to teraz oświetlone i jasne przybiera coraz wyraźniejsze kształty. Do tej jasności w nauce Kościoła przyczyniło się najprzód tysiącletnie rozważanie dogmatu, bo nie masz ani jednej w nim prawdy, której by nauczyciele wiary nie poddali pod wielokrotny rozbiór słowem i pismem, to przedkładając ją wiernemu ludowi, to znowu badając ją sami jak najdokładniej, zagłębiając się jak można najdalej w jej tajnikach. Przyczynił się także sam błąd jako negatywny czynnik, wywołując ową siłę odporną obrońców wiary, zmuszając ich do wszechstronnego badania prawdy, do dosadniejszego jej określenia, do przybierania jej w stałe i oznaczone formy. Ileż to właśnie wskutek oddziaływania przeciw błędom, zyskał na jasności i stanowczości dogmat o wcieleniu Syna Bożego! Zewsząd wyrastały coraz to nowe błędy przeciw tej prawdzie; już w pierwszym wieku Chrześcijaństwa utrzymywali niektórzy, tak zwani dokeci, że ciało Boga, który zstąpił na ziemię, nie mogło być ciałem prawdziwym, ale tylko fantastycznym, lub, że przynajmniej nie było z tej samej materii, co nasze ciało. Kiedy Kościół orzekł, że ciało Chrystusowe było prawdziwym ciałem, takim jak nasze, wtedy powstał znowu inni przeciw ludzkiej duszy w Chrystusie i albo zupełnie zaprzeczali jej istnienia, jak apolinaryści, albo przynajmniej duszy tej nie chcieli przyznać ludzkiej woli lub rozumu: a Kościół wykładając znowu naukę o wcielonym Bogu orzekł, że Chrystus ma duszę ludzką taką jak nasza z tym jedynie wyjątkiem, że nie podlega grzechowi. Inne herezje, jak arianie, a później socynianie wystąpiły przeciw Bóstwu Chrystusa i zmusiły Kościół do jasnego orzeczenia tego dogmatu. Inni wespół z Nestoriuszem zaprzeczyli jedności osoby Chrystusowej i znowu musiał Kościół wprost i wyraźnie zatwierdzić fizyczną jedność osoby Bożej, wytłumaczyć jak jedna i ta sama osoba, która od wieków była Bogiem, w czasie stała się człowiekiem. To daje znowu powód nowym herezjom: uczą one, że Chrystus nie tylko jedną jest osobą, ale że jedna tylko jest w Nim natura, że Boska i ludzka natura przeistacza się w Nim w jedną, podobnie jak w człowieku dusza i ciało przenikając się wzajemnie, jednoczą się w jedną ludzką naturę; lub też uczą, że natura Boska pochłania ludzką, podobnie jak kropla wina znika bez śladu w obszernym wiadrze wody. I znowu musi Kościół wziąć w obronę przeciw tym błędnym naukom różnicę obu natur w Chrystusie.

Tym więc sposobem błędne zrozumienie dogmatu przyczynia się do jego wyjaśnienia; tak błąd służy do postępu we wierze. Lecz jest jeszcze inny postęp – pod opieką Kościoła kwitnie i wzrasta postęp pojedynczych jego członków. Im w jaśniejszym i wyraźniejszym kształcie prawdy wiary podaje do wierzenia Kościół, tym jaśniej i wyraźniej może je pojąć wierny; im szerszy otwiera się horyzont wiary przed okiem mistrza, tym dalej sięgnąć może wzrok rozpoczynającego ucznia. Ale jest to jedyny możliwy postęp człowieka we wierze, postęp ucznia, spowodowany postępem nauczyciela: postęp ten sam z siebie widoczny. Z drugiej strony postęp w wierze jednostki przyczynia się do postępu całego nauczającego Kościoła. O ile rozwinął Cyryl Aleksandryjski naukę o wcieleniu Syna Bożego: o tyle przyczynił się Augustyn do wyjaśnienia nauki o łasce. Wymowne słowa Wincentego Leryneńskiego równie dobrze dają się zastosować do postępu całego nauczającego Kościoła, jak do postępu pojedynczych ludzi. "O Tymoteuszu, o kapłanie, mistrzu i nauczycielu, jeżeli łaska Boża napełniła cię mądrością, rozumieniem i umiejętnością, to bądźże Bezeleem (7) przybytku Bożego. Obrób drogocenne kamienie Bożej nauki, rozłóż je wiernie, uporządkuj mądrze, dodaj im blasku, barwy i piękności: niech wierni przez wyjaśnienia twoje zrozumieją i poznają to, w co dotąd wierzyli, chociaż było to przed nimi zakryte w ciemnościach. Niech chlubią się wieki potomne, że prawdę, którą dawniej tylko czyły, przez ciebie zrozumiały. Wszakże tego tylko pouczaj, czegoś sam się nauczył od nauczającego Kościoła; nie mów nic nowego (tj. nic takiego, w co by od początku Kościoła nie wierzono), ale mów rzeczy stare nowym sposobem".

A więc i w dziedzinie wiary jest postęp. Zarzut podnoszony przeciw nauce Kościoła, że jest ona zamarłą, skamieniałą mumią, jest wprawdzie bardzo dawnym, ale nie mniej fałszywym, jak dawnym. Tak pojedynczy człowiek wierzący, jak cały Kościół w dwojaki sposób postępuje we wierze: postępuje od prawdy do prawdy, postępuje od jasności do jasności, a postępuje zawsze pod opieką i wspomogieniem Ducha prawdy.

Przeciw temu dwojakiemu postępowi wystąpił do walki innego rodzaju postęp: postęp od przeczenia do przeczenia, wiodący aż do bezdennej przepaści niewiary, i postęp od błędu do błędu, aż do zupełnego zablakania się w labiryncie zepsucia.

Wobec tego stanu rzeczy każdy kto może, powinien przyłożyć rękę do odparcia fałszu i wystawienia prawdy katolickiej w rzetelnym jej świetle. Ten też jest cel niniejszych badań.

Przedmiot ich podwójny: sama wewnętrzna istota aktu wiary i przedmiot tego aktu – czyli *jak wierzyć i w co wierzyć*. Zapytamy rozumu ludzkiego, co może nam powiedzieć na obronę wiary, jakie ma przeciw niej zarzuty? Wstępujemy tu od razu na pole prawd wspaniałych i olbrzymich; zgłębienie ich wymaga wyłączenia wszystkich naszych sił duchowych. Już na pierwsze pytanie, czym jest wiara? – spotykamy się z tysiącem przeróżnych odpowiedzi. Lecz któraż odpowiedź jest prawdziwą?

Analiza pojęcia wiary zaprowadzi nas do rozważenia wstępnych warunków wiary (*praeambula fidei*). Są zaś nimi: Bóg osobisty, źródło wszelkiej prawdy; człowiek zdolny wierzyć i potrzebujący wierzyć; możliwość objawienia Bożego i charakterystyczne jego znamiona. Następnie zbadamy na podstawie historycznych źródeł, sam fakt objawienia; przekonamy się, że Chrystus jest założycielem wiary a Kościół wiernym jej stróżem; że skarb ten wiary przechował się w Kościele nieskazitelny, cały, i nietknięty.

Z kolei rzeczy zastanowimy się nad ważnym pytaniem: na czym zależy istota aktu wiary? I tu będzie miejsce wykazać jego nadprzyrodzoną genezę i naturę, i udowodnić, że wiara ludzi prostych, niewykształconych nie jest nierozumną, że owszem nierozumne i śmieszne jest niedowiarstwo. Na koniec przypatrzmy się skutkom i wpływom wiary i niewiary na moralność, wiedzę, szczęście człowieka i na całą społeczność ludzką i jej pomyślność.

Załatwiwszy się z tymi pytaniami, przejdziemy do drugiego działu tj. do badań nad przedmiotem wiary. Zobaczymy, co wiedza może wypowiedzieć za, lub przeciw pojedynczym prawdom wiary; o ile przemawia za nimi, lub się im sprzeciwia. Otworzy się przed nami zajmujący widok. Nie masz nauki, która by w biegu czasów nie podniosła zarzutów przeciw wierze, ale każda czyniła to wtedy, kiedy sama jeszcze leżała w kolebce. Skoro tylko zmeźniała i wyrosła, odrzuciła przedwczesne swe przesady i przyczyniać się poczęła sama do utwierdzenia wiary. Dziećmi będąc, z krzykiem i kamieniami rzucały się nauki na Kościół, który usiłował powstrzymać w karbach ich swawolę, ale kiedy już wyszły z lat dziecięcych i młodzieńczego szału, wtedy wszystkich swych kamieni użyły do wybudowania obronnego wału dla wiary. Tak działo się zawsze. I przeto rzekł już Bacon Werulamski, że filozofia zakosztowana tylko, odprowadza od Boga, gruntownie pojęta, prowadzi do Boga.

Oto szereg zasadniczych pytań i zagadnień obchodzących żywo każdy głębszy umysł. Rozwiążemy je poważnie, spokojnie, unikając polemicznego tonu, ostrej krytyki, tym bardziej gryzącej ironii i sarkazmu. Dowcip krytyki i

satyra nadaje wprawdzie uczonym badaniom wiele barwy i życia, bawi i zaciekawia, ale na polu religii rzadko dobre przynosi owoce. W jakiej bądź gałęzi wiedzy ludzkiej kto zbłądzi, nie lubi, żeby mu mówiono: zbłądziłeś; woli sam przyznać się do pomyłki, a jeśli gdzie, to przede wszystkim rzecz się tak ma w kwestiach religijnych. Rzadko kiedy drażliwa polemika przywiodła kogo do wyrzeczenia się błędu, a uznania prawdy; błędnik zastawia się zawsze swymi dowodami i niech one będą najsłabsze, to niedostatek ich i niemoc zastępuje upór. Ton polemiczny nie odpowiadałby również usposobieniu naszych czytelników. Bo i któż będzie czytał te karty? Sądzę, że głównie ci, którzy przejęci miłością dla prawdy, znając ją już, głębiej jeszcze poznać ją pragną; dla ludzi zaś tak usposobionych, polemika jest oczywiście nie na swoim miejscu.

Przedsiębiorzem tedy pozytywny wykład, logiczne rozwijanie prawd jednych z drugich, uzasadnienie postawionych twierdzeń na podstawie wiedzy ludzkiej. Na zarzuty przeciw wierze nie myślimy odpowiadać wojowniczo, ale roztrząsać je poważnie, oddzielając prawdę od fałszu, pozór od rzeczywistości. Taka jest nasza metoda.

Jeszcze jedna uwaga, aby czytelnik wiedział z góry, czego się ma po nas spodziewać. Pisząc te karty nie mieliśmy na oku biegłych teologów, ale ogół ludzi wykształconych. Przemawiając do teologa, należałoby trzymać się innej metody w przeprowadzeniu dowodów i ocenieniu zarzutów, w samym nawet doborze słów. Osobny bowiem jest język teologów, osobna też jest metoda teologiczna w dowodzeniu, w postawieniu i zbijaniu zarzutów; wydarza się więc często, że tam, gdzie teologowi wystarcza jedno słowo dla zupełnego zrozumienia rzeczy, tam nieobeznany z naukowym słownictwem i rutyną teologiczną, zaledwie po długich wywodach pojąć będzie mógł o co właściwie chodzi.

Dodajmy do tego, że i w świecie uczonym wykształcenie pojedynczych osób różni się niezmiernie. Stąd co jednemu wydaje się jasnym i naturalnym, to dla drugiego jest ciemne i niedostępne; ten jeszcze namyśla się i wątpi, ów zaś dawno już pozbył się wszelkiej wątpliwości. Inaczej być nie może; chcąc być zrozumiałymi dla najsłabszych talentem i wiedzą, możemy się naprzykrzyć i wydać rozwlekłymi dla więcej zdolnych i uczonych – tych prosimy zawczasu o przebaczenie za poniewolną winę (8).

Przypisy:

- (1) S. Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*, C. 23.
- (2) List do Żyd. XII, 2.
- (3) S. Hier. *Sermo de Assumpt. B. Virginis*.
- (4) Trid. s. 6, c. 2.
- (5) Vega, *Theologia Mariana*, Palaestr. IX, Cert. II.
- (6) Bulla Piusa IX *Ineffabilis Deus*.
- (7) "Bezeleel" mistrz od Boga natchniony, który przyozdobił przybytek i wnętrze arki przymierza. Por. Ks. Wyjścia XXXI, 1; XXXV, 30.
- (8) Wypełniając program autora, podamy w dalszych zeszytach szereg rozpraw, stanowiących każda dla siebie zaokrągloną całość. (Od Redakcji).



I. Pojęcie wiary i pogląd na dzieje tego aktu.

Pojęcie wiary – władze duchowe, biorące udział w tworzeniu się aktu wiary – wiara nadnaturalna – błędne wyobrażenia filozofów o pojęciu wiary. – I. Naturzyści: a) racjonalisci: Kant, Fichte, panteista Hegel; b) Schopenhauer, Frauenstädt; c) Reid, Hume, St. Simon, Mendelsohn, Lessing, Herder, Strauss.

Trudno znaleźć w dziejach myśli ludzkiej równie zadziwiające zjawisko, jak to, które przedstawia samo pojęcie wiary w swych różnych odmianach. Jasne i proste na pozór słowa: wierzyć, wiara – były jednak tak rozmaicie pojmowane, jak żadne może inne wyrazy.

Jakież więc pojęcie wiary jest rzetelne i jakie jego znaczenie prawdziwe? Objasnijmy rzecz przykładem. Mój stary przyjaciel niedawno powrócił z podróży po dalekich krajach. Znając go od dawna, wiem, że jest wykształcony, prawy i prawdomówny i pełen dla mnie życzliwości. Przyjaciel mój opowiada mi, co widział i słyszał w czasie swojej podróży, jakie nazwy mają ziemie i miasta, przez które przejeżdżał, jakie są zwyczaje i obyczaje ludzi, co te ziemie zamieszkują. Ja nie byłem wcale w tych stronach, o których mi opowiada mój przyjaciel, ale istnienia krain i ludów, o których on mi mówi, prawdziwości

przymiotów, które im przypisuje i w ogóle wszystkiego, co mi o podróży swojej opowiada, tak jestem pewny, jak gdybym był sam tę podróż odbył i spostrzeżenia te zrobił. Dlaczego? Wiedza i prawdomówność przyjaciela są rękojmnią prawdy tego, co mówi i sprawiają, że ja słowem jego wierzę.

A więc wiara jest uznaniem za prawdę słów, czyli świadectwa czyjegoś, opartym na pewności, że mówiący miał potrzebną znajomość rzeczy, czyli wiedzę, oraz, że chciał być i był istotnie prawdomówny.

Przypuśćmy teraz, że podobało się Bogu podać nam pewne wiadomości o tej nieskończonej od nas dalekiej krainie Jego Istoty. Każdy w takim razie rozumie, że On o wszystkim, co nam objawia doskonale wiedzieć musi, i że nie może chcieć nas w błąd wprowadzić, że więc my słów Jego nie przyjąć za prawdę nie możemy.

Otóż to uznanie za prawdę tego, co nam Bóg objawił i to dlatego, że On nam to objawił, czyli dla powagi Objawiającego – to jest *wiara* w religijnym, chrześcijańskim tego słowa znaczeniu. I wówczas nawet kiedy Bóg nie bezpośrednio, lecz przez uwierzytelnionych posłanników swoich objawienia nam udziela, istota i jakość naszej wiary się nie zmienia.

Wiara tedy, jak się rzekło, jest uznaniem czegoś za prawdę nie dlatego, że się zrozumiało wewnętrzne powody rzeczy, lecz dlatego, że nam jej udziela osoba, o której wiedzy i prawdomówności w danym kierunku jesteśmy przeświadczeni. Pobudką wierzenia nie jest wewnętrzna prawdy oczywistość, zwana przez dawnych filozofów: *interna evidentia veritatis*, lecz widoczność jej zewnętrzna, *evidentia externa*, to jest widoczna powaga mówiącego. Takie jest pojęcie wiary, tak rozumne i proste, że żadna nauka i mądrość ludzka, jak się zdaje, zaprzeczyć by mu nie powinna. Tak pojmował i pojmuje wiarę Kościół katolicki w swoim autentycznym nauczaniu, począwszy od św. Pawła, aż do Soboru Watykańskiego (1), i trudno sobie wyobrazić, jak inne pojmowanie jest możebne?

