

# SYSTEM FILOZOFOFICZNY

## X. SEMENENKI.

Kiedy Ks. Semenenko, 1868 r. wykładał młodzieży swego Zgromadzenia swoją filozofię, jeden z nich, Stefan Pawlicki, profesor filozofii w Uniwersytecie Warszawskim, po każdej lekcyi wychodził zamysłyony i powtarzał ciągle: "To bardzo ważne; to bardzo ważne!" a drugi, Waleryan Kalinka, powiedział Ks. Semenence: "Musi Ojca filozofia nie być prawdziwą; bo ja nigdy, żadnej filozofii zrozumieć nie mogłem, a Ojca filozofię rozumiem." „Właśnie, odpowiedział mu Ks. Semenenko na to, to dowód prawdziwości mojej filozofii, bo prawdę łatwo chwyta rozum, stworzonym będąc do poznania prawdy." I taką też jest filozofia Ks. Semenenki. Bardzo głęboka jest, ale zarazem bardzo przystępna. Bierze on w rachubę najnowsze odkrycia poczynione w dziedzinie nauk przyrodzonych i psychologii, i nie zadaowała się przedstawieniem rzeczy abstrakcyjnym, ale szukałaawsze realnego zastosowania i śledziła objawami uchwytnymi.

Ks. Semenenko poznął był dobrze filozofię niemiecką jeszcze z czasu swego pobytu, zaraz po wyjściu z kraju, w Królewcu. We Francji dalej ją studiował i nigdy jej nie zapominał; powiadał zaś potem, że „będę jej się bardzo pouczającej." Studya teologiczne, jakie odbył w Rzymie, dały mu podstawę chrześcijańską do filozofii. Kiedy dawniej, zanim się był nawrócił, co miesiąc zmieniał mistrza, raz był kantystą, drugi raz hegelista itd. to w Rzymie, w czasie studiów, skłaniał się był do Gunthera, to znówu do Gobertego, a potem do Tradycyjonalistów. W końcu, 1854 roku, stworzył swój własny system filozoficzny, stał się prawdziwym twórcą nowej Szkoły filozoficznej. Mamy w manuskrypcie opracowaną przez niego całą filozofię po łacinie, w latach 1855 i 1856, z obszarem studium nad filozofiami niemieckimi, francuskimi, angielskimi i włoskimi; a liczne wyciągi z dzieł ich, w czterech językach, dowodzą, że bardzo gruntownie je badał, i to w oryginale. Następnie

Imprimi potest.

LADISLAUS ZAPALA, C. R.,  
Praep. Gen.

Nihil obstat.

FRANCISCUS GORDON, C. R.,  
Censor Deputatus.

Imprimatur.

Chicagiae, die 11 Januarii, A. D. 1921.

† GEORGIUS W. MUNDELEIN, D. D.,  
Archiepiscopus Chicagiensis.

ten swój system wciąż udoskonalał i uzupechniał tak, że już owa filozofia w manuskrypcie nie daje zupełnego, wykończonego systemu jego. A że ostatecznie nie wypracował go w całościatcie, i że go wciąż dopełniał i doskonalił, tego jego systemu szukać należy we wszystkich jego dziełach; bo i ascetyczne swoje traktaty i teologiczne, i kazania nawet, opierały zawsze na swoim systemie filozoficznym. Ale szukając tego jego systemu, trzeba mieć na uwadze jego ostateczne rozwinięcie. Ostateczny całokształt systemu w zarysie, podany jest w książce: „*De philosophia excolenda et perficienda P. Petri Semenenko*”, elucubravit P. Paulus Smolikowski Romae, 1905.

