

O. JACEK WORONIECKI O. P.

KATOLICKOŚĆ TOMIZMU



WARSZAWA

KATOLICKOŚĆ TOMIZMU

WYDAWNICTWA
INSTYTUTU WYŻSZEJ KULTURY RELIGIJNEJ
W WARSZAWIE

Nr 3



NAKŁADEM
ARCHIDIECEZJALNEGO INSTYTUTU AKCJI KATOLICKIEJ
WARSZAWA, NOWOGRODZKA 49. DOM KATOLICKI im. PIUSA XI

O. JACEK WORONIECKI O. P.

KATOLICKOŚĆ TOMIZMU

*»Wielki szacunek, z którym św. Tomasz
odnosił się do myślicieli minionych wieków,
sprawił, że postadł on poniekąd cały ich
dorobek umysłowy«.*

Leon XIII za Kard. Kajetanem.



W A R S Z A W A

1 9 3 8

Nihil obstat
Dr Ladislaus Lewandowicz M. I. C.
censor librorum

Nr 7090
I M P R I M A T U R

Varsaviae, die 21 Novembris 1938 anni.

Consiliarius Curiae
Canonicus Metropolitanus
Dr A. Fajęcki

Notarius
Mgr Br. Pagowski

Wydanie drugie zmienione.

Zakł. Druk. »Znicz«, Pruszków, Sobieskiego 12, tel. 22-23. Kantor w Warsz. Sienna 3, tel. 241-999



Tryumf św. Tomasza z Akwinu
(Francesco Traini).

ROZDZIAŁ I

Skąd katolickość tomizmu?

W roku szkolnym 1923—1924 obchodził Kościół katolicki sześćsetlecie kanonizacji św. Tomasza z Akwinu,¹⁾ którego powaga, jako największego teologa wszystkich wieków, rośnie z każdym nowym pontyfikatem.²⁾

I Pius XI, na którego panowanie ten jubileusz przypadł, swą encykliką *»Studiorum Ducem«*³⁾ dorzucił garść promieni do chwały wielkiego myśliciela średniowiecznego, a potwierdzając mu ten

¹⁾ Patrz na końcu dodatek zawierający najważniejsze dane biograficzne odnośnie do osoby i doktryny św. Tomasza.

²⁾ O. Joachim Berthier O. P. zebrał wszystkie dokumenty odnoszące się do stanowiska, jakie św. Tomasz zajmuje w Kościele i w świecie nauki i wydał je p.t. *»Sanctus Thomas Aquinas, »Doctor Communis« Ecclesiae* Vol.: I. *Testimonia Ecclesiae. Romae, 1914.* Tom ten zawiera świadectwa Papieży od Jana XXII do Piusa X, następnie świadectwa Soborów i wspólne świadectwa Biskupów.

³⁾ Polski przekład wyszedł nakładem Archidiecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej — Warszawa 1938.

tytuł »Doctor Communis«,¹⁾ który mu w średnich wiekach opinia uczonego świata dała, uwydatnił tym samym nader dobitnie uniwersalistyczny charakter jego doktryny i to wyjątkowe, można wprost powiedzieć jedyne, stanowisko, jakie on w dziejach myśli ludzkiej zajmuje. Konkluzję praktyczną, jaka stąd wypływała, ujął Ojciec św. w te krótkie lapidarne słowa, w których parafrazował stary tekst biblijny »ite ad Thomam« — idźcie do Tomasza!

Pod wpływem tak doniosłego wezwania Namiestnika Chrystusowego, z którym łączył się szereg uroczystości, przepisanych na cześć wielkiego Doktora, w wielu środowiskach, w których myśl jego jest szczególnie pielęgnowana, postanowiono wydać pamiątkowe publikacje, poświęcone szerzeniu jego haseł i pogłębieniu doktryn.

I niniejsze studium²⁾ miało na celu przyczynić się do zwiększenia zainteresowania nauką św. Tomasza, bardzo jeszcze małego w naszym społeczeństwie, a jednocześnie złożyć hołd temu »Powszechnemu Doktorowi« Kościoła katolickiego w imieniu Wszechnicy Lubelskiej, która

¹⁾ O pochodzeniu tego tytułu patrz studium O. Mandonnet O. P.: »Les titres doctoraux de St. Thomas d'Aquin. Rev. Tom. XVII (1909), str. 597—608.

²⁾ Jest ono rozwinięciem artykułu, który ogłosiłem w Revue Thomiste 1921, n. 16 p. t. »Catholicité du Thomisme«. W polskim języku pierwsze wydanie ukazało się w Bibliotece Uniwersytetu Lubelskiego (Wydział Teologiczny Nr. 2) Lublin, 1924.

w myśl swego twórcy i pierwszego Rektora, Ks. Idziego Radziszewskiego, miała na jego głębokiej doktrynie oprzeć całą swą działalność.

Zadaniem naszym jest wyjaśnić genezę i rację tego związku coraz ściślejszego, łączącego doktrynę św. Tomasza z objawioną nauką Chrystusa, i sprawiającego, że Kościół tę właśnie doktrynę w przeciwieństwie do tylu innych uważa za swoją i coraz silniej to zaznacza.¹⁾ Wielu stojących poza Kościołem gorszy się tym faworyzowaniem myśliciela dawnych wieków, po którym przyszło tylu innych filozofów niepoślednich zdolności, a to tymbardziej, że brak mu w wysokim stopniu tej cechy oryginalności i samodzielności myśli, na mocy których umysłowość nowożytna przyzwyczaiła się oceniać wartość systemów filozoficznych. Ale i w świecie katolickim uprzywilejowane stanowisko św. Tomasza, niejednego zadziwia, i nieraz można się spotkać z zapytaniem, jakim zaletom swego systemu zawdzięcza on to, że jego właśnie doktrynę Kościół wybrał, aby służyła za podłoże filozoficzne dla objawionych prawd wiary.

Odpowiedź na te pytania można zawrzeć w jednym wyrazie: uniwersalizm. On to oznacza ten rys charakterystyczny tomizmu, który uczy-

¹⁾ Autorytetowi św. Tomasza z Akwinu, jako Doktora Kościoła w porównaniu z autorytetem innych Doktorów poświęcił ciekawe studium O. Sadok Szabó O. P.: »Die Autorität des heiligen Thomas v. Aquin in der Theologie. Regensburg, Pustet, 1919.

nił zeń autentyczną, filozoficzną i teologiczną doktrynę Kościoła katolickiego. Uniwersalizmowi swej myśli św. Tomasz zawdzięcza, że jest nie jednym z Doktorów Kościoła, który by w tej lub innej dziedzinie myśli położył wielkie zasługi — jak św. Hieronim w dziedzinie Pisma Świętego, św. Augustyn w dziedzinie łaski, św. Franciszek Salezy w dziedzinie nauki o doskonałości, św. Jan od Krzyża w dziedzinie mistyki — ale, że jest wprost Doktorem Powszechnym, »Doctor Communis«, t. j. tym, który, według słów Leona XIII, posiadał niejako mądrość i wiedzę wszystkich myślicieli dawnych wieków.

Już od pierwszego zetknięcia się z doktryną św. Tomasza, uniwersalistyczny jej charakter musi zwrócić na siebie uwagę. Ktokolwiek zacznie ją badać na tym lub owym punkcie, znajdzie się zawsze wobec trudności, napozór dość dziwnej: oto w żaden sposób nie daje się ona pomieścić w te zwykłe kategorie, podług których przyjęto klasyfikować systemy filozoficzne; dla niej potrzeba osobnych kategorii, z gruntu różnych od tych wszystkich ramek i podziałów, w których wszystkie inne doktryny tak łatwo się mieszczą. Nawet takie najogólniejsze kierunki i prądy myśli, które się nawzajem wykluczają, tak iż każdy system z konieczności musi być do jednego lub drugiego zaliczony, jak np. materializm i spirytualizm, idealizm i realizm, autonomizm i heteronomizm, determinizm i indeterminizm — nawet one są jeszcze dla tomizmu za

ciasne i nie wystarczają do określenia na odnośnych punktach jego nauki.

Innymi słowy dla każdego kto zechce zapoznać się dokładnie z nauką wielkiego Doktora, przyjsć musi chwila, w której z całą jasnością ujrzy jej transcendentalność w stosunku do wszystkich innych systemów filozoficznych; stanie mu się oczywistym, że ona przekracza (*transcendit*) te kierunki, na które one się rozpadają, i że jej miejsce jest nie między nimi, ale ponad nimi.

Próżne będą wszystkie próby scharakteryzowania lub określenia jej wyłącznie jakąś jedną poszczególną cechą i przeciwstawienia jej następnie z tej racji, jakiemuś innemu systemowi; nie trudno bowiem będzie się przekonać, że ta poszczególna cecha jest tylko jednym ze składników doktryny tomistycznej i że daleka jest od wyczerpania całej jej treści. I dojdzie się wtedy do tej konkluzji, że nie sposób przeciwstawić tomizmu innym kierunkom, tak jak się przeciwstawia sobie nawzajem dwie poszczególne doktryny, lecz że ona ma się do nich wszystkich jako coś pełnego, powszechnego do czegoś ułamkowego, jak uniwersalizm do partykularyzmu.

W stosunku do tych wszystkich doktryn partykularystycznych, które, pochwyciwszy jakąś część prawdy, nie widzą jej wielu innych składników i nie obejmują jej pełni, tomizm ma właśnie charakter doktryny uniwersalistycznej, górującej ponad wszystkimi systemami partykularystycznymi, nie

wykluczając jednak bynajmniej tego wszystkiego, co one zawierają w sobie pozytywnego, prawdziwego i twórczego. Owszem, wchłania on chętnie w siebie po uprzednim oczyszczeniu wszystkie te części prawdy, które są rozsiane po niezliczonych systemach filozoficznych, i dzięki którym te systemy zdołały zjednać sobie przynajmniej na pewien czas nieco powodzenia i pewne grono zwolenników; odrzuca natomiast ich ułamkowość, ich negacje, ich ciasny i jednostronny ekskluzywizm.

W tym uniwersalizmie tkwi sekret katolickości tomizmu. Tu trzeba szukać wyjaśnienia tego coraz ściślejszego związku, istniejącego między doktryną filozoficzną św. Tomasza, a nauką zbawienia, objawioną przez Boga światu.

Nim jednak dojdziemy do dokładniejszego zbadania tego ciekawego stosunku i do wykazania, że swe uprawnienie do katolickości tomizm zawdzięcza swemu uniwersalizmowi, wypadnie uczynić dwie rzeczy. Najpierw przyjrzeć się uniwersalizmowi tomizmu na jakimś jednym poszczególnym punkcie, w jednym określonym zagadnieniu filozoficznym, które by można było w tym celu szczegółowiej zanalizować. Bez tego głoszenie transcendentalności tomizmu mogłoby się wydawać osobom, które go nie znają, twierdzeniem gołosłownym.

Następnie trzeba będzie odkryć źródła uniwersalizmu w samej umysłowości św. Tomasza; zobaczymy, że znajdują się one nie tylko w jego genialnych zdolnościach osobistych, ale też i w podsta-

wowych zasadach jego filozofii, a także i w moralnych właściwościach jego charakteru, czyli innymi słowy w jego świętości. Przewodnią myślą Encykliki »Studiorum Ducem« jest właśnie to głębokie i tak harmonijne zespolenie »nauki z pobożnością, wykształcenia z cnotą, prawdy z miłością, które u Doktora Anielskiego jest naprawdę czymś uderzającym«.

* * *

*

ROZDZIAŁ II

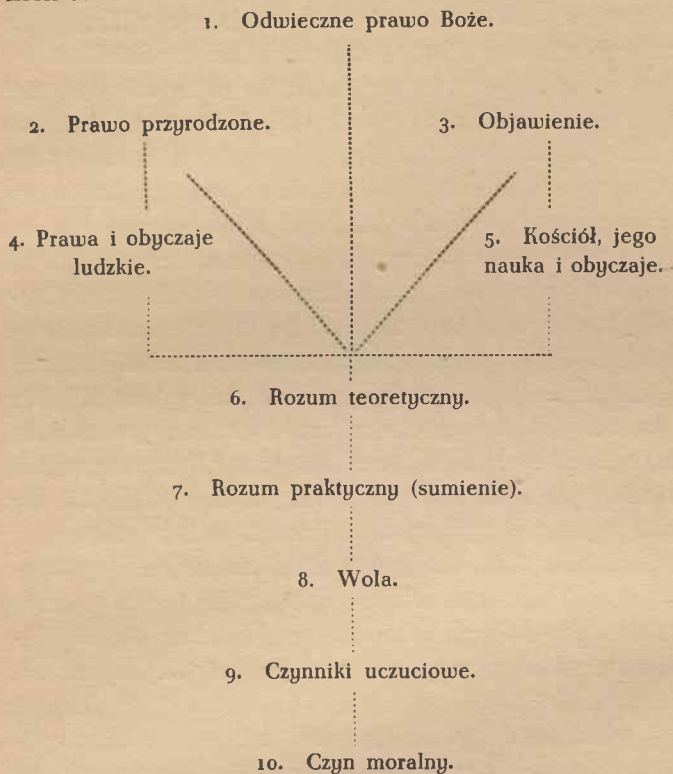
Uniwersalizm tomizmu rozpatrzony w poszczególnym zagadnieniu moralności czynów ludzkich.

Jako próba uniwersalistycznego charakteru tomizmu niech nam posłuży tak ważne i nie pozbawione zresztą trudności zagadnienie moralności czynów ludzkich.

Ludzkość wszędzie i zawsze godzi się na to, że jedne uczynki są dobre, a inne złe, ale filozofowie nie mogą dojść do porozumienia, gdy chodzi o uzasadnienie tego rozróżnienia, i dzieje filozofii pełne są jak najrozmaitszych w tej sprawie zapartywań. Wystarczy wymienić Zenona, Epikura, Occama, Kanta, Rousseau, Nietschego, Spencera, Jamesa, Guyau, Levy-Bruhl'a..., aby sobie uprzytomnić cały szereg najrozmaitszych krańcowo przeciwnych rozstrzygnięć, z jakimi zagadnienie moralności naszego postępowania spotkało się w ciągu wieków.

Dla lepszego uwydatnienia stosunku doktryny tomistycznej do poszczególnych systemów moralnych

i jej charakteru uniwersalistycznego, podajemy przedstawienie schematyczne, dające nam obraz analityczny poszczególnych składników badanego zagadnienia.



Zacznijmy od kilku uwag wstępnych.

Powiedzmy najpierw raz na zawsze, że, rozkładając w podobny sposób naszą działalność mo-

ralną i w szczególności wyodrębniając działalność naszych władz psychicznych, nie myślimy im przypisywać samodzielnych czynności. Analityczne własności naszego umysłu pociągają za sobą pewną skłonność do antropofizmu, do personifikowania tych składników, które umysł nasz wydzielił z jakiejś całości i które bez związku z tą całością nie są w stanie samodzielnie funkcjonować. Należy to zawsze mieć na oku, gdy dla skrócenia mówi się np. rozum robi to, a wola tamto; rozum ani wola nic nie robią, działa bowiem sama osoba ludzka (*actus sunt suppositorum*) za pośrednictwem tego lub innego uzdolnienia. Ośrodkiem działalności psychicznej jest to, co byśmy dziś jaźnią człowieka nazwali, nadając jednak temu terminowi znaczenie bardziej obiektywne i substancjalne niż to, które jest zwykle przyjęte. Jaźń psychiczna ma rozmaite, gatunkowo różne funkcje, i to nas skłania do upatrywania w niej poszczególnych władz czyli uzdolnień do tych czynności; przez nie to nasza jaźń rozwija swą działalność. Za każdym przeto razem, gdy powiemy, że ta lub owa władza duszy robi to lub tamto, będziemy mieli zawsze na myśli samą jaźń psychiczną, działającą tym lub owym swym uzdolnieniem.

Następnie nie należy, ma się rozumieć, zapominać, że podobne przedstawienia graficzne nie są w stanie uwydatnić wszystkich stosunków, zachodzących pomiędzy poszczególnymi czynnikami; tak więc na naszym schemacie, należałoby jeszcze po-

łączyć liniami 2 i 3 (wpływ Objawienia na zrozumienie prawa przyrodzonego i uwzględnianie prawa przyrodzonego przez Objawienie), 3 i 4 (wpływ Objawienia na prawa i obyczaje ludzkie), 2 i 5 (opieranie nauki Kościoła na prawie przyrodzonym i interpretowanie tego ostatniego), 4 i 5 (wzajemne oddziaływanie na siebie obyczaju i prawodawstwa świeckiego i kościelnego). Pominęliśmy je, jako odnoszące się do stron mniej istotnych, zajmującego nas zagadnienia i mogące zamącić przejrzystość naszego schematu.

Głównym jego zadaniem jest dać nam jasny poglądowy rzut oka na bardzo złożony charakter tego zagadnienia, jakim jest moralność postępowania ludzkiego. W jego świetle stanie się nam jasnym, że wszystkie poszczególne rozwiązania, z jakimi się ten problem w ciągu wieków spotkał, są częściowe, ułamkowe; wyrwawszy bowiem jeden lub kilka wchodzących w grę czynników, myślą one za ich pomocą rozwiązać całe zagadnienie z pominięciem wszystkich pozostałych składników, nie-raz nawet o wiele bardziej istotnych i ważnych.

Rozwiązanie tomistyczne, przeciwnie jest całkowite i pełne, nie pomija ono żadnego z wchodzących w grę czynników, ale każdemu przyznaje właściwą mu rolę i wiąże je wszystkie w jedną całość.

Pierwszym czynnikiem charakteryzującym moralną działalność człowieka w przekonaniu św. Tomasza jest rozum. »*Homo proprie est id quod est*

secundum rationem,¹⁾ »człowiek jest właściwie tym, czym go jego rozum czyni«, mówi on ze zwykłą sobie zwięzłością; to też i wartość moralna naszych czynów, ich dobroć i złość, zależy podług niego od tego, czy wola jest, czy też nie jest w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem (*ratio recta*).²⁾

Św. Tomasz rozróżnia jednak w działalności rozumu dwie bardzo odrębne funkcje, obie w życiu moralnym nieodzowne.³⁾ Rozum winien najpierw nabrać ogólnej znajomości praw naszego postępowania: to jest jego działalność teoretyczna (n. 6). Następnie zaś, zwracając się do konkretnych warunków życia, winien on posiadane ogólne wiadomości stosować do poszczególnych okoliczności i stawiać przed wolą do wyboru określone cele, do których ma ona dążyć; tę drugą funkcję nazywamy rozumem w jego działalności praktycznej albo i sumieniem moralnym (n. 7). Nie jest to odrębna władza, ale odrębna czynność tej samej duchowej władzy poznawczej, zwanej rozumem. W skróceniu pierwszą funkcję nazywamy rozumem teoretycznym, a drugą rozumem praktycznym.

W samej rzeczy nie jest człowiekowi danym samemu tworzyć i ustanawiać ogólne normy swego postępowania. Ustanowił je Ten, który świat stworzył i rządzi nim swym prawem, a obowiązkiem człowieka jest starać się je poznać, a następnie

¹⁾ II-a II-ae, qu. 155, art. 1, ad 2.

²⁾ I-a II-ae, qu. 19, art. 3.

³⁾ Qu. disp. de Veritate, qu. 3 art. 3.

oprzeć na nich całą swą świadomą działalność w tych granicach, w jakich jest ona w jego mocy.

Zapewne, że nie mamy możliwości poznać prawa moralnego w jego pierwoźródle t.j. w samym Bogu — w Jego nieskończonej mądrości i wszechmocnej woli. Ale prawo to, które, rozważane w swym najdalszym źródle, nosi nazwę odwiecznego prawa Bożego (n. 1) nie jest pomimo to dla nas niedostępne; owszem pośrednio możemy doń dotrzeć, a to dzięki dwom jego przejawom zewnętrznym: prawu przyrodzonemu i Objawieniu. Są to dwie drogi, którymi Bóg komunikuje się z ludźmi.

Pierwsze t. j. prawo przyrodzone, jest podstawą działalności wszelkiego stworzenia; każda istota stworzona obdarzona jest pewną stałą naturą, normującą jej rozwój i wszystkie jej czynności. I człowiek przeto ma swą stałą naturę, na którą składają się prawa jego rozwoju i postępowania we wszystkich dziedzinach, zarówno fizycznej i fizjologicznej, jak i psychicznej i moralnej; tylko w granicach tych praw może on dojść do pełnego rozkwitu wszystkich swoich władz i całego swojego jestestwa. Rozum ludzki jest w stanie poznać prawa rządzące naturą ludzką (między nimi i prawa własnej swej działalności — dziedzina logiki); one to są pierwszą przyrodzoną podstawą całej naszej działalności ludzkiej, z niej zaś te, które się odnoszą do naszego postępowania, oznaczamy nazwą moralnego prawa przyrodzonego (n. 2).

Ale człowiek nie jest w możności wyczytać w swej naturze pełni swego przeznaczenia; myśl i pragnienie uczestniczenia w naturze Bożej i udziału połączenia się z Nim w wieczności, nigdy nie mogłyby same z siebie powstać w umyśle stworzenia.¹⁾ Skoro więc Bóg nas podniósł do tego wyższego poziomu nadprzyrodzonego, do którego duchowy pierwiastek naszej natury jest zdolny, aczkolwiek własnymi siłami przyrodzonymi nie mógłby się do niego wznieść, wypadało, aby nam dał też jasno poznać nasze powołanie nadprzyrodzone, drogi doń prowadzące i prawa, którymi się mamy kierować, jeśli chcemy do tak szczytnego celu dotrzeć. Stąd drugie źródło prowadzące nas do poznania tajników odwiecznego prawa Bożego: Objawienie, albo objawione prawo Boże (n. 3).

Pochodząc z tego samego prazródła nieskończonej mądrości i dobroci, prawo objawione nie ma za zadanie zastąpić prawa przyrodzone i w niczym nie może być z nim sprzeczne. Przeciwnie, poza wskazaniem nam dróg do celu nadprzyrodzonego, ma ono i inne wtórne zadanie, a mianowicie oczyszczać i pogłębiać znajomość prawa przyrodzonego i wzmacniać jego powagę u ludzi. Sam Zbawiciel myśl tę wyraził w słowach: *»Nie mniemajcie, abym przyszedł rozwiązywać zakon, albo proroków; nie przyszedłem rozwiązywać, ale wypełnić«.*²⁾

¹⁾ I Kor. II, 9. Izajasz LXIV, 4.

²⁾ Mat. V, 17.

Oto dwie główne drogi, którymi znajomość odwiecznego prawa Bożego dochodzi do nas. A jednak i to jeszcze nie wystarcza do pokierowania naszym życiem moralnym.