Ale też kiedy się głębiej w rzecz wniknie i rozróżni dokładnie władze duszy, z których się rodzi akt wiary, to już wszelka wątpliwość i różność zdań o istocie wiary okazuje się również niemożliwą. Albowiem czymże jest wiara, jeśli nie uznaniem prawdy, *assensus veritatis*? Prawda zaś jest przedmiotem rozumu, co już starzy filozofowie za Arystotelesem powiedzieli: *intellectus naturaliter tendit in verum*. Wiara więc jest przede wszystkim dziełem rozumu; tak też naucza św. Tomasz w *Sumie teologicznej* (2).

Ale i wolna wola bierze w powstaniu aktu wiary pewien udział. Prawda bowiem nie zawsze jest tak widoczną, a powody za prawdziwością danej rzeczy przemawiające tak niezbite, by ją rozum uznać musiał. W takim razie rozum waha się między twierdzeniem a przeczeniem, uznaniem a odrzuceniem, i dopiero wola skłania go do przechylenia się na jedną lub drugą stronę. Kiedy bowiem sama prawda, będąca właściwym przedmiotem rozumu, nie zmusza go do uznania – a tylko wtedy kiedy jest oczywistą taki mus wywiera – wtedy wola tylko może, jeśli jej na tym zależy, na rozum wpłynąć i do uznania go nakłonić. Ona bowiem jest panią, która inne władze duszy do działania przynagła, kiedy tego nie czynią właściwe ich przedmioty. Ale w wierze opartej, jak się powiedziało, jedynie na powadze mówiącego, prawda nie występuje nigdy z całą jasnością swych wewnętrznych dowodów, a przeto nie zmusza rozumu do uznania. Stąd wypływa, że kto chce o przedmiocie wiary takiej powątpiewać, łatwo może znaleźć mniej lub więcej rozumne powątpiewania tego uzasadnienie: może np. przypuszczać, że słów opowiadającego nie pojął należycie, że opowiadający sam rzeczy nie rozumiał, lub że po prostu w błąd chciał słuchającego wprowadzić. Jeżeli więc, mimo tylu możliwych wątpliwości, rozum ma czyjemuś słowu dać wiarę – to nie może w inny sposób nastąpić, jak tylko pod wpływem woli. Nawet gdy Bóg prawdę swą objawia, może rozum doznawać pewnych trudności w jej uznaniu, czego są dowodem tysiące ludzi trapionych poniewolnie wątpliwościami religijnymi i tysiące dobrowolnych wątpicieli i niedowiarków. Toteż i w wierze religijnej chwiejnemu rozumowi przychodzi wola z pomocą i skłania go do uznania objawionej prawdy wbrew wszelkim wątpliwościom.

W genezie aktu wiary gra pewną rolę i uczucie. Jest ono bowiem pobudką dla woli do wpływania na rozum. Dziecko wierzy mocno słowom ojca lub matki i jest przeświadczone o ich nieomyślności. Dlaczego? Bo uczucia uszanowania i miłości dla rodziców nie pozwalają wątpliwościom rozwinąć się w jego umyśle; wątpliwość każda o prawdzie słów rodziców byłaby uchybieniem winnego im uszanowania. Uczucie więc wpływa na wolę, a wola na rozum.

Wpływem uczucia przez wolę na rozum i wiarę tłumaczy się zjawisko w dziejach umiejętności, mianowicie filozofii i teologii się powtarzające. Przez wieki nieraz istnieją szkoły o najróżniejszych sprzecznych nawet z sobą systemach. Skąd w zwolennikach tych szkół ta siła przekonania? Czy jest to skutek dowodów przedmiotowych? Żadną miarą. Wszak ich przeciwnicy najzupełniej lekceważą te dowody a i oni pewnie by je lekceważyli, gdyby zbieg

okoliczności w przeciwnej ich szkole umieścić. Tylko cześć i miłość uczniów dla mistrzów wiąże tak silnie uczniów ze szkołą mistrzów.

Coś podobnego lecz nierównie słusniejszego znajdujemy w wierze religijnej. Człowiek czuje swoją zupełną zawisłość od nieskończonej dobroci Boga, z czego się rodzą uczucia czci i miłości dla Niego jak największej. Cóżby powiedział człowiek pozbawiony tych uczuć, gdyby mu Pan Bóg swoją prawdę objawić zechciał? Bez tej czci i miłości Bożej gotów taki człowiek powiedzieć sobie: i cóż mnie to obchodzi, że Bóg objawił swoją prawdę, nie troszczę się o nią, jak i o Niego, obejdę się wygodnie bez ich obojga. Obojętności tej – zwiemy ją pospolicie indyferentyzmem religijnym – zapobiec może jedynie uczucie głębokiej czci dla Nieskończonego Majestatu Bożego, które nie dozwoli nędzemu stworzeniu wzgardzić tak przeznaczonym darem Stwórcy swego i uczucie miłości i wdzięczności należnej Bogu za dobroć i łaskawość w objawieniu swej prawdy okazaną.

Cała tedy duchowa istota człowieka jest w powstaniu aktu wiary czynną. Rozum uznaje rzecz objawioną za prawdę, czyli wierzy w nią; wola mu w tym dopomaga, strzegąc go od nasuwających się wątpliwości; a na wolę wpływa w tymże celu uczucie.

Jak się te władze łączą, jak dopełniają się nawzajem, jak się odbywa cała ta skombinowana czynność w taki sposób że wiara religijna, jako uznanie prawdy Bożej, nie tylko nie jest czynem niedorzecznym, ale jest aktem wysokiej mądrości, o tym – da Bóg – później. Tu nakreśliliśmy tylko szkic czynności władz duchowych do aktu wiary należących. Kto zwykł się zastanawiać nad sobą ze świadomością, ten wywodom naszym nie odmówi słuszności.

Teraz zwrócić musimy uwagę na sam akt wiary religijnej, tj. wiary w objawioną prawdę Bożą. I tu, jak się zdaje, nie powinno się znaleźć wielkiej różności zdań.

Według ogólnych zasad chrześcijańskiej nauki, nadprzyrodzony ten akt rodzi się z tych samych czynników, co zwyczajny akt wiary opartej na powadze ludzkiej. Istotna różnica leży tu w tym tylko, że w tym ostatnim władze duchowe działają zostając w stanie zupełnie naturalnym. Przy akcie zaś wiary religijnej, chrześcijańskiej, władze duszy na wskroś są przejęte łaską wiary, *gratia fidei*, i podniesione tą łaską do wyższego stanu. O sposobie działania tej łaski wiary na władze duszy mówić będziemy później; tu dość nadmienić, że łaska ta nie jest jakimś objawieniem we w n ę t r z n y m, za pomocą którego by

udzielał Bóg bezpośrednio swą prawdę duszy, ale jest ona wewnętrznym uszlachetnieniem całego jestestwa duszy, które ją czyni zdolną do przyjęcia objawienia zewnętrznego, siłami jednak nadnaturalnymi i działaniem nadnaturalnej wartości, godnym przeto nadnaturalnej nagrody.

Takie pojęcie wiary religijnej przyjęte jest przez świat uczony katolicki. Ale, jak już wspomnieliśmy, mało które pojęcie w tak rozliczne sposoby rozumianym i tłumaczonym było, jak pojęcie wiary. Żaden nawet dogmat wiary nie był tak dziwacznie i sprzecznie wykładany, jak pojęcie wiary i istota czynu wiary. Czegoż nie próbowali filozofowie nowszych czasów, jakich się nie chwytały sofizmów, by pojęcie to zmienić, spaczyć, przekręcić? U wielu z nich przebija na pierwszy rzut oka widoczna nienawiść do Chrystianizmu, którego podwalinę, wiarę, chcą podkopać, przedstawiając ją jako rzecz niedorzeczną, a nawet rozwojowi wiedzy ludzkiej szkodliwą. Bezmyślne, w wielkiej części, tłumy zwolenników tych filozofów powtarzają ich wykrzykniki i tym tanim kosztem okupują dla siebie miano myślicieli postępowców itp. Są znów inne chwiejne umysły, które z jednej strony nie chcą zerwać z dawną swą matką Kościołem, a z drugiej korci ich blichtr złudnej filozofii. Tacy nie widzą innego wyjścia, jak utworzyć sobie dwa odrębne światy: świat przekonań i życia – jak sądzą – katolickiego i świat rzekomej oświaty, filozofii i postępowania według idei czasu. Sprzeczność między tymi dwoma światami nie razi ich płytkiej logiki; jako chrześcijanie wierzą z prostotą dziecięcą w to, czemu jako filozofowie przeczą. Nie sprawdzają się na nich owe piękne słowa Libelta: "Filozofia (z takiego punktu widzenia rzeczy uważana) nabiera nieskończonej wartości, bo nie jest ona uczepiona na słabej tkance swojskiego rzeczy widzenia, ale z całej rzeczywistości wyrasta, płodnymi sokami utajonych tam myśli karmiona. Najnierozsądniejsze stąd mniemanie i dowodzące krótkiego rzeczy widzenia, jak gdyby systemy filozoficzne były urojeniami, nic wspólnego nie mającymi z rzeczywistym światem. Cała wiedza jest jak nić uwiązana u podnóża przedwiecznej Mądrości: kto się tej nici uczepli, może ją dowolnie w różne strony prowadzić, ale zawsze po niej dojdzie do Boga, którego mądrości wpływem jest rzeczywistość" (3). Rozumie się, że zdanie to Libelta do filozofii katolickiej jedynie da się odnieść, a żadną miarą nie można go tam zastosować, gdzie mowa o filozofii niekatolickiej. Ta zaś filozofia, w szerokich dziś kołach panująca nie tylko katolicyzmowi ale chrześcijaństwu przeciwna, tak jest daleką od rzeczywistości, jak dalekim jest człowiek śpiący od posiadania przedmiotów, które we śnie ogląda. Dowodem tego są właśnie formy, jakie przybrało pojęcie wiary w umysłach nowożytnych filozofów.

Żyjemy w epoce wystaw, chcąc się przeto z tymi dziwolągami filozoficznymi zapoznać, urządzmy sobie wystawę szkół filozoficznych by przejrzeć koleje, jakie z biegiem czasu przechodziło to w końcu tak proste i jasne pojęcie wiary.

Na pierwszy rzut oka w tej wielkiej różnorodności zdań, odróżnić można dwa obozy: jedni mają wiarę za dzieło ducha ludzkiego, z wyłączeniem wszelkiego Bożego pierwiastka, inni znów przeceniają w niej pierwiastek Boży, z widoczną krzywdą rozumu ludzkiego. Tymczasem w rzeczywistości przy akcji wiary pierwiastek Boży łączy się z ludzkim, i każdy z nich ma swój cel, zakres działania i znaczenie.

Jednostronność obu przytoczonych zdań trafnie określił jeden z poważnych naszych pisarzy: "W rzeczach religii równie jest niebezpieczna ustępować wszystkiemu rozumowi, jak go całkiem wykluczać. Nie tak też czyni katolicyzm. Nie potępia rozumu, bo rozum od Boga; nie ustępuje wszystkiemu rozumowi ludzkiemu, bo mu się każe niekiedy ukorzyć przed rozumem Bożym, ale i wtenczas przedstawia powody, dla których się rozum ukorzyć winien. Zgoła, żywioł Boży i żywioł ludzki tak się tu zbierają, miarkują, spajają doskonale, iż wiara, nie niszcząc dopełnia całego człowieka o ile myśli, chce, ile czuje. Taka jest prawda. Ale fałsz, który nie jest czym innym, jak nadużyciem prawdy, zawsze przesadza w jakiejś części, rozrywa tę piękną harmonię, albo odpychając Boga, albo niszcząc człowieka i w samym człowieku rozdzielając i rozwijając do zbytku stronę samego rozumu, lub samego uczucia. Łatwo stąd pojąć dlaczego fałsz, chociaż jeden w biernym swoim źródle, tak różne może przybierać kształty. Żywioł jednak racjonalny zawsze w końcu przemagał. Jest wszakże i druga strona, puszczająca wyłącznie cugle uczuciu i wyobraźni, a niszcząca żywioł rozumowy w człowieku religijnym. Z natury sił duszy, z której wychodzi mniej wytrwałych, od chłodnego rozumu nagle bucha słomianym płomieniem, ale też rychlej się wytrawia i gaśnie. Nie cierpi bitych dróg wytykających stosunki nasze z Niebem, a szuka nowych. I tak zaraz w początkach Kościoła liczne sekty gnostyków chełpiły się posiadaniem tajemnych podań Apostołów, rozumieniem duchownym Pisma, kiedy Kościół podług nich literę tylko i formę posiadał. Chełpiły się towarzystwem i poufałością duchów, otaczały cudownością i pokątnie święciły tajemnice" (4).

Zacznijmy od pierwszej gromady filozofów *naturzystów*, czyli widzących w akcji wiary tylko naturalną czynność samego człowieka bez wszelkiej nadprzyrodzonej przymieszki. Postrzegamy między nimi trzy osobne działy:

jedni mają wiarę za dzieło rozumu, drudzy za dzieło woli, inni za dzieło uczucia. Czytelnik wie już ile w tych teoriach słuszności i gdzie źródło błędu. Mają one słuszność wszystkie razem o tyle, że wszystkie te władze duszy są przy akcie wiary czynne, ale mylą się, całe dzieło władzom duszy ludzkiej wyłącznie przypisując.

Przystępujemy do pierwszego działu czyli do tzw. racjonalistów. Między zwolennikami swymi dział ten liczy imiona tak sławne jak: Hobbesa (5), Locke'go (6), Tolanda (7), Stäudlina (8), Bretschneidera (9) i innych. Zdaniem tych filozofów wiara jest uznaniem prawdy spowodowanym przez zrozumienie wewnętrznych jej powodów. Od wiedzy zaś różni się wiara tym, że wiedza odnosi się do materialnych wyłącznie przedmiotów, wiara wyłącznie do duchowych. Wiara oparta na powadze świadków, *in auctoritate loquentis*, zdaniem racjonalistów, bynajmniej na uznanie nie zasługuje. Tym sposobem wywrócono z gruntu pojęcie wiary w znaczeniu katolickim.

Na uwagę też w tym kierunku zasługuje teoria królewieckiego filozofa Emanuela Kanta, który odróżnia wiarę rozumową czyli, jak ją nazywa religijną (*Vernunftglauben*), (*Religionsglauben*) i kościelną czyli wiarę w Boskie Objawienie (*Kirchenglauben*). Pierwsza uznaje jakąś naukę za prawdę nie dlatego, że można dowieść jej prawdziwości, lecz dlatego, że rozum praktyczny pojmuje, iż bez tej nauki niemożliwe jest ocalenie praw moralnych. Druga będąc czymś między mniemaniem a wiedzą pośrednim, nie zawiera bezwzględnej pewności i o tyle tylko ma wartość, o ile jest w stanie dostarczać rozumowi praktycznych zasad użytecznych lub potrzebnych do zachowania praw moralności. Powodem więc wierzenia, według Kanta, nie jest ani powaga mówiącego, ani pewność poznanej prawdy, ale wyłącznie podmiotowe zapatrywanie się i względy praktyczne. Prawdę przedmiotową wiara kantowska wyklucza, a za przedmiot wiary fałsz nawet uważać pozwala, byle go wierzący sam miał za prawdę i byle ten fałsz nie był w przeciwieństwie z moralnością i do jej zachowania dopomagał.

W zasadzie tak samo, choć inaczej nieco w szczegółach, pojmuje wiarę inny głośny niemiecki myśliciel, Fichte. Mówi on że wola, *das Begehrungsvermögen*, z natury pragnie najwyższego dobra, którym jest szczyt moralnej doskonałości i wynikająca z niej zupełna szczęśliwość. Dla tej wrodzonej dążności pragnie wola, aby takie najwyższe dobro istniało. Ponieważ zaś możliwości istnienia najwyższego dobra niepodobna rozumowaniem udowodnić, stąd możliwość ta nie mogąc być przedmiotem wiedzy, staje się

wiary przedmiotem. Wierzymy w istnienie Boga i życie pozagrobowe i to zaspokaja wrodzone woli pragnienie szczęśliwości.