Ks. Semenenko uważał zawsze filozofię scholastyczną jako jedyną filozofię prawdziwą, która jednak dopełni i rozwiniąć należało. Zawsze też trzymał się Ś. Tomasza z Akwinu, o którym Papież Leon XIII w Encyklice swej „Aeterni Patris” powiada, że „philosophicas conclusiones speculatoris ut in ream rationibus et principiis, quae quam latissime patent et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda... vetera novis augere et perficere.” To zawsze ks. Semenenko czynił a dobrze jeszcze przedtem jak Leon XIII do szkół św. Tomasza wprowadził, bronil go stale. Roku 1860, w Akademii religii katolickiej, podnosił zasługi św. Tomasza w uchrześcijanieniu Arystotelesa. Rozprawa jego była wydrukowana w Rzymie 1861 r. pod tytułem: „*Studio critico sull' Averroë di Ernesto Renanni, a sul valore dell' Averroismo.*” W tymże czasie napisał w urzędowym referacie, jaki mu władzka kościelna kazała była złożyć: „*Doctrina scholasticorum, etsi forte non omnibus numeris erat absoluta, tamen nihil in se continebat quod falsum esset, imo pretiosissima suppeditabat verae theoriae elementa, quae in majorem lucem tantummodo deducere, eaque excolare et perficere, subsequentiae philosophiae erat munus et officium.*” Temiz samemi niewielom określała tu zadanie filozofii co w lat 20 potem Leon XIII. w „*Aeterni Patris*”, jakieśmy widzieli. Roku 1864, w Uniwersytecie Gregoryańskim w Rzymie, w którym nie tylko usunięto, ale i zbijano teorję scholastycznę, wyznaczono tezę, której publicznie miano bronić, tej treści:

„*Peripateticum sistema universum, sub quacumque forma, a veteribus propositum, tale est, quod nulla probabili ratione, ne leviter quidem, suaderi posse videatur.*” Ks. Semenen-

ko zaprotestował urzędowo, i Pius IX zakazał bronić tej tezy wskutek protestu, umotywowanego, ks. Semenenki.

Zapytany ks. Maryan Morawski przez ks. Szrejtera, co sądzi o świeżo wtedy wyszlem z druku „Credo” ks. Semenenki, odpowiedział, że w niem ks. Semenenko wciąż chodzi nad przepaścią. Chciał powiedzieć, nad przepaścią błędu, herezy. „Ale czy wpadł w nią?” „A to, to nie, — odpowiedział ks. Morawski, — ale nie widać w jego dziele, gdzie się kończy filozofia, a gdzie się zaczyna teologia.” Obeznaný dobrze we wszelkich postraciach błędę, tyle lat pracując w Kongregacjach rzymskich Indexu i Inkwizycji jako ich członek, znający gruntownie dogmat katolicki, ks. Semenenko śmiało mógł się zagłębiać w kwestye najbardziej zawile, chodzić rzeczywiście nad przepaścią, a nie wpadać w nią; a że szukal rozwiązań zagadnień filozoficznych i w teologii, to zarzuł ten i św. Tomaszowi możnaby zrobić. Dla swych pewników filozoficznych szukał ks. Semenenko poparcia w dogmacie Trójcy Świętej. Szedł w tem zaśw. Tomaszem, który powiada, że we wszystkim odnajduje się ślad trzech Osób Trójcy Świętej, że choć stworzenie jest dziełem wspólnego trzem Osobom, to jednak one, każda w swoim charakterze osobistym, są raczą stworzeń, i dla tego w każdym stworzeniu jest coś, co należy odnieść do jednej z trzech Osób Bożych. „*Creare convenit Deo secundum suum esse... unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati.*” Sed tamen divinae personae, secundum rationem sue processionis habent causalitatem respectu creationis rerum.” Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum.” (1 q. 45. a. b. c.) „in creaturis omnibus invenitur representatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua, quae necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam.” (a. f. c.) Gdy tak jest, więc i w myśl ludzkiej musi się odbić ślad, podobieństwo trzech Osób Bożych. Stąd szukał ks. Semenenko stwierdzenia swoich poglądów filozoficznych w dogmacie Trójcy Świętej. „*C'est la theorie generale de la theologie sur la Trinite de personnes dans la nature divine —* pisze w drugiej części, niewydanej, swego dzieła: „*Quid Papa?* — qui, nous en avons le sentiment, sortira maintenant de la solitude on elle était l'object de la contemplation de la foi seule, et qui, prenant ses données, comme règle des jugements et des conclusions