Rzadkie bowiem są umysły, które by były w stanie zbadać same bezpośrednio prawa natury ludzkiej, albo dane Objawienia. Ogromna większość ludzkości jest do tego zupełnie niezdolna. Oprócz tego i ci nieliczni nawet, którzy są do tego zdolni, nie mogą przecież czekać, aż sami odkryją prawa postępowania moralnego; wszak oni ich potrzebują od pierwszej chwili, gdy dojdą do używania rozumu, wtedy, gdy ten rozum nie zdolny jest jeszcze do podobnych poszukiwań. Ale i tego nie dosyć: poszukiwania i badania pojedynczych ludzi rzadko kiedy dochodzą do zgodnych i jednolitych wyników, wolnych od błędów, i to szczególnie w dziedzinie moralnej; ludzkość zaś koniecznie potrzebuje takiej nauki, która by była jednaka dla wszystkich i którą by wszyscy uznawali za obowiązującą.¹⁾

Jeśli do tych względów dodamy jeszcze i to, że człowiek ma naturę społeczną, jasnym się nam stanie, dlaczego samo prawo przyrodzone nie może ludzkości wystarczyć. Głęboka zależność człowieka od jego otoczenia, wpływająca z potencjalności jego natury, wymaga od niego ciągłego rachowania się

¹⁾ I-a, qu. 1, art. 1. Tekst ten odnosi się do objawienia i prawa objawionego, ale wszystkie trzy racje *mutatis mutandis* mają wartość dla uzasadnienia konieczności pozytywnego prawa ludzkiego. Patrz także I-a - II-ae, qu. 95, art. 1.

z tym, co inni robią i postępowania w wielu nawet bardzo drobnych szczegółach podobnie do swych bliźnich. Tymczasem prawo przyrodzone tak szczegółowych dyrektyw nie zawiera, i dopiero ludzkość sama musi je sobie stworzyć i przeistaczać je następnie w miarę jak się zmieniają warunki, przez które zostały one wywołane. Zależny od społeczeństwa, jako od pewnej całości, człowiek musi się rachować z dobrem tej całości, tj. dobrem wspólnym społeczeństwa, i zachowywanie się jego wobec tego dobra ogólnego musi być ujęte w jasne i wyraźne dyrektywy, w równym stopniu obowiązujące dla wszystkich. W ten sposób mamy uzasadnioną potrzebę nowego kryterium moralności naszych czynów: zwiemy je prawem pozytywnym, a obejmuje ono zarówno pisane ustawy państwowe, jak niepisane obyczaje społeczne (n. 4).

Dla ogromnej większości ludzi prawo pozytywne jest jedynym bezpośrednim wskaźnikiem moralności, niemniej jednak obowiązuje ono i tych, którzy są w stanie dojść do poznania prawa przyrodzonego. Dopiero bowiem prawo pozytywne gwarantuje jedność organizmu społecznego, a to jest równie konieczne dla wszystkich. Ma się rozumieć, że, będąc wykładnikiem prawa przyrodzonego, nie może ono być z nim w sprzeczności, i wszelkie pod tym względem rozdziewięki odbijają się fatalnie na rozwoju życia społecznego. Pomimo jednak, że tego rodzaju rozdziewięki często się w dziejach ludzkich zdarzały, nie można nie doceniać doniosłości dla naszego

życia moralnego, tych tak rozmaitych i zmiennych praw i obyczajów, które są podłożem życia społecznego i nadają mu bezpośrednio jednolite dyrektywy.

To, cośmy powiedzieli o konieczności uzupełnienia prawa przyrodzonego prawem pozytywnym, odnosi się całkowicie i do porządku nadprzyrodzonego, tj. do objawionego prawa Bożego. Rachując się z jednej strony ze społeczną naturą człowieka, z drugiej zaś biorąc pod uwagę szczególne trudności, z którymi jest związane poznanie prawd nadprzyrodzonych i zastosowanie ich do życia, Bóg złożył je w ręce społeczności nadprzyrodzonej — Kościoła, polecając mu, aby je nauczał wśród ludzi i aby podług ich wymagań kierował ich działalnością. Nauka przeto Kościoła, dyrektywy, za pomocą których rządzi on wiernymi, i obyczaje powstałe pod wpływem tych czynników (n. 5) — oto jeszcze jedno źródło, w którym rozum ludzki ma szukać norm swego postępowania moralnego. Wobec ciągłego oddziaływania wzajemnego na siebie wszystkich tych źródeł, któreśmy dotąd wymienili, to ostatnie zawiera w sobie jakby syntezę wszystkich innych: i dane objawienia, i prawo przyrodzone w całej ich pełni, i wiele elementów zapożyczonych z prawodawstwa świeckiego i obyczajów społecznych. Toteż ogromna większość ludzi do niego prawie wyłącznie się udaje o wskazanie tych norm moralnych, podług których ma swym życiem kierować i które jej powiedzą, co w tym życiu jest złym, a co dobrym.

Widzimy więc, że te poszczególne źródła, u których rozum ludzki ma czerpać wiadomości o normach swego postępowania, nie są od siebie odgrudzone i nawzajem od siebie niezależne; przeciwnie, oddziałują one bardzo silnie jedno na drugie, przenikają się nawzajem, jużto dopełniając się, jużto czasami przeciwstawiając się sobie i nawet zwalczając. Rozum nasz jednak przy swych własnościach analitycznych winien je ściśle rozróżnić między sobą i dokładnie określić własne cechy każdego z nich, również jak i wpływy, które wywiera ono na wszystkie pozostałe.

Dodajmy jeszcze, że oprócz tych czterech dróg, za pomocą których odwieczne prawo Boże wywiera swój wpływ na moralne postępowanie człowieka, istnieje i bezpośrednie działanie Boże na dusze i jej władze, przejawiające się w różnego rodzaju światłach, inspiracjach i poruszeniach wewnętrznych. Działalność ta, będąca wynikiem łaski uświęcającej i wypływających z niej cnót nadprzyrodzonych teologicznych i moralnych, a także i darów Ducha św., nie ma na celu uchylać lub zastępować wpływu tamtych czynników, za pomocą których Bóg pośrednio kieruje czynami człowieka. Bynajmniej, jej zadaniem jest wzmóc duchowe siły każdej jednostki i pomóc jej w wypełnieniu planu Bożego, tak wyraźnie zarysowanego przed nią przez obiektywne normy moralne powyżej zanalizowane. Co się tyczy w szczególności darów Ducha św., to są one ostatecznym uzupełnieniem działalności cnót i występują

zwykle w formie bardziej jawnej wtedy, gdy te ostatnie są już mocno ugruntowane w duszy. Bez nich człowiek nie może dojść do tej pełni życia duchowego, która jest dla niego możliwa na tym świecie. A jednak bezpośrednio te dyrektywy Boże, tak cenne dla jednostki, która je otrzymuje, nie mogą mieć ogólnego charakteru obowiązującego dla innych, i dlatego do powszechnych i dla wszystkich bezpośrednio dostępnych źródeł moralności zaliczane być nie mogą. Działalność darów Ducha św. w duszy jest właściwym przedmiotem teologii mistycznej, która po dłuższym okresie zapomnienia dziś znowu zaczyna budzić coraz większe zainteresowanie, co, ma się rozumieć, nie jest bez pewnego niebezpieczeństwa: studium jej bez głębokich podstaw teologicznych może bardzo łatwo podkopać ten obiektywny stosunek do prawa moralnego, będący kamieniem węgielnym katolicyzmu.¹⁾

Oto jak się przedstawia pierwsza faza procesu moralnego, faza, w której rozum poszukuje praw postępowania, aby następnie umieć nim pokierować. Jasnym jest, że aczkolwiek całe dochodzenie źródeł

¹⁾ Zauważymy mimochodem, że mistyka katolicka ma oprócz nazwy mało co wspólnego z tym, co w literaturze zwykło się nazywać mistyką, np. w związku z poezją romantyczną. Doskonale to zaznaczył Jorgensen w swym żywocie św. Katarzyny (str. 221), że romantyzm jest zupełną antytezą mistyki: pierwszy jest kultem uczuciowości, paraliżującej swym egoizmem wszelką zdolność do ofiarnego czynu, druga przeciwnie, jak to już W. James, tak zresztą wrogo nastrojony dla wszelkiej obiektywnej religii, spostrzegł

moralności jest ogromnie doniosłe, stanowi ono tylko część procesu, który tu badamy. Nie wystarcza bowiem znać prawa, mające naszym życiem moralnym kierować, trzeba jeszcze umieć je wprowadzać w życie.

Mówiliśmy już, że to ten sam rozum poznaje ogólne prawa moralnej działalności człowieka i kieruje ich zastosowaniem w konkretnym rozwoju tej działalności; dwie te czynności: poznawać i kierować są jednak bardzo różne i innym podlegają prawom.

W miarę jak rozum je wykonywa, nabiera on osobnych sprawności w tych dwóch kierunkach, sprawności mających bardzo odrębne cechy charakterystyczne. Nierozróżnianie ich i zapoznawanie działalności praktycznej rozumu na rzecz jego działalności teoretycznej jest źródłem tego intelektualizmu moralnego, który odbił tak wybitne piętno na filozofii i teologii moralnej nowożytnych czasów.

Poznawszy rolę rozumu teoretycznego w postępowaniu moralnym, przejdźmy do jego roli praktycznej (n. 7). Każdy z nas zna z własnego doświadczenia trudności, które się napotyka, gdy od teorii

(Doświadczenie religijne str. 383 – 5) ogromnie te zdolności wzmacnia. Warto też przypomnieć uwagę Harnacka o monopolu Kościoła katolickiego do prawdziwej mistyki: *«Ein Mystiker, der nicht Katholisch wird, ist ein Dilettant»*. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Aufl., Bd. III, str. 393. Cytowane przez O. Rösslera w art. *»Der Priester und die Mystik«*. *Linzer Quartalschrift*, 1917.

wypadnie przejść do praktyki, i nic nie jest w stanie tak jasno nam pokazać, do jakiego stopnia wiadomości czysto teoretyczne są w życiu niewystarczające, jak konieczność zastosowania naszych pojęć ogólnych i oderwanych do bardzo szczegółowych i konkretnych warunków tej żywej i zmiennej rzeczywistości, która nas zewsząd otacza. Życie nie jest geometrią, ani spekulacją i do kierowania nim samo rozumowanie teoretyczne nie wystarcza. Spaczenie umysłowe, zwane doktrynerstwem, na tym właśnie nierozróżnianiu teorii i praktyki polega; tym się też jego bezpłodność życiowa tłumaczy.

Różnica, zachodząca między działalnością rozumu teoretyczną i praktyczną, sprowadza się do udziału, jaki w niej bierze duchowa władza pożądawcza — wola, udziału, który jest dużo większy tam, gdzie rozum ma kierować czynem, niż tam, gdzie ma tylko poznawać. Do samej działalności poznawczej rozumu wola wstępu nie ma, a przynajmniej mieć nie powinna; rozum sam powinien dojść do wytworzenia sobie sądu o rzeczach podług tego, czym one są same w sobie. Wola może tu tylko zzewnątrz (*quoad exercitium*) wpływać na działalność rozumu; może ona np. pobudzać go do zajmowania się geometrią albo historią, z chwilą jednak, gdy się on do tego zabierze, nie wolno jej np. wpływać na samo wewnętrzne formowanie sądów w tych dziedzinach (*quoad specificationem*); nie wolno jej np. wywierać żadnego nacisku, gdy rozum ma zbadać, czy suma kątów w trójkącie równa się dwóm prostym, też nie, czy

Brutus zabił Cezara, czy też odwrotnie. Na tym polega postulat obiektywności i bezstronności nauki, nieraz bardzo trudny, jak to wiemy, do zachowania.

Inaczej rzecz się ma z praktyczną działalnością rozumu; ona z jednej strony kieruje działalnością woli, a z drugiej otrzymuje od niej nieustające impulsy, które przenikają ją do głębi i biorą istotny udział w wypracowaniu samych sądów praktycznych. To, co w dziedzinie czystej wiedzy teoretycznej jest nadużyciem, albo powinno być przynajmniej sprowadzone do minimum, tu jest koniecznością. W dziedzinie czynu wola wpływa na rozum i zewnętrznie (*quoad exercitium*), dając mu impuls do działania, i wewnętrznie (*quoad specificationem*), skłaniając go do formowania takich sądów, które lepiej odpowiadają jej aspiracjom.

Podczas więc, gdy rozum w swej działalności teoretycznej zależy tylko od przedmiotu (w dziedzinie moralnej zatem od prawa moralnego pod różnymi jego postaciami), w działalności praktycznej zależy on także od usposobienia i od subiektywnych nastrojów działającego, przejawiających się w aspiracjach jego woli. Wpływ to woli daje możność rozumowi przejścia od ogólnych i oderwanych wiadomości teoretycznych do szczegółowych i konkretnych decyzji praktycznych, mających te wiadomości zużytkować w dziedzinie czynu. Wola bowiem pożąda dobra konkretnego i jej to wpływ zmusza rozum do konkretyzowania swego poznania w formie

sądów praktycznych, bez których żaden czyn nie może się obejść i bez których aspiracje woli nie mogłyby być zaspokojone.

O tym to koniecznym wpływie woli myślał św. Tomasz, gdy twierdził, że w dziedzinie czynu prawda czy też prawdziwość naszych sądów praktycznych nie polega na zgodności z przedmiotem poznania, jak to ma miejsce w sądach teoretycznych, ale na zgodności z prawą lub też dobrą wolą (*conformitas cum voluntate recta*).¹⁾ Mógłby ktoś pomyśleć, że to zbyt daleko idąca koncesja dla subiektywizmu i pragmatyzmu. Nie, nie żaden duch kompromisów doprowadził wielkiego myśliciela średniowiecznego do tej konkluzji, ale głębokie przemyślenie istotnych warunków postępowania moralnego, które w żaden sposób nie da się sprowadzić do szeregu teoretycznych rozumowań.

Jasnym się teraz staje, że doktryna moralna św. Tomasza nie da się pomieścić ani w grupie systemów heteronomicznych, ani w grupie systemów autonomicznych. Ona je przekracza swym uniwersalizmem i, uznając całkowicie tę część prawdy, które zawierają, odrzuca jednocześnie ich połowiczność, jednostronność, słowem cały ich partykularyzm.

Przeciw subiektywistycznemu autonomizmowi doktryna tomistyczna zaznacza z całą siłą głęboką zależność rozumu praktycznego od rozumu teoretycznego i od prawa moralnego. Tym sposobem za-

¹⁾ I-a II-ae, qu. 57, art. 5, ad 3.

pewnia ona naszej działalności moralnej silne i niezmiennie podłoże obiektywne i nadaje normom moralnym charakter czegoś powszechnego, częściowo nawet niezmiennego (prawo przyrodzone i objawione), obowiązującego wszystkich. Bez tych podstaw jedność życia społecznego ludzkości byłaby nie do osiągnięcia, każdy bowiem mógłby się kierować swym widzi mi się i z anarchii nie byłoby wyjścia.

Z drugiej jednak strony doktryna tomistyczna równie silnie zastrzega się przeciw nieuzasadnionym pretensjom heteronomizmu, nie rozumiejącego zupełnie roli rozumu praktycznego. Podkreśla więc ona z całą stanowczością konieczność przerobienia osobistą pracą ogólnych wiadomości teoretycznych o prawie moralnym, przystosowania do usposobienia woli i uczynienia ich przez to zdolnymi do pokierowania naszymi czynami. Ogólne prawo moralne, poznane jako coś zewnętrznego musi pracą rozumu praktycznego stać się dla nas czymś wewnętrznym, czymś naszym własnym. Dopiero tak przerobione na nasze własne dobro moralne może się ono stać dla nas mocnym punktem oparcia w walkach codziennego życia.¹⁾

Można więc powiedzieć, że w heteronomizmie mamy kryterium moralności obiektywne, ogólne i przeto niezmiennie, przynajmniej w pewnej mierze, ale za to zewnętrzne i, co za tym idzie, obce dla nas i nie dające się dostosować do wewnętrznych

¹⁾ Ślicznie jest to wyrażone w Piśmie św.: Eklezjastyk 32, 19 i 33, 2-3.

naszych aspiracji. W autonomizmie mamy przeciwnie: kryterium w e w n ę t r z n e, ściśle związane z naszymi osobistymi przeżyciami, ale za to s u b i e k t y w n e, a przez to nie mogące być ogólną normą dla wszystkich, i ulegające nieustannym zmianom. Doktryna tomistyczna natomiast stawia moralności kryterium o b i e k t y w n e, a więc powszechne i częściowo niezmiennie, a jednocześnie w e w n ę t r z n e, wymagające od każdego osobistej pracy wewnętrznej.

Dwa punkty w tej doktrynie zasługują na szczególną uwagę, gdyż im to zawdzięcza ona, że góruje nad jednostronnym partykularyzmem tamtych dwóch systemów. Najpierw silne podkreślanie, że bezpośrednią normą naszej moralności jest prawo przyrodzone, czyli innymi słowami nasza własna natura ludzka, coś co jest nam jaknajbardziej wewnętrznym, a jednocześnie, co jest w nas niezmiennym, powszechnym i przez to zdolnym być wspólną normą ogólną dla wszystkich. Następnie zaś przesunięcie punktu ciężkości z rozumu teoretycznego na praktyczny, dzięki czemu te prawa, wysnute z naszej natury, stają się dla nas czymś jeszcze bardziej wewnętrznym przez to, że je przystosowujemy do naszych wewnętrznych usposobień i potrzeb; nie tracąc nic ze swej ogólnej mocy obowiązującej, nabierają one dla nas jeszcze szczególnej wartości, w miarę jak widzimy, że są koniecznym warunkiem naszego osobistego rozwoju duchowego.

Możemy więc śmiało twierdzić, że w dziedzinie

swej działalności praktycznej człowiek sam sobie stwarza prawa swego postępowania, a to w tym sensie, że z obiektywnych danych prawa moralnego, ogólnych i abstrakcyjnych, wypracowuje sobie sam bezpośrednie normy swoich czynów, normy już zupełnie konkretne, szczegółowe, ściśle określone warunkami i okolicznościami, w jakich każdy pojedynczy uczynek ma być wykonany. Tego osobistego, wewnętrznego wypracowania bezpośrednich dyrektyw czynu nic nie zdoła zastąpić. Bez niego najdoskonalsza znajomość prawa moralnego żadnych nie miałaby dla życia wartości. Wystarczyłaby do wykształcenia uczonego moralisty, zdolnego wiele o moralności perorować, ale nie do wychowania uczciwego człowieka. Doskonale ujmował tę różnicę J. J. Rousseau, gdy mawiał o sobie, że jest raczej przyjacielem cnoty, niż cnotliwym człowiekiem.

Rezultatem tego wewnętrznego przejęcia się prawem moralnym jest cnota, która nie jest niczem innym, jak usprawnieniem naszych władz psychicznych do działania zgodnie z prawem. Jest ona niejako wcieleniem prawa, które przez nią samorzutnie od wewnątrz kieruje naszym życiem moralnym i czyni to z pewną swobodą i szybkością, bez długich zastanawiań się i wahań, jednym słowem sprawnie. Doskonale to dojrzał swą doskonałą intuicją życia moralnego Henryk Sienkiewicz, gdy w usta Kmicica włożył te słowa uznania dla wyrobienia moralnego Oleńki: »Co dobre, to ona zaraz pochwali, a co złe, tego zganić nie omieszka, bo wedle cnoty sądzi

i w niej ma gotową miarę». ¹⁾ W przeciwieństwie do autonomii prawa, możemy mówić o autonomii cnoty, która całkowicie zachowuje obiektywną wartość prawa i której najlepszą formułą są te słowa Sienkiewicza »mieć w cnocie gotową miarę«.

Dopiero w ramach nauki o cnocie można zrozumieć i ocenić ogromną doniosłość, jaką winno w naszym życiu moralnym odegrać sumienie, ale zrozumieć także konieczność starannego wychowania go. Wszak sumienie nie jest niczem innym, jak czynnością naszego rozumu praktycznego, i właśnie jako czynność rozumu praktycznego jest ona zależna z jednej strony od obiektywnego poznania teoretycznego, zaś z drugiej od woli i jej nastrojów. I jak uniezależnianie sumienia od rozumu teoretycznego z konieczności prowadzi do krańcowego subiektywizmu, tak pomijanie wpływu woli, którym działalność rozumu praktycznego, a więc i sumienia jest do głębi przeniknięta, z równą koniecznością prowadzi do intelektualizmu moralnego, na który jużemy wyżej zwrócili uwagę.

Najbardziej charakterystycznym objawem zapominania o udziale woli w działalności sumienia są systemy probabilistyczne, które się pojawiły w nauczaniu teologii moralnej w XVII w. Wszystkie one wychodziły z tego błędnego założenia, że da się określić ścisłą miarę naszych uczynków, np. w dziedzinie wstrzemięźliwości lub czystości, opierając się

¹⁾ »Potop« I, rozdz. 3.

na samych danych rozumowania, niezależnie od nastroju, w jakim się wola znajduje. Naturalnie, że do pewnej i stanowczej decyzji żaden z tych systemów nie mógł doprowadzić, skoro zapoznawał istotne źródło pewności moralnej naszego postępowania, jakim jest wola; musiały się one ograniczyć do określenia większej lub mniejszej możliwości ¹⁾ poszczególnych czynów wobec prawa moralnego, a to dla rozwinięcia działalności praktycznej zupełnie nie wystarcza. Stąd całkowita bezpłodność i zbędność systemów moralnych, niedoceniających tej roli, jaką wola jest powołana do odgrywania w naszej działalności moralnej i pozbawiających się przez to tej mocy i pewności, jaką ma ona nasze sumienie we wszystkich fazach przeniknąć.²⁾

Choć dużośmy już o woli mówili, jednak było to wciąż w związku z praktyczną działalnością rozumu, którą to właśnie najbardziej charakteryzuje, że jest do głębi przeniknięta nieustannym wpływem woli. Ale wola jest odrębną władzą naszej duszy, obdarzoną osobnymi właściwościami działania, odgrywającymi w naszym życiu moralnym bardzo wybitną rolę. Musimy więc i woli, jako osob-

¹⁾ Patrz moje studium: »Metoda i program nauczania teologii moralnej«. Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego, 1922. Wyjaśniłem tam w rozdz. II str. 19 dlaczego łaciński termin »probabilis« oddaje nie przez prawdopodobny, a przez »możliwy«. Można też użyć terminu »dopuszczalny«.

²⁾ Tamże rozdz. II.

nemu czynnikowi moralności (n. 8) poświęcić nieco uwagi.