Wiarę też w Objawienie, zdaniem Fichtego, nakazuje człowiekowi rozum praktyczny, który skłania go do uznania Objawienia nie dla niezbitych jego dowodów, lecz dlatego, że Objawienie daje moralności broń przeciw zmysłom, a rozumowi pomaga nagiąć wolę pod jarzmo moralnego prawa.

Ale jakże można za prawdę uznać rzecz nieudowodnioną, chociażby dla moralności najkorzystniejszą? Tę kwestię rozwiązuje Fichte w sposób następujący:

"Dla nas – powiada on – wszystko jest prawdą, co do poprawy obyczajów jest potrzebne, a czego fałszywość wykazać się nie da. Dwojaka jest w nas władza chcenia: wyższa i niższa. Wiara w Boga i w nieśmiertelność duszy jest wpływem wyższej; wiara w Objawienie, w niższej ma swoje źródło. Wyższa rządzi się ogólnymi prawami rozumu i dlatego wpływająca z niej wiara ma ogólną wartość. Niższa władza chcenia w różnych osobach, zależnie od temperamentu, obyczajów, różnie się przeobraża, czyli różne wywołuje żądze i zachcianki. Stąd niejednakowej doniosłości bywa wpływająca z niej wiara. Jedni przypisują jej większą wartość, drudzy mniejszą, inni wszelkiego odmawiają jej znaczenia" (10).

Nie dla każdego może zrozumiałą jest ta filozoficzna gadanina, dlatego wyłuszczy my ją prostymi słowami. Człowiek koniecznie pragnie być szczęśliwym, żądza ta szczęścia jest nieodzownym warunkiem jego natury. Należy zatem przyjąć jakiś przedmiot zdolny pragnienie to zaspokoić. Nie wiemy jednak, czy taki przedmiot rzeczywiście istnieje, ale przyjąć go musimy, skoro istnienie jego jest postulatem natury ludzkiej; czyli innymi słowy musimy weń wierzyć. A ponieważ wszyscy ludzie mają tę samą naturę, wszyscy zgadzać się muszą w tej wierze. Drogą zaś do szczęścia jest moralność. Otóż nauki Objawienia z swymi przykładami cnoty i moralności ułatwiają nam wypełnienie prawa moralnego, musimy więc przyjąć tę pomoc nie dla przedmiotowej pewności objawionej nauki, o której nic nie wiemy, ale dla osobistej korzyści, jaką z niej mieć możemy. Każdy więc naród, każdy człowiek, każdy wiek bierze sobie z Objawienia to i tyle, co uznaje za potrzebne dla swego umoralnienia. Stąd to u różnych narodów różna wiara religijna (11). Co taka wiara warta, każdy łatwo pojmie.

Podobnie też rozumują wszyscy filozofowie, którzy swe systemy na zasadniczych Kanta i Fichtego poglądach oparli, zwłaszcza Fries (12) i Erdmann (13). W rozumie praktycznym, mówi De Wette, tkwi prawo jedności i konieczności, wyprowadzające umysł spoza sfery pojęć empirycznych w dziedzinę abstrakcyjnych pojęć Boga, ducha, wolności, które przyjąć trzeba koniecznie, jeżeli znamię jedności i konieczności ma na zjawiskach świata fizycznego i moralnego pozostać (14).

Inni zaś zwracają uwagę na wszczepioną w sercu ludzkim miłość Boga. Wrodzone naturze naszej kochanie Nieskończoności nakłania rozum praktyczny do uznania jej istnienia. W tej teorii więc pierwsze miejsce ma religia albo miłość Boga a z niej pochodzi wiara, którą bytność Jego bez wątpienia uznajemy (15). Wiara taka więc jest systemem pojęć i pewników, które duch ludzki przyjmuje nie z przekonania o ich przedmiotowej prawdzie, lecz z tej podmiotowej pobudki, że bez nich moralne i duchowe życie człowieka nie byłoby możebne.

W tym przeglądzie racjonalistów spotykamy dalej Spinozę utrzymującego, że Objawienie nie jest prawdą przedmiotową, tylko zbiorem przykładów i nauk moralnych, które uznać należy, bo one tylko człowieka skłonić są w stanie do należnego Bogu posłuszeństwa (16). Pokrewny Spinozie co do zapatrywań Socyn mniema, że wiara wypływa z miłości dobra moralnego, że to czego wymaga dobro moralne musi być prawdą wiary. Kto nie ma miłości dla tego dobra, zmysłowością się powodując, ten zagłusza w sobie i wiare, która mu się stanie obojętną a nawet nienawistną (17).

Od filozofów racjonalistów przyjmujących istnienie osobowego Boga i uznających Jego władztwo nad światem przejdźmy do szkoły panteistów. Główny koryfeusz tej szkoły, Hegel, dwojaką rozróżnia wiarę: niższą i wyższą; pierwsza jest wynikiem uczucia, druga rozumowania. Pierwsza jest nieświadomym poczuciem naszej z Bogiem jedności – a nawet tożsamości, i sprawia, że czujemy, iż my i Bóg – to jedno i to samo. Skoro zaś duch wnikać zaczyna sam w siebie, skoro wchodzi na drogę myślenia, następuje rozdwojenie tej dotychczas odczuwanej tylko jedności z Bogiem przez to samo, że umysł Boga poczyna uważać jako przedmiot, w stosunku do siebie jako podmiotu (*das Ich setzt sich das Objekt entgegen*). Następuje tedy rozdwojenie, w którym umysł przedstawia sobie Boga jako fakt historyczny, i stąd bierze się wiara historyczna, oparta na powadze źródeł. Ale taka nierozumna wiara staje się z czasem prawie zabobonem dogmatycznym, w którym myślący umysł pozostać

długo nie może; widząc jak błędził gdy przypuszczał Boga historycznego, wpada w ogólne wątplenie. Ten stan jest dla umysłu nie do zniesienia: mimo wysilenia z jakim mu przychodzi odtrącać wszelkie wątpliwości, przekłada nad stadium swe obecne swój stan pierwotny, stan poczucia swej identyczności z Bogiem. Ponieważ jednak do tego poczucia doszedł już po przebyciu tych wszystkich kolei, ponieważ doświadczył, że stan wątplenia, w który był popadł jest przeciwny jego naturze, dlatego tym razem łączy z poczuciem tożsamości człowieka z Bogiem zupełną tej tożsamości świadomość i pewność: wiara i wiedza obchodzą wtedy w duszy ludzkiej zrękowiny.

Wiara tedy wedle Hegla jest świadomością tożsamości człowieka z Bogiem. Jeżeli w ogóle galimatias ten cały zakrawa na marzenie na jawie, to przede wszystkim dziwić się trzeba, że właśnie Niemcy, którzy się chępią z rozumu, uznają takiego ideologa jakim jest Hegel za wielkiego myśliciela. Cóż znaczą cała tajemniczość dogmatów katolickich w porównaniu z tymi niezrozumiałymi filozoficznymi zagadkami? A jednak Kościołowi odmawia się wiary, podczas, gdy Heglowi wierzy się na pierwsze słowo.

Przejdźmy teraz do drugiego działu filozofów naturzystów.

Według Schopenhauera, Frauenstäda i innych wiara jest dziełem samej tylko woli. Nie jest ona wyrazem prawdy, ale zawsze jest wynikiem konieczności. Ile razy bowiem wola nie umie sobie w pewnych zagadnieniach poradzić i wybrnąć z trudności, ucieka się do podmiotowych przypuszczeń i mniemań, uznając rzeczy nic z wiedzą nie mające wspólnego. Wiarę zatem i wiedzę ma Schopenhauer za dwa przeciwne bieguny. Z tego wynika, że kto śmiało myśli i nie ogląda się na powagę ludzką, ale jedynie na wymogi rozumu, ten się musi wyrzec wiary; jak znowu człowiek bezwarunkowo wierzący, nie może samodzielnie myśleć (18).

Więcej jest filozofów trzeciego działu, którzy uważają wiarę za objaw uczucia; rozmaici też filozofowie tej kategorii różną wierze przypisują wartość. Zdaniem jednych wartość ta jest wielką, i tego zdania trzymają się w Anglii Reid i Hume, we Francji Saint Simoniści, w Niemczech Mendelsohn, Lessing, Herder i Jacobi.

Zasady ich dadzą się w ten sposób streścić: duszy wrodzone jest pewne czucie, pewien zmysł religijny, z którego rodzi się skłonność instynktowa do wierzenia. Zmysł ten jest probierzem prawdy religijnej, tak, że co on uznaje, musi być prawdą. Jest on zatem rodzajem wewnętrznego objawienia.

Objawienie zaś zewnętrzne wydoskonala tylko to czucie religijne. Ale objawienie to zewnętrzne nie jest to w myśl Kościoła objawienie Boże, lecz wszystko to, co ma jakikolwiek wpływ na rozwinięcie zdolności umysłowych i tego uczucia religijnego, zatem wszystkie zjawiska duchowego i fizycznego świata, samo nawet wychowanie i otoczenie, wśród którego się żyje.

Inni tego kierunku filozofowie nie przyznają wierze wielkiej wartości z tego powodu właśnie, że jest rzeczą serca, które nie jest sędzią bezstronnym prawdy. Przedstawicielami tej opinii są Strauss i Feuerbach. Według nich przyjmuje człowiek wierzący naukę objawioną i uznaje za prawdę, nie wskutek filozoficznych badań i rozumnej krytyki, owszem najczęściej wbrew tejże, ale tylko nakłoniony do tego gorącym uczuciem; pod jego wpływem uważa ją człowiek za niezbitą prawdę. W języku kościelnym nazywa się takie przyjęcie prawd objawionych wiarą. Pobożny człowiek czuje to, że w nadziemskich krainach musi być Bóg i niebo, i dlatego wierzy w nie. On czuje, że środki, jakie mu Kościół podaje do uświętobliwienia się, rzeczywiście łaskę Boską w sobie zawierają, i dlatego także w nie wierzy. Wprawdzie rozum szuka dowodów na poparcie tych pobożnych przypuszczeń, jednakże nie te dowody dają im pewność i słuszność, lecz przeciwnie one same biorą moc i prawdziwość od uczucia (19).

Takie to mają wyobrażenia o wierze wielcy filozofowie. Zaiste! gdyby tak wiara stała, byłaby ona rzeczą najniedorzeczniejszą w świecie. Lecz na szczęście, rozliczne te mniemania wszystkie prawdziwe być nie mogą, jedna bowiem jest prawda, a błędu oznaką jest różnaitość – *veritas una, erroris vero non unus est exitus*.

Przypisy:

- (1) Ses. III, c. 3, can. 2.
- (2) 2. 2, q. 4, a. 2 i q. 1, a. 1.
- (3) *Estetyka*, T. I, str. 17.
- (4) Kajsiwicz, *Kazanie o cud. rozkrzew. wiary*.
- (5) *Lewiathan*, 27, 39.
- (6) *Essai*, l. 4, ch. 18.

- (7) *Christianity not mysterious*, s. 4, ch. 4.
- (8) *W Dogmatyce*.
- (9) *Dogm.*, I, s. 234.
- (10) *Religion innerhalb der Grenzen...*, S. 195, 180 i *Kritik der reinen Vernunft*, 611-617.
- (11) Fichte, *Kritik aller Offenbarung*, S. 2, 3, 154-156, 174.
- (12) Fries, *Neue Kritik der Vernunft*, II, 267.
- (13) Erdmann, III, 401.
- (14) De Wette, *Christliche Dogmatik*, I, §. 15, 28, 33.
- (15) Hase. Zob. Denzinger, *Religiöse Erkenntniss*, II, 442.
- (16) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, c. 14.
- (17) Socinus, *Tractatus de Justificatione*, II, 6, th. 5. 8.
- (18) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 17. Por. znakomite dzieło Janssena: *Zeit- und Lebensbilder*. III. *Lebensbild*. Frauenstädt: *Über das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung*, str. 15.
- (19) Strauss, *Glaubenslehre*, 6, 20, 211; także Denzinger, op. cit., II, 445. Feuerbach, *Philosophie und Christenthum*, 69. Denz., I, 52.



Nadnaturalzyści: a) pietyści, szkoła aleksandryjsko-żydowska, walentynianie, manichejczycy, wieki średnie – Schelling; b) Boehme, Poiret, Baader; c) Kornel Agrippa, St. Martin, – nowsi: Twesten, Nitzsch, Kothe, polscy filozofowie: Trentowski, Kamiński, Libelt.

Po daniu odprawy pierwszej grupie filozofów, przechodzimy obecnie do drugiej, zatrzymując się krótko przy tych, którzy do czasów dawno minionych należą. Dajemy im wszystkim ogólne miano nadnaturalzystów, wszyscy bowiem albo przeceniają znaczenie żywiołu nadnaturalnego wchodzącego do aktu wiary, któremu jedynie ją przypisują, albo przynajmniej wprowadzają nowy jakiś żywioł, nienaturalny a nawet wcale nieistniejący, z którego bezpośrednio wiara ma się rodzić. Trzy również zaznaczamy tu podpodziały, któreśmy już u naturalzystów spostrzegli; rozumowi bowiem samemu lub samej woli, albo wreszcie samemu tylko uczuciu, przypisują nadnaturalzyści ów pierwiastek nadprzyrodzony, z którego przede wszystkim wiara pochodzi. Każdy zaś podpodział na tyle dzieli się odcieni, ile jest głów filozofów; dlatego o głośniejszych tylko imionach i systemach wspomnieć nam wypadnie.

Przypatrzmy się najprzód filozofom, którzy do rozumu tylko przywiązują pierwiastek nadprzyrodzony, mający zrodzić akt wiary. Wszyscy oni prawie rozróżniają dwojaki stopień wiary: niższy, który zależy na przyjęciu objawienia, zasadzającego się na powadze świadków i wyższy, będący duchowym widzeniem tych samych prawd – i zapewniający błogi pokój duszy. Otóż właśnie w tym mniemanym widzeniu leży błąd pojęcia nadprzyrodzonego pierwiastka, który zresztą rzeczywiście w akcie wiary bierze udział. Widzenie to bowiem jest według zdania wielu skutkiem nadnaturalnego światła wiary, czyli nadnaturalnego wzmocnienia naszego rozumu, które nam umożliwia widzenie przedmiotu samego w sobie, – tak sądzą gnostycy, manichejczycy, neoplatonicy. Według innych znowu ta wyższa wiara jest wewnętrznym objawieniem oświecającym umysł, jak uczą kwakrzy, hernhuci i metodyści (1). Oni są przedstawicielami czystego mistycyzmu, według ich zdania rozum zachowuje się całkiem biernie, Bóg sam w nim wszystko działa.

Nie tak są skrajne systemy pietystów z różnymi ich odcieniami, gdyż do nich najbardziej stosuje się wyrażenie: *unusquisque in suo sensu abundat*, ile głów, tyle odmiennych nauk między nimi.

Do tej klasy liczą się teozofowie dawniejszych czasów – są oni blisko spokrewnieni z starymi gnostykami. Filozofia ich zawarta jest w następujących

dogmatach: człowiek potrzebuje objawienia wewnętrznego do poznania każdej prawdy, tak dalece, że bez tego boskiego światła rozum jego jest niezdolny do utworzenia sobie pojęcia o jakiegokolwiek rzeczy (2). Na tym jednak przyjęciu objawienia, na tej wierze pierwotnej buduje się wiara doskonalsza tj. wiedza. Doskonałość tejże wiary rośnie stopniowo aż do zupełnego zrozumienia wszystkich tajemnic, a nawet aż do jasnego oglądania Boga. Kiedy dusza ludzka już tę wyższą wiarę posiada, wtedy wiara w historyczne objawienie nie ma już dla niej żadnej wartości. Taką również jest filozofia Hindusów, obnażona ze wszelkich ozdób, w jakie wyobraźnia wschodnia ubrała swoje marzenia (3).