Wola jest ogólnym motorem całej naszej działalności moralnej; ona to pobudza do działania wszystkie nasze władze psychiczne i, skierowując je do poszczególnych celów, podporządkowuje je jednocześnie ogólnemu celowi, do którego sama zdąża. Przedmiot, który na nią działa i do czynu pobudza, i którego pozyskanie zakończy jej czynność, musi mieć zawsze charakter czegoś dobrego, czegoś, co można pożądać. Pozyskanie takiego przedmiotu — będzie to równie dobrze, jakaś rzecz lub jakiś przejaw psychiczny, wiadomość, uczucie... — wywołuje w woli stan zadowolenia, który nazywamy szczęściem lub stanem szczęśliwości. Pojęcia przeto celu, dobra i szczęścia łączą się najściślej z działalnością woli i oznaczają z różnych punktów widzenia istotne podniety tego procesu chcenia, który jest właściwą czynnością woli. Zapoznawać ich rolę znaczy pozbawiać życie moralne głównej sprężyny, uprawiającej je w ruch i usuwać pierwszy motyw, pierwszą pobudkę, podniecającą do czynu ten centralny motor wszystkich naszych czynności moralnych, jakim jest wola.

Nie ma moralności bez tego czynnika, dobra i szczęścia; wszędzie bowiem, gdzie jest jakaś świadoma działalność moralna, jest też i pożądanie uzyskania celów, które zjawily się przed wolą, jako pewne dobra, przez nią pożądané; zaś samo uzyskanie ich sprowadza w woli to pewne zwolnienie

napięcia, czyli ukojenie, które nazywamy zadowoleniem i które jest istotną cechą szczęścia.

Ale wola w swej działalności nie jest niezależna od innych władz naszej duszy, szczególnie od rozumu; na czynności tego ostatniego wywiera ona bardzo stanowczy wpływ, szczególnie, jakśmy to widzieli, na jego funkcje praktyczne, ale i sama jest też pod ciągłym wpływem tegoż rozumu i wpływ ten jest jeszcze głębszy i ściślejszy, niż ten, który wola na rozum wywiera. Błędnego koła tu nie ma, gdyż wpływy te są innego rodzaju: wpływ woli na rozum ma charakter wykonawczy, idący po linii przyczynowości sprawczej, podczas gdy wpływ rozumu na wolę ma charakter kierowniczy, idący po linii przyczynowości celowej i formalnej. Pierwszeństwo przyczynowości celowej, która w dziedzinie czynu jest formalną, przed przyczynowością sprawczą dostatecznie uzasadnia wyższość rozumu nad wolą i głębszą zależność woli od rozumu, niż rozumu od woli.¹⁾

Żaden przedmiot nie jest w stanie pociągnąć woli do siebie i pobudzić do czynu, jeżeli nie zostanie jej przedstawiony przez rozum. »*Nihil volitum, nisi cognitum; ignoti nulla cupido*«. Nie można chcieć, czego się nie zna. Jest przeto zadaniem rozumu kierować wolą w poszukiwaniu jej celów i tego zadowolenia i szczęścia, które pragnie w nich

¹⁾ Głęboką analizę porównawczą wpływu rozumu na wolę i woli na rozum dał św. Tomasz w I-a, qu. 82, art. 4.

znaleźć; rzeczą rozumu jest rozpoznać i rozsądzić, które dobra są prawdziwe, a które fałszywe, które zadowolenie jest w stanie dać naprawdę pełne ukojenie wzbudzonych pragnień, zasługujące na miano szczęścia, a które pod oszukańczymi pozorami kryje zawód i tym silniejsze pożądanie tego ukojenia.

Doktryna wzajemnego oddziaływania na siebie rozumu i woli, tak głęboko zanalizowana przez św. Tomasza, ma dla zrozumienia podstawowych praw życia moralnego zasadnicze znaczenie. Dopiero w jej świetle można całkowicie rozwiązać dwie pozorne antynomie, z którymi partykularystyczne systemy moralności nie mogą sobie poradzić, a na które tomizm tyle rzuca światła.

Pierwsza, ta o którą rozbiła się etyka Kanta, to antynomia szczęścia i obowiązku.¹⁾ Jedno i dru-

¹⁾ Nigdzie może Kant nie wyraził dobitniej tego antagonizmu, co w następującym ustępie swej *Tugendlehre* (Einleitung, IV): »Eigene Glückseligkeit kann nicht als Pflicht angesehen werden. Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebs ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter Begriff von Pflicht: denn diese ist eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: Mann sei verpflichtet seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.« Kant, *Opera*, Ed. Berolinensis, T. VI, str. 385–386 (Podkreślenie moje).

gie jest nieodzownym składnikiem moralności, a na pozór panuje między nimi antagonizm, niedopuszczający do zgodnej współpracy. A jednak w etyce chrześcijańskiej trudność ta rozwiązuje się tak prosto tą zasadą fundamentalną, że dążenie do celu ostatecznego, w którym człowiek znajduje swe najwyższe szczęście, jest jednocześnie pierwszym i najważniejszym jego obowiązkiem. I nie tylko jednocześnie, ale przede wszystkim. To dążenie bowiem do celu ostatecznego nie jest dla nas czymś fakultatywnym, pozostawionym do naszej woli, uzależnionym od tego, czy nam się zechce tego szczęścia lub też nie. Bynajmniej, to nie jest pozostawione naszemu uznaniu! Podstawowym prawem naszego życia moralnego, najistotniejszą racją naszego istnienia, jako rozumnych istot stworzonych, jest to powracanie świadomymi aktami rozumu i woli do tego Boga, który nas stworzył dla swej chwały.

Szerzenie chwały Bożej, święcenie Jego imienia — oto zadanie, jakie Bóg włożył na całe stworzenie, zadanie, które wszakże jedne tylko stworzenia rozumne t. j. anioł i człowiek, mogą z całą świadomością wypełniać: ono jest ich obowiązkiem, a ze spełnieniem tego obowiązku związane jest ich szczęście. Jasnym jest, że obowiązek idzie przed szczęściem, ale również jasnym jest, że w żaden sposób nie da się od niego oddzielić: niepodobieństwem jest, aby ten, kto wiernie pełni swój obowiązek służenia chwale Bożej, nie znalazł w tym swego szczęścia; im bardziej bowiem ktoś się zbliża do dobra nieskończo-

nego, tymbardziej zostają zaspokojone w nim wszelkie pożądanía dobra i szczęścia. Mogły dusze wybrane, taki Mojżesz, św. Paweł, św. Teresa i inni, oświadczać gotowość wyrzeczenia się szczęścia wiecznego dla zbawienia bliźnich, o ileby się to dało pogodzić z dalszym służeniem Bogu i miłowaniem Go. Były to tylko szlachetne porywy, świadczące o bezinteresowności, z jaką pragnęli Bogu służyć, zapominając całkowicie o sobie; wiedzieli oni dobrze, że ich ofiara jest niemożliwa do przyjęcia, ale ona miała być dla nich wobec Boga i nas dowodem, że szczęście osobiste uważają za coś drugorzędnego tam, gdzie o chwałę Bożą chodzi.

Pierwszeństwo obowiązku przed szczęściem znajduje się na dnie aktu miłości doskonałej, bez której nikt nie może być zbawiony. Ono to nadaje moralności chrześcijańskiej to maximum bezinteresowności, dostępne dla istot stworzonych a przeto nieposiadających w sobie pełni bytu i szczęścia, i zmuszonych szukać ich poza sobą w Bogu. Wobec niej mniemana wyższa bezinteresowność t. zw. etyki niezależnej przybiera bardzo wyraźne cechy głębokiej interesowności na podkładzie pychy, która nie chce tej zależności od Boga uznać.

Widzimy więc, że doktryna tomistyczna uwzględnienia całkowicie te dwa podstawowe czynniki życia moralnego, i choć na pierwsze miejsce wysuwa obowiązek, czyni to jednak bez uszczerbku dla pożądanía szczęścia, które tylko na tej drodze może być w całej pełni zaspokojone. To jest właściwy sens pozor-

nego paradoksu w słowach Zbawiciela o konieczności zgubienia duszy, aby ją znaleźć.¹⁾

Nie mniej jasne jest rozwiązanie drugiej antynomii, odnoszącej się do działalności woli, mianowicie antynomii wolności i przyczynowości. Między determinizmem, który neguje wolność dla uratowania przyczynowości, a indeterminizmem, który przeciwnie sądzi, że uratuje wolność kosztem przyczynowości i zasadniczych danych psychologii, albo raczej ponad tymi dwoma partykularystycznymi rozwiązaniami, autodeterminizm św. Tomasza daje dopiero prawdziwe zrozumienie wolności człowieka i jego odpowiedzialności.

Dziwnym się to może wyda, gdy powiemy, że stanowisko św. Tomasza jest bodaj czy nie bliższe determinizmu niż indeterminizmu, aczkolwiek w całości pełni utrzymuje wolność, którą pierwszy odrzuca, a której drugi stara się bronić. Od determinizmu dzieli go tylko to twierdzenie, że nie wszelka przyczynowość sprawcza jest konieczna; obok koniecznych związków przyczynowych znamy także i inne przejawy przyczynowości, mianowicie przyczynowość przypadkową i wolną. Oprócz tego źródłem determinizmu jest też nierozróżnianie między działalnością teoretyczną rozumu, w której proces rozumowania nieraz (jednak nie zawsze) rozwija się z zupełną koniecznością, a jego działalnością praktyczną, w której podobnej konieczności nigdy być nie może.

¹⁾ Mat. X, 39.

Głębsze i radykalniejsze są różnice oddzielające autodeterminizm św. Tomasza od indeterminizmu: dotyczą one samej zasady przyczynowości, której negować w żaden sposób nie można, a następnie też i zasadniczej zależności, w jakiej wola znajduje się w stosunku do rozumu: indeterministyczne wytłumaczenie naszej wolności nie rachuje się z nimi wcale. To też w walkach toczonych między tymi dwoma obozami myśl tomistyczna musi przyznać rację argumentom, które determinizm wytacza przeciw indeterminizmowi, zastrzegając sobie następnie zupełnie inne uzasadnienie wolności człowieka. Nie wystarcza bowiem, jak to czyni indeterminizm, bronić prawdziwej tezy, trzeba to jeszcze czynić argumentami odpowiadającymi prawdzie, inaczej się ją tylko bardziej kompromituje.

Niestety, w ogromnej większości dzisiejszych podręczników etyki katolickiej spotkać się zawsze jeszcze można z indeterminizmem, przedstawionym jako odwieczna doktryna chrześcijańska! Dopiero w szeregu 24 tez filozoficznych, ogłoszonych 27 lipca 1914 r. z rozkazu Piusa X przez św. Kongregację Studiów, nauka o wolności woli (teza 21), a raczej w o l n o ś c i r o z s ą d k u (*liberum arbitrium*), została sformułowana w myśl autodeterminizmu św. Tomasza, tak zasadniczo różnego od indeterminizmu, który się rozpowszechnił w etyce katolickiej ostatnich wieków pod wpływem Suareza.

Dodajmy mimochodem, że całe tak długo dyskutowane zagadnienie o stosunku łaski do wolności woli łączy się najściślej z powyższym problemem. Trudność pogodzenia wolności woli z wpływem łaski, z której molinizm i jego pochodne nie mogą dotąd wybrnąć, pochodzi z ich fałszywego założenia, jakim jest indeterminizm. Autodeterminizm św. Tomasza nie tylko w całości broni wolność ludzką, ale jednocześnie pokazuje, że wpływ łaski jest dla niej najlepszym zabezpieczeniem i wzmocnieniem.

Św. Tomasz przenosi punkt ciężkości całego zagadnienia o wolności na wpływ, jaki wola wywiera na powstawanie tego ostatniego praktycznego sądu rozumu, za którym pójdzie następnie jej wybór. Wola nigdy nie jest zmuszona za nim pójść, zawsze bowiem może pobudzić rozum do nowego zastanowienia i sformułowania innego sądu. Ostatni sąd poprzedzający jej wybór jest dlatego ostatnim, bo ona chce, aby nim był. W ten sposób zostaje zachowane i prawo przyczynowości i zależność każdorazowego aktu woli od sądu rozumu. Jednocześnie zostaje w całej pełni uwydatniona wolność człowieka wobec tego wszystkiego, co nie jest pełnym, całkowitym i nieskończonym dobrem, i co z tej racji ma zawsze w sobie jakiś czynnik, jakąś słabą stronę, dla której może w pewnych warunkach nie być pożądanym. To jest owo prawdziwe pojęcie wolności, wysnute z doktryny św. Tomasza i sformułowane

z nadzwyczajną ścisłością w 21 tezie św. Kongregacji Studiów.¹⁾

Pozostaje nam jeszcze zatrzymać się nad działalnością naszych niższych władz psychicznych, które, o ile podlegają wpływowi rozumu i woli, mają też poważną rolę do odegrania w naszym życiu moralnym.

Człowiek w swych czynnościach moralnych ma wciąż do czynienia z poszczególnymi przedmiotami zmysłowymi, otaczającego go świata, wśród których wiele jest nieodzownych dla utrzymania go przy życiu. Otóż z tym światem zmysłowym nie jest on w stanie wejść w bezpośredni kontakt, za pomocą swych wyższych władz umysłowych i duchowych, a jedynie tylko za pomocą niższych zmy-

¹⁾ Brzmi ona: »Wola nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim i pożąda z konieczności tego wszystkiego, co jej zostanie przedstawione jako dobro, ze wszech miar wypełniające jej pożądanie, lecz pomiędzy poszczególnymi dobrami, co do których pożądanie sąd może ulec zmianie, zachowuje ona wolność wyboru. Wybór zatem następuje po ostatnim sądzie praktycznym, że zaś ten właśnie sąd jest ostatnim, sprawia to wola«. Patrz Hugon: *Zasady filozofii*. Przekład ks. Żychlińskiego. Poznań, 1925. Cz. III, r. 8. Przeciwną tezę Suareza spróbowano sformułować jak następuje: »Błędem jest, że wola nie może się zdecydować na czyn wolny bez poprzedzającego go określonego sądu praktycznego w rozumie«. Patrz tamże str. 271, a także Ciencia Tomista XV (1917), str. 380—390. Naukę o wolności woli, zawartą w XXI tezie, spróbowałem ująć w formę definicji w celu uprzystępnienia jej w nauczaniu szkolnym: patrz »Angelicum« 1937. »Pour une bonne définition de la liberté humaine«.

słowych, stykających się bezpośrednio z materią i zdolnych przeto reagować na zjawiska materialne. I w tej dziedzinie zmysłowej, podobnie jak i w umysłowej rozróżniamy władze poznawcze i pożądkawcze; a jeszcze niżej od nich, w warunkach jeszcze bardziej materialnych, władze motoryczne. Wszystkie one podlegają, aczkolwiek nie w równej mierze i na rozmaite sposoby, wpływom rozumu i woli; człowiek może w pewnych granicach poruszać nimi, wprawiać je w czyn lub też zatrzymywać; gdy możliwość tę traci, uważamy go za chorego.

Poznawcze władze zmysłowe, to znaczy zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, mniej obchodzą moralistę. Czynności ich rozwijają się na zasadzie pewnych praw przyrodzonych, działających w ściśle określony sposób, i człowiek wpływem swego rozumu i woli nic w nich zmienić (*quoad specificationem*) nie może; może on tylko nimi się posługiwać (*quod exercitium*) w granicach tych praw, i zaprzęgać je do wyższych duchowych celów swej działalności. Wprawdzie zmysłowymi czynnościami natury poznawczej towarzyszą pewne podniety o charakterze przyjemnym lub nieprzyjemnym, radości lub przykrości, mające dużo bliższy kontakt z życiem moralnym, należą one już jednak do zakresu władz pożądkawczych i jako takie interesują moralistę. Jego nie zajmuje, czy kto ma dobry wzrok, słuch, smak, pamięć lub wyobraźnię, ale jak reaguje na pobudki związane z działalnością tych zmysłów

i jak umie się posługiwać tą grą czynników zmysłowych dla celów życia moralnego.

W przeciwieństwie więc do poznawczych władz zmysłowych, władze pożądcze inaczej zwane uczuciowymi, odgrywają w życiu moralnym bardzo ważną rolę i jest rzeczą ogromnej doniosłości, ściśle tę rolę określić. Uczucia przedstawiają w naszej codziennej działalności dużą siłę impulsywną, lub też repulsywną, i należyte zużytkowanie tej siły nie może być dla nikogo obojętnym.

I tu znowu mamy dwa kierunki partykularystyczne, rozstrzygające w krańcowo przeciwny sposób zagadnienia udziału uczuć w życiu moralnym, a nad nimi góruje uniwersalistyczne rozwiązanie etyki chrześcijańskiej.

Od Epikura po przez wszystkie wieki, aż po współczesny nam sentymentalizm, nie brakło nigdy tendencji hedonistycznych, przyznających uczuciom większą rolę w życiu moralnym, niż im się to należy. Chciano w nich widzieć nie tylko jeden z istotnych czynników postępowania moralnego, ale czynnik, równorzędny z rozumem i wolą, czasem nawet pierwszy i ważniejszy od tamtych dwóch, albo wprost jedyny. Dochodziło do tego, że całe życie moralne sprowadzano do uczuciowości, a ułatwiano to sobie w szczególny sposób. używając terminu uczucie dla oznaczenia niemal wszystkich zjawisk psychicznego życia. U nas dziś jeszcze można się z tym spotkać na każdym kroku, a to dzięki wpływom, jakie romantyzm wywarł na

całą umysłowość ostatnich pokoleń, nie wykluczając nawet naszego języka ojczystego. ¹⁾

Równolegle z tym od stoików aż po współczesny nam kantyizm, mamy i drugą tendencję, która by chciała przeciwnie jak najbardziej wyeliminować uczucia z naszego życia moralnego w przekonaniu, że ich wpływ na nie jest zawsze obniżający i zanieczyszczający. Wobec trudności i zamieszkań, jakich nam tyle uczucia w życiu sprawiają, zwolennicy tego kierunku, pragną się ich zupełnie pozbyć, w czym są podobni do człowieka, który by pragnął się zabezpieczyć od wylewu rzeki, zasypując ją piaskiem. Nie tylko nie uznają oni, aby uczucie miało w s p ó ł r z ę d n e miejsce obok rozumu i woli, ale nie chcą w nim nawet widzieć istotnego współczynnika naszych czynności moralnych.

Doktryna tomistyczna przeciwnie najzupełniej uznaje, że zmysłowe władze pożądawcze są jednym z istotnych czynników moralności ludzkiej i że wartość moralna naszego postępowania i od nich także w pewnej mierze zależy. Natomiast nie tylko nie widzi w nich pierwszego i głównego czynnika moralności, ale nawet nie przyznaje im równorzędności z rozumem i wolą: uczucia mają w dziedzinie naszego postępowania moralnego p o d r z ę d n e stanowisko i dopiero pod kierunkiem rozumu i woli winne w nim odgrywać swą rolę.

¹⁾ Patrz w mym »U podstaw kultury katolickiej« (Poznań, 1935) »Nasz sentymentalizm i jego wpływ na życie religijne«.

Jasnym jest, że tylko takie postawienie sprawy pozwala mówić o wychowaniu dziedziny naszych uczuć. Ani w sentymentalizmie, przyznającym uczuciom pierwsze miejsce, nie podporządkowane żadnym wyższym czynnikom, ani w stoicyzmie, żądającym wykluczenia uczuć z życia moralnego, o poddawaniu ich pracy wychowawczej nie może być mowy. Łatwo zrozumieć, co są warte dla życia praktycznego systemy moralne, w których na wychowanie uczuć nie ma miejsca!

I tu znów więc doktryna tomistyczna rozwiązuje doskonale antynomię hedonizmu i stoicyzmu, a rozwiązanie, jakie daje, staje się jednocześnie podstawą do pedagogii dziedziny uczuciowej. Ujęte w karby cnót moralnych, uczucia ulegają jakby pewnemu uduchowieniu i, stawiając do dyspozycji rozumu i woli zawarte w sobie siły życiowe, odgrywają w naszym życiu moralnym bardzo poważną rolę.

Św. Tomasz bardzo głęboko i dokładnie prze-myślał całe to zagadnienie wychowania uczuć w swych traktatach o cnotach kardynalnych męstwa i wstrzemięźliwości. Po nim zaś nikt może nie potrafił lepiej określić roli uczuć w życiu moralnym, jak wielki poeta niemiecki Schiller swym »Über Anmut und Würde«. Skierowana przeciw stoicyzmowi Kanta, tak nic nie rachującemu się z danymi codziennego życia, ciekawa ta rozprawa, doskonale pokazuje, jak wielkim zubożeniem tego życia, byłoby wykluczenie zeń czynników uczuciowych.

Dodajmy jeszcze, że trzy ostatnie subiektywne czynniki moralności, rozum, wola i uczucia, aczkolwiek zdolne same przez się do czynów o prawdziwej wartości moralnej, dopiero jednak pod wpływem łaski nabierają pełnej swej mocy i siły. Łaska nie tylko daje im możliwość wykonywania czynów nadprzyrodzonych, zupełnie niedostępnych dla ich własnych sił, ale i w sferze czynności przyrodzonych oczyszcza je w pewnym stopniu od niedomagań wprowadzonych do natury ludzkiej przez grzech pierworodny i ułatwia im przez to wypełnienie przyrodzonego prawa bożego. Mogliśmy byli w naszym schemacie osobno uwydatnić między czynnikami subiektywnymi i czynnik nadprzyrodzony t.j. łaskę; jeśliśmy zaś tego nie zrobili, to jedynie dlatego, że partykularyzm systemów etycznych, który nas tu specjalnie zajmuje, wybujał szczególnie w dziedzinie czynników przyrodzonych: dlatego to na tej dziedzinie w szczególny sposób zatrzymała się nasza uwaga.

Oto wszystkie czynniki, które składają się na moralny czyn ludzki (n. 10). Widzimy, że są one dużo liczniejsze, niżby to się na pozór zdawało, i partykularyzm na tym właśnie polega, że zamiast, aby je wszystkie wziąć pod uwagę, wyrzywa z całości jakiś jeden czynnik albo kilka z nich i, pomijawszą wszystkie inne, nieraz nawet ważniejsze, do nich jedynie sprowadza całe zagadnienie. Niektóre z partykularystycznych systemów moralnych

odrzucają ten lub ów czynnik moralności, np. prawo Boże, prawo przyrodzone, rozum teoretyczny, lub udział władz uczuciowych; inne, nie odrzucając wprost żadnego z nich, tak są zajęte jednym lub paroma, że zapoznają rolę wszystkich innych. Jednym i drugim brak zrozumienia całości warunków życia moralnego; są one fragmentaryczne, ułamkowe, i choć w tych ułamkach znajduje się dużo prawdy i doskonałej nieraz obserwacji życia, to jednak, nie mogą one wystarczyć do pokierowania naszym postępowaniem moralnym. Jako systemy moralności są one fałszywe, gdyż mają pretensje objąć całość życia, a tymczasem widzą tylko jego część i podług niej pragną okroić całość.

Już w biegu poprzedniej analizy mieliśmy sposobność poznać niektóre z tych partykularystycznych doktryn moralnych. Nie od rzeczy jednak będzie zrobić krótki, ale systematyczny przegląd tych systemów, szeregując je podług tych poszczególnych czynników, które w naszym życiu moralnym biorą udział.

Przeciwnie do biegu naszej analizy zaczniemy tym razem od dołu, od czynników najbliższych materii.

Będziemy więc mieli najpierw wypływające z materializmu hedonizm i sensualizm, następnie sentymentalizm i bardziej literacki niż filozoficzny romantyzm. Wszystkie te systemy przesuwają punkt ciężkości życia moralnego na działalność zmysło-

wych władz pożądanym; przeceniają one ogromnie doniosłość wszelkiego rodzaju stanów uczuciowych (n. 9) afektów, wzruszeń, namiętności i t. p., nie doceniając, albo wprost odrzucając wpływy innych czynników. I w modernizmie, jak wiadomo daje się odczuć wielki wpływ sentymentalizmu, który przeto został w odniesieniu do życia religijnego potępiony w wiekopomnej encyklice Piusa X »Pascendi Dominici gregis« w 1907 r.¹⁾

Będziemy mieli następnie systemy, które wysuwają na pierwszy plan wolę (n. 8) i które, przesadzając jej doniosłość, wykluczają inne czynniki, szczególnie te, które mają charakter bardziej obiektywny i niezależny od naszej woli. Tu więc wejdzie zarówno zwykły utylitaryzm, indywidualistyczny system moralny ludzi nie mających żadnego systemu: »*Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntatis*« — »tak chcę i tak każę, za wszelką rację stoi moja wola«, — jaki bardziej wyszukany pragmatyzm, a także poniekąd i modernizm ze swym fideizmem i do-

¹⁾ Denzinger, 2074, 2077 — 2079. (Wszystkie dogmatyczne określenia Kościoła zwykło się przytaczać ze zbioru określeń Ks. Denzingera wychodzącego co parę lat w nowym wydaniu u Herdera pt. *Enchiridion Symbolorum*).

Nie wszyscy sobie to dostatecznie uświadamiają. Tak np. Ks. Dworak w swym »Zarysie psychologii doświadczalnej« (Kielce, 1937) o religii mówi tylko w rozdziale o uczuciu, natomiast pomija ją zupełnie w rozdziałach o rozumie i woli. Stanowisko to nie da się z encykliką »Pascendi« pogodzić, a i pod względem psychologicznym jest zupełnie nieuzasadnione.

gmatyzmem moralnym. Tu wejdzie następnie doktryna nadczłowieka Kalliklesa – Nietschego. Tu wejdą wreszcie wszystkie kierunki filozoficzne przesadzające wolność, a więc zarówno Duns Scot i Occam, jak i Secretan i nawet, choć z innego punktu widzenia, Schoppenhauer.

Z kolei mamy doktryny, które przesadzają rolę rozumu praktycznego (n. 7), pomijając lub wprost odrzucając kierowniczą rolę rozumu teoretycznego, lub też udział władz pożądawczych. Do tej grupy zaliczyć wypadnie zarówno wszystkie systemy, które się szczycą swym autonomizmem i przeciwstawiają się heteronizmowi, jak i te, które proklamują prymat sumienia, przez co – dodajmy mimochodem – najradzykalniej podkopują jego powagę. Będziemy tu więc mieli kategoryczny imperatyw Kanta, anarchistyczny indywidualizm Tołstoja, anomizm Guyau, i tyle innych systemów wylęgłych w atmosferze buntu czasów poreformacyjnych i porewolucyjnych.

We wszystkich powyższych systemach mieliśmy przeważnie do czynienia z doktrynami, które wysuwały pojedyncze czynniki przyrodzone, a zapoznawały lub negowały zupełnie rolę czynników nadprzyrodzonych: jeden skotyzm stanowił tu wyjątek. Nie brakło jednak i przeciwnych doktryn, niedocenających roli pierwszych i sprowadzających całą wartość moralną naszych czynów, jedynie do drugich t.j. do działania łaski. Taką była np. potępiona przez Kościół doktryna Michała Bajusa, który

twierdził, że czyn ludzki, wypływający z samych przyrodzonych władz człowieka bez wpływu łaski, jest z gruntu zły.¹⁾

Zwróćmy jednak uwagę, że między tymi pierwszymi trzema grupami jest dużo punktów stycznych, a nawet pewne pokrewieństwo; wszystkie one wyrosły ze wspólnego podłoża indywidualistycznego subiektywizmu, i aczkolwiek wiele jest między nimi takich, które się sobie wprost przeciwstawiają, jak np. hedonizm i kantyzm, to są i takie, które się bardzo blisko schodzą, np. sentymentalizm, fideizm i doktryna prymatu sumienia – trzy składowe czynniki modernizmu. W następnych grupach przeciwnie, przeważać będą elementy zewnętrzne, obiektywne, teoretyczne, przy jednoczesnym niedocenianiu wewnętrznych, subiektywnych, szczególnie zaś wpływów woli.

Ma się rozumieć jednak, że nawet i między grupami subiektywistycznymi z jednej, a obiektywistycznym z drugiej strony nie ma nieprzenikalnej przegrody, owszem niejeden system czerpie swe pierwiastki tu i tam, jak np. stoicyzm, tak silnie podkreślający prawo przyrodzone, lub fideizm, nie mniej silnie przywiązany do objawienia i tradycji kościelnej. W ogóle, jakeśmy to już powiedzieli, podobnie schematyczne przedstawienie nie może z konieczności rzeczy, być bardzo ściśle i dokładne. Co

¹⁾ Denzinger, 1016, 1025, 1027.

do niejednego systemu, można być nieraz w nielada kłopotcie, do której grupy go zaliczyć lub, jeśli należy do kilku, to w której ma on swe właściwe formalne miejsce.

Prowadząc więc dalej nasz przegląd będziemy najpierw mieli grupę intelektualistów moralnych, rozumiejąc przez to wszystkie kierunki myśli, które sprowadzają działalność moralną do gry czynników poznawczych, umysłowych lub nawet tylko zmysłowych, przede wszystkim zaś do rozumowania teoretycznego (n. 6) i które w większym czy mniejszym stopniu zapoznają wpływ, jaki wola wywiera na rozum w dziedzinie kierowania czynem. Do tej kategorii przeto wejdą wszystkie systemy, które przesadzają hetermonię, a nie doceniają autonomii moralnej i które, nie rozróżniając wychowania od wykształcenia, sprowadzają pierwsze do drugiego w przekonaniu, że wystarczy znać prawo moralne, aby się do niego stosować. Tu więc zaliczymy: Sokratesa, z przypisywaną mu doktryną, sprowadzającą cnotę do wiedzy, a przestępstwo do błędu albo nieświadomości, Bacona (człowiek o tyle może, o ile wie), Kartezjusza (chcieć to nic innego, jak myśleć o przedmiocie chcenia), Spinozę (etyka traktowana metodą geometryczną), a z nowszych: Herbarta, dla którego całe wychowanie nie jest niczym innym jak systematycznym ułożeniem i utrwaleniem w umyśle pewnego zespołu wyobrażeń, Fougère'go (*idées-forces*), W. James'a (motor cue — *image déclée*, la dernière image qui précède la décharge nerveuse),

Meumanna¹⁾ i tylu, tylu innych myślicieli ostatniej doby tak całkowicie opanowanej w dziedzinie etyki przez intelektualizm moralny.

Bardzo ciekawym zjawiskiem ostatnich lat kilkudziesięciu jest obudzenie się pośród psychologów zainteresowania wolą, która tak długo była zupełnie zapomniana. A jednak i tacy filozofowie, jak Wundt i Höffding, pomimo, że tyle miejsca w swym systemie woli wyznaczają, nie są jeszcze zupełnie wolni od intelektualizmu moralnego, przez to, że nie doszli do dostatecznego wyodrębnienia funkcji pożądania duchowego, i do ścisłego określenia jej decydującego wpływu na rozum w jego działalności praktycznej. Tym się tłumaczy ich nie zdecydowane i nie jasne stanowisko wobec zagadnienia wolności człowieka. Na przeszkodzie stało też im obu niedostateczne rozróżnianie w naszej psychice dziedziny umysłowej od zmysłowej, a więc działalności woli od działalności pożądania zmysłowego t.j. uczuć. W dziedzinie zmysłowej pożądanie jest dużo bardziej podległe poznaniu, i nie jest mu danym wpływać na formowanie się sądów poznania zmysłowego, tak jak ma to miejsce w dziedzinie umysłowej w stosunku do sądów poznania umysłowego. Stąd w dziedzinie zmysłowej nie ma wolności.

¹⁾ Oto np. charakterystyczne twierdzenie Meumanna: »Der Wille ist kein psychischer Elementärvorgang, sondern ein komplexes psychisches Gebilde, das sich im wesentlichen aufbaut aus intellektuellen Vorgänge unter sekundärer Mitwirkung der Gefühle«. *Intelligenz und Wille*. Leipzig, 1920, str. 340.

Jeszcze charakterystyczniejszym jest to u pisarzy, którzy całą swą uwagę skoncentrowali na zagadnieniu woli i jej wychowania, jak Payot, Kerscheneister, Fassbender lub o. Lindworsky, a u nas prof. Kreutz.

Dla takiego np. o. Lindworsky'ego wola nie jest sama przez się źródłem energii, ale ma za zadanie tylko wyzwalać zapasy energii psychologicznej, których ilość i jakość jest zupełnie niezależna od aktualnego chcenia: stąd wyrażenie »siła woli« jest zupełnie zbędne, a nawet bezsensowne. Nic tak nie dyskredytuje doktryn Lindworsky'ego, jak przykłady, którymi sam je ilustruje. Raz jest to zwrotnica, która skierowuje pociąg na ten lub inny tor, ale energii mu nie daje, to znowu wola zostaje porównana do naczelnego wodza w kampanii wojennej. Ten ostatni nie jest na wojnie ani siłą, bo tą jest sama armia, ani myślą, bo tę daje sztab: on jest znowu tylko zwrotniczym, który tę siłę skierowuje podług myśli wypracowanej przez sztab w tym lub innym kierunku. »Siła armii nie ma nic wspólnego z siłą wodza«, pisze Ks. Salamucha, referując poglądy o. Lindworsky'ego.¹⁾ Innymi słowy siła znajduje się tylko w zakresie materii, w dziedzinie ducha siły woli nie ma, wola nie jest siłą! Świadczy to tylko, do jakiego stopnia studia laboratoryjne są w stanie odgrodzić uczonego od życia i zamknąć

¹⁾ Uwagi na temat kształcenia charakteru. Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy, 1933. Nr 1.

mu oczy na codzienne zjawiska życia! Wystarczy przeczytać jedną dobrą monografię z czasów wielkiej wojny, aby się przekonać, czym jest wola wódza w tych wielkich zmaganiach dziejowych! ¹⁾ Podobne stanowisko zajmuje u nas prof. Kreutz: idzie on nawet dalej i twierdzi, że człowiek nie posiada jakiejś jednolitej dyspozycji, którąby można było nazwać wolą, lecz że w każdym człowieku istnieje cały szereg odrębnych struktur fizjologicznych, warunkujących jego postępowanie. ²⁾ Pod wpływem tego rodzaju zapatrywań na wolę jest w obecnej chwili cała pedagogika współczesna, a i pedagogowie katoliccy nie umieją się od niej otrząsnąć.

Wszyscy oni wciąż tylko o woli mówią, a jednak nie rozumieją dostatecznie, że wolę kształci się innymi metodami niż rozum i że »umiejętność chcenia«, jak ją doskonale nazwał Sienkiewicz, ma swoje własne prawa rozwoju i wychowania, głębiej znane w dawnych czasach, w starożytności i średniowieczu, niż w czasach nowożytnych.

Na dnie tych wszystkich najszlachetniejszych wysiłków tkwi paraliżujący je w samym zarodku wpływ intelektualizmu moralnego, którego bardzo poważne ślady znaleźć możemy zresztą także i w nauce teologii moralnej, kazuistycznej i ascetycznej. Wszędzie brak zrozumienia tych wewnętrznych pro-

¹⁾ Np. Gen. von Mertz'a: *La volonté du chef* (Paris, Payot).
Przekład z niemieckiego.

²⁾ *Zarys ramowej teorii woli*. Poznań 1935. Str. 34.

cesów, za pomocą których wola przekształca się własną swą siłą lub siłą łaski, i które sprawiają, że każdy jej wysiłek, każdy akt refleksem jakimś odbija się na swej władzy macierzystej, z której wypłynął, rzeźbi ją niejako i daje coraz większą zdolność i sprawność do lepszego, szybszego i łatwiejszego wykonywania podobnych sobie aktów.

Z tym łączy się cała bezpłodność pedagogiki nowożytniej, odkąd zapragnęła wyemancypować się i stać się samodzielną nauką. Oderwanie jej od etyki stało się fatalnym dla jednej i drugiej. Etykę oddzieliło to od praktycznych zagadnień wychowawczych, do których każdy system moralny musi dotrzeć i które są bardzo cennym probierzem jego wartości dla życia. Pedagogika natomiast straciła tym samym mocne podstawy teoretyczne, bez których jest ona niezdolna wytknąć sobie wyraźny kierunek postępowania. Powrót do dawnej koncepcji, w myśl której wychowanie jest centralnym zagadnieniem etyki jest najpilniejszym wymaganiem pedagogiki współczesnej.¹⁾

Mamy wreszcie jeszcze kilka grup systemów moralnych, różniczkujących się między sobą tym, że wysuwają wyłącznie te lub inne przejawy prawa jako źródła moralności, a pomijają inne. I tu też

¹⁾ Patrz mój artykuł: »*Paedagogia perennis*« w Przeglądzie Teologicznym, 1924, n. 2. Także »*Nova et vetera*« (W drodze do syntezy pedagogicznej). Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy. 1931. Nr 1.

znajdziemy dużo cząsteczek prawdy w tym wszystkim, co te doktryny zawierają pozytywnego, będącego owocem ścisłych badań i obserwacji; są one jednak zanieczyszczone ciasnym ekskluzywizmem, odrzucającym lub zapoznającym pozostałe źródła norm moralnych.

Będziemy więc mieli po stronie źródeł przyrodzonych systemy przesadzające doniosłość prawa pozytywnego, a więc praw państwowych, obyczajów narodowych i społecznych, lub postulatów użyteczności publicznej (n. 4): spotkają się tu myśliciele pod innymi względami dość dalecy od siebie, a więc z jednej strony Hegel (Państwo źródłem moralności), a z drugiej zwolennicy utylitaryzmu społecznego i relatywizmu moralnego z twórcami i najwybitniejszymi przedstawicielami pozytywizmu: Comtem, Spencerem, Dürkheimem, Lewy-Bruhlem i tyloma innymi na czele. U nas do tej grupy zaliczyłbym Ochorowicza, Świętochowskiego, Majewskiego, Biegańskiego...

Następna grupa obejmuje systemy moralne o tendencjach naturalistycznych i częściowo racjonalistycznych i idealistycznych; wejdą tu wszystkie kierunki przesadzające prawo naturalne (n. 2), i nie tylko odrzucające czynniki nadprzyrodzone, ale nawet niedoceniające społecznych czynników przyrodzonych i głoszące, gdzie się da, powrót do natury. Podobne poglądy spotykamy już poniekąd w filozofii greckiej u Stoików i nawet Epikurejczyków, pomimo różnicy w interpretowaniu prawa przyrody; odzywają się

one następnie w XVII i XVIII w. w doktrynach Hobbesa. Rousseau i innych, zaś w XIX w. stają się filozoficznym podłożem liberalizmu zarówno ekonomicznego, jak i pedagogicznego.

Ale i po stronie czynników nadprzyrodzonych nie brak przejawów ciasnego i jednostronnego partykularyzmu, dopatrującego się kryteriów moralności jedynie w źródłach objawionych (n. 3), z pominięciem prawa przyrodzonego. Filozoficznym podłożem tych tendencji jest woluntaryzm, głoszący pierwszeństwo woli przed rozumem i wyprowadzający istotne cechy rzeczy stworzonych formalnie z woli Bożej, a nie z jego rozumu i mądrości, wobec czego upada wszelka możność poznania prawa przyrodzonego i odróżnienia go od objawienia. W tej koncepcji wszelkie prawo Boże jest przejawem wolnej woli Boga, który przeto mógłby je zmienić podług swego upodobania i sprawić, żeby to, co jest dobre, było złym i odwrotnie. Zarodek tych teorii znajdujemy już u Dunska Scotta, a później w dużo bardziej krańcowej formie u Occama.¹⁾ Nie raz można się spotkać z mniemaniem, że etyka chrześcijańska stoi właśnie na tym stanowisku woluntarystycznym, co słuszne wywołuje do niej uprzedzenie.²⁾

¹⁾ Patrz u O. Mansera O. P.: *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV Jh.* Paderborn, Schöning, 1913 str. 22–23.

²⁾ Patrz np. jak w *Ruchu etycznym Sheldona* (polski przekład: Łódź, 1899, str. 90) widocznym jest, że to uprze-

Pokrewny woluntaryzmowi jest fideizm, który powstał w XIX w., jako reakcja przeciw wybrykom racjonalizmu. Dążeniem jego było oprzeć wiarę i moralność wyłącznie na danych objawienia w przekonaniu, że rozum, który tyle przeciw wierze nabroił, na nic się tu przydać nie może; stąd wynikało, ma się rozumieć, zupełne niedocenywanie przyrodzonych danych moralności, dostępnych dla poznania rozumu. Pokrewny fideizmowi tradycjonalizm, powstały na tym samym podłożu agnostycyzmu, przenosił punkt ciężkości na samo nauczanie Kościoła i odwieczne tradycje ludzkości przechowane nam w jego doktrynie i obyczajach (n. 5), a pochodzące z pierwotnego objawienia wszystkich praw znanych ludzkości, zarówno przyrodzonych jak nadprzyrodzonych. Pomimo, że na pozór tak wywyższające wiarę i powagę Kościoła, obie te doktryny były jednak bardzo niebezpieczne dla wiary i moralności, pozbawiając je trwałych podstaw i wszelkiej możliwości uzasadnienia, propagowania i obrony, to też Kościół nie zawahał się je potępić, gdyż były niezgodne w swym partykularyzmie z jego nauką i z jego uniwersalistycznymi tradycjami.¹⁾

Wreszcie na zakończenie wspomnijmy jeszcze ontologizm i różnego rodzaju fałszywe kierunki mistyczne, przesadzające doniosłość bezpośrednich

dzenie do etyki chrześcijańskiej ma swe źródło w mniemaniu, że sprowadza ona różnice dobra i zła do samej tylko woli Bożej i pozbawia ją przez to trwałej i obiektywnej podstawy.

¹⁾ Denzinger 1622—1627; 1649—1652.

stosunków duszy z Bogiem i zapoznające jednocześnie rolę wszystkich innych źródeł, w których Bóg chce, żebyśmy czerpali nasze podstawowe prawa i dyrektywy dla kierowania życiem moralnym.¹⁾

Oto jak z lotu ptaka rzut oka — ma się rozumieć bardzo pobieżny, i przeto w szczegółach nie dość ścisły — na zajmujące nas zagadnienie kryteriów moralności i na te najróżnorodniejsze rozwiązania, z jakimi się ono spotkało w ciągu dziejów. Widzimy z jednej strony niezliczone doktryny partykularyistyczne, które, wyrwawszy jedną lub kilka danych zagadnienia, ufają, że potrafią za ich pomocą, a z pominięciem innych czynników ugruntować podstawy moralności; z drugiej zaś strony mamy etykę chrześcijańską skryształizowaną w doktrynie św. Tomasza, i obejmującą wszystkie składniki zagadnienia, i uwydatniające właściwą rolę każdego z nich.

Nie znaczy to, ma się rozumieć, aby każdy żyjący podług etyki chrześcijańskiej, musiał świadomie do wszystkich tych czynników się zwracać i na nich swe postępowanie konstruować. Nie, ogromna większość ludzi nie zdaje sobie zupełnie sprawy z tego, jak złożoną jest ta praca ustalania konkretnych norm postępowania moralnego i, czerpiąc je w najbliższych bezpośrednio sobie dostęp-

¹⁾ Co do ontologizmu patrz Denzinger: 1659—1665. Co do fałszywych kierunków mistycznych, tamże 1221-1228 i 1327-1349.

nych źródłach, tj. w nauce Kościoła i w prawach i obyczajach społecznych, stosuje następnie te dane w świetle dyrektyw sumienia do poszczególnych potrzeb swego życia. W tych trzech czynnikach (4, 5 i 7) nieświadomie działają wszystkie inne.

Ale analityczny umysł filozofa, wejrzawszy dokładniej w ten proces, dochodzi do przekonania, że jest on głębszy, i że wartość moralna naszego postępowania uzależniona jest od gry całego szeregu czynników. W myśl starego aksjomatu: *Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu*, — (dobro wymaga zespołu wszystkich czynników, zaś dla zła wystarcza, aby jednego z nich brakowało) — wystarczy aby jeden składnik był w nieporządku, a natychmiast odbija się to na charakterze moralnym czynu; na to, aby miał on pełnię swej wartości, musi być należycie ustosunkowany do nich wszystkich i wpływać z harmonijnego ich współdziałania.

To cośmy zrobili z zagadnieniem moralności, to samo możnaby zrobić i z każdym innym zagadnieniem, choć nieco bardziej złożonym i zajmującym w swej dziedzinie centralne miejsce.¹⁾ Przekonalibyśmy się tak samo, że wszystkie te sprzeczne między sobą systemy, związane z nazwiskami naj-

¹⁾ Znakomicie to uczynił dla całokształtu psychologii O. Barbado w swej: *Introduction à la psychologie expérimentale* (Paris, Lethielleux, 1931) Przekład francuski z hiszpańskiego.

wybitniejszych filozofów, są doktrynami partykularystycznymi, które nie rachują się z pełnią rzeczywistości, ale wyrwawszy z niej niektóre tylko czynniki, nieraz nie najważniejsze, za ich pomocą pragną wytłumaczyć najbardziej złożone przejawy bytu i życia.