W tym także oddziale mieszczą się filozofowie szkoły żydowsko-aleksandryjskiej, której przewodnikiem był Philo. Zarówno ze starymi dualistami dzielił on duszę ludzką na dwie części. Część niższa czyli psyche nie widzi Boga, ale rozum, władza o wiele wyższa i prawdziwie boska, może Go oglądać, a choć nie zdoła pojąć Go zupełnie, jednakże bezpośrednio Go widzi duchowym swym okiem. Stąd jak długo w człowieku panuje psyche, potrzebuje on objawienia, i jedyna wtedy jego wiadomość o Bogu i rzeczach boskich jest wiara czerpiąca wiedzę z objawienia. Lecz kiedy już rozum się jego wydoskonił, wiara mu już wtedy niepotrzebna, gdyż ma on wyższy sposób poznawania, jakim jest wewnętrzne w umyśle światło, objaśniające największe tajemnice Boże (4). Wielu chrześcijan przyjęło później tę naukę; są to heretycy, znani pod imieniem walentynianów, ofitów i marcjonitów – o pierwszych tylko wspomnimy nieco jako bardziej oryginalnych w swoich pomysłach. Odnośnie do teologii ubrał Walentynian swój system filozoficzny w fantastyczną bajkę o Eonach. Wszystko, co jest na świecie, jest według niego emanacją Boga, wpływem Jego doskonałości. Rozum ludzki, chcąc zbadać istotę Boską, czuje swą nieudolność z powodu granicy, jaka mu jest postawiona. Cóż tedy robi? oto, jak twierdzi Walentynian, wpada w chaos czyli odmęt tj. tworzy sobie systemy o Bogu mgliste, niezrozumiałe, błędne, które są początkiem wszystkiego złego. Chrystus zaś podnosi rozum, przynosząc mu wiarę. Jednak Bóg nie jest niepojęty dla wszystkich, jest takim tylko dla tych, którzy zanadto jeszcze będąc zmysłowymi i cielesnymi, nie mają świadomości o swym pochodzeniu z Boskiej Istoty; dla takich tylko wiara jest jedynym źródłem poznania Boga. Inni zaś przez Ducha Świętego nauczeni wiedzą, że z Boga pochodząc, jednym z Nim są duchem, a zatem nie potrzebują już wiary, oglądają okiem ducha tę tajemnicę przewyższającą wszystkie tajemnice, tj. swą jedność zupełną z Boską Istotą (5).

Oto dziwaczne powikłanie mistycyzmu z panteizmem, dwie ostateczności w jednym systemie skojarzone.

Niewiele się od tego różni nauka manichejczyków, u których podział wiary na doskonałą i niedoskonałą, polega na tym samym dogmacie, że duch ludzki choć wprawdzie jest wpływem Boskiego światła, jednak pogrążony w cielesności nie wie nic o swoim jestestwie Boskim. W tym nieszczęśliwym stanie jest dlań potrzebna wiara Chrystusowa, czyli wiara w objawienie, która jednak nie jest doskonałą, bo zawiera w sobie wiele, co nie jest słowem Bożym, ale wymysłem ludzkim. Jest zaś inna wiara, wiara w właściwym tego słowa znaczeniu, a jest nią wiedza, która za pomocą światła Ducha Świętego odkrywa rozumowi stopniowo wszystkie tajemnice. Przez tę wiedzę człowiek staje się świadom i niejako przypomina sobie swoje Boskie pochodzenie (6).

Nauki te o wierze wyznawane przez gnostyków i manichejczyków, znalazły wielu zwolenników pomiędzy heretykami wieków średnich, którzy oprócz wiary niższej przypuszczają także jakąś wiarę wyższą, jedynie tego imienia godną. Ma ona być wynikiem szczególniejszego objawienia, oświecającego rozum doskonalszych, albo nawet samego oglądania duchowego Boskiej Istoty.

Świat był pełny tych gnostyków (od *gnosis*, wiedza) lub inteligentów (rozumiejących), jak się sami nazywali, zwłaszcza w dobie odrodzenia czyli humanizmu, rozkwitu nauk przyrodniczych, klasycznej filologii. Włosi mieli w tym czasie sławnego kardynała Mikołaja z Kuzy (Cusanus), Marsyliusza Ficini, Jana Pico z Mirandoli, Franciszka di Giorgio, później nieco Tomasza Campanellę i Hieronima Cardana. W Niemczech doszli wtedy do wielkiej sławy Filip Teofrast Bombast pod imieniem Aureolus Theophrastus Paracelsus z Hohenheim, Jan Reuchlin z Protzheim, Korneliusz Agrippa z Nettersheim, Jan Wessel Gansfort, Jan Goch. Między Francuzami należy do tego kierunku Wilhelm Postel, Belgijczyk Jan Helmont i syn jego Franciszek Merkuriusz; Anglicy Robert Fludde, Tomasz White znany pod imieniem Thomas Anglus, i inni. Polacy nie odznaczyli się na tym polu. Wszyscy ci filozofowie utrzymywali, że wiara jest wewnętrznym oświeceniem rozumu, spowodowanym przez objawienie, przez które człowiek wchodzi bezpośrednio w istność Boską. Wiarą taką poznaje się Boga i świat, cały porządek naturalny i nadnaturalny. Niższą od niej jest wiara polegająca na powadze innych, przynoszących objawienie. Wy tłumaczenia tej swojej nauki szukali oni często w zasadach filozofii Platona lub Arystotelesa, także u żydowskich kabalistów.

W ogóle, jako znamię wspólne wszystkim tak starszym jak późniejszym, potrzeba naznaczyć pewne panteistyczne przypuszczenie o jedności, a nawet tożsamości ducha ludzkiego z Bogiem. Zgadza się też wszyscy w innym jeszcze dogmacie z pierwszym ściśle złączonym, nauczając, że dusza nasza z dwóch części się składa, a przynajmniej ma dwie władze poznawające (najrozmaiciej je nazywają), z których każda ma inny zakres i sposób poznawania. Pierwszej, czyli niższej, czynnością jest rozumowanie, wiedza przez nią otrzymana wcale nie jest pewna, i gdyby tylko tą władzą umysł nasz był obdarzony, żadną prawdziwą wiedzą chlubić byśmy się nie mogli; do niej należy odnieść wiarę, która się zasadza na powadze świadków.

Druga wyższa część ma za przedmiot duchowe oglądanie Boga, pojmowanie jasne najgłębszych tajemnic, do niej zalicza się wiara prawdziwa, czyli wiara ludzi doskonałych, umysłów wyższych. Nawet pochodzeniem różnią się między sobą te władze, bo gdy niższa wzięta jest z świata zmysłowego – według Paracelsa np. z gwiazd – to wyższa z samej Istoty Bożej wychodzi, co więcej, samym jest Słowem Bożym (Paracelsus), Światłem i Duchem Bożym (7).

Przedstawicielami tego panteistycznego mistycyzmu, są także Amalryk (1295), Wilhelm Paryski, Dawid z Dinanto, Bracia i Siostry wolnego Ducha i mistrz Eckhart (1329).

Dla tak zwanych Reformatorów z XVI-go w. ten kierunek miał wiele pociągu. Zatrzymawszy w gruncie mniej więcej te same zasady, nazwy tylko i frazeologię zmieniono, według wymagań ówczesnych okoliczności. I całkiem naturalnie! Wiara, która polega przede wszystkim na wewnętrznym objawieniu Boskim, na oglądaniu bezpośrednim prawd Bożych, musiała przypaść do smaku tym, którzy odrzucili powagę Kościoła nauczającego. Stąd widzimy w protestantyzmie często obok nagiego racjonalizmu najdziwaczniejszy mistycyzm. Kiedy chodzi o wystąpienie przeciw Kościołowi katolickiemu, wtedy posługuje się on fortelami racjonalizmu, kiedy zaś własną głosi naukę, bierze sobie do pomocy wynalazki mistycyzmu, jak inspiracja wewnętrzna, natchnienie Ducha Świętego itp.

Teraz zrozumiemy, dlaczego pierwsi reformatorowie tak bardzo gnostyków i teozofów pod niebiosa wynoszą. Ulubioną książką samego Lutra była "Niemiecka teologia", *Die deutsche Theologie*, dzieło nieznanego autora, którego on nowe przygotował wydanie, opatrzone osobnym od siebie przedśłowiem, a w którym się wyraźnie przyznaje do nauk w dziele tym zawartych, chociaż one widocznie gnostycyzmem są zarażone. Tak samo

myśleli i jego zwolennicy, a pierwsi mistrzowie reformacji i profesorowie jak Flaccius, Arnd, Spener, Ullmann, liczą autora tego dzieła do reformatorów przed reformacją, podobnie jak i Jana Gocha, Marcina z Moguncji i innych (8).

Z kolei wypada nam poznać bliżej system Schellinga, który jeszcze i teraz ma pewne znaczenie u wielu. Jest to racjonalizm wprowadzie bez dodatku mistycyzmu, ale przyznaje pierwiastek wyższy nad rozum. Pierwiastkiem tym jest jakiś stosunek do bytu bezwzględnego (*zum Absolutseienden*) tj. do Boga; nie opiera się on na żadnym doświadczeniu, ani wewnętrznym ani zewnętrznym, nawet wszelkie doświadczenie przewyższa. Dwojaką on bowiem przyjmuje wiedzę i dwojaką wiarę. Pierwsza wiara jest początkiem wiedzy naszej o Bogu. Mając zepsutą naturę niezdolni jesteśmy do poznania głębszego istoty Bożej, i dlatego potrzebna nam jest wiara w objawienie, które uzupełnia nasze o Bogu wiadomości. Jest jednak i druga wiedza i wiara, wypływająca ze stosunku naszego do Boga, która zależy na bezpośrednim poznawaniu i oglądaniu duchowym Absolutu. Stosunku zaś tego podstawą jest bytność Boga w nas, przez co staje się możebnym poznanie Go zewnątrz nas, gdyż tylko "równe przez równe może być poznane" (9). Przez Boga zatem w nas zostającego, poznajemy Go ukrytego w świecie zewnętrznym.

To znamię panteistyczne jeszcze się bardziej uwydatnia w wytłumaczeniu, danym systemowi Schellinga przez ucznia jego Zimmermanna (10).

Przechodzimy obecnie do drugiego oddziału supernaturzystów, gdzie jeszcze dziwniejsze znajdziemy pojęcia wiary. Należą tu filozofowie odnoszący wiarę do woli, ale woli jakiejś wyższej niż ta zwyczajna, którą każdy ma człowiek. Na pierwszym miejscu musimy tu postawić system Jakuba Boehme, zapatrywanie jego najjaśniej jest wyrażone, największy też miało wpływ na wielu późniejszych filozofów; nadto, jak autor twierdzi, naukę tę zawdzięcza oświeceni, jakie otrzymał z góry, będąc w ekstazie.

"Wola, która sama przez się silnie postępuje, jest wiarą (11). Prawdziwa wiara jest prawdziwą wolą, która w żywotne wchodzi słowo" (*Dreifaches Leben*, 14). Prawdziwa wiara na tym polega, że człowiek swoje pożądliwości umartwia i Bogu je poświęca. Wolę swoją zgodzić z wolą Bożą, i zupełnie się jej poddać, to znaczy wierzyć (*Menschwerdung* I. P, c. 11); albowiem, mówi on, wiary przedmiotem jest to, czego nie widzimy ani czujemy, stąd możemy to tylko przyjąć pragnieniem woli.

Wiary tej zacność lepiej się zrozumie, gdy się zważy, czym ona jest odnośnie do działania Bożego w człowieku wierzącym, sam bowiem Chrystus w nas mieszkający i wolą swoją w nas żyjący i działający jest istotną wiarą naszą. Oto czysty gnostycyzm ożeniony z fałszywym mistycyzmem!

Dosadniej jeszcze tę rzecz wyklada Poiret. Według niego wiara nie jest wcale czynnością człowieka, ale samego tylko Boga, który w duszy wierzącej mieszka i żyje; przebywanie w nas Boga, to wiara nasza. Rozbierając dokładniej to Boskie życie w nas, sprowadza całą wiarę do woli tylko, jako do źródła, z którego wypływa; przyjmuje bowiem w duszy ludzkiej trzy władze i to nieskończone, z których pierwsza jest wola czyli żądza nieskończona, druga umysł, a trzecia zadowolenie czyli miłość. Władze tych nieskończonych czynności są rozwojem w nas życia Bożego czyli wiary, a ponieważ wola według tego filozofa jest podstawą innych władz, więc jest podstawą wiary. Baader rozróżnia dwie wiary: niewolną, która jest działaniem Bożym na umysł człowieka i oświeca go swą prawdą; i wiarę wolną, kiedy człowiek dobrowolnie to oświecenie Boże przyjmuje (12).

Steffens widzi istotę wiary w pewności, jaką mamy w sobie z daru miłości Bożej, o rzeczywistym przebywaniu w nas Boga (13).

W dziwnej teorii Liebnera (14) wiara jest najściślejszym połączeniem stworzenia z Bogiem, a zatem źródłem nieustającym życia i wiedzy; jest ona oddaniem się człowieka Bogu w nim mieszkającemu i w nim działającemu, albo raczej jest ona formą duchową, jaką wytwarza w duszy napełniając ją swą światłością i dobrocią.

W końcu wypada nam jeszcze wspomnieć o filozofach, którzy wiarę z uczuć serca wyprowadzają, a z uczuć niezwykłej dzielności i potęgi. Takimi są mistycy średnich wieków, o których już wyżej wspomniano jak Kornel Agryppa, Campanella i inni. Według nich wiara wyższa jest zetknięciem się istotowym z Bogiem (*contactus essentialis*), jest ona wyższą ponad wszelkie poznanie, udziela poznania Boga. Zetknięcie się to jest Bożą miłością. Wiarę zwyczajną nazywają oni *credulitas* i podporządkowują ją wiedzy, światło wiary rodzi się z miłości, jaką dusza wierząca pała ku Panu Bogu (15).

Saint-Martin, a właściwie mistrz jego Fournier posuwa się aż do ostatnich granic mistycyzmu. Wiara u nich jest czynnością uczucia, umiejętnością serca, jest zarazem ufnością i miłością. "Qui dit foi, dit confiance, qui dit confiance, dit amour, espérance, tous sentiments plus vifs,

plus satisfaisants pour nous que ceux qu' occasionne l'évidence, en ce, qu'à ces derniers l'on ne peut pas s'y refuser, et que le sentiment qu'on donne à l'évidence est indispensable, au lieu que le sentiment de la foi est libre et comme volontaire: il sort de nous, l'autre y entre avec empire... L'espérance est une foi commençante; la foi est une espérance complète, la charité est l'action vivante et visible de l'espérance et de la foi" (16). To zaś uczucie rodzące w nas wiarę, jest właśnie ową czynnością, którą Bóg w człowieku sprawuje, dając mu swe własne Boskie czucie (17). Pan Bóg bowiem w tym systemie jest wszystkim istotnie, jest rzeczywistym życiem i działaniem wszystkich istot żyjących i działających. On jest powszechną i wspólną wszystkim miłością, wspólną tęsknotą, wspólnym duchem....

Zwolennikiem tej nauki był w Austrii dość znany Eckartshausen, którego dzieło: "Gott ist die Liebe", za wykwit najwznioślejszego ascetyzmu przez dłuższy czas uchodziło.

Wielu z tego długiego szeregu nadnaturzystów, pod płaszczykiem udanej pobożności, ukrywali nieraz gwałtowną nienawiść tego, co katolicka wiara jako najświętszy chrześcijanina obowiązek zaleca (18).

Mniej do mistycyzmu zbliżają się mniemania innych. Na samej miłości gruntuje wiarę Oettinger (19), odrzucając wszelkie poprzednie wiadomości lub dowody. Tak samo dla Westena (20), wiara nie ma innego źródła, jak czucie. Temu zawdzięcza ona pewność o prawdziwości treści swojej, a nawet i samą tę treść, bo w to jedynie można wierzyć, co duszę uspokaja i pobożną napęla słodyczą.

Nit sch (21) znowu twierdzi, że wiara wprawdzie jest poznawaniem, ale spowodowanym przez czucie, które taką umysł obdarza pewnością, takim zadowoleniem, że ani zwyczajna wiedza, ani widzenie nawet samo czegoś podobnego uczynić by nie zdołało.

Prawie na to samo wyjdzie zdanie, które wyklada Rothe w swojej *Etyce* (22), że wiara jest świadomością i objęciem Boga objawiającego się w duszy człowieka, wskutek czego tenże w radosnym uniesieniu oddaje się zupełnie Najświętszej woli Bożej.

Oto krótki rys tych rozmaitych poglądów filozoficznych o istocie wiary. Mają one wszystkie na sobie znamię błędu i są tylko wypaczeniem prostego jej pojęcia.