Gdy porównamy z nimi doktrynę tomistyczną, nie może nas nie uderzyć transcendentálny charakter jej uniwersalizmu: dąży ona do tego, aby przy rozwiązywaniu najbardziej złożonych zagadnień, uwzględniać wszystkie czynniki, które w nich wchodzi w grę, nie pomijając żadnego i nie wysuwając żadnego, zbyt silnie naprzód, ze szkodą innych. Czerpiąc z pełni rzeczywistości, tomizm przekracza (*transcendit* — stąd jego transcendentalizm) swym uniwersalizmem jednostronność i ciasną negatywną wyłączość doktryn partykularystycznych.¹⁾

Temu to uniwersalizmowi zawdzięcza on swój ścisły związek z objawioną nauką Chrystusa — swą katolickość. Nim jednak zobaczymy, jak ten związek powstał i na czym ta katolickość polega, musimy najpierw zbadać, jakim cechom swego geniuszu zawdzięcza św. Tomasz uniwersalizm swej doktryny.

* * *

*

¹⁾ Jacques Maritain w swej *Introduction générale à la Philosophie*, (Paris, Téqui, 1930), doskonale uwydatnił ten charakter transcendentálny filozofii chrześcijańskiej w rozwiązywaniu podstawowych zagadnień zaprzatających umysł ludzki.

ROZDZIAŁ III

Źródła uniwersalizmu doktryny tomistycznej

Daleką jest odemnie myśl pomniejszania w cokolwiek osobistych zdolności św. Tomasza. Geniusz jego był jednym z potężniejszych, jakie się w dziejach ludzkości pojawiły, i co najbardziej w nim uderza, to ta cudowna harmonia wszystkich funkcji jego duszy, i to doskonałe panowanie nad całą ich działalnością wewnętrzną. Jakiej zdolności przystosowania wewnętrznych władz duszy trzeba było, aby móc być autorem »De ente et essentia«, tego arcydzieła ścisłości logicznej w najwyższych zagadnieniach metafizyki, a jednocześnie piewcą Eucharystii w cudownych hymnach Officium Najświętszego Sakramentu!

A jednak sprowadzać uniwersalizm doktryny tomistycznej jedynie do osobistych wysiłków genialnej inteligencji św. Tomasza byłoby dziecinną przesadą. Byłoby to twierdzić, że on sam o własnych siłach znalazł pełne rozwiązanie głównych zagadnień filozoficznych, odkrywszy wszystkie ich czynniki

składowe, podczas gdy wszyscy inni myśliciele doszli tylko do rezultatów ułamkowych i częściowych. Zwiększałoby to zresztą jego chwałę tylko na pozór, w istocie jednak zmniejszałoby ją raczej, usuwając w cień wpływ, jaki charakter moralny wielkiego Doktora wywarł na rozwój jego myśli, wpływ, który u każdego uczzonego jest większy, niż się to zwykle wydaje.

Zresztą wystarczy wejrzeć w dzieła św. Tomasza, aby się przekonać, jak obficie czerpał on ze skarbcza wiedzy zebranego przez ludzkość minionych pokoleń i jak bardzo wiele prawd, głęboko przemyślanych przez najgenialniejsze umysły poprzednich wieków, wcielił wprost do swej syntezy. Chcieć to negować, byłoby to iść przeciw prawdzie, tej »*veritas*«, która jest hasłem jego rodziny zakonnej i której służbie i obronie poświęcił on całe swe życie.

Wytlómaczenia przeto uniwersalizmu nauki tomistycznej należy szukać w połączeniu osobistych zalet umysłowych św. Tomasza z pewnymi zasadami nie tylko filozofii, ale i osobistego życia moralnego; one to pozwoliły mu przemóc wszelki partykularyzm i dojść do doktryny świadomie uniwersalistycznej.

Zasady te są najradykałniejszą antytezą tych poglądów, które są punktem wyjścia filozofii nowożytnej, w tym wszystkim, w czym przeciwstawia się ona myśli starożytnej i średniowiecznej. Postarajmy się sprecyzować je jaknajdokładniej.

W pojęciu tomistycznym praca filozoficzna i wogóle wszelki postęp naszej wiedzy — z pewnymi zmianami możnaby to samo powiedzieć i o dziedzinie teologicznej — jest przede wszystkim funkcją społeczną. Ponad wszystkimi filozofami większymi lub mniejszymi, którzy wypełniają dzieje myśli, istnieje jeden wielki filozof, filozof »per excellentiam«, a jest nim ród ludzki, który nie przestaje myśleć i zbierać w jedną całość wyniki wysiłków umysłowych następujących kolejno po sobie pokoleń.

Św. Tomasz doskonale określił, komentując Arystotelesa ¹⁾ tę niższość poszczególnych filozofów w porównaniu do filozofii, którą opracowuje powoli rodzaj ludzki. Wynika z niej dla każdego filozofa ścisły obowiązek gruntownego poznania rezultatów, do jakich myśl ludzka już doszła, przyczym św. Tomasz zwraca uwagę, że nawet wobec tych myślicieli, którzy pobiłdźili i do pełnego poznania prawdy nie doszli, winniśmy się zachowywać z szacunkiem i wdzięcznością, gdyż i z błędów, jakie popełnili, możemy się czegoś nauczyć i wiele skorzystać. ²⁾

Sam św. Tomasz bardzo wiernie się tego trzymał w swej pracy naukowej. Krytykując i nieraz bardzo stanowczo odrzucając błędne systemy filozoficzne lub teologiczne, zawsze z dużym szacunkiem się odnosił do ich twórców lub zwolenników, tak iż

¹⁾ Comm. in Metaph., lib. II, lect. 1. Ed. Cathala n. 276. De substantiis separatis c. 7.

²⁾ Comm. in de Anima, lib. I, lect. 2.

wprost wyjątkowe są ustępy w jego pracach, gdzieby się pod ich adresem znalazło jakieś ostrzejsze słowo. Wiadomo, że i w osobistych polemikach, za życia prowadzonych, zachowywał się zawsze z uderzającym wszystkim spokojem i pokorą.¹⁾

Toteż Vacant w swym studium porównawczym, poświęconym św. Tomaszowi i Duns Scotowi,²⁾ tę właśnie cechę życzliwości wobec cudzej myśli podkreślił jako najcharakterystyczniejszy rys fizjonomii umysłowej wielkiego Dominikanina w porównaniu z jego genialnym antagonistą z zakonu św. Franciszka. Podczas gdy pierwszy wobec każdej obcej doktryny idzie najpierw do tego, co go z nią łączy i odszukuje te fragmenty, nieraz wprost źdźbła prawdy, które ona w sobie zawiera i bez których nie zdołałaby nikogo do siebie pociągnąć, — drugi przeciwnie, nawet w najbliższym sobie systemie będzie się doszukiwał zawsze najpierw stron słabych, tego wszystkiego, czemu może się przeciwstawić. Pierwszy idzie najpierw do tego, co prawdziwe, co wspólne, co może pochwalić i wcielić do swej doktryny, drugi przeciwnie zawsze reaguje najpierw na to, co mu się wydaje fałszywym, co może skrytykować i odrzucić. Jasnym jest, że oprócz różnic czysto in-

¹⁾ Patrz np. u Petitot: *St. Thomas d'Aquin*, str. 89–97, zachowanie się św. Tomasza w czasie walk doktrynalnych podczas drugiego nauczania w Paryżu.

²⁾ A. Vacant. *Etudes comparées sur la philosophie de Saint Thomas et sur celle de Duns Scot*. Paris, Delhomme, 1891. T. I, str. 8–9.

telektualnych dotykamy tu i pewnych cech charakteru, będących moralnym podłożem tych dwóch umysłowości uniwersalistycznej i partykularystycznej.

W przeciwieństwie do myśli dawnych wieków filozofia nowożytna odrzuciła zasadę, iż postęp wiedzy jest przede wszystkim funkcją społeczną i na jej miejsce postawiła zasadę indywidualistyczną, w myśl której każdy winien sam własnymi ścieżkami wiedzę zdobywać, jak najmniej czerpiąc od innych, nie-raz nawet przeciwstawiając się wprost temu, do czego poprzednie pokolenia doszły w swych poszukiwaniach.

Tak więc dla Bacona myślicieli poprzednich pokoleń należy traktować jak dzieci, od których niczego nie można się nauczyć. Kartezjusz wychodził z założenia, że dociekania filozoficzne trzeba tak zacząć, jakby nikt przed nami nie był o nich myślał, i dodawał, że jak budynek ma więcej jedności, gdy zostanie przez jednego budowniczego postawiony, tak i system filozoficzny winien być dziełem samodzielnego wysiłku pojedynczego umysłu. Napis, który widniał na jego pomniku w Sztokholmie, nim zwłoki zostały przeniesione do Francji, dowodzi, że w tej właśnie zasadzie indywidualizmu współcześni widzieli największą zasługę twórcy » R o z p r a w y o m e t o d z i e «. Z tą naiwną ufnością we własne swe siły umysłowe łączyła się u Kartezjusza niemała pogarda dla myślicieli minionych wieków, co mu zresztą nie przeszkadzało, jak to już Leibniz zauwa-

żył, bardzo obficie, choć nie zawsze bardzo krytycznie, czerpać z dzieł swych poprzedników. O krok naprzód w następnym wieku poszedł Rousseau, głosząc paradoksalną i już wprost anarchiczną zasadę, że w każdym zagadnieniu trzeba wybierać to rozwiązanie, które najbardziej odbiega od ogólnie przyjętego.

Ma się rozumieć, że ani Bacon, ani Kartezjusz nie wymyślili tej zasady, rozsadzającej jednolity postęp myśli ludzkiej; ona już tkwiła w atmosferze umysłowej XVI w. tak silnie przesyczonej pogardą i uprzedzeniem do wszystkiego, czem żyły minione wieki. W pewnym sensie można też powiedzieć, że byli oni bardzo mało nowatorami, przypadło im bowiem tylko w udziale skodyfikowanie tego indywidualizmu, który żywiołowo wybuchnął w XVI w., i ujęcie go w formę doktryny, a że zasady tej doktryny, rozproszone w atmosferze duchowej tamtych czasów, w silnym stopniu pochlebiali próżności ludzkiej, nic przeto dziwnego, że powodzenie ich było zapewnione.

Tym się tłumaczy, że dzieje myśli nowożytnej przedstawiają obraz zupełnego chaosu, pozbawionego zupełnie jednolitego planu i wyraźnych myśli przewodnich i podlegającego tak częstemu przerzucaniu się z jednego krańca w drugi. Gdy się wychodzi z założenia, że wiedza ludzka i jej postęp jest funkcją przede wszystkim indywidualną, i że każdy powinien tak zaczynać swe dociekania, jak gdyby nikt przed nim nie był filozofował, nic dziwnego, że się drepce

na miejscu i raz po raz odkrywa Amerykę. Nie znając tych rozwiązań podstawowych zagadnień filozofii, do których doszły minione wieki, nowożytni myśliciele nawet gdy trafią na właściwą drogę, prowadzącą do prawdziwego ich rozstrzygnięcia, nie są w stanie w krótkim swym życiu przebiec jej całej; z konieczności muszą oni zadowolić się fragmentami prkwdy wtedy, kiedy ich poprzednicy, łącząc solidarnie swe wysiłki, doszli już byli do dużo pełniejszego jej przeniknięcia. I oto się zdarza, że po długim życiu, wypełnionym ofiarną pracą nad poszukiwaniem prawdy, dochodzą oni do wyników, które dobrze już były znane w dawnych czasach, nieraz w dużo ściślejszej formie, i zapytują się sami siebie, czy nie stracili na próżno czasu. Znany jest to szczere wyznanie Iheringa, który po wydaniu swego dzieła o »Celu w prawie« przekonał się dopiero, że św. Tomasz już to był dużo głębiej zbadał w swej Sumie Teologicznej.¹⁾

Ma się rozumieć, że to wszystko, co było paradoksalnego i krańcowego w stanowisku indywidualistycznym koryfeuszów myśli nowożytnej, nie mogło się na dalszą metę utrzymać i utrwalić. Tak

¹⁾ Ihering. *Der Zweck im Recht*. 2. Aufl., 1884. T. II, str. 161: »Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wen ich sie (d. h. die Lehre des Thomas v. Aquin) gekant hatte: den die Grundgedanken, um die es mir, zu thun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen«.

np. osobiste uprzedzenie Kartezjusza do historii nie udzieliło się jego współczesnym, przeciwnie w jego wieku jeszcze powstał ten potężny rozwój nauk historycznych, który doszedł z czasem do tak gruntownego sprecyzowania metody badań historycznych i dzięki temu osiągnął tak poważne rezultaty. Błędnym jednak było by mniemać, że dopiero nowożytnie czasy odkryły metodę historyczną i że np. postulat, aby każdą pracę naukową poprzedzić wstępem historycznym, przedstawiającym to, co już w danej materii jest wiadomem, był wynalazkiem nowożytnej naukowości. Bynajmniej, wielcy uniwersaliści Arystoteles i św. Tomasz dużo głębiej pojmowali rolę historii dla rozwoju każdej nauki i dużo ściślej stosowali jej metodę — w granicach, ma się rozumieć, możliwości tamtych czasów — niż to nowożytna umysłowość czyni, a to dla tej prostej racji, że łączyła się ona organicznie z ich zasadą, iż postęp wiedzy jest przede wszystkim funkcją społeczną, podczas gdy nowożytna zasada indywidualistyczna jest właściwie zaprzeczeniem historycznej metody w nauce. Niechęć Kartezjusza do historii była właściwie logicznym następstwem jego zasady, że gmach wiedzy każdy musi budować osobistą swą myślą twórczą, niezależną od myśli dawnych czasów.

Aczkolwiek więc ostatnie wieki były świadkami ogromnego postępu wiady historycznej i metod historycznych, tłumaczącego się w wielkiej mierze znakomitym udoskonaleniem i udostępnieniem środków materialnych, tego co nazywamy »aparatem nauko-

wym«, to jednak dalecy jesteŝmy jeszcze od stosowania z całą konsekwencją zasad i wymogów historycznych, gdy chodzi o ocenę wartości poszczególnych myŝlicieli i ich doktryn. Z chwilą gdy się postawiło za zasadę, że kaŝde badanie naukowe winno być poprzedzone przygotowaniem historycznym w celu odszukania co juŝ o danym zagadnieniu wiadomo, to czyŝ nie naleŝało by nieco surowiej oceniać takich myŝlicieli, jak Kartezjusz, Kant, nawet W. James i tyłu innych, którzy zbyt mało się z tą zasadą rachowali. Czyŝ nie naleŝało by jej stosować i do wyników myŝli ŝredniowiecznej, zbyt zapoznawanej przez myŝlicieli nowoŝytnych.

Zapewne, że w ostatnim ćwierćwieczu nastąpił pod tym względem ogromny zwrot na korzyść ŝrednich wieków, których prądy i walki umysłowe coraz większe wzbudzają w naszych czasach zainteresowanie. Dziŝ juŝ by nikt nie ŝmiał powtórzyć lekkomyŝlnie za Penjon, że okres myŝli od chwili zamknięcia szkół w Atenach przez edykt Justyniana (529) aŝ do Odrodzenia był w dziejach ludzkości rodzajem antraktu, w czasie którego właŝciwie ŝadnej filozofii nie było;¹⁾ a jednak i dziŝ ile jeszcze panuje uprzedzeń do doktryn ŝredniowiecznych, jak całkowita nieraz jest ich nieznajomość nawet na tych punktach, na których doszły one do kapitalnych wyników, mo-

¹⁾ Penjon. *Précis d'histoire de la Philosophie*. str. 165, cytowane przez de Wulf'a w jego: *Introduction à la Philosophie néoscolastique*, Louvain, Institut Sup. de Philosophie, 1904, str. 15.

gących mieć dla dzisiejszego życia umysłowego najdonioślejsze znaczenie.²⁾ Jak niehistoryczne i to w wysokim stopniu jest to niepojmowanie ścisłego związku między myślą nowożytną po przez średniowieczną ze starożytną. Nic się w nowożytnych czasach nie zaczęło, wszystko ma swe korzenie w odrodzeniu kultury starożytnej na podłożu młodych ludów germańskich, które opanowały cywilizację zachodnio-europejską i powoli pracą wieków wchłonięły i przeistoczyły na swe własne dobro najistotniejsze czynniki kultury grecko-rzymskiej!

Ma się jednak rozumieć, że ściśle zastosowanie do filozofii postulatów metody historycznej musiało

²⁾ Weźmy np. w dziedzinie etyki i pedagogiki zagadnienie powstawania i roli stałych usposobień: uderzającym jest jak nowożytni myśliciele nie znają wyników, do których doszła w tej materii myśl starożytna i średniowieczna. Co za cofnięcie się myśli ludzkiej od II ks. Etyki Nikomachejskiej do rozdz. »Habit« w Psychologii W. Jamesa! Janet i Séailles w rozdziale swej *Histoire de la Philosophie*, poświęconym temu zagadnieniu, przeskakują od Epikura wprost do Kartezjusza, jakby nic między nimi nie było.

Podobnie postąpił u nas prof. Witwicki w swej cennej skądinąd pracy »*Analiza psychologiczna objawów woli*«, Lwów, 1904. Przechodzi on od Arystotelesa do Herbarta, nie zdając sobie sprawy, że zagadnienie, które go zajmuje, a którego, jak to słusznie zauważył, Arystoteles ostatecznie nie rozwiązał, zostało magistralnie zbadane przez św. Tomasza z Akwinu: *Summa I-a II-ae*, qu. 8—17. Qu. disp. de Veritate qu. 24. Patrz studia O. Gardeil'a O.P.: art. *Acte humain* w *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, kol. 343. A także w *Rev. Thomiste*, 1896, str. 72.

by doprowadzić do odrzucenia podstawowego dogmatu umysłowości nowożytnej, mianowicie tego przekonania, że postęp wiedzy i filozofii jest przede wszystkim funkcją indywidualną. Ten to partykularyzm, którym tak głęboko jest przesycona atmosfera ostatnich wieków, sprawia, że myśl nowożytna, chępiąc się z jednej strony swą historycznością, jakby własnym wynalazkiem, wzbrania się jednak z drugiej przed zastosowaniem jej w całej rozciągłości.

W tej radykalnej sprzeczności poglądów na sam proces, rozwój i postęp wiedzy ludzkiej tkwi najgłębsze źródło różnicy między koncepcją uniwersalistyczną a koncepcją partykularystyczną filozofii.¹⁾ Ona nas stawia na rozdrożu myśli nowożytnej i myśli wieków, które poprzedziły Reformację. Zapewne, że i tamte czasy znały kierunek i doktryny party-

¹⁾ Prof. Ign. Chrzanowski w swym ciekawym, aczkolwiek silnie obciążonym uprzedzeniami studium: *Idea kultury średniowiecznej a chwila obecna* (Wśród zagadnień, książek i ludzi, Lwów, 1923) ma miejscami jakby niejasne poczucie, że źródłem nieporozumień między umysłowością średniowieczną a nowożytną jest ten antagonizm między uniwersalizmem a partykularyzmem: pożądanie jedności tylko w uniwersalizmie może być urzeczywistnione. W gruncie jednak Prof. Chrzanowski pozostaje partykularystą, widzącym w uniwersalizmie Kościoła najwyżej »przedziwną zdolność do łączenia kontrastów« (str. 27), albo nawet poprostu »wykręt« (str. 11). Czy nie jest to zbyt łatwym ułatwianiem sobie pracy naukowej rozwiązywanie podstawowych zagadnień religijnych, których się nie zgłębiło, wyrazem »wykręt«?

kularystyczne, takie np. systemy, jak stoicyzm lub epikureizm w starożytności, jak averroizm i nominalizm w średnich wiekach,¹⁾ ale koncepcja uniwersalistyczna, w myśl której filozofia jest wspólną pracą całego rodu ludzkiego, wykańczaną przezeń zmusznie w przeciągu wieków, koncepcja ta dominowała i ona to nadawała ton życiu umysłowemu tamtych czasów, ona to urabiała obyczaje uczonego świata.

Od czasów Reformacji dzieje się przeciwnie: ton umysłowości nowożytnej nadaje partykularyzm. On to wytworzył specyficzne cechy tych obyczajów, które rejs wodzą w naszym życiu naukowym i które tak wyraźnie noszą na sobie piętno indywidualizmu, tej dążności do wyodrębnienia się i przeciwstawienia temu, co wiedzą i robią inni.

Ma się rozumieć, że koncepcja uniwersalistyczna nie znikła zupełnie w nowożytnych czasach, ale jakże

¹⁾ Walka św. Tomasza z Averroizmem w XIII w. nosi bardzo wyraźnie na sobie ten charakter zmagania się uniwersalizmu z partykularyzmem. Patrz: P. Mandonnet O. P.: Siger de Brabant. Rozd. VII. (Cytuję podług I-go wydania: Fribourg, 1899). Siger był typowym partykularystą, niezdolnym do pojęcia głębokiego uniwersalizmu doktryny perypatetycznej. Podobnież to przywiązanie Rogera Bacona do Arystotelesa nie było wolne od pewnych cech partykularyzmu, jak to widać ze studium G. Mansera O. P.: Roger Bacon und seine Gewährsmänner. Paderborn, Schöningh, 1912. Zapoznanie uniwersalizmu doktryny perypatetycznej musiało z konieczności doprowadzić do jej skostnienia tak charakterystycznego w okresie upadku scholastyki.

mało myślicieli miało pełną świadomość jej doniosłości i jej wyłącznego uprawnienia. Jeden tylko Kościół w swej oficjalnej nauce, nigdy nie ustąpił ze swego uniwersalistycznego stanowiska i we wszystkim, co dotyczyło prawd wiary, wznosił się ponad partykularystyczne kierunki, aby w całej czystości zachować skarb objawienia. Nietrudno byłoby i w sporach religijnych XVI w., zakończonych soborem trydenckim, i w tych, które wypełniły XIX w. i znalazły swe rozstrzygnięcie w soborze watykańskim, i wreszcie już w XX w. w walce z modernizmem, ukoronowanej Encykliką »Pascendi«, wykazać to wieczne zmaganie się uniwersalistycznej doktryny chrześcijańskiej z zakusami przemijających i zmieniających tendencji partykularystycznych.

Ale już w dziedzinie teologii, tam gdzie same prawdy wiary nie wchodziły bezpośrednio w grę, a tylko ich naukowe wytłumaczenie, partykularyzm zaznaczył bardzo silnie swe wpływu i to już od XVI w. Wystarczy przytoczyć dwa przykłady; molinizm w XVI w. i systemy probalistyczne w XVII w.¹⁾ W obu wypadkach mamy do czynienia z doktrynami, które się chętnie chwaliły, że są czymś nowym, zupełnie nieznanym dawnym pokoleniom. Zapewne, że z tą cechą nowatorską nie bardzo im było do twarzy, to też ich zwolennicy z czasem zaczęli dorabiać im genealogie w minionych wiekach; nie

¹⁾ Patrz moje studium: »Metoda i program nauczania teologii moralnej. Lublin, 1922. Roz. III.

było to zbyt trudnym wobec tego, że nie opierały się one na dokładnej znajomości tego, co dawne wieki przemyślały. Jakże często słyszeliśmy, że już św. Augustyn był molinistą, pomimo, że sam Molina, który św. Augustyna znał, twierdził, że jego pogodzenie łaski z wolą nikomu dotąd nie było znane (a nemine hucusque tradita).²⁾

I rozwój przeto teologii katolickiej w ostatnich trzech wiekach był bardzo wyraźnie pod znakiem partykularyzmu, który wprowadził do pracy teologicznej i do obyczajów teologicznego życia naukowego nie jedno spaczenie. Dopiero wielkie odrodzenie teologii, mające swe źródło w soborze watykańskim i powrót do Tomizmu – wiekopomna zasługa Leona XIII – zaczęły coraz bardziej otwierać oczy na wielkie zubożenie myśli teologicznej pod wpływem partykularyzmu i na te pęta, które narzucił on jej rozwojowi. Proces ten jednak daleki jest jeszcze od ukończenia, nie wszystkie bowiem oczy już przejrzały.

Ma się rozumieć, że w dziedzinie filozofii rozbieżność myśli, wywołana przez partykularyzm, była jeszcze większa i że opanowanie jej przedstawia dużo więcej trudności, niż to ma miejsce w dziedzinie teologii, gdzie bezpośredni kontakt z wiarą nakładał bądź co bądź zawsze partykularyzmowi poważne ograniczenia. Nawet i w obozie katolickim

²⁾ Molina, *Concordia*. (Paris, 1876), str. 550. Patrz prawdziwą genealogię molinizmu u N. del Prado O. P.: *De Gratia et libero arbitrio*. Fribourg, St. Paul. Tom II.

nie raz się można było spotkać z przekonaniem, że ta pewna jedność myśli, będąca tak uderzającą cechą uniwersalizmu, jest całkiem na swym miejscu w dziedzinie nadprzyrodzonej, a więc w rozwoju wiary i nawet teologii, ale że nie może być o niej mowy w dziedzinie przyrodzonej, tam, gdzie chodzi o filozofię. Wynikało stąd, że o ile istnienie teologii katolickiej uważano za najzupełniej uzasadnione, o tyle sądzono, że filozofii katolickiej właściwie być nie może, a to dlatego, że w tej dziedzinie indywidualny wysiłek myśli ludzkiej musi więcej znaczyć, niż społeczny proces myślenia całego szeregu pokoleń. Stąd trudność zrozumienia stosunku Kościoła do doktryn filozoficznych, nie dający się pogodzić z postulatem wolności nauki, który, rzecz oczywista, nie jest niczem innym, jak wynikiem nowożytnego partykularyzmu.

Bardzo wyraźnie dał wyraz tym obawom przed żądaniem jakiejś ortodoksji w dziedzinie filozofii, na wzór ortodoksji wiary i teologii, Hessen w pracy poświęconej św. Tomaszowi i poprzedzonej dewizą: »*amicus mihi Thomas, sed magis amica veritas*«. ¹⁾ Tomasz mi jest przyjacielem, ale prawda jeszcze bardziej. Zasada wyrażona w tej dewizie jest aż nadto słuszna: cała rzecz w tym, czy ta prawda, którą należy bardziej kochać, niż jej głosicieli, jest jedna, niezmienna i dla wszystkich ta sama. Jeśli tak jest, — a tego chyba Hessen nie poddaje w wątpliwość, —

¹⁾ Die Weltanschauung des Thomas v. Aquin. Stuttgart, 1926.

wtedy w jej poznawaniu zarówno w dziedzinie przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej wszyscy winni prędzej lub później dojść do takich samych wyników. I w filozofii przeto t. z. w poznaniu przyrodzonym jest miejsce na ortodoksję, choć ma się rozumieć będzie ona tam inaczej chroniona, niż w dziedzinie wiary. Podłożem tej ortodoksji filozoficznej jest obiektywizm naszego poznania, którego pierwszym przedmiotem jest sam byt ten sam dla wszystkich, a następnie i zasada uniwersalizmu, którą się tu zajmujemy i która żąda, aby zdobywanie prawdy odbywało się wspólnym wysiłkiem całego rodu ludzkiego, któremu by poszczególni myśliciele swe dociekania podporządkowywali.

Widzieliśmy, że w myśli św. Tomasza uniwersalizm ma swe zastosowanie przede wszystkim w dziedzinie przyrodzonej, a więc przede wszystkim w filozofii. Można powiedzieć, że dlatego jest on prawem w dziedzinie nadprzyrodzonej, ponieważ jest nim w dziedzinie przyrodzonej, albowiem cały ten wyższy porządek, który nadprzyrodzonym zwiemy, opiera się na podłożu przyrodzonym i bardzo się z prawami jego rozwoju rachuje.

Tym się tłumaczy i to, że Kościół czuje się absolutnie w prawie dawać i w dziedzinie filozoficznej pewne dyrektywy myśli katolickiej, i to, że nie nadaje im jednak tej powagi orzeczeń nieomylnych, która charakteryzuje definicje dogmatyczne w dziedzinie prawd wiary. Mielśmy tego świeży dowód w sprawie 24 tez filozoficznych, ogłoszonych

przez Św. Kongregację Studiów z rozkazu Piusa X,¹⁾ jako normy, mające kierować nauczaniem filozofii w seminariach duchownych, co do których wkrótce potem Benedykt XV wyjaśnił w liście do Przełożonego Jeneralnego Towarzystwa Jezusowego, że nie mają one do tego stopnia ograniczać wolności zdań, aby nie wolno było się trzymać innych zapatrywań i opinii i bronić ich.²⁾ Łatwo jednak zrozumieć, jak sam fakt ogłoszenia przez Św. Kongregację Studiów 24 tez filozoficznych musiał zadziwić umysły nie-uświadamiające sobie, do jakiego stopnia partykularyzm nimi owładnął.

¹⁾ Patrz doskonale studia, jakie im poświęcili: O. Mattiussi S. J.: *Le XXIV tesi della filosofia di Tommaso d'Aquino*. Roma, Befani, 1917; i E. Hugon O. P.: *Les ving quatre thèses thomistes*. Paris. Têqui, 1922. (Polski przekład pióra ks. Żychlińskiego, Poznań). Ten sam Mattiussi sformułował podobne tezy podług doktryny Suareza i, z wyjątkiem 13-ej, wszystkie one okazały się w sprzeczności z tezami, ogłoszonymi przez Św. Kongregację Studiów. Patrz: Getino. *El centenario du Suarez*. Ciencia Tomista, XV, 1917, str. 381 — 390,

²⁾ List ten jest z 19 marca 1917 r. Patrz: *Epistola A. R. P. Wladimiri Ledóchowski, Praep. Gen. Societatis Jesu de doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda*. Oniae, 1917. W zprawie wynikłej stąd dyskusji patrz O. Lebreton S. J.: *Poursuivre de plus près saint Thomas*. Etudes, CLIII (1917), i: O. Pêgues O. P.: *Autour de S. Thomas, une controverse récente*. Paris, Têqui, 1918. Ktoby chciał śledzić dalszy ciąg tej dyskusji, do której jeszcze nieraz później powracano, znajdzie jej kompletną bibliografię w kolejnych tomach »Bulletin Thomiste«, w dziale VII, B: *Autorité de Saint Thomas d'Aquin*.

To indywidualistyczne przywiązanie do wolności myśli jest najbardziej uderzającą cechą nowożytnego partykularyzmu, a także i źródłem, z którego wypływają rozmaite nowe postulaty i punkty widzenia, tak obce myśli starożytnej i średniowiecznej. Możliwość je śmiało nazywać przesadami lub uprzedzeniami myśli nowożytnej.

Weźmy na przykład nowożytne pojęcie prawa własności intelektualnej, nieznane w dawnych czasach, kiedy prawda uważana była za jedno z tych dóbr wspólnych, jak woda, powietrze lub słońce, niepodlegających zawłaszczeniu. Zapewne, że wpłynęły na to nowe warunki pracy, zmuszające z twórczości umysłowej czerpać utrzymanie w większym stopniu, niż to było dawniej praktykowane. Wynalezienie druku wymagało też ze swej strony wzmożenia poczucia odpowiedzialności za drukowane słowo. Nie może być przeto mowy o zniesieniu prawa własności prywatnej w dziedzinie twórczości umysłowej i o powrocie do dawnych obyczajów, które naszym dzisiejszym warunkom nie mogłyby już w żaden sposób odpowiadać. Ale należy się pilnować, aby pod wpływem partykularyzmu nie przeceniać praw nabytych przez jednostkę do prawd przez nią odkrytych lub wartości duchowych przez nią stworzonych i nie zbyt zaprzętać sobie głowę, czyją są one własnością. ¹⁾

¹⁾ Ot np. wzięty mimochodem bardzo typowy przykład: Prof. Dr Stanisław Pawłowski karci trzech pracowników na niwie geografii za to, że w swych pracach przeważnie podręcznikach

Weźmy następnie postulat oryginalności, podług którego zwykło się w nowoczesnych czasach mierzyć wartość nowo-pojawiających się systemów filozoficznych, stawiając ich mniemaną niezależność od innych doktryn wyżej od obiektywnej prawdziwości ich treści.

Weźmy wreszcie koncepcję historii filozofii, jaka się wytworzyła w XIX w., odkąd w całokształcie nauk filozoficznych zaczęło się ją traktować jako odrębną dyscyplinę. Żąda się od niej, aby miała na celu nie wykazanie w jakich doktrynach tkwi prawda, ale raczej bezstronne i wolne od uprzedzeń, »v o r a u s s e t z u n g s l o s e« inwentaryzowanie poszczególnych doktryn bez zbytniego zatrzymywania się nad ich obiektywną wartością. Historia filozofii dla historii filozofii, tak jak się mówiło: sztuka dla sztuki!

Oto kilka takich nowożytnych punktów widzenia, któreby się chciało nazwać partykularystycznymi uprzedzeniami myśli nowożytnej. Jasnem jest,

lub dziełach popularyzatorskich »korzystają« z wyników jego badań, nie powołując się na jego nazwisko. Przyznaje on sam, że o plagiaty tam mowy być nie może, a jednak uważa się w prawie »czuć się urażonym«. (Patrz: Przegląd Wydawnictw Książnicy Polskiej, 1922, n. 3—4). Cui bono obciążać pamięć młodzieży dla której podręczniki są przeznaczone, zbytnią ilością nazwisk uczonych, którzy to lub inne prawo lub zjawisko pierwsi określili lub opisali? Czy nie radować się raczej powinien uczony, gdy zobaczy, że prawdy, przez niego pierwszego dostrzeżone, zostały do tego stopnia ogólnie przyjęte, iż raz na zawsze weszły do skarbcza wiedzy i wszyscy się nimi posługują, nie wiedząc nawet kto je odkrył?

że zrodziło je to traktowanie rozwoju myśli ludzkiej jako funkcji często indywidualistycznej, o tendencjach raczej odśrodkowych, niż dośrodkowych. One to nam tłumaczą, dlaczego nowoczesnym umysłom tak trudno jest pojąć ogromną wartość uniwersalistycznej doktryny chrześcijańskiej.

Czyż można się dziwić np., że taki Rudolf Eucken nie zdolny jest ocenić należycie św. Tomasza, pomimo tak szczerego i lojalnego wysiłku, jaki zrobił, aby go możliwie bezstronnie poznać i porównać jego doktrynę z postulatami nowożytnej kultury.¹⁾ Nie dostrzegając jej uniwersalizmu, a widząc w niej tylko jeden z licznych systemów partykularystycznych, których tyle już świat widział, nie jest on w stanie zrozumieć, jakim prawem ma ona się stać tym ogólnym podłożem myśli chrześcijańskiej, lub w jaki sposób byłaby w stanie odpowiedzieć potrzebom i aspiracjom wszystkich czasów i wszystkich kultur, w szczególności zaś naszej nowożytnej cywilizacji.

Z tej trudności nie wyjdzie nikt, kto nie dojrzy uniwersalistycznego charakteru myśli tomistycznej: dopiero bowiem w jego świetle można zrozumieć i ten szczególny stosunek łączący św. Tomasza z Arystotelesem²⁾ i związek ich wspólnej doktryny

¹⁾ Rudolf Eucken: *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*. Bad Sachsa, Haacke, 1910, 2 Aufl.

²⁾ Nawet pisarze katoliccy nieco dawniejszej daty, jak Jourdain: (*La philosophie de Saint Thomas*

filozoficznej z objawieniem chrześcijańskim. Systemy ich są najbardziej nieosobiste z pośród wszystkich, jakie historia filozofii zdołała zanotować, gdyż obaj uważali się za współpracowników myśli ludzkiej, których zadaniem jest wprząc się w tę odwieczną pracę rodu ludzkiego, zwaną filozofowaniem, a nie bawić się przeciwstawieniem się jej na tym lub owym punkcie.

Willam James, którego trudno posądzić o stronniczość na korzyść wieków średnich, dziwną swą intuicją doskonale dostrzegł i sformułował ten stosunek między myślą średniowieczną, a pracą umysłową całego rodu ludzkiego: oto scholastyka, zauważył on, nie jest niczem innym, jak starszą siostrą zdrowego rozsądku, której danem było

d'Aquin. (Paris, 1858), lub Schneid: Aristoteles in der Scholastik, (Eichstätt, 1875), nie zdołali wyraźnie dostrzec, że właściwą więzią, łączącą św. Tomasza z Arystotelesem jest uniwersalizm perypatetyzmu. Stąd też nie potrafili oni wydatnić, jak zupełnie inny jest stosunek św. Tomasza do Arystotelesa niż np. takiego Sigera lub Rogera Bacona: patrz wyżej odsyłacz na str. 38.

Na tym samym tle wywiązała się swego czasu we Francji dyskusja między J. Maritain z jednej a J. Chevalier i M. Legendre z drugiej strony (*Les Lettres*, 1920, czerwiec, str. 179–207). W krytyce stanowiska J. Maritain'a obaj jego przeciwnicy tego właśnie nie rozumieją, co stanowi jądro zagadnienia, a mianowicie nie dostrzegają oni tej cechy uniwersalizmu, łączącej systemy filozoficzne dwóch największych myślicieli starożytności i średniowiecza.

otrzymać uniwersyteckie wykształcenie.¹⁾ Ma się rozumieć, że zamiast scholastyka winien on być powiedziec tomizm, gdyż pomiędzy wszystkimi kierunkami myśli, które obejmujemy ogólną nazwą scholastyki, jeden tomizm ma w całej pełni tę świadomość, że jest systematycznym przemyśleniem i rozwinięciem danych zdrowego rozsądku, i to mu nadaje jego głęboki uniwersalistyczny charakter.

Na dnie tego uniwersalizmu jest głęboka ufność do pracy umysłowej minionych pokoleń i wielki szacunek do tych rezultatów, do których zdołała ona już dojść, wraz ze szczerym wysiłkiem, aby je sobie jak najdoskonalej przyswoić. Tę ufność spotykamy w całej pełni w doktrynie św. Tomasza i jej to zawdzięczamy, że i on sam starał się jak mógł najdokładniej poznać rozwój historyczny podstawowych zagadnień filozoficznych. Zapewne, że nie rozporządzał on dzisiejszymi środkami pomocniczymi nauk historycznych, dzięki czemu wiadomości jego o przeszłości myśli ludzkiej były bardzo niedoskonałe w porównaniu z tymi, jakie my możemy mieć; ale nie mniej zrozumiał on całkowicie ogromną doniosłość historii dla głębszego poznania filozofii. Mamy u św. Tomasza bardzo wyraźną formułę, potępiającą nowożytny partykularystyczny pogląd na historię filozofii, jako na inwentaryzację doktryn filozoficznych. »Celem poszukiwań filozoficznych, mówi on, nie jest wiedzieć co ludzie

¹⁾ Cytowane przez Mausbacha w jego: *Kirche und moderne Kultur*, str. 143.

myśleli, ale gdzie jest prawda«. ¹⁾ Nie dla próżnej ciekawości, co ten lub ów myślał, winniśmy badać rozwój historyczny myśli ludzkiej, lecz dla odkrycia tych cząsteczek prawdy rozsianych po rozmaitych, nieraz najbardziej sprzecznych między sobą doktrynach.

Mylą się bardzo ci, którzy, jak Legendre, sądzą, ²⁾ że św. Tomaszowi obce było zainteresowanie historyczne. Zapewne, że w dzisiejszym partykularystycznym pojęciu historia filozofii nie mogłaby go pociągać, ale zrozumiał on doskonale doniosłość punktu widzenia historycznego w pracy filozoficznej, i studium nad św. Tomaszem, jako historykiem filozofii, byłoby niezmiernie ciekawe i pouczające. Pokazałoby go nam ono śledzącego pilnie powolny rozwój poszczególnych zagadnień filozoficznych i odszukującego w każdej fazie tego rozwoju te strony prawdy, które silniej na jaw wychodzą i które potem składają się na ostateczne rozstrzygnięcie zagadnienia. Problem poznania, np. I-a, qu. 84, mógłby doskonale posłużyć, jako punkt wyjścia do podobnego studium.

Dopiero gdy się oparło swe studia na silnych podstawach historycznych, można się pokusić o posunięcie naprzód wiedzy ludzkiej przez zapuszczenie się w dziedziny, których myśl ludzka, przynajmniej myśl naukowa, dotąd nie tknęła. Nie jest się wtedy

¹⁾ Comm. in De Coelo et mundo: lib. I, lect. 22.

²⁾ »St. Thomas n'est point ...un historien de la philosophie«, pisze on w *Lettres* (1920, czerwiec, str. 201).

narażonym na wieczne odkrywanie Ameryki i można uczynić parę kroków naprzód w poznaniu otaczającego nas świata. »Zapewne, że te nowe wyniki pojedynczych wysiłków, — mówi św. Tomasz, którego tu parafrazujemy, — nie będą czymś wielkim w porównaniu z całością wiedzy ludzkiej, ale właśnie z takich drobnych przyczynków, głęboko przemyślane i powiązanych organicznie z sobą, powstaje powoli wielki gmach wiedzy ludzkiej, jak to widzimy w poszczególnych naukach, które pracą i zdolnościami szeregu jednostek doszły do cudownego rozkwitu«. ¹⁾

Dotykamy tu źródła prawdziwej oryginalności. Wytryska ona z szacunku dla myśli minionych pokoleń i z gruntownej jej znajomości i idzie po tej linii ogólnego rozwoju, którą one raz na zawsze ustaliły i której sprawdzianem jest zgodność z danymi zdrowego rozsądku i z praktyką codziennego życia. Ale zachowując ten ogólny kierunek, wyrzywa się ona naprzód, szuka nowych dróg, atakuje dziedziny dotąd nie tknięte, próbuje nowych, nieznanych dotąd rozwiązań. Kto wchłonie z szacunkiem wiedzę minionych wieków i odważnie pójdzie naprzód, ten z czasem dojdzie do zagadnień nieznanych i rzuci na nie nowe, oryginalne światło.

Nie uda się to natomiast temu, kto, przejęty nowożytnym ideałem oryginalności i mniej lub

¹⁾ Comm. in Metaph., lip. II, lect. 1. Wyd. Ca-thala, n. 276.

bardziej obojętny na prawdę, zacznie szukać jego źródeł w przeciwstawieniu się temu, co ludzkość myśli. Będzie on może oryginalnym w oczach tych, którzy historii myśli ludzkiej nie znają zupełnie; ci natomiast, którzy mieli sposobność się z nią zapoznać, wnet się przekonają, że powtarza on w nowych, nieraz może bardziej błyskotliwych formułach mniej lub bardziej płytkie mniemania, które się już raz poraz w dziejach myśli ludzkiej pojawiały.

Do tej to powierzchownej oryginalności odnoszą się słowa, którymi La Bruyère zaczyna swe słynne » *Caractères* «: dla tych, co poszukują nowych oryginalnych myśli nic nie ma do roboty, od siedmiu tysięcy lat wszystko zostało powiedziane i nie pozostaje im nic innego, jak powtarzać innymi słowy to, co już przed nami inni wyrazili.¹⁾

A jednak La Bruyère się mylił. Kto szuka nie oryginalności, ale prawdy, ten znajdzie wiele jeszcze zagadnień nietkniętych przez umysł ludzki. Rzeczywistość stworzona, która nas otacza, aczkolwiek skończona w swym stanie aktualnym, ma w sobie nieskończoną potencjalność i umysł ludzki nigdy nie dojdzie do zupełnego wyczerpania jej treści i jej możliwości rozwoju. Ale aby dojść do dziewiętych dziedzin, nietkniętych jeszcze myślą ludzką, trzeba będzie zawsze naprzód przejść przez dzie-

¹⁾ » *Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans, qu'il y a des hommes et qui pensent*« (Des ouvrages de l'esprit).

dziny już zbadane, poznać je i na nich się nauczyć, jak eksplorować nieznane kraje.

Oto droga do prawdziwej oryginalności, do tej która się otrzymuje »w p r z y d a t k u«, gdy się jej nie szuka. Wystarczy zbyt zaprzątnąć sobie nią umysł ze szkodą obiektywnego poszukiwania prawdy, aby jej nigdy nie zdobyć. Wiemy jak strasznie banalni są ludzie, którzy wiecznie polują na oryginalność.

Łatwo teraz zrozumieć skąd pochodzi i jaką ma wartość ten zarzut, że św. Tomasz był myślicielem mało oryginalnym. W nowożytnym znaczeniu tego wyrazu on aniby chciał, ani mógł nim być. Potężny, uniwersalistyczny jego umysł, czuły w najwyższym stopniu na prawdę, ale jednocześnie pełen szacunku dla wszystkich kształtów przejściowych, w jakich przejawiała się ona w ciągu wieków, miał za zasadę nie szukać najpierw tego, co odróżnia i daje pozory oryginalności, ale iść najpierw do tego co łączy, co wspólne, co można uważać za część wspólnego i trwałego dobytku myśli ludzkiej.