Na nieszczęście i niektórzy polscy filozofowie, idąc za przykładem obcym, nie filozoficznie i nie po katolicku pojmują istotę wiary. Do takich musimy zaliczyć Bronisława Trentowskiego, który w swojej *Myślini* (23) czyli *Logice*, tak mówi o wierze, której trzy rodzaje rozróżnia: "Widząc, słysząc, i wachając coś, lub też smakując i dotykając się czego, jesteśmy tego bezpośrednio pewni. Pewność ta przecież nie jest już całkowitą, ale dopiero twierdzącą, empiryczną, zaczem jednostronną poznania pewnością. Biorąc to poznanie zmysłowe za poznanie prawdziwe, znajdujemy się w błędzie. Atoli nie wierzymy temu, że jesteśmy w błędzie, bo nie mamy jeszcze wyobrażenia o tym, czym jest prawdziwe poznanie; i owszem wierzymy głęboko, że mamy słuszność, bo poznanie zmysłowe polega na bezpośrednim pewniku. Pewność poznania zmysłowego nie jest tedy pewnością filozoficzną, pewnością prawdziwą, ale tylko wiarą".

"Czym dla empiryka są wielkie księgi natury i własne oczy, tym dla dziejopisarza kronika i obce świadectwo. Dziejopisarz jest więc także empirykiem, ale takim co opuścił głośną i tańczącą teraźniejszości redutę, a zamknął się w głuchych i ciemnych przeszłości sypialniach... Historyk powtarza słowa kronik, stawia różne świadectwa obok siebie i sądzi, że przedmiot swój poznaje prawdziwie. Nie jest to atoli poznanie, ale oczywista wiara".

"Wiadomo powszechnie, iż wszelka nauka kościelna, nieraz i sama teologia trzyma się ślepo (sic) litery świętej i raz ustanowionego dogmatu. Dla prawowiercy, który jest zwykle ślepowierca (?), tym jest Zend-Awesta, Weda lub Koran tj. księga święta, czym kronika dla dziejopisarza, a natura dla empiryka. Prawowierca nie ma już najmniejszego kłopotu z przedmiotem swym, bo tłumaczy tylko uświęcone słowa, których nie będąc filozofem nie pojmuje bynajmniej, tłumaczy je literalnie i to wedle reguł od Kościoła przepisanych; tłumaczy je tak, jak je przed tysiącem lat raz na zawsze wytłumaczono".

Widać, że filozof ten nie miał nigdy w rękę dzieła teologicznego lub egzegetycznego, byłby bowiem mógł się przekonać, że teolog jest zarazem i filozofem, który każdą prawdę wiary dwojako udowadnia. Bo najprzód musi dowieść, że nauka jakaś wiary jest od Boga objawiona, czyli dać dowód jej zewnętrznej wiarygodności, a potem, że, sama w sobie wiarygodna, co już wynika wprawdzie z poprzedniego – nie może bowiem nie być prawdą, co Bóg objawił. Ale oprócz tego jest zadaniem teologa prawdę tę nie tylko wyjaśnić – bo cóżby to była za nauka, której się nie rozumie – ale też rozumowo poprzeć, a

przynajmniej pokazać, że między wiarą a rozumem nie zachodzi tu żadna sprzeczność.

Ale jeszcze dosadniej wyraża się on tak dalej:

"On (prawowierca) czyta dzień i noc w księdze świętej, wyrzeka się własnej samodzielności, którą otrzymał z rąk Boga; rozstaje się nawet z rozumem. To właśnie jest charakterem religijnej wiary, że nie pyta się o dowody i nikomu ich nie daje. Tu ma niebo, kto wszystkiemu bezwarunkowo uwierzył".

Jeśli powyższy ustęp jest nacechowany niezdolnością zarozumiałością i lekceważeniem swoich czytelników, od których domaga się, aby bez dowodów wierzyli w te smalone duby, które im plecie, to ustęp następny jest już podstępem i kłamstwem na Kościół katolicki; chyba że wolimy przyjąć, że Trentowski mógł nie wiedzieć o tym, że Kościół domaga się wiary jako *rationabile obsequium* względem Pana Boga. Oto jak pisze:

"Pewna dziewczyna pieściła się w objęciach obcego sobie młodzieńca. Wtem wchodzi do pokoju niespodzianie jej kochanek i widzi to z niesłychanym zadziwieniem. Obcy młodzian oddała się, a kochanek czyni oblubienicy swej wyrzuty. Ta zaprzecza mu wprost i bez najmniejszych korowodów wszystkiego. Po drugi raz zdziwiony mówi do niej: Wszakże widziałem sam na własne żywe oczy! Ona w szluchy okropne! Gniewa się i woła: precz, precz niewdzięczniku i zdrajco, precz odszczepieńcze! Zdziwiony kochanek po trzeci raz pyta się o powód całej tej komedii. Narzeczona płacząc odzywa się nareszcie: wierzysz więc twym oczom więcej, niż najuroczystszym moim zapewnieniom?... Miła i luba hierarchia postępuje tak co do joty z kochankiem swym światem. Ona wymaga podobnej zupełnie wiary we wszystkie jej słowa. Kto chce rozumować, jest różnowiercą, kacerzem, odszczepieńcem".

Ustępy te przekonywują, że według Trentowskiego najnierozumniejszą jest rzeczą wiara, która według jego mniemania jest silnym i niezachwianym uważaniem czegoś za prawdę, co dla braku wszelkich dowodów wcale na to nie zasługuje. Wstrzymujemy się od dalszej krytyki, gdyż samo rzeczy wyłożenie już ją dostatecznie w oczach myślącego czytelnika określa. Dodamy tylko, co o nim sądzi dawny jego szczerzy przyjaciel Feliks Kozłowski: "Gdy wszystkie momenty (nauki jego o wierze) zbierzemy w jedno, a nadto, gdy się w całą przestrzeń filozofii naszego pedagoga zapuścimy, odsłonimy tak wielkie ubóstwo, jakiego prawie żaden system filozoficzny z czasów chrześcijańskich nie okazał. Nie chcemy tu mówić o tym widocznym niedostatku głębokości

myśli, którą zwyczajnie trywialna a po i największej części bezczelna krytyka zastępuje; chcemy tu jedynie zwrócić uwagę, że nasz nieszczęśliwy filozof, wyrzekłszy się wiary, powymyślał zdania, które że nie tylko żadnej prawdziwości i rzeczywistości w sobie nie zamykają, ale nadto, o ile z historią stoją w związku, są największym kłamstwem i oszczerstwem..." (24).

Inną drogą zdąża do rozwiązania tego samego zagadnienia Jan N. Kamiński. Jako uczeń Schellinga idzie on w ślad za mistrzem swoim. I on także przyjmuje pewien zmysł religijny, z którego się wiara rodzi. Oto jak się wyraża: "Co nas o zaświatowych dziedzinach uwiadamia, co nas o Bogu bezpośrednio i samowiednie naucza, to dzieje się zmysłem wewnętrznno-religijnym. Nie pobiera on tej wiadomości przez natchnienie, przez oświecenie z góry, on ją już ma stamtąd w sobie zarodno. Do poznania tego, co jest samo przez się, bez wszelkiego względu, bez wszelkiego warunku prawdą, nie ma innego organu, jak tylko również toż samo przez się, bezwzględne, bezwarunkowe samorzutne znanie, które znikąd, ani przez naukę, ani przez żaden wywód, ani żaden dowód w duszę naszą nie przychodzi, lecz samejże duszy bez wszelkiego warunku jest samowłasną niezaprzeczoną istnością. Dusza sama w sobie, świadoma Boga, w sobie Go sobie właściwym, duchowym bezpośrednim sposobem uznaje" (25).

Jest to zwyczajny błąd tych filozofów: im się zdaje, jakoby umysł nasz mógł tak samo poznawać Boga bezpośrednio, jak "oko pobiera pogląd światła i kolorów, a tkliwość ucha rozwój i rozmogę tonów".

Wprawdzie i tego poznania są stopnie przygotowawcze według Kamińskiego, ale one są tylko warunkami rozbudzenia zmysłu religijnego, nie mają zaś wpływu na samo poznanie Boga. I tak pisze on dalej: "Zanim się w sercu człowieka ruch religijnego zmysłu pojawi, zanim się w jego zmyśle wewnętrznym pojawi wiedza o Bogu – musi już człowiek wprzód niejako być siebie i świata zewnętrznego świadom, ażeby zdołał zapragnąć wiedzy o Bogu.

Pogląd na majestatyczną naturę, na jej ogromne umysł człowieka dziwem uderzające zjawiska; pogląd na dzieje ludów, na ich łamanie i pasowanie się między sobą i między światem natury; pogląd na śmierć i życie: to wszystko zmusza człowieka do pomysłu i uczucia, zmusza do zaświadomienia się o tej przyczynie, która to wszystko sprawia.

Jakkolwiek atoli zjawiska natury i dzieje ludów wzbudzają zmysł religijny, jednakże nie jest to jeszcze poznanie Boga. Natura i historia

rozniecają wyobraźność i przywodzą do świadomości, że jest coś wyższego, trwalszego nad wszystko znikome i przemijające, lecz samejże idei, samejże jestności, jaką jest Bóg, tego poznania dać nie mogą".

Jakże więc przychodzi człowiek do poznania Boga? Otóż, z rozwinięciem się człowieczego rozumu rozwija się i świadomość, "a wraz z tą świadomością pojawia się duchowa forma wiedzy o Bogu. W uznaniu się bowiem człowieka zamieszka wraz i uznanie Boga. Sam tylko człowiek powiedział słowem swoim wszelkiej naturze, że jest Bóg, który ją swoim świętym ze swojej twórczej wiedzy jętym słowem stworzył; jakoż sam człowiek uznając się tym świętym, tym samojętym słowem: tym jest, powtórzył to słowo Boże, którym Bóg świat stworzył. Niem dopiero imionował się człowiekiem, i niem się samoswojnie nominując, powtórnie się imiennie stworzył. W zmyśle uznania się człowieka, mieszka zmysł religijny. Światło ducha z uczuciem duszy idą w jedną żywą spójność i zwracają się ku idei, którą jest Bóg i z której wszystko idzie".

"Zmysł religijny jest to intuicja, ponik, z którego żywy źródł Bożej prawdy wyciska i przez swoje święte Ja objawia się... Zmysł religijny odnosi wszystko, co ziemskie i skończone do tego co nadziemskie i nieskończone, widzi w doczesności wiekiistość, a w wiecznie zmiennym, widzi wiecznie niezmiennie...".

"Zmysł religijny słyszy w świecie powszechnym głos Boży, i czyta w nim pismo Boże. W tym zmyśle Bożego popędu bije tętno, które całą naturę przenika i ożywia; temu zmysłowi pisał księgę dziejów palec Boży. Ten zmysł widzi w naturze uprawiającą rękę najwyższej Wszechmocności, widzi Ducha największej dobroci, a w dziejach ludzkości panującą wszechmocność Jego, widzi opatrność i wszechwładną wolę Bożą...".

Piękne te słowa mogłyby być zupełną prawdą, bylebyśmy tylko te "widzenia" nie zmysłowi religijnemu i jego bezpośredniej intuicji przypisywali, ale rozumowi, który umie znaleźć we wszystkich pojawach fizycznego i moralnego świata ostatnią przyczynę, rękę wszechmocnego Twórcy, i to bez pomocy takiego zmysłu, i nie przez bezpośrednią intuicję, ale mocą wrodzonej władzy wnioskowania, która z istnienia skutków wyprowadza istnienie przyczyny, na podstawie tej niewątpliwej zasady, że każdy byt musi mieć dostateczny powód istnienia albo w swojej istocie, albo w istocie innego bytu. Łącząc bowiem wszystkie skutki i przyczyny w jeden nieprzerwany łańcuch, rozum przychodzi koniecznie do

bytu, co już w żadnym innym, jeno tylko w samym sobie ma najpełniejszy powód i źródło swego istnienia, tj. do Boga, pierwszej przyczyny wszech przyczyn. Zgoła więc niepotrzebnym i czczym wynalazkiem jest ten zmysł religijny, z którego miałyby pochodzić pojęcie Boga jako podstawa całej wiary. Również niepotrzebnym on jest dla wierzenia innych prawd objawionych. Jedynym źródłem poznania i pewności tych prawd jest dla nas autentyczna nauka Kościoła; nie potrzeba więc żadnego innego źródła.

Najlepsze jeszcze miejsce między polskimi filozofami zajmuje Karol Libelt, który nie tylko że się odznacza głębokością myśli i oryginalnością poglądów, ale też otwartym przyznawaniem się do katolickich przekonań. Jednak w pojęciu wiary nie zgadza się i on z nauką Kościoła katolickiego. Wiara według Libelta jest rzeczą uczucia i serca, nie mniej jednak przez to człowiekowi potrzebna. Ciekawa jest droga duchowego rozwoju człowieka, jaką Libelt przedstawia w swojej *Estetyce*: "Ostatnim dziełem stworzenia był człowiek. Na to podanie biblijne zgadza się także filozofia (jak gdyby prawa filozofia mogła kiedy sprzeciwiać się Biblii, gdy jedno jest źródło i objawienia i rozumu ludzkiego, jak gdyby to co w jednym porządku jest prawdą, mogło nią nie być w innym. – Ks. A. L.). Człowiek do istnienia swojego potrzebował świata z tymi wszystkimi bogactwami przyrodzenia i z całą nieprzeliczoną rozlicznością tworów, nie tak dlatego, że te żywy i twory potrzebne były do jego utrzymania i życia... ale dlatego, że człowiek stworzony był na to, aby poznawał Boga w Jego objawieniu; a więc świat zupełny, zupełne dzieło Boskiej potęgi, wielkości i mądrości musiało być przed nim. Przeznaczeniem było człowieka poznać ten świat wielki i niezmierny, a przezeń poznawać wielkiego i niezmiernego Boga, Stwórcę swego. Przeznaczenie to leżało w duchowej istocie człowieka, będącej tej samej nieśmiertelnej natury co Bóg, i dlatego zmierzającej do Niego, jak do źródła swego" (26).

Zachodzi tu kwestia, w jaki sposób człowiek może się podnieść ponad materię i dojść do poznania Boga – oto jak ją Libelt rozwiązuje: "Gdyby człowiek opatrzony był od natury we wszystko tak jak zwierzęta, ociążałby na duchu i prowadziłby życie niewinne, bo bez wiedzy (sic). Raj niewinności jego, owego niemowlęcego stanu, gdzie mu matka natura wszystkiego dostarczała, skończyć się musiał, i człowiek musiał wyjść wreszcie w świat obcy, ojczyzny, który mu doskwierał, nic mu bez walki nie dawał, aby się obudziła w człowieku samodzielność, aby czuł w sobie potęgę ducha nad materią, uczuł siłę boską ku zwalczaniu natury i zhołdowaniu jej! Potrzeby zatem wywołały namysł, namysł wywołał pracę, praca siłę, siła potęgę, potęga

wiedzę i odtąd ludzkość rozwija się na tej drodze". Musimy tu znowu w nawiasie napomknąć, że stan tej niewinności zupełnie inaczej przedstawia Pismo św. np. w Eklezjastyku XVII, 1-13, że więc mylnie go Libelt pojmuje.

Dalej Libelt przechodzi od wiedzy do wiary jako do jeszcze wyższego szczebla rozwoju ducha. "Od chwili, w której obudzi się w człowieku duch jego i dojdzie do wiedzy samego siebie; od chwili, w której człowiek pozna się, że nie jest samą materią, samym ciałem, odtąd duch człowieka tęskni za Bogiem, a dogodzenie tej tędze obudza wiarę i prowadzi do religii. Tak samo jako młodzieniec z wyższym uczuciem, któryby nie wiedząc kto jego ojcem, naraz dowiedział się, że jest synem męża wielkiego, dzielnego, którego dotąd jeszcze nie widział i nie znał, nieznanym mu uczuciem objęty, pełny niespodzianej radości, z tęsknotą nieskończoną idzie na wszystkie narody, przechodzi kraje dalekie, i szuka i dopytuje się o ojca swego, aż go znajdzie, pozna instynktem serca, umiłuje sympatią krwi. Jeżeli tak wielka jest siła krwi, potęga ducha nie może być mniejszą, i duch musi się unieść dumą i rozkoszą, dowiadując się, że nie materia go zrodziła, ale że mu dał życie Bóg wielki w niebiesiech; i duch musi zatęsknić do Niego całą swą potęgą i szukać Go, aby Go znaleźć, poznać i wprowadzić do przybytku swego. Chwile te, jakby jasnowiedzenie w duchu, odsłaniające nam rodzicielstwo Boga, tak rzadkie w życiu ludzkim, rzadsze jeszcze w życiu narodowym, są to chwile Objawienia". Że to słowo "Objawienie" nie w kościelnym trza brać znaczeniu, sam to Libelt dalej wyjaśnia: "Dla filozofa Objawienie jest to owe naturalne rozświetlenie ducha, w którym duch odkrywa i widzi prawdy od wieków w nim będące bez jego wiedzy, owe nagłe przejście z błędu do prawdy, jakby z ciemności do światłości. Dla filozofa każda myśl puszczonej w okolice ducha i odsłaniająca dla wiedzy jedną jego istoty część, każde pojęcie pochwycone, każdy pomysł pierwszy, czy to on powstał w duchu filozofa, malarza, poety lub kompozytora, jest skutkiem takiego objawienia. Nie prorocy Boscy, ale geniusze są uczestnikami tego objawienia. Objawienie to trzema drogami zstępuje na człowieka: sercem, rozumem, wyobraźnią. Serce gore uczuciem, i prawdy wtedy objawione świecą rażącą światłością słońca, w które patrzeć nie można. Prawdy rozumu są jak promienie księżyca, blade ale jasne; prawdy wyobraźni wreszcie ubarwione są w zmysłowych kształtach, jak tęcza siedmiokolorowa, powstająca ze złamania się światła w kroplach wody. Na odwrót tymi samymi trzema drogami duch w utęsknieniu swoim do Boga, występuje na zewnątrz, rozwija wiarę, pojęcia i ideały, i w trzech wielkich uzewnętrznienia się postaciach duchowych: w religii, w umiejętnościach i

sztukach pięknych. Wiara więc nie może być inną rzeczą, jak prawda objawiona uczuciem serca; duch religii jest duchem uczucia, serca, i w tej jednostronności bez wiedzy, bez myśli filozoficznej".

Stosunek wiedzy do wiary Libelt określa w taki sposób: "Jak długo duch zadowolniony wiarą, nie potrzebuje on innego pokarmu; ale kiedy wiara osłabnie, kiedy powstaje zwątpienie, niedowiarstwo, duch niekarmiony ani pojony przez serce, wciąż szuka i pragnie nasycenia, a nie znajdując go zewnątrz siebie, szuka go w sobie, ale już nie drogą serca, ale drogą badań, drogą rozumu. Jak Bóg wiary jest coraz doskonalszy, tak coraz doskonalszy Bóg pojęcia" (27). Z tego wszystkiego jasno się pokazuje, że według systemu filozoficznego Libelta wiara jest czynnością serca, rzeczą uczucia bez wiedzy, bez myśli filozoficznej, o czym właśnie mieliśmy się przekonać. Pomijamy ocenę innych niedokładności zawartych w ustępach przytoczonych.

Tyle o polskich filozofach; wystarczy to do ocenienia ich zapatrywań o wierze. Na nieszczęście musimy jeszcze dodać, że tor, na który wszedł Libelt, stał się drogą utartą dla wielu z niemałą szkodą dla życia prawdziwie religijnego. Zdanie, że wiara jest rzeczą serca, a więc przeważnie rzeczą niewiast, jest dość przyjęte w naszym społeczeństwie, a dodaje mu jeszcze wagi codzienne doświadczenie. Niedaleki stąd wniosek, że dla mężczyzny wiara jeśli nie zbyteczna, to zawsze rzecz podrzędna, gdyż on nie uczuciem, ale rozumem kierować się winien. Jak w założeniu tak i we wniosku tym jest proste pomieszanie pojęć. Wiara jest, jak widzieliśmy, właściwie rzeczą rozumu, który napełnia ona najwznioślejszymi i najpotężniejszymi prawdami! Że zaś i uczucie ma pewien wpływ na akt wiary i nawzajem wiara oddziałuje na uczucie, to jeszcze nie czyni jej dzieckiem uczucia. Tak samo fakt, że wiara w sercu niewieścim jest żywszą i czynniejszą, nie uprawnia jeszcze powyższego zapatrywania. Fakt ten ma swój powód w Opatrzności Boskiej, która serce niewiasty tak utworzyła, że wiarę łatwiej przyjmuje i głębiej w nią wnika, bo jako matka ma ona być pierwszą jej opowiadaczką dla swoich dzieci. Chciała też Opatrzność, żeby wiara była dla niewiasty zasobem pobudek nadających jej życiu odpowiedni kierunek, źródłem siły i nieskalanej cnoty. Podobnie też głębokość uczucia jest znowu darem Opatrzności Bożej dla ułatwienia i osłodzenia niewieście tych ciężarów i ofiar, które jako żona i matka ustawicznie ponosić musi. Wprawdzie nadmiar uczucia może się znowu stać dla niej niezmiernym udręczeniem, ale to tylko wtedy, kiedy go wiara swoim wpływem na wskroś nie przeniknie i nie uszlachetni.

Filozofowie tego kierunku, o którym mówimy, zwykli też nazywać wiarę, siostrą poezji, ponieważ obie w uczuciu siedlisko mają. Jedno słowo wystarczy do sprostowania tego mylnego zapatrywania. Poniżeniem byłoby dla wiary uważać ją za równorzędną siostrę poezji. Wiara, to prawda nieskończona, wynikająca z Istoty samego Boga; poezja zaś jest polotem ducha człowieka na skrzydłach wyobraźni i uczucia, którymi jednak rozum kierować winien. Nieskończony więc przedział pomiędzy nimi. Wiara jednak nieocenione może oddać poezji przysługi, otwierając jej świat nowy, w którym rozkoszować może dowoli. W rzeczy samej czegoż bardziej potrzebuje poezja do swego najwyższego rozwoju, jak wzniosłych ideałów, bogactwa myśli i obrazów, pięknych i wzniosłych, a oraz z rzeczywistego życia wziętych i zdolnych natchnąć piersi ludzkiej uczucia czyste, szlachetne a potężne. A skądże, jeśli nie z wiary może tego wszystkiego zaczerpnąć poezja? Skąd czerpał Dante swą prawdziwie "Boską Komedję" jeśli nie z wiary jedynie. Poezja i wiara nie są, jak się rzekło, rodzonymi siostrami, lecz jeśli już mamy koniecznie oznaczyć między nimi pokrewieństwo, to raczej nazwijmy poezję ulubionym dzieckiem wiary; z niej bowiem ona się rodzi, jej mlekiem się karmi i na jej skrzydłach wznosi się aż do niebios, gdzie ją czeka wiekuista "pieśń nowa".

Przypisy:

- (1) Moehler, *Symbolik*, o tych sektach. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*.
- (2) Widać z tego, że główny dogmat tradycjonalistów naszych czasów jest już bardzo stary.
- (3) Windischmann, *Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, I. Th. 2 Abth.
- (4) Dahne, *Geschichtliche Darstellung des jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*. Denzinger, l. c., I, 282.
- (5) Irenaeus l. I, c. 6, n. 2. l. 7; III, c. 3 et alibi. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 3. Tertullianus, *De anima*, I, 23. Ciekawe jest dzieło przypisywane Walentynianowi: *Pistis Sophia*, e codice coptico Ms. Londinensi descriptis et latine vertit M. S. Schwartz, edit. Petermann.
- (6) Augustinus, *Disputationes contra Faustum Manichaeum* 326. 33, 3; 18, 3 et alibi. – *Contra Fortunatum Manichaeum* disp. 2, n. 20. – Op. impf. III, 172, 186. – *Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 4.
- (7) "Non vos estis, qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per Spiritum me ipsum intelligo". Joannes Scotus Erigena, *Hom. in Joan*.

"Quilibet homo perfectus est Christus per naturam". Mosheim, *Kirchengeschichte* II. B. Staudenmayer, *ibid.* I, 641. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation* II. 6, 26.

- (8) Denzinger, t. 1, 411.
- (9) Schelling, *Vorlesungen*. Berlin, herausgegeben von Frauenstädt, 74, 103. – *Über das Wesen der menschliche Freiheit*, 400.
- (10) Zimmermann, *Philosophische Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes* I, n. 12-21 i III. Th. n. 36.
- (11) Tak on sam określa wiarę w dziele: *Vierzig Fragen über die Seele* Fr. 6, u. 10.
- (12) Baaders, *Werke*, t. 172, 333, 376.
- (13) Denzinger, *Erkennt*, II, 454.
- (14) Theodor Albert Liebner (profesor w Kiel), *Introductio in dogmaticam christianam*.
- (15) Zobacz o tym: *De triplici ratione cognoscendi Deum*, c. 5. *De occulta philosophia*, I, 3, c. 5, 6, 49.
- (16) *Oeuvres posthumes*, I, 292, 231.
- (17) *L'esprit des choses*, II, 102, zob. też De Maistre, *Soirées de St. Petersburg*, II, 332.
- (18) Denzinger, I, 270, który ustęp jako klasyczny w tym przedmiocie tu wypisuje się: "Vom religiosen Standpunkt...".
- (19) *Über die Wiedergeburt*.
- (20) *Dogm.*, I, 21, 22, por. *Log.*, 312.
- (21) *System der christlichen Lehre*, 25, 28.
- (22) *Ethik*, I, 16, 18, 48, zob. także Ullmann: *Wesen des Christenthums*, 119, 38, 51. Schöberlein: *Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe*, 115.
- (23) *Ibid.*, 446-450.
- (24) *Początki filozofii chrześcijańskiej*, I, 438.
- (25) *Dusza uważana jako myśl, słowo i znak*, str. 110.
- (26) *Estetyka*, Tom I, 10 i dalsze.
- (27) *Estetyka*, I, 22.



Wiara według pojęcia katolickiego: św. Paweł – Sobór Watykański – nasza zawisłość od Boga, jako wiecznej prawdy, jest podstawą obowiązku wierzenia. – Wiara jest aktem rozumu, nie woli, ani serca. – Udział woli i uczucia w akcie wiary. – Pobudka wiary. – Łaska wiary i zakres działania tej łaski. – Wiara katolicka. – Zakończenie.

Poznaliśmy zapatrywania o wierze najpierwszych myślicieli, przywódców wiedzy ludzkiej, dawnej jak i nowoczesnej oświaty. Gdy zaś razem zbierzemy mądrość tylu głów uczonych, jaki się nam przedstawi obraz pojęcia wiary? *Non erat conveniens testimonium eorum*, nie zgadzali się nigdy i jeszcze się nie zgadzają, w tak ważnym przedmiocie. A te ciągłe sprzeczności w opisie i pojęciu wiary, czy mogą być znamieniem prawdy? Z pewnością nie; bo jak mówi św. Wincenty Leryneński: "jedna jest prawda, błędu zaś rozmaite wyjście", *veritas una, erroris autem non unus est exitus*.

Przejdźmy do drugiej strony, do owych wielkich geniuszów, nieznanych najczęściej, albo lekceważonych, których wydał i wychował Kościół katolicki i uważmy, czy i oni w opisanu wiary i jej istoty w podobne wikłają się sprzeczności, czy może i sam Kościół w nauce swej o wierze w głębokich stąpa ciemnościach! Przeciwnie, co zdrowy rozum ludzki o wierze sobie wyobraża, jak już na początku tego rozdziału dowiedliśmy, to samo ogłosił nie tak dawno temu, wyrokiem uroczystym Sobór Watykański (1870 r.), powtarzając tylko to, czego się Kościół po wszystkie wieki zawsze trzymał i w swych szkołach bronił, czego Ojcowie święci z właściwą sobie jasnością nowo ochrzczonych wiernych nauczali, a co już św. Paweł zawarł w owych krótkich a treściwych słowach: "Wiara jest gruntem rzeczy, których się spodziewamy, wywodem (albo przekonaniem) rzeczy niewidzianych" (1). Żeby się o tym przekonać, rozważmy nieco dokładniej słowa te św. Pawła, którymi on zaraz w początkach chrześcijaństwa określił wiarę, i porównajmy z tym naukę Kościoła, jaką on w 19 wieków później na Soborze Watykańskim ogłosił. Jest ona tylko umiejętnym wyłuszczeniem owych krótkich a wzniosłych słów Apostoła, a jedno i drugie potwierdzeniem tego, co już z rozumu o wierze wiedzieć możemy. Nad słowami tymi zastanawia się także i św. Tomasz i mówi o nich, że dają należyte określenie wiary, a wszelkie inne, jakie z wiekami powstały, są tylko jego omówieniami (2), i na innym miejscu nazywa to określenie najzupełniejszym, chociaż bez ściśle filozoficznej postaci, mającym jednak wszystkie do tego potrzebne pierwiastki (3). W słowach tych uważa Apostoł wiarę najprzód odnośnie do ostatniego celu człowieka i pod tym względem nazywa ją: *substantiam sperandarum rerum*, gruntem i niejako treścią tych

rzeczy, których się spodziewamy. Wiara bowiem odsłania nam te dobra niebieskie, które są przedmiotem naszej nadziei i gorących pragnień w czasie tej ziemskiej pielgrzymki, ale też i wiara nas usposabia, nadprzyrodzonej dostarczając siły do osiągnięcia tej błogiej posiadłości. Ona jest nawet początkiem owego życia, które w wiecznym oglądaniu Boga, znajdzie swe uzupełnienie, jak brzask poranny jest początkiem białego dnia. Odnośnie do jej przedmiotu, nazywa Apostoł wiarę "wywodem o rzeczach niewidzianych", że podobnie jak wywody najbardziej logiczne, tak albo jeszcze i więcej przekonywuje ona rozum niezachwianą pewnością o prawdzie Boskiego Objawienia.

Z tego wynika, że gdy wiara jest przekonaniem, jest tym samym aktem rozumu, a nie woli lub uczucia. Akt ten zaś rozumu, nie jest tylko mniemaniem, które jeszcze nie wyklucza całkiem wątpliwości i obawy pomylenia się, ale jest przyjęciem prawdy z niezachwianą pewnością, jak to już przedtem powiedziano. Lecz zarazem, ponieważ przedmiotem tego przekonania są rzeczy niewidziane, o których Objawienie Boże i świadectwo jego opowiadaczy daje nam wiadomość, nie można twierdzić, że wiara jest wiedzą w ścisłym tego słowa znaczeniu. Na koniec czynność jej odbywa się nie tylko siłami przyrodzonymi duszy, ale i łaska Boska ma w niej pewny udział, i dlatego jest wiara także cnotą nadprzyrodzoną. Gdy więc słowom św. Pawła damy postać orzeczenia logicznego, tak z św. Tomaszem określimy wiarę: "Wiara jest cnotą, czyli usposobieniem umysłu nadprzyrodzonym, od Boga wlanym, przez którą zaczyna się w nas żywot wieczny, i która nakłania rozum do przyjęcia dobrowolnego za prawdziwe rzeczy, których nie widzi, a które Bóg objawił i przez Kościół swój do wierzenia podaje" (4).

Czy Sobór Watykański inną ogłasza naukę o wierze? "Ponieważ człowiek jest całkiem zależny od Boga Pana i Stworzyciela swego, tak zaczyna swą naukę Sobór, i rozum jego stworzony ma być zupełnie podległy prawdzie niestworzonej, słuszna więc tedy jest rzecz, abyśmy Bogu objawiającemu doskonałą rozumowi i woli uległość, przez wiarę w hołdzie złożyli" (5).

Moralna konieczność wiary i tej konieczności przyczyna jest tu zawarta. Skąd obowiązek dla człowieka poddania swych najzaciejszych władz pod powagę Boską? Odpowiedź nietrudna. Pan Bóg jest Stworzycielem człowieka, a dlatego Panem nieograniczonym wszystkich jego władz i czynów, ma więc prawo domagać się od stworzenia swego wszelkiej uległości. Wszak i ziemscy

panowie żądają nieraz wielkiej uległości rozumu i woli od sług swoich, chociaż im tych władz duchowych nie dali.

Za jak wielką Kościół tę prawdę uważa wynika i z tego, że jej przeciwników z łona swego wyklucza: "Gdyby ktoś rzekł, że rozum ludzki tak jest niezależny, iż wiara nie może mu być od Boga nakazaną, niech będzie wyklęty" (6).