A jednak ci, co go bliżej poznają, i, zżywszy się z jego doktryną, wciąż z nim obcuja, nie mogą się oprzeć podziwowi wobec tej mocy i jakiejś świeżości, która bije z jego dzieł. Czuja oni, że, przemyślawszy głęboko rezultaty dociekań minionych wieków, poszedł on dalej, i czy to w zagadnieniach znanych już przed nim, czy też w nowych, które sam postawił, odkrył z genialną przenikliwością i ścisłością myśli, nowe horyzonty, nieznane dotąd myśli ludzkiej.

Tę prawdziwą, twórczą oryginalność św. Tomasz posiadał w wysokim stopniu, i świadectwa współczesnych aż nadto wyraźnie nam pokazują, jak bardzo uderzała ona tych, którzy się z nim zetknęli.

Taki Godefroy de Fontaines porównywał np. doktrynę św. Tomasza z solą ziemi, o której mówi Zbawiciel i twierdzi już w XIII w., że, gdy tej soli zabraknie, strawa, którą studentom się będzie podawać, mało będzie miała smaku.¹⁾ My, co mamy za sobą już to zupełne zaćmienie nauki św. Tomasza i od lat kilkudziesięciu jesteśmy świadkami jej powszechnego odrodzenia, my dopiero możemy zdać sobie sprawę, jak bardzo prawdziwe były te słowa Godefroy de Fontaines.

Jeszcze wyraziściej zaznaczył ten charakter oryginalności św. Tomasza Wilhelm de Tocco:

»Gdy brat Tomasz, pisze on, zaczął w charakterze bakałarza rozwijać w swym nauczaniu te myśli, które w okresie swej małomówności nagromadził w swej duszy, wnet spostrzeżono, że przewyższa on wszystkich mistrzów w Paryżu, i że bardziej od innych pociąga uczniów do umiłowania nauki. W swych wykładach wprowadzał on *nowe* zagadnienia, stawiał je w *nowy* i bardziej jasny sposób i rozstrzygał *nowymi* argumentami, tak, że ci wszyscy, którzy słuchali jak uczy *nowych* tez i jak *nową* metodą je traktuje, nie mogli powąt-

¹⁾ Cytowane przez P. Mandonneta w jego: Siger de Brabant, str. LXII, ods. 1.

piewać, że Bóg go oświecił promieniami nowego światła, skoro zaraz od początku obdarzony został taką pewnością sądu, iż nie wahał się w słowie i w piśmie nauczać *nowych* zapatrywań, w *nowy* sposób natchnionych mu przez Boga«. ¹⁾

Wiemy też, że ta oryginalność, która zwolenników św. Tomasza tak porywała, przeciwnikom jego wydawała się niebezpiecznym nowatorstwem. Sam Occam opowiada, że często słyszał od wielu Anglików i Bretończyków, pamiętających czasy św. Tomasza, iż, gdy nauka tego ostatniego o związku substancjalnym duszy z ciałem i wypływających stąd konsekwencjach doszła do Anglii, skandal był wprost niesłychany. ²⁾

Skandal minął, podejrzenie nowatorstwa rozwiało się, jak mgły wobec wschodzącego słońca, a potężna oryginalność twórcza doktryny tomistycznej, wypływająca z jej uniwersalizmu, została na zawsze. Ma ona swe korzenie w przekonaniu, że rozwój wiedzy ludzkiej jest funkcją przede wszystkim

¹⁾ Tamże, str. LXI, ods. 1. Doskonałe są uwagi, jakie na temat tego charakteru nowości w nauczaniu św. Tomasza robi Jacques Maritain: »A vrai dire cependant cette modernité de saint Thomas est exactement à l'antipode de la modernité qu'on recherche aujourd'hui et en laquelle on se complait. Car il (saint Thomas) fait du nouveau par accident, ne voulant faire que du vrai, au lieu qu'aujourd'hui on fait du nouveau en voulant le nouveau comme tel, et c'est le vrai qui n'est plus qu'un accident«. (St. Thomas, apôtre des temps modernes. Rev. des jeunes, 1924, n. 5).

²⁾ Patrz u P. Mandonnet, tamże, str. CCLIII, ods. 2.

społeczną, i że trzeba wprzód wchłonąć w siebie całą moc zawartą w wiedzy i doświadczeniu minionych pokoleń, aby móc samodzielnie atakować swą myślą nietknięte jeszcze dziedziny tej niewyczerpalnej rzeczywistości, która nas otacza.

Gdybyśmy chcieli pójść dalej i odkryć głębiej jeszcze korzenie uniwersalizmu doktryny tomistycznej, wnet doszlibyśmy i do podstawowych danych metafizyki wielkiego myśliciela średniowiecznego i do podstawowych zasad jego doktryny moralnej.

Co się tyczy podstaw metafizycznych, to dostrzeganie w rozwoju filozofii przede wszystkim funkcji społecznej łączy się najściślej z doktryną zdrowego sensu i jego roli w postępie myśli filozoficznej, ta zaś wypływa z konieczności z zasadniczej tezy tomizmu, że pierwszym i właściwym przedmiotem rozumu jest sam byt, to co jest, a nie tylko stawanie się i przejawy bytu w naszej myśli.¹⁾ Każda myśl ludzka jest pewnym procesem psychicznym, mającym za przedmiot coś, co jest, a więc jakiś byt, i cały rozwój filozofii nie jest niczym innym, jak nieprzerwanym łańcuchem myśli, mających na celu coraz głębsze i dokładniejsze

¹⁾ Patrz magistralną pracę R. Garrigou-Lagrange O. P.: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. (Paris, Beauchesne, 2-de éd., 1922). Patrz także: Louise Jeleńska: *La construction du système philosophique d'après Saint Thomas d'Aquin*. Fribourg, 1915.

przeniknięcie bytu; jest on jakby rozwijaniem bytu w myśli.

Podstawowa jedność myśli ludzkiej na tym właśnie się opiera, że wspólnym przedmiotem rozumu ludzkiego we wszystkich osobnikach ludzkich jest ten sam byt, ta sama obiektywna rzeczywistość; z tego też wypływa konieczność zestrzelenia w jedno wysiłków tych wszystkich, którzy filozofują, aby dojść do jednolitych, trwałych i płodnych rezultatów. Widzimy przeto, że filozofia, zdrowego sensu, pojęta jako filozofia bytu i filozofia pojęta jako funkcja społeczna, są dwoma stronami jednego zagadnienia najściślej ze sobą związanymi; do nich w ostatnim rzędzie sprowadza się cała sprawa uniwersalizmu.¹⁾

Nie warto chyba zbyt długo się rozwodzić nad tym, że w przeciwieństwie do uniwersalizmu partykularyzm ze swym czysto indywidualistycznym pojmowaniem postępu myśli ludzkiej łączy się najściślej

¹⁾ Nie spostrzegł widocznie tego ustępu mej pracy w pierwszym jej wydaniu ks. prof. Steuer, skoro mógł mi zarzucić w swej recenzji (Przegląd Teologiczny, 1925), że katolickość tomizmu należało wyprowadzić z jego obiektywizmu raczej, niż z uniwersalizmu. Ma się rozumieć, że głębszą podstawą jest obiektywizm, jak to starałem się w krótkości wykazać, ale ten obiektywizm winien objąć wszystkie składniki badanego zagadnienia, a nie zadowalać się jednym albo kilkoma tylko. Taki integralny obiektywizm przekracza siły jednego człowieka i wymaga wysiłku całego rodu ludzkiego w ciągu wieków. Na tym właśnie polega uniwersalizm i on dopiero wystarcza do uzasadnienia katolickości tomizmu. Patrz tamże odpowiedź na krytykę ks. Steuera pióra ks. prof. Żychlińskiego, jak również i moja.

z subiektywistyczną doktryną fenomenalizmu i relatywizmu filozoficznego, usuwających z dziedziny myśli ludzkiej wszelką obiektywną podstawę jedności. W samej rzeczy, jeśli nie wspólny dla wszystkich byt jest przedmiotem rozumu, ale przejawy tego bytu w samym rozumie, t. zn. nasze myśli o nim, wtedy z konieczności znika między ludźmi wspólna więź, spajająca ich proces poznania w jedną całość; każdy ma wtedy własny i odrębny przedmiot swego rozumu, swe własne myśli, które już nie mogą być przedmiotem poznania innego człowieka, i oto stajemy wobec zupełnego rozbicia jedności umysłowej rodu ludzkiego wobec krańcowego indywidualizmu, subiektywizmu i anarchii ducha.

Podobnie jak obiektywizm poznania, którego wyrazem jest filozofia bytu, jest źródłem uniwersalizmu, tak samo subiektywizm poznania, przejawiający się w filozofii myśli, jest źródłem partykularyzmu.

Ale pojęcie filozofii, jako funkcji społecznej, łączy się jeszcze i to bardzo ścisłymi więzami z pewnymi zasadami osobistego życia moralnego. W całości kształcie doktryny moralnej św. Tomasza jest jeden punkt, który w naszych czasach intelektualizmu zasługiwałby bardzo na silniejsze uwydatnienie, mianowicie jego nauka o moralnej wartości samej myśli, pracy intelektualnej i nawet zawodu naukowego. Pius XI w swej Encyklice »*Studiorum ducem*« bardzo silnie zaznaczył to głębokie przeniknięcie

całego życia umysłowego św. Tomasza pierwiastkami moralnymi i nadprzyrodzonymi, a Jacques Maritain, rozwijając tę myśl Ojca św., jeszcze głębiej zanalizował to, co nazwał »Świętością inteligencji« św. Tomasza.¹⁾

Ze swej strony i partykularyzm myśli nowożytnej nie tylko w teoretycznych zasadach filozoficznych ma swe źródło, i on też łączy się bardzo ściśle z pewnymi tendencjami moralnymi. Pogarda dla przeszłości, przywłaszczanie sobie zazdrosne dostrzeżonych prawd, uganianie się za oryginalnością, ściągającą na siebie uwagę innych, wszystko to są wyraźne przejawy tego kultu swojego »ja«, tego wynoszenia siebie ponad wszystko, ponad tę prawdę, której się poszukuje i z której się też pragnie zrobić sobie podnózek dla własnej wielkości.

Jest to owo stare, jak grzech pierworodny »Eritis sicut dii«, które nie przestaje nigdy szemrać na dnie duszy ludzkiej, tak głęboko dotkniętej »pychą żywota«. Wybuch indywidualizmu XVI wieku nadał tym odśrodkowym dążeniom szczególną moc ekspansji; zostały one usankcjonowane w przeciwieństwie do dawnych obyczajów życia umysłowego, i, skodyfikowane niejako przez koryfeuszów myśli nowożytnej, zdołały przez te kilka wieków wytworzyć nowe obyczaje umysłowe o tak wyraźnym piętnie indywidualistycznym i partykularystycznym.

¹⁾ Wyżej cytowany artykuł (Rev. des jeunnes, 1924, n. 5).

Św. Tomasz znał dobrze ten nastrój umysłu, polegający na podporządkowywaniu prawdy sobie i nie zawahał się nazwać go duchowym cudzołóstwem.¹⁾ Dla niego bowiem czynności poznania podobnie jak wszystkie inne czynności duchowe, których człowiek jest panem i za które odpowiada, winny być podporządkowane wielkim celom życia ludzkiego. Gdy to podporządkowanie pożądania wiedzy przejdzie w stan stałego usposobienia duchowego w woli, nabiera ono cech sprawności moralnej, czyli cnoty, którą św. Tomasz nazwał »studiositas«,²⁾ na którą jednak po polsku nie posiadamy jeszcze ściśle skalibrowanego terminu; nazywać ją będziemy pilnością, aczkolwiek znaczenie tego wyrazu w potocznej mowie jest nieco szersze.

Myliłby się jednak, ktoby myślał, że ta »studiositas« ma wyłącznie lub przynajmniej w pierwszym rzędzie na celu przeciwdziałać lenistwu umysłowemu, hamującemu pragnienie poznania trudnościami i zmęczeniem, jakie się z nim łączą. Jako cnota ma ona zaprowadzić umiar między dwoma możliwymi spaczeniami krańcowymi: między lenistwem z jednej strony, a z drugiej tym niezdrowym i nieumiarkowanym pożądaniem wiedzy, będącym źródłem tylu nieporządków w życiu umysłowym. »Studiositas« ma opanować to przyrodzone pożądanie poznania, oczyścić je ze złych lub próżnych

¹⁾ Com. in Ev. S. Joannis, c. III, lect. 5.

²⁾ II-a II-ae, qu. 166.

motywów i, nie krępując w niczym jego uprawnionych aspiracji, owszem, zasilając je jeszcze czynnikami nadprzyrodzonymi, ma je związać z najwyższymi 'motywami, kierującymi człowieka do jego wyższych przeznaczeń.

Z dwóch spaczeń, grożących życiu umysłowemu i mogących się przerodzić w wady, lenistwo jest mniej charakterystycznym; jest ono zniechęceniem do wzbogacenia swej wiedzy, zniechęceniem, które przeszło w stan stałego usposobienia i stało się wadą. Bardziej charakterystycznym i, w myśl starożytnego powiedzenia »*corruptio optimi pessima*«, o wiele bardziej szkodliwym jest pierwsze spaczenie, które św. Tomasz nazywa »*curiositas*«, i któremu poświęca osobną kwestię w swej Sumie.¹⁾ Jest to wada analogiczna do łakomstwa i nieczystości; spaczenie jej polega na tym, że cel obiektywny samej czynności zostaje podporządkowany celowi subiektywnemu działającego osobnika, tj. temu zadowoleniu, które danej czynności towarzyszy; punkt ciężkości przesuwają się na to, co jest drugorzędnym i dodatkowym, a to co jest pierwszorzędnym i istotnym i co powinno stanowić główną intencję czynu, odchodzi na plan drugi.

Już św. Bernard bardzo dobitnie scharakteryzował te rozmaite motywy, którymi ludzie się kierują w pogoni za wiedzą. Wylicza ich pięć, ale tylko dwa z nich uważa za dobre, mianowicie pragnienie

¹⁾ II-a II-ae, qu. 167.

zbudowania siebie i bliźniego; pozostałe trzy potępia on bezwzględnie, czy to będzie chęć zysku, czy pragnienie popisania się wiedzą, czy wreszcie pożądanie wiedzy dla samego zadowolenia, że się wie.¹⁾

Św. Tomasz poszedł dalej i, poddając analizie proces zdobywania wiedzy, wskazał dziewięć warunków, które winny być zachowane na to, aby nasze życie umysłowe posiadało całą swą doskonałość moralną.²⁾ Kiedy indziej mówi on znowu o wstrzeżności,³⁾ albo nawet o czystości życia umysłowego,⁴⁾ przez co chce zaznaczyć tę konieczność wewnętrznego panowania nad pożądaniem wiedzy; jest ono absolutnie konieczne na to, aby życie umysłowe człowieka mogło się rozwijać w pełnej harmonii z jego przeznaczeniem nadprzyrodzonym i aby zwroty ku sobie tak częste w tej dziedzinie, nie zanieczyszczały go raz poraz i nawet, aby go nie przyprawiły o zupełne spaczenie.

Jasne jest, że rozwój myśli filozoficznej, pojęty jako funkcja społeczna, ściśle jest związany z tą doktryną o moralnym usposobieniu, w jakim należy poszukiwać wiedzy. Na to, aby być jednym z ogniw w tym długim łańcuchu pracowników umysłowych, budujących gmach wiedzy ludzkiej, trzeba umieć podporządkować swe osobiste cele, oklaski, powo-

¹⁾ In Cant. Sermo 36, n. 3. Patrz u Vacandard: *Vie de saint Bernard*. (Paris, Lecoffre), T. II, str. 117.

²⁾ Comm. in I Cor., c. VIII, lect. 1.

³⁾ II-a II-ae, qu. 149, art. 1, ad 1.

⁴⁾ II-a II-ae, qu. 151, art. 2, c.

dzenie, sławę, stanowisko i nawet zyski wielkiej sprawie odkrywania prawdy, której się służy.

Tylko takie podporządkowanie swego »ja« prawdzie może wytworzyć to bezinteresowne umiłowanie wiedzy, tak pięknie nazwane »*caritas veritatis*«. miłość prawdy. Ono tylko może dać moc ducha do opanowania odruchów pychy, próżności, egoizmu i tej zazdrości umysłowej, tak częstej w zmaganiach się pracowników nauki; towarzyszyć mu będzie zawsze szczerza życzliwość dla obcej myśli ludzkiej, a z nią i maximum obiektywności w sądach naukowych. Ma się rozumieć, że uznanie, powodzenie i sława też nie pozwolą długo na siebie czekać, byleby pożądanie ich nie zaprzętało zbyt umysłu i nie chciało wywierać wpływu na bieg badań naukowych. Prawda jest częsteczką Królestwa Bożego, i to nie najmniejszą, trzeba jej szukać dla niej samej, a reszta, t. zn. ten blask, który ona niesie, nie omieszką przyjść z nią w »d o d a t k u« i to tym większy, im czystsza od egoistycznych momentów będzie prawda ukazana światu.

Wprost przeciwny jest nastrój moralny, łączący się organicznie z koncepcją indywidualistyczną pracy umysłowej: na dnie jego jest kult swego ja, któremu się podporządkowuje wszystko, nawet tę prawdę, której się napozór służy. Ma się rozumieć, że u nie wielu ten egoizm życia umysłowego dochodzi do stanu świadomego, ale u wszystkich dotkniętych anarchią indywidualizmu jest on nieświadomym źródłem niezliczonych spacznień i tych zatargów tak czę-

stych w świecie naukowym. Ile nieufności, nieżyczliwości, zazdrości, a nawet zawiści można tam napotkać, gdy zajrzeć za kulisy! Ile małostkowości, próżności i pychy zanieczyszcza nieraz najszczytniejsze wysiłki, pełne zaparcia się siebie pod tyloma innymi względami! Jak często ta nieżyczliwość i nieufność, z początku skierowana pod adresem poszczególnych jednostek, rozciąga się powoli na cały ród ludzki i kończy głębokim pesymizmem i sceptycyzmem!

Św. Tomasz kilkakrotnie zwraca uwagę w swej Summie na te poszczególne spaczenia moralne tak częste u pracowników umysłowych,¹⁾ a dzieje nauki dostarczają niestety bardzo charakterystycznych pod tym względem ilustracji. Wystarczy przypomnieć zatarg Schopenhauera z Duńską Akademią Naukową, aby sobie uprzytomnić jak bardzo irritable genus są uczeni, gdy ich miłość własną zadrasnąć.²⁾

Na służbie nauce i prawdzie trzeba nie tylko zdolności, ale i charakteru.

* * *

*

¹⁾ Odnośnie do pychy: II-a II-ae, qu. 162, art. 3 ad 1. Odnośnie do zazdrości: III-a, qu. 42, art. 3. Odnośnie do gniewu: II-a II-ae, qu. 157, art. 4, c. et ad 1.

²⁾ Patrz wstęp do jego rozprawy: O podstawach moralności (349—376). Polski przekład d-ra Stögbauera O wolności woli ludzkiej. Warszawa, Wende, 1908, str. 57 i nast.

ROZDZIAŁ IV

Uniwersalizm tomizmu, jako racja jego katolickości

Przyjrzelismy się źródłom, z których wypływa uniwersalizm doktryny św. Tomasza z Akwinu i przekonaliśmy się, że leżą one zarówno w jego metafizyce, jako filozofii bytu, jak i w jego metodzie pracy filozoficznej, streszczającej się w przekonaniu, że filozofowanie jest przede wszystkim funkcją społeczną. Widzieliśmy ponad to, że te założenia teoretyczne, szczególnie ostatnie, znajdują się w ścisłej łączności z zasadami życia moralnego i że wymagają silnego oparcia w charakterze w postaci cnoty pilności, nadającej pewien umiar wewnętrzny pożądaniu wiedzy. Pozostaje nam jeszcze pokazać w kilku słowach, że to właśnie temu charakterowi uniwersalizmu tomizm zawdzięcza swe tak ściśle zrośnięcie się z objawioną nauką chrześcijańską — to, cośmy nazwali jego katolickością.

Prawdy wiary, które zostały nam objawione w postaci najprostszej i dostępnej dla wszystkich,

musiały czasem znaleźć ściślejszy i bardziej filozoficzny wyraz, zarówno na to, aby się obronić przeciw zagrożającym im rozkładowym czynnikom różnych systemów filozoficznych, jak i na to, aby zadołować wymagania umysłów wykształconych, w myśl słów św. Pawła: »*Sapientibus et insipientibus debitor sum*«, — »mądrym i niemądrym jestem powinien«. ¹⁾ Proces ten wzajemnego przenikania się wiary chrześcijańskiej i filozofii zaczyna się już w II w. po Chrystusie u pierwszych Apologetów, i po kolei: stoicyzm, jak np. u Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Ambrożego i Kassjana, platonizm, przeważnie w formie neoplatonńskiej, u Augustyna, Pseudo-Dionizego i innych, i wreszcie perypatetyzm, poczynając od Boecjusza, a kończąc na wielkich scholastykach XIII w., stawiają myśli chrześcijańskiej do dyspozycji zarówno swe podstawowe zasady i pojęcia filozoficzne, jak i swą terminologię. Podstawowe prawo, że należy z każdego systemu brać to, co jest w nim prawdziwego, bo wszystko to należy a priori do myśli chrześcijańskiej, sformułował już św. Ambroży w tych słowach: »Każda prawda, ktokolwiek by ją wyraził, pochodzi od Ducha św.«.

Który z tych systematów miał przeważać i na stałe zostać na usługach wiary i myśli chrześcijańskiej? Oczywiście, że ten, który był najbardziej uniwersalistyczny, który miał najmniej charakter osobistej doktryny jednego myśliciela, a świadomie sta-

¹⁾ Rzym 1, 14.

wiał sobie za zadanie być syntezą filozoficznej pracy rodu ludzkiego w rozwoju wieków.

Taką była doktryna Arystotelesa; trzeźwy, realistyczny jego umysł szukał zawsze tego, co jest uniwersalnym, co ma trwałą i konieczną wartość i co z tego tytułu może na zawsze wejść do skarbcza myśli ludzkiej. Temu zawdzięcza jego myśl swą niespożytą moc promieniowania.

Św. Tomasz, zarówno jak i jego nauczyciel Św. Albert Wielki, zrozumieli doskonale, jaką niezrównaną wyższość nadaje doktrynie Arystotelesa ten jej uniwersalizm, i, mając prowadzić dalej syntezę między wiarą i filozofią, zaczęta w II wieku przez Apologetów, użyli oni wszystkich swoich genialnych zdolności i całej powagi, jaką w świecie naukowym posiadali, aby perypatetyzmem zastąpić dużo bardziej partykularystyczny i jednostronny platonizm i neoplatonizm, panujący niemal niepodzielnie w dziedzinie teologicznej aż do XIII wieku. Było to tym pilniejsze, że pojawienie się wkrótce przed tym na zachodzie dzieł Arystotelesa działało swym realizmem, jakby objawienie na umysły i że nie wprzódz tej potężnej siły do twórczej pracy nad pogłębianiem i umacnianiem myśli chrześcijańskiej było to pozostawić ją całkowicie do dyspozycji jej wrogom.

Wiemy, że w przeprowadzeniu swych zamierzeń św. Tomasz spotkał się z bardzo wielkimi trudnościami i że niewątpliwie o wiele boleśniesz były dlań te, które znajdował we własnym obozie, u teologów, niż te, które musiał zwalczać w obozie fi-

lozoficznym, ulegającym wpływow Averroesa. Doszło do tego, że św. Tomasz musiał z wiosną 1272 roku przerwać wykłady i przed końcem roku szkolnego Paryż opuścić. Wkrótce po jego śmierci kilka podstawowych punktów parypatetycznej doktryny zostało potępionych w Paryżu i Canterbury przez lokalne władze kościelne, których wzrok nie sięgał tak daleko, jak orle spojrzenie największego myśliciela średniowiecznego. Kościół przyznał mu jednak rację i to na całej linii; potępienia upadły same przez się w dniu kanonizacji i od tej chwili doktryna św. Tomasza rozpoczęła swój triumfalny pochód, którego nic nie zdołało już zatrzymać. Do swego szczytu doszedł on w chwili, gdy Pius X i Benedykt XV zawarowali jej jednej prawnie w Kodeksie prawa kanonicznego uprzywilejowane stanowisko doktryny kościelnej,¹⁾ co następnie Pius XI wyraził w tych dobitnych słowach, nie potrzebujących komentarzy: »Naukę św. Tomasza Kościół uczynił swoją«. ²⁾

1) Can. 1366, § 2. »W nauczaniu filozofii i teologii i w kształtowaniu w tych dziedzinach umysłów alumnów winni profesorowie stanowczo kierować się doktryną zasadami i metodą Anielskiego Doktora i wiernie się ich trzymać«. Kanon ten odnosi się do Seminarium duchownych, Studium zaś zakonnym to samo przepisuje Can. 589, § 1. »Zakonnicy należycie przygotowani w zakresie wykształcenia średniego winni zgodnie z zarządzeniami Stolicy Apostolskiej pilnie oddawać się przez co najmniej dwa lata filozofii i cztery lata teologii, trzymając się wierne doktryny Św. Tomasza w myśl Can. 1366, § 2«.

2) »I My tedy potwierdzamy także te tak liczne dowody

Ogromna doniosłość tomizmu w oczach Kościoła polega właśnie na tym, że nie jest on systemem myśli jednego człowieka, ale syntezą myśli całego rodu ludzkiego. Ci, którzy gorszą się uprzywilejowanym stanowiskiem, jakie nauka św. Tomasza zajmuje w Kościele, tego właśnie nie rozumieją i wyobrażają sobie, że jest ona taką samą partykularystyczną, ułamkową i jednostronną doktryną, jak tyle innych związanych z nazwiskami największych filozofów. Aby to ująć w formę równania, wyobrażają sobie oni, że tak się ma Tomizm do św. Tomasza, jak Platonizm do Platona, Skotyzm do Skota, a Kantyzm do Kanta. Tymczasem tak wcale nie jest, i doskonale to już wyraził Jan od św. Tomasza, najgłębszy może komentator dzieł mistrza, gdy we wstępie do swego Kursu teologicznego pisał: »My w św. Tomaszu dostrzegamy i bronimy czegoś więcej, niż samego św. Tomasza.«¹⁾

Jeśli więc dziś filozofia chrześcijańska związana jest z imieniem św. Tomasza, to dzieje się to dla zupełnie innych racji niż te, którym partykularystyczne systemy filozoficzne zawdzięczają nazwy

uznania dla jego geniuszu z bożego natchnienia i to do tego stopnia, iż uważamy, że nie tylko winien być nazywany doktorem Anielskim ale, doktorem wspólnym czyli Powszechnym. Jego to bowiem doktrynę, jak o tym świadczą wszelkiego rodzaju dokumenty historyczne, Kościół uznał za swoją«. Pius XI w Encyklice »*Studiorum Ducem*«.

¹⁾ Joannes a S. Thoma: *Cursus Theologicus*. (Paris, 1883)
De approbatione doctrinae S. Thomae: Prologus.

swych twórców. Tomizm nie oznacza bynajmniej w pierwszym rzędzie osobistych poglądów tego pojedynczego człowieka, jakim był św. Tomasz z Akwinu, lecz oznacza on doktrynę filozoficzną rodu ludzkiego, będącą owocem refleksji całych wieków i szeregu pokoleń, a pogłębioną, usystematyzowaną, sprecyzowaną i harmonijnie związaną z prawdami wiary genialnym umysłem wielkiego myśliciela średniowiecza.¹⁾ Co tomizm przede wszystkim zawdzięcza temu, czyje imię nosi, to tę całkowitą wolność od wszelkiego partykularyzmu w dziedzinie myśli filozoficznej i to wyzwolenie prawdy z ciasnych ram, w jakich się zawsze znajduje, nim przekroczy granice pojedynczych umysłów ludzkich.

Zaiste św. Tomasz musiał być nader potężną osobistością, aby imię jego zostało na wieki zwią-

¹⁾ Ciekawy sąd o stanowisku św. Tomasza w dziejach myśli ludzkiej spotykamy u P. L. Landsberga: »Hat bei Augustin der Ordnungsgedanke, von der Antike hergenommen das Übergewicht, mindestens in Gefühl, so ist bei Thomas das volle Gleichgewicht zwischen Gottesidee und Ordnungsgedanke erreicht, um bei seinen zeitlichen Nachfolgern alsbald verloren zu werden. Zwischen langer Sehensucht und langer Zersetzung liegt ein Augenblick — man wäge diese letzten zwei Worte — der Erfüllung. Auf diesem schmalen Gipfelgrad steht die monuwentale Gestalt des Thomas«. (Die Welt des Mittelalters und wir. Bonn, 1923, str. 61: cytowane przez O. Przywarę S. J. w »Tragische Seele«, Stimmen der Zeit, 1923-4, 1, str. 41). Myli się jednak Landsberg, gdy twierdzi, że doktryna św. Tomasza nie przeżyła swego twórcy. Przeciwnie została ona wiernie przechowana przez jego szkołę, aczkolwiek nie zawsze świeciła równym blaskiem.

zane z doktryną najbardziej nieosobistą, jaką świat widział.¹⁾

Uniwersalizm tomizmu sprawia, że ma on dwie strony, które w każdym systemie partykularystycznym z konieczności musiałyby się wykluczać.

Z jednej strony jest w nim coś stałego, niezmiennego, zupełnie niezależnego od wahań i fluktuacji umysłu ludzkiego w ciągu wieków. Cechę tę zawdzięcza on stopniowemu rozwojowi swych podstawowych pojęć, które nie są wytworem spekulacji jednego człowieka, ale są płodem pracy umysłowej długiego szeregu pokoleń, i którym za sprawdzian służyły bez przerwy i dane zdrowego rozsądku i codzienne wymagania praktycznego życia. Takie założenia wytrzymują wszelkie próby, opierają się bowiem na podstawowych danych bytu, dostrzeżonych zdrowym rozsądkiem i ujętych w formę naukową, pracą najwybitniejszych umysłów filozoficznych.

Ale te cechy stałości i niezmienności, nadające tomizmowi wygląd granitu, nie wykluczają bynajmniej jego nieporównanej siły rozwojowej i tej jakiejś zdolności zapładniania umysłów, mocą twórczą. Cechę tę zawdzięcza on swemu realizmowi, który go zmusza do utrzymywania ciągłego kontaktu z całą rzeczywistością otaczającego nas świata, nie-

¹⁾ Doskonale to uwydatnił O. M. St. Gillet O. P.: »La personnalité de saint Thomas et l'impersonnalité de sa doctrine«. Toulouse, Privat, 1919.

wyczerpalnego dla umysłu ludzkiego, do czerpania ze wszystkich źródeł wiedzy, do uważania za swoją, wszelką cząsteczkę prawdy bez względu na to, gdzie się ją znajdzie.

Doktryny partykularystyczne prędko się wyczerpują. Wychodząc z kilku poszczególnych zasad lub zaobserwowanych zjawisk, wysnuwają z nich całą ich zawartość i na tym stają. Jeśli mają nieraz pozory dalszego rozwoju, to tylko dlatego, że wciąż poddają rewizji swe podstawowe założenia na to, aby zreformować konkluzje, które oczywiście na dalszą metę nie są w stanie zadowolnić umysłów.

Jedynie filozofia uniwersalistyczna, uważająca za swój właściwy przedmiot sam byt jako taki, nie potrzebuje się obawiać wyczerpania. Pozwala jej to silnie oprzeć się na niezmiennych danych bytu i z tym większą swobodą i zdolnością przystosowania badać jego niewyczerpalne przejawy, wypełniające rzeczywistość świata.

Ten podwójny i na pozór tak sprzeczny charakter tomizmu nie jest łatwy do spostrzeżenia; nie widać go z daleka, gdy się niejako z zewnątrz przyglądać doktrynie wielkiego doktora średnio-wiecznego: mocny, granitowy zrab przysłania jej plastyczność i sprawia wrażenie, że to już coś ostatecznie zakończonego niepotrzebującego dalszego rozwoju i nawet doń niezdolnego.

Tak i u nas się zdarzyło prof. Twardowskiemu, który pod pokrywą granitu nie domacał się silnego tętna życia, krążącego w tomizmie »Poza rozpo-

wszechnieniem się — pisze on — nic już innego tomizmowi nie pozostało. System tak w sobie zamknięty, tak zwarty i jednolity nie dopuszczał dalszego rozwoju; wszelka modyfikacja, wszelka, choćby najlepsza chęć jeszcze dalszego udoskonalenia, musiała wywołać w gmachu tym rysy i nim zachwiać«. ¹⁾

Nie sposób jednak zaprzeczyć, że za taki sposób oceniania tomizmu są w wysokim stopniu odpowiedzialni ci wszyscy, którzy, uważając się za jego zwolenników, nie przeniknęli go do dna, którzy nie rozumieli, że jego siła tkwi w tym potężnym uniwersalizmie i bronili go jako jednego z licznych systemów partykularystycznych, podkreślając nieraz dość jednostronnie jego niezmiennie i stałe pierwiastki, nie dopuszczające rewizji, a nie dostrzegając tej jego bujności ukrytej, której zawdzięcza swą zdolność rozwoju i porywania umysłów.

Wiemy, że tomizm miał swe okresy rozwoju i upadku, że pod jego nazwą ukrywał się nieraz pewien eklektycyzm, ²⁾ mający tylko zewnętrzne pozory uniwersalizmu; nawet w początku swego

¹⁾ O filozofii średniowiecznej wykładów sześć. Lwów, 1910, str. 68.

²⁾ Taką wybitnie eklektyczną doktryną jest filozofia Suarez, jak to doskonale wykazał L. Mahieu w swym dziele: *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. (Paris, Desclée, 1921). To ją tak zasadniczo różni od doktryny św. Tomasza. Patrz wyżej odsyłacz 1 na str. 78.

odrodzenia w XIX wieku nie zaraz się on ukazał w całej swej pierwotnej mocy. Już O. Lacordaire dostrzegł niebezpieczeństwo grożące tomizmowi ze strony tych, którzy się zbyt niewolniczo przywiązali do samej litery św. Tomasza, a zapoznawali jego ducha. Tomizm, jego zdaniem nie może być barierą dla myśli ludzkiej, ale raczej winien jej służyć za latarnię morską, zachęcającą do zapuszczania się w nieznane dotąd dziedziny.

Słusznie więc zrobił O. Ramirez O. P., że z okazji obchodu sześćsetlecia kanonizacji św. Tomasza postawił wyraźnie kwestię, kto jest prawdziwie tomistą; »Czy jest nim naprawdę ten, — pisze on, — kto się zadawalnia szperaniem w »*Tabula aurea*« Piotra z Bergamu, przepisywaniem de libro in quinternium równoległych ustępów, zestawianiem ich następnie z sobą i protestowaniem przeciw każdemu, ktoby się odważył dodać choć jotę do tekstów mistrza? Nie, taki byłby fanatykiem tomizmu, ale nie tomistą. Tomizm nie żyje na papierze, lecz w umysłach, a w umysłach, żyje on jak pokarm, który się assymiluje, jak zarodek, który zapładnia i przynosi owoc«. ¹⁾

Trudno lepiej powiedzieć. Chcąc się przejąć duchem św. Tomasza trzeba zrozumieć jego uniwersalizm, będący prawdziwym źródłem jego żywotności. Wtedy jasnym się stanie dlaczego Kościół, potrzebując doktryny filozoficznej do ściślejszego

¹⁾ Qué es un tomista? Ciencia Tomista, XV (1923¹), str. 182.

sformułowania prawd wiary i do obronienia ich przeciw wrogom, wybrał raczej tę doktrynę, która tak świadomie pragnie być, nie wymysłem jednego człowieka, lecz rezultatem społecznej myśli całego rodu ludzkiego.

Nic też dziwnego, że umysłowości współczesnej, przenikniętej do głębi partykularyzmem ze wszystkimi jego konsekwencjami w dziedzinie myśli i czynu, trudno jest pojąć ten coraz ściślejszy związek wiary katolickiej z tomizmem. Niezdolna dostrzec uniwersalistycznego charakteru tego ostatniego, widząc w nim tylko doktrynę partykularystyczną myśliciela średniowiecznego, jedną z wielu, gorszy się ona rolą coraz bardziej uprzywilejowaną, którą Kościół mu wyznacza w nauczaniu prawdy chrześcijańskiej. Nieraz jeszcze będziemy słyszeć utyskiwania, że Katolicyzm zbyt ulega tomizmowi.

Rzeczy jednak mają się wprost przeciwnie. Nie Katolicyzm ulega tomizmowi, ale tomizm jest do szpiku kości katolickim, a to dla tej prostej racji, że jest uniwersalistyczny. Katolicyzm bowiem i uniwersalizm to jedno.

W tem tkwi sekret katolickości tomizmu.

* * *

*

DODATEK

Ze wstydem trzeba wyznać, że żywot św. Tomasza z Akwinu nie został dotąd należycie opracowany. Aczkolwiek literatura, odnosząca się do jego osoby i doktryny jest olbrzymia¹⁾ i daje możność bardzo dokładnie poznać jego system myśli, samo jego życie osobiste nie doczekało się dotąd odpowiedniego opracowania, godnego tak wielkiej postaci. W celu ułatwienia polskiej publice objęcia całości jego życia i prac podamy w niniejszym dodatku:

A. Chronologię życia św. Tomasza z Akwinu (tam gdzie data nie jest zupełnie pewną, drugą mniej pewną podajemy w nawiasie).

B. Chronologię ważniejszych dzieł św. Tomasza z Akwinu podług okresów, na które rozpada się jego życie i które uwydatniliśmy cyframi rzymskimi 1—7 w chronologii tegoż życia.

¹⁾ Znaleźć ją można w opracowanej przez OO. Mandonnet i Destrez *Bibliographie Thomiste* (Le Saulchoir, 1921) i w wydawanym od 1924 r. przez Societé Thomiste (Paris, VII, 29, Bd. La-Tour-Maubourg) *Bulletin Thomiste*. W ciągu 15 lat swego istnienia *Bulletin Thomiste* omówił przeszło 5,200 publikacji odnoszących się wprost lub pośrednio do św. Tomasza, jego pism i doktryn.

A. CHRONOLOGIA ŻYCIA ŚW. TOMASZA Z AKWINU.

(wedle P. Mandonnet O. P.¹⁾).

I. Młodość.

1225(4) — 1230. Dzieciństwo w domu w Rocca Sicca.

1230 — 1239. Wychowanie w Monte Cassino.

1239 — 1244. Szkoły średnie w Neapolu.

II. Studia i początki nauczania.

1244 — 1245. Wstąpienie do zakonu. Więzienie przez rodzinę.

1245(7) — 1248. Studia w Paryżu(?)

1248 — 1252. Studia w Kolonii.

1. 1252 — 1256. Nauczanie w Paryżu jako bakałarz.

III. Nauczanie samodzielne.

2. 1256 — 1259. Nauczanie w Paryżu jako magister.

3. 1259 — 1265. Pobyt na dworze papieża Aleksan-

¹⁾ Revue des sciences Philosophiques et Théologiques. IX. Janvier-Avril. n.1—2. P. Mandonnet O.P., Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas; str. 142—152. Patrz także: Bibliographie Thomiste, Introduction. Doskonałe zestawienie wszystkich dat z życia św. Tomasza dał nam Angelus Walz w swej »Delineatio vitae S. Thomae de Aquino«. (Na niektórych punktach różni się on od O. Mandonnet. Między innymi przedłuża on przymusowy pobyt św. w rodzinie i sądzi, że pierwszy wyjazd jego na północ od Alp nastąpił później i to wprost do Kolonii, a nie do Paryża. Roma, Angelicum, 1927).

dra IV w Agnani i Urbana IV w Orvietto.

4. 1265 — 1268. Nauczanie w Rzymie w klasztorze św. Sabiny i w Viterbo przy dworze papieża Klemensa IV.
5. 1269 — 1272. Drugie nauczanie i walki w Paryżu.
6. 1272 — 1273. Nauczanie w Neapolu.
7. 1274 Podróż do Lyonu na Sobór powszechny i po drodze 7 marca śmierć w Fossanuova.

IV. Chwała pośmiertna.

1323. Kanonizacja (18 lipca).
1368. Przeniesienie ciała do Tuluzy.
1567. Św. Pius V ogłasza św. Tomasza Doktorem Kościoła.
1879. Encyklika Leona XIII »Aeterni Patris«.
1880. Leon XIII ogłasza św. Tomasza powszechnym patronem wszystkich szkół katolickich.
1917. Ogłoszenie Kodeksu Prawa Kanonicznego, w którym doktryna św. Tomasza otrzymuje jedyne uprzywilejowane stanowisko w nauczaniu filozofii chrześcijańskiej i teologii.
1923. Encyklika Piusa XI »Studiorum Ducem«, w której Ojciec św. ogłasza św. Tomasza Powszechnym Doktorem Kościoła Katolickiego.

B. CHRONOLOGIA GŁÓWNIJSZYCH DZIEŁ ŚW. TOMASZA.

(wedle P. Mandonnet O. P. i M. Grabmanna¹⁾).

1. 1252 — 1256. W czasie nauczania w Paryżu jako bakałarz: *De principiis naturae* ad fr. Sylvestrum (1255). *De ente et essentia*. *Commentaia in IV Libros Sententiarum*.
2. 1256 — 1259. W czasie nauczania w Paryżu jako magister: *Quaestiones disputatae de Veritate*. *Quaestiones quodlibetales* 7—11. Początek *Sumy Contra gentes*. Komentarze do Ewangelii Mateusza i do Izajasza. Komentarze do Boecjusza: *De Hebdomadis* i *De Trinitate*.
Z opuskułów: *Contra impugnates Dei cultum et religionem* i inne.
3. 1259 — 1265. W czasie pobytu na dworze papieży Aleksandra IV w Agnani i Urbana IV w Orvietto: *Summa contra gentes*. *Quaestiones disputatae de*

¹⁾ Praca nad ustaleniem chronologii pism św. Tomasza nie jest jeszcze ostatecznie ukończona pomimo znakomitych prac Mandonneta (jak wyżej), Grabmanna (*Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1931) i innych jak Destrez, Synave i Bacić. Na podstawie ich dociekań J. Maritain podał w swym »*Docteur Angélique*« (Paris, 1930) bardzo przejrzyste tablice synoptyczne obrazujące chronologię dzieł św. Tomasza. Podobną tablicę synoptyczną wydało Kolegium OO. Dominikanów w Ottawie, 1937.

potentia. Catena aurea (in Matthaewum). Komentarze (zaginione) do Ew. S. S. Marka, Łukasza i Jana. Komentarze do Arystotelesa: Fizyki, Metafizyki i Etyki. Komentarz do Pseudo-Dionizego: De Divinis Nominibus.

Z opuskułów: Contra errores graecorum, Oficium Najświętszego Sakramentu, Compendium Theologiae i inne.

4. 1265 — 1268. Nauczanie w Rzymie u św. Sabiny i w Viterbo na dworze papieża Klemensa IV: Summa Theologica I-a i I-a II-ae. Quaestiones disputatae: de malo, de Unione Verbi Incarnati. Komentarze do Jeremiasza, Pieśni nad Pieśniami i listów św. Pawła. Komentarze do Arystotelesa: O zmysłach, O pamięci, Drugich Analityk, Polityki. Catena aurea (dalszy ciąg).

Z opuskułów: De regimine principum (autentyczne tylko do I, 4 włącznie) i inne.

5. 1269 — 1272. Drugie nauczanie i walki w Paryżu: Summa Theologica II-a II-ae. Quaestiones disputatae: de spiritualibus creaturis, de anima, de virtutibus. Quaestiones quodlibeta-

les 1 — 6 i 12. Komentarz do Ew.
S. Jana. Komentarz do Hioba. Ko-
mentarze do Arystotelesa : O duszy,
Meteorologica, Perihermeneias i do
Lib. de Causis.

Z opuskułów : De aeternitate mundi
contra murmurantes, De unitate in-
tellectus contra averroistas, Contra
retrahentes a religionis ingressu,
De perfectione vitae spiritualis
i inne.

6. 1272 — 1273. Nauczanie w Neapolu : Summa
Teologica, III-a (nie skończona).
Komentarze do dzieł Arystotelesa:
O niebie i ziemi, O powstawaniu.
Komentarze do listów św. Pawła
do Rzymian i do Koryntian i do
Psalmów.

Z opuskułów : De substantiis sepe-
ratis, De motu cordis i inne.

7. 1274. W drodze do Lyonu na Sobór
powszechny: List do Bernarda opata
Monte Cassino — ostatnie pismo
św. Tomasza.

* * *

*

SPIS ROZDZIAŁÓW

	str.
ROZDZIAŁ I. Skąd katolickość tomizmu? .	5
ROZDZIAŁ II. Uniwersalizm tomizmu rozpa- trzony w poszczególnym zagadnieniu moralności czynów ludzkich	12
ROZDZIAŁ III. Źródła uniwersalizmu doktry- ny tomistycznej	62
ROZDZIAŁ IV. Uniwersalizm tomizmu jako racja jego katolickości	99
DODATEK	110
A. Chronologia życia św. Tomasza .	111
B. Chronologia głównych jego dzieł .	113
SPIS ROZDZIAŁÓW	116