Domaga się Pan Bóg naszej wiary, nie jak zwyczajny świadek lub dokładny opowiadacz, którzy żądają aby ich słowom wierzone; ani też jako nauczyciel, który na podstawie większej swej umiejętności, domaga się wiary od ucznia swego: żadnym z tych sposobów nie domaga się Pan Bóg wiary naszej. W tych razach bowiem zwykle nie ma żadnego grzechu jeśli nie wierzysz, bo też zazwyczaj nie ma tam naruszenia niczyjego wyraźnego prawa; ale jeśli Bogu nie wierzysz, niewiara ta bez grzechu pozostać nie może, jest bowiem naruszeniem prawa, jakie ma Stwórca nad stworzeniem swoim i właśnie na mocy tego prawa domaga się Pan Bóg wiary, jako Pan i właściciel najzupełniejszy naszego umysłu, któremuśmy doskonale winni posłuszeństwo (7).

Może się jednak wydać komuś to prawo najwyższej władzy Boga nad nami niewystarczającym, aby przez to samo wiara już była czynem nie tylko słusznym ale i rozumnym. Wyobraźmy sobie sługę, któryby wierzył panu swemu we wszystkim dlatego tylko, że jest jego panem: czyby on roztropnie postępował? Czyby taka wiara nie była dlań źródłem wielu błędów? Czyż pan mimo swego prawa nad sługą nie może się mylić, albo też chcieć sługę oszukać? Wszak to prawo nie obdarza go jeszcze nieomylnością i prawdomównością, własnościami, które jedynie czynią kogoś godnym, żeby mu wierzone. Gdy bowiem wiara jest przyjęciem za prawdę twierdzenia czyjegoś dla tej przyczyny, że ani się nie pomylił, ani mnie nie chce omylić, więc temu tylko rozumnie wierzyć można, kto na takie o sobie wyobrażenie zasługuje. I dlatego Sobór głosząc obowiązek wierzenia nie bez przyczyny odwołuje się do Pana Boga, nie tylko jako do Stworzyciela, ale i jako do Prawdy niestworzonej, czyli nieskończonej, do Prawdy "pierwszej", według wyrażenia się św. Tomasza i Scholastyków. Jakim bowiem prawem, mdłe światelko naszego rozumu śmiałoby gardzić słońcem odwiecznej Prawdy, gdyby go ono swymi promieniami do większego chciało podnieść blasku, większą napęlić jasnością! Gdy więc objawienie Boskie chce rozum nasz wzbogacić nowymi prawdami, choćby nie zupełnie dlań przystępnymi, czy odrzucenie tegoż Objawienia nie byłoby i wielką nedorzecznnością i wielką zarazem bezbożnością? Jednakowoż

jest jeszcze głębszy powód obowiązku wierzenia Panu Bogu, a który także z powyższych słów Soboru da się wyprowadzić.

Jako najwyższy Pan może nam P. Bóg stworzeniom swoim, wyznaczyć jakieś szczególne zadanie do wypełnienia w ciągu tego żywota śmiertelnego, i odpowiednie przepisywać środki i wytknąć drogę, którą byśmy iść mieli. To prawo przysłuża Mu jako naszemu Panu. Skąd zaś może stworzenie tak to zadanie, jak i drogę doń wiodącą poznać? chyba, że mu Pan Bóg w swej nieskończonej łaskowości sam to objawić raczy. A w takim razie, czy może być wolno stworzeniu nie chcieć poznać ani tego przeznaczenia swego, ani środków doń potrzebnych? Byłoby to buntem przeciw najwyższej władzy Pana naszego i Boga, jaką ma nad nami (8).

Najgłębsza zatem przyczyna obowiązku wiary wynika z zawisłości zupełnej, w jakiej zostajemy wobec Boga, jako Prawdy przedwiecznej.

Po tych słowach niejako wstępnych Soboru Watykańskiego, następuje samo opisanie wiary w ten sposób: "O tej zaś wierze będącej początkiem zbawienia ludzkiego, wyznaje Kościół katolicki, że jest cnotą nadprzyrodzoną, mocą której, pod wpływem łaski Bożej uprzedzającej i wzmacniającej wierzymy, że prawdą jest, co Pan Bóg objawił; a wierzymy to nie dlatego, że naturalnym światłem rozumu pojmujemy wewnętrzną rzeczy prawdziwość, ale tylko ze względu na powagę objawiającego Boga, który ani sam się omylić, ani też nas w błąd wprowadzić nie może. Wiara bowiem jest jak świadczy Apostoł, gruntem rzeczy tych, których się spodziewamy, przekonaniem o rzeczach niewidzianych" (9).

Mamy tu wszystkie części składowe pełnego pojęcia wiary i jej istoty. Najprzód widzimy, iż wiara jest przyjęciem Boskiego objawienia i uznaniem jego prawdziwości, jest przystaniem na słowo Boże jako na zupełną i niewątpliwą prawdę. Na mocy zaś tego twierdzimy znowu, że jest ona istotnie czynem rozumu, a nie woli, a tym mniej uczucia. Rozumu bowiem przedmiotem właściwym jest prawda, on jedynie rozstrzyga co jest prawdą a co błędem; woli zaś przedmiot własny jest dobro, ona nie sądzi o nim ale go chce. Prawdy wola nawet nie widzi, jest bowiem władzą ciemną (*facultas caeca* jak się wyrażają dawniejsi filozofowie), potrzebującą światła innej władzy dla zbliżenia się do przedmiotu swych żądań i pragnień.

Mniej jeszcze słusznie można uważać wiarę za czynność uczucia, które z prawdą jeszcze mniej ma styczności jak wola. Wszak nieraz rodzą się w nas

uczucia z rzeczy niemających żadnej prawdy w sobie, z czystych marzeń, co najczęściej pod wpływem byle jakiego przedmiotu, który nas przyjemnie lub nieprzyjemnie dotyka.

Właściwie uczucia są owocem tej władzy, którą przywykliśmy nazywać sercem, a którą Scholastycy nazywali *appetitus concupiscibilis et irascibilis*; *concupiscibilis* o ile rodzi uczucia miłości i nienawiści, tęsknoty i wstrętu, uciechy i smutku; *irascibilis*, o ile jest siedliskiem uczuć, nadziei i rozpacz, bojaźni i odwagi a w końcu gniewu (10). Wszystkie inne skłonności i poruszenia serca naszego, jakie by jeszcze wymienić można, są tylko odcieniami dopiero wyliczonych. Powierzchnowy nawet rzut oka wystarczy aby się przekonać, że poznaniem one nie są, choć z niego wypływają i często wielki nań wpływ wywierają. Błądzą więc filozofowie, którzy wiarę woli albo uczuciu przypisują, gdy ona jest aktem poznawania.

Taka jest też nauka św. Tomasza, którą on na wielu miejscach dzieł swoich wyklada, krótko a jasno jak zawsze. Zdolności, mówi on, poznajemy z ich czynów, te zaś z przedmiotów; zatem i wiara będąc zdolnością duszy, ma być oznaczona przez swoje akty i ich odnośne przedmioty. Aktem zaś wiary jest wierzyć, co znowu jest aktem rozumu, gdyż przedmiotem wierzenia jest prawda, która odnosi się do rozumu (11).

Wszakże i woli potrzeba przyznać wielki udział w akcie wiary: tak i dawniej Kościół katolicki zawsze nauczał, tak i w tej najnowszej definicji Soboru Watykańskiego wiarę nazwał cnotą. W pojęciu zaś kościelnym cnoty dwa zawierają momenty: nadnaturalne uzdolnienie naszego ducha do działania, i jakość uczynków z tego uzdolnienia pochodzących, mocą której należy im się nagroda żywota wiecznego. Ale nikt nie nagradza tego, co nie jest dobrowolnym; za tym idzie, że nie ma tam cnoty, gdzie nie sięga wpływ wolnej woli. Rozum bowiem sam przez się bez połączenia z wolą nie może być przedmiotem cnoty, jak to wyklada św. Tomasz (12). Czy przysła kiedy komu myśl nazwania największych geniuszów ludźmi cnotliwymi dlatego tylko, że może cały zakres wiedzy ludzkiej posiadać?

Lecz okreśmy dokładniej ten udział woli we wierze. Św. Tomasz oznacza go krótko w ten sposób: "wierzyć jest aktem rozumu, który jednak wola do tego nakłania" (13). Dla lepszego zrozumienia tej rzeczy, trzeba nam zwrócić uwagę na przedmiot wiary.

Są to prawdy, których własnym doświadczeniem ani dociec, ani odkryć, ani samą siłą rozumu pojąć nie zdołamy. Rzeczy bowiem, do których się te prawdy odnoszą, nie objawiają swej rzeczywistości ani zmysłom naszym, ani rozumowi; są dla nas zakryte, niedostępnie odległe, jak się wyraża Apostoł, są to rzeczy niewidziane (14). Takie zaś jest przyrodzenie rozumu, że sam z siebie nakłania się do przyjęcia czegoś za prawdę tylko wtedy, gdy widoczna przedmiotu prawdziwość (*evidentia intrinseca*) z taką się mu objawia jasnością i taką go napełnia pewnością, że mu żadnej nie zostawia wątpliwości, i wszelką tak rozsądną jak i nierozsądną obawę pomylenia się wyklucza. W przeciwnym razie, kiedy tej doskonałej pewności nie ma, rozum nie czuje się koniecznie nakłonionym do przyjęcia tej prawdy i wstrzymuje się od wydania sądu; dopiero wmieszanie się woli w czynność rozumu, rzecz rozstrzyga.

Gdy bowiem wola upatruje jakie dobro dla siebie w przyjęciu tej rzeczy nie całkiem oczywistej, wtenczas skłania rozum do uznania go za prawdę; i odwrotnie, kiedy w tym coś złego upatruje, powoduje rozum do zaprzeczenia. Widoczna rzecz, że wpływ ten woli na rozum może być słuszny i roztropny, ale też i bardzo lekkomyślny; do rozumu zaś należy o tym sądzić. Jeżeli bowiem wątpliwość, która jeszcze zostaje, jest błahą, jeżeli obawa pomylenia się wcale nie jest ugruntowaną, czyż wtedy wola nie dobrze robi, jeśli taką przeszkodę do przyjęcia prawdy odrzuca i rozum doń nakłania? Gdyby zaś wątpliwość była słuszna, powody przemawiające za prawdziwością tej rzeczy za słabe i więcej pozorów niż treści mające, a obawa błędu nie dość uchylona, wtedy wola skłaniająca rozum do twierdzenia, postępowałaby bardzo nieroztropnie, choćby w tym i jaką własną korzyść widziała.

Gdybyśmy przywykli zastanawiać się uważnie nad jakością sądów naszych o wielu rzeczach, może byśmy nieraz mogli byli odkryć ten mylny wpływ woli, który jest ostatecznie przyczyną wszystkich naszych błędów. Temu też wpływowi musimy przypisać wiele dziwnych zjawisk, jak kiedy kto zmienia wiarę dla lada fraszki, lub kiedy dwa stronnictwa trzymają się upornie mniemań wręcz przeciwnych, które w żaden sposób prawdziwymi być nie mogą.

Otóż zwracając się do aktu wiary, łatwo nam będzie zrozumieć, jakie w nim wola może mieć znaczenie.

Przedmiotem wiary, jak powiedzieliśmy, są rzeczy niewidziane. Wprawdzie mają one na sobie znamię Objawienia Bożego i musimy przypuścić z prorokiem, że *testimonia Dei credibilia facta sunt nimis*, że więc i opowiadacze jego jak najbardziej wiarogodnymi być muszą; to wszystko jednak

nie wyklucza jakiegos, choc nierozsadne obawy pomylenia sie, i moznosci powatpiwania czy Bog objawil, czy to nie ludzie nas oszukaja. Zawsze bowiem takie posrednie Objawienie bedzie pozbawione widocznej pewnosci i co do samego faktu Objawienia i co do jego tresci czyli prawd objawionych.

Stad wynika, ze rozum nie moze sam przez sie stanowczo orzec: to jest slowo Boze, to sam Pan Bog objawic raczyl. Do wydania takiego sadu potrzebuje on koniecznie pomocy woli, ktora zawsze tam jest czynna, gdzie chodzi o osiagnienie jakiegos dobra czlowiekowi potrzebnego lub pozytecznego. Wola bowiem jest tym szafarzem powszechnym, co potrzeby calego naszego jestestwa opatruje.

Otoz dobra i pobozna wola widzi wlasnie w tym praktycznym uznaniu najwyzszego zwierzchnictwa Bozego nad wladzami duszy czlowieka, jego najwyzsze dobro i najwyzsza doskonalosc, oraz widzi nieocenione korzysci dla zbawienia wiecznego zawarte w slowie Bozym. Kiedy wiecej przedstawia sie jej Objawienie Boze z wyraznym pietnem swego niebiańskiego pochodzenia, znajduje sie ona wtedy wobec najpozadanejszego przedmiotu swego.

Dziala tu jeszcze na wole i uczucie pewnego zapalu do wiary. Jakiez bowiem uczucie czci, wdziecznosci, milosci nie obudzi sie w duszy, gdy widzi jak Pan Nieskonzonego Majestatu zniza sie do tego stopnia, ze zostaje jej nauczycielem i to w rzeczach, ktorych wiadomosc jest tak dalece dozywota wiecznego potrzebna. Z uczuc tych wytwarza sie to usposobienie, ktore teologowie nazywaja *pius credulitatis affectus*. Pod jego wplywem wola wzмага sie w silę i wcale juz nie chce zważać na ową bezpodstawną bojaźń wzgledem faktu Objawienia. Wówczas i rozum nie ma juz trudnosci w powiedzeniu sobie: bez watpienia Pan Bog to objawil! Poczym zaraz dalszy krok nastepuje: wiecej musi to byc prawda, co od Pana Boga jako Prawdy Przedwiecznej wyszlo; a ten wniosek jest dopiero rzeczywistym i wlasciwym aktem wiary. Udzial ten woli w akcie wiary jest glownym powodem wolnosci tego aktu, a co za tym idzie, jego moralnej wartosci i zaslugi przed Bogiem.

Rozbierajac dalej slowa Soboru, znajdziemy w nich drugi warunek, jaki sie koniecznie w pojeciu wiary religijnej mieścić musi. Gdy wiara jest holdem i ofiarą uczynioną majestatowi Bozemu z wladz czlowieka najzacniejszych, czy wynika z tego, ze ma byc slepa i niewolnicza? Z tego cosmy powiedzieli o wplywie woli wynika, ze to nie sluzba niewolnicza ale dobrowolna, lecz czy takze jest rozumna, jak to przepisuje sw. Pawel: *rationabile obsequium vestrum*? Gdybyśmy chcieli wierzyć niektórym filozofom, między którymi juz

widzieliśmy jest i Trentowski, to byśmy tego przymiotu w chrześcijańskiej wierze nie znaleźli. Wiara jest ślepą, jest to jej przymiot konieczny; tak głoszą ci panowie. Pewnego rodzaju ślepoty nie można wierze odmówić, gdyż przedmiotem jej są "rzeczy niewidziane", wobec których w istocie w ciemnościach zostaje; nie jest ona jednak ślepą w rozumieniu tym, że wszystko bez krytyki za prawdę przyjmuje, co jej kto bądź, w imieniu Bożym do wierzenia podaje. Taka wiara nierozumna nie mogłaby być przyjemną Bogu, ani przynieść Mu czci należytej. Na czym więc ma zależeć to oświecenie wiedzy i co tu rozum będzie miał do czynienia? Naturalnie, nie może on się domagać rozumienia na wskroś wszystkich prawd objawionych i chcieć tylko pod tym warunkiem je uznać, gdyż w takim razie jak już wyżej powiedziano, nie byłaby to wiara ale wiedza. Co jednak rozum koniecznie potrzebuje wiedzieć, żeby wiara nie była ślepą czyli nierozumną, ale rozumną i oświeconą, to przyczyny i powody, dla których ma podane sobie rzeczy za szczerą prawdę uznać.

Dwa zaś są takie powody czyli podstawy we wierze religijnej. Najprzód, że Pan Bóg nie może się omylić, bo jest nieskończoną Mądrością i prawdą najwyższą, od której wszelka inna prawda swą prawdziwość bierze, i że nas także nie chce omylić ani też nawet może, bo jest nieskończoną Świętością, której się wszelkie kłamstwo jak najbardziej sprzeciwia. Prawdę tę wstępną do wiary łatwo przyjąć każdemu rozumowi, który ma należyte pojęcie o Istocie Najwyższej, dającej nam swe Objawienie.

Druga jednak podstawa wiary rozumnej wymaga więcej zachodu i pracy umysłowej. Nie każdemu bowiem zarówno łatwo przekonać się o tym, że co nam podają ludzie jako prawdę od Boga objawioną, jest nią rzeczywiście; a jednak tego koniecznie potrzeba, aby wiara była "służbą rozumną". Sam tedy fakt Boskiego Objawienia, musi być dowiedziony każdemu garnącemu się do wiary, oraz Boskie posłannictwo tych, którzy Ewangelię opowiadają.

Cała ta nauka zawiera się w powyższych słowach Soboru: "a wierzymy nie dlatego, że naturalnym światłem rozumu pojmujemy wewnętrzną rzeczy prawdziwość, ale tylko ze względu na powagę objawiającego Boga, który ani sam się omylić, ani nas też w błąd wprowadzić nie może".

Nie jest to jednak już wszystko, czego nas Sobór o wierze naucza. Gdy wiarę nazywa cnotą, która w duszy powstaje wskutek wpływu łaski Boskiej, odsłania nam przez to nową stronę, którejsmy się dotychczas jeszcze nie przyglądali.

Wiara nie jest dziełem czysto ludzkim i myliłby się, kto by jej istotę zasadzał tylko na harmonijnym współdziałaniu trzech władz duszy. Dla dokładnego jej zrozumienia, potrzeba koniecznie uwzględnić w niej także pierwiastek Boży, który dopiero czyni ją wiarą katolicką i cnotą nadprzyrodzoną, bez której nie można podobać się Bogu i być zbawionym.

Żywiołem tym nadprzyrodzonym, przewyższającym wszystkie wymogi i potrzeby natury ludzkiej a nawet całego stworzenia, jest bezpośrednio działanie Boskie na każdą duszę, wskutek którego zostaje ona obdarzona nowymi, doskonalszymi i wznioślejszymi siłami, którymi uczestniczy w życiu samego Pana Boga. Siły te są w nas zarodem i źródłem nowych czynności, na pozór nie różniących się od podobnych aktów naturalnych, które jednakowoż i co do istoty swej wewnętrznej i co do następstw możliwych, niezmiernie je przewyższają. Według nauki zatem Soboru, akt wiary dokonywuje się wprawdzie przyrodzonymi władzami duszy, ale wzmocnionymi wyraźną i bezpośrednią pomocą łaski Bożej, która nie tylko daje skłonność i skorość do tego aktu, ale samą też zdolność doń i możność (15).

Jakoż działanie Boże przy akcie wiary, nie ogranicza się na wlanie w duszę tej możliwości i zdolności, lecz idzie dalej i sam też akt w całości do bytu powołuje. Łaska tak zwana uprzedzająca (*praeveniens*), oświeca rozum, żeby mógł poznać piękność wiary, jej konieczność i pożytek tak dla życia doczesnego, jak wiecznego, i wzmacnia także wolę do chętnego przyjęcia tak wielkiego dobra na przekór trudnościom, jakie by powstać mogły.

Dalszy jeszcze krok tego działania Bożego stanowi łaska współdziałająca (*adjuvans et concomitans*), która przyczynia się skutecznie do dokonania każdego aktu, tak rozumu jak woli; wskutek czego akt wiary jest nadprzyrodzony w najpełniejszym tego słowa znaczeniu.

Z tej ostatniej jego własności rodzi się jako dalszy wynik ta najwyższa pewność wiary, z której Trentowski tak bardzo szydzi, podobno właśnie dlatego, że całej tej sprawy nie rozumie. Mówiąc o tej pewności Ojcowie święci i szkoły katolickie wszystkich czasów wyraźnie oświadczają, że wiara powinna być dla nas pewniejszą, niż wszelka ludzka wiedza, czy to z doświadczenia wywiedziona, czy na jakimkolwiek rozumowaniu oparta. Ta pewność przekonania (*firmitas adhaesionis*) siedzi w rozumie, ale powstaje z woli wzmocnionej łaską Bożą i skłaniającej rozum do silnego przystania na prawdę objawioną, że prędzej gotów wątpić o prawdziwości świadectwa zmysłów lub wywodów rozumnych, jak o tym, co jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej.

Albowiem daleko bardziej sprzeciwia się błąd i omylenie się Mądrości i Prawdziwości Bożej, jak zmysłom i rozumowi ludzkiemu. Pewność wszelkich innych wiadomości, jest owocem tylko czynników przyrodzonych, wiara zaś czerpie tę pewność z podwójnego źródła, bo z przyrodzonego i nadprzyrodzonego (16).

Pozostaje nam do rozważenia jeden jeszcze moment pojęcia wiary ze stanowiska katolickiego uważanej. Znajomą jest rzeczą, że Pan Bóg przemawiając dawniej do narodu żydowskiego przez proroków, na końcu przemówił do wszystkich ludzi przez Syna swego, i od tego czasu już ustało dalsze objawienie nowych prawd religijnych. Zachodzi więc pytanie, gdzie szukać Objawienia Chrystusowego i czy możemy mieć jakąś pewność, że jeśli te znajdziemy, znajdziemy je w stanie pierwotnej czystości i całości. Innymi słowy, komu ten skarb został powierzony i czy takiemu, który ma potrzebne przymioty do jego strzeżenia i udzielenia należytego wszystkim, którzy chcą z niego korzystać dla dobra swej duszy? Oto jak naucza o tym Sobór Watykański: "Mamy zaś wierzyć wiarą boską a katolicką we wszystko to, co się zawiera w Piśmie św. i w podaniu ustnym, i co Kościół jako Objawienie Boże do wierzenia podaje, czy to w formie uroczystego wyroku, czy zwyczajnym i powszechnym sposobem nauczania" (17).

Ważną zasadę życia chrześcijańskiego podaje nam tu Sobór. Co mamy wierzyć? Tylko to, co jest zawarte w Piśmie św. i Tradycji, jednak sami nie mamy potrzeby, wydobywania z tych źródeł przedmiotu wiary naszej (bo byśmy jej i nie wydobyli), jest to zadaniem Kościoła nauczającego. Jemu to Chrystus Pan powierzył cały depozyt Objawienia, jak jest zawarte w Piśmie św. i Tradycji i odnośnych dokumentach i monumentach. Jemu też przykazał opowiadać tę swą naukę w przeciągu wieków wszystkim narodom i strzec jej przed zakałem błędu; a dla umożliwienia tego zadania dał mu Pan Jezus Ducha Prawdy, by z nim pozostał aż do skończenia świata. Podwójny ten obowiązek wypełnia Kościół, jak to Sobór wyszczególnia, albo przez uroczyste orzeczenie (zdogmatyzowanie) tego co trzeba wierzyć, albo zwyczajnym trybem nauczając przez usta uwierzytelnionych swoich posłanników.

Nie zawadzi w końcu zwrócić jeszcze uwagę czytelnika na te dwa słowa, których używa Sobór w dopiero co rozważanym ustępie: *fide divina et catholica*. Oprócz teologów, mało komu będzie znane ich znaczenie, a jednakowoż rzecz sama w życiu potocznym nieraz bywa rozbierana. Czy wszystko to, co jest zawarte w Piśmie św. i w podaniu ustnym, jest też przez

Kościół do wierzenia podane? Odpowiedź na to pytanie określa jeszcze bliżej stosunek Kościoła do depozytu Objawienia. Obowiązkiem Kościoła nie tylko dać poznać całemu rodzajowi ludzkiemu ten depozyt i chować go w pierwotnej nieskazitelności, ale do niego też należy, jak już napomknęto, wybierać z tego skarbu rzeczy nowe i stare. Nie wszystko bowiem co się zawiera w monumentach wiary było i jest od Kościoła swym dzieciom od razu do wierzenia podane, czyli nie wszystko było i dotychczas nie jest jeszcze przedmiotem wiary katolickiej (*fides catholica*), jest jednak wszystko zawsze przedmiotem wiary boskiej (*fides divina*), czyli wiary odnoszącej się do tego wszystkiego, co Pan Bóg objawić raczył (18).

Jasną więc jest rzeczą, że wiara Boska więcej zawiera prawd objawionych, jak wiara katolicka; skąd wynika, że Kościół może ogłaszać nowe dogmaty, jak to w naszych czasach widzieliśmy względem dogmatu o niepokalanym Poczęciu Najświętszej Panny i dogmatu o nieomyślności Papieża w zakresie wiary i obyczajów. Nowość jednak ogłoszonych dogmatów nie tak się ma rozumieć, jak gdyby takowe dawniej nie były wcale objawione i dopiero teraz je Pan Bóg światu udzielił, ale że Kościół dla ważnych powodów dopiero teraz obowiązuje wszystkich wiernych pod utratą zbawienia do ich przyjęcia, podczas gdy dawniej można było bez grzechu niewiary o tych samych prawdach powątpiewać a nawet je odrzucać.

Te krótkie objaśnienia niech wystarczą dla wykazania czym jest wiara według pojęcia nauki katolickiej. Umiejętne wyłuszczenie wszystkich pierwiastków, jakie się w tym pojęciu mieszczą, będzie przedmiotem dalszych badań. Jako tymczasowy dowód prawdziwości postawionego pojęcia wiary podaję myśl, która się nasuwa sama przez się przy zakończeniu obecnego rozważania.

Pytaliśmy się naprzód zdrowego rozsądku o to, co znaczy wierzyć. Pierwiastki, które wykazała analiza tego pojęcia, odnaleźliśmy w pojęciu, jakie o wierze podaje Apostoł; w końcu nauka Soboru Watykańskiego stwierdza to samo. A nie jest nową ta nauka, nie wymyślił jej Sobór, ale tylko ogłosił, co od Apostołów zacząwszy aż dotychczas Kościół katolicki o wierze rozumiał. I szkoły katolickie ze swoimi mistrzami śś. Tomaszem i Bonawenturą na czele, nie innej się trzymały nauki i nie innej zawsze broniły. Mamy tu więc zupełną jednomyślność ciągnącą się przez 19 wieków, a jeżeli tu i ówdzie znajdzie się jaka różnica między doktorami katolickimi w nauce o wierze, to z pewnością nie chodzi tam o samo pojęcie, jeno tylko o sposób tłumaczenia pojedynczych jego

pierwiastków. Kościół bowiem nie skuwa rozumu w kajdany, zostawia mu najobszerniejsze pole w jego dociekaniach naukowych, czuwa tylko nad tym, aby tłumaczenie ludzkie nie wykrzywiło Prawdy Bożej (19).

Z drugiej znów strony widzimy filozofów, którzy więcej lub mniej od nauki Kościoła katolickiego odstępują. Czy znaleźliśmy u nich tę jedność i zgodę w objaśnianiu i pojmowaniu istoty wiary? Wcale nie. Znaleźliśmy przeciwnie największą różnorodność i różnorodność, tak, że byłoby niemożliwym wyliczyć wszystkie odcienie, jakie się znajdują w ich określeniach wiary.

Ponieważ znamieniem prawdy jest jedność, błąd zaś w tysiącnych kierunkach od niej się oddala, albo się jej przeciwstawia, stąd z góry można być pewnym, że różnorakie to wytłumaczenie pojęcia wiary przez filozofów jest wynikiem błędu, tłumaczenie zaś, które zawsze to samo utrzymuje się przez tyle wieków w Kościele i szkołach katolickich, nosi na sobie piętna niezachwianej prawdy.

Przypisy:

- (1) "Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium". Hebr. XI, 1.
- (2) *Summa th.*, 2. 2, q. 4, a. 1.
- (3) *Quaest. disp. de fide*, q. 14, a. 2.
- (4) *Summa*, 2. 2, q. 4, a. 1.
- (5) "Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur". *Decr. de fide*, c. 3.
- (6) "Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit". Can. 1.
- (7) Dlatego tak często wiara nazywa się w Piśmie św. posłuszeństwem: "Przez którego wzięliśmy łaskę i apostołstwo ku posłuszeństwu wiary, między wszystkimi narodami dla imienia Jego" (Rzym. 1, 5). Dodaje Pismo św. te słowa: "Na ten cel jesteśmy posłani, abyśmy wszystkich skłonili do posłuszeństwa wiary". Por. Gal. 5, 7; 1 Kor. 10, 5; Rzym. 16, 26; 10, 16. 21.
- (8) Pisze o tym św. Tomasz, *Sum.*, 2. 2, q. 2, n. 3.
- (9) "Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium".

(10) St. Thom., *Sum.*, 1. 2, q. 23, a. 4.

(11) 2. 2, q. 4, a. 1, ad 2.

(12) *Sum.*, 1. 2, q. 56, a. 3; 2. 2, q. 17, a. 4.

(13) *Sum.*, 2. 2, q. 2, a. 1, ad 2.

(14) Że wiara może się rozciągać i na przedmioty, o których także rzeczywistością możemy mieć wiedzę, o tym później.

(15) Św. Tomasz, *Sum.*, 1. 2, q. 62, a. 1.

(16) Św. Tom., 2. 2, q. 4, a. 8.

(17) "Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur".

(18) Rozróżniają teologowie obie te wiary także ze względu na wierzącego czyli podmiot wiary. *Fides* zatem *divina subjective* jest sam akt wiary we wszystko, co Pan Bóg rzeczywiście objawił, chociaż Kościół św. tego artykułem wiary nie ogłosił; – *fides* zaś *divina catholica subjective sumpta*, jest akt wiary we wszystko co Kościół św. jako od Boga objawione do wierzenia podaje.

(19) Zob. św. Tom., *QQ. disp. de Verit.*, 14. *Sum.*, 2. 2, qu. 1. ss. Bonav., in 3 Sent., dist. 23-25. Joan. a s. Th., in 2. 2, q. 1. Suarez, *Tract. de fide*. Card. de Lugo, *Tract. de fide*. Greg. de Valentia, in s. Th. 2. 2, q. 1 (tom 3). Tanner tomo 3. disp. I. Gotti, *Theol. schol. dogm.*, t. 2, tract. 9 de fide; między teologami terażniejszymi: Card. J. B. Franzelin, *Tract. de trad. et script.* appendix de habitu rationis ad fidem. Perrone, *De Virtutibus theologicis*, de virt. etc. Denzinger, *Religiose Erkenntniss*, 1. 2, str. 465 nn. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, letzter Band, str. 215. Beilagen 3. Heft, str. 49. C. V. Schüzler, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade*, kap. 3.



"Przegląd Powszechny", Rok pierwszy. – Tom I (styczeń, luty, marzec 1884), Kraków 1884, ss. 7-17; 275-287; 425-442.

"Przegląd Powszechny", Rok pierwszy. – Tom II (kwiecień, maj, czerwiec 1884), Kraków 1884, ss. 80-94. ⁽¹⁾

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

Przypisy:

- (1) Por. 1) Ks. Antoni Langer SI, a) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#) b) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.](#) c) [Kardynał Jan Chrzyciel Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce.](#) d) [Kazanie o Kościele.](#) e) [Kazanie na uroczystość Opatrzności Boskiej.](#) f) [Kazanie na uroczystość św. Barbary.](#)
- 2) Bp Michał Nowodworski, [Wiara i rozum \(fides et ratio\).](#)
- 3) Ks. Włodzimierz Ledóchowski SI, a) [Rozumność wiary.](#) b) [Wewnętrzna pewność aktu wiary.](#)
- 4) Św. Wincenty z Lerynu, [Pamiętnik \(Commonitorium\). Rozprawa Pielgrzyma o starożytności i powszechności wiary katolickiej przeciw niezbożnym nowościom wszystkich kacerzy.](#)
- 5) Bp Franciszek Lisowski, [Św. Tomasz z Akwinu o rozwoju dogmatów.](#)
- 6) Ks. Jacek Tylka, a) [Dogmatyka katolicka.](#) b) [Traktat o Kościele Chrystusowym.](#) c) [O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii.](#) d) [O własnościach religii.](#) e) [O cnotach heroiczych.](#)
- 7) Ks. Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna.](#) b) [Zarys dogmatyki katolickiej.](#) c) [Problem istnienia Boga.](#) d) [System modernistów.](#) e) [Modernistyczny Neokościół.](#)
- 8) Ks. Marian Morawski SI, [Filozofia i jej zadanie.](#)
- 9) Abp Walenty Zubizarreta OCD, [O modernizmie \(De modernismo\).](#)
- (Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXVI, Kraków 2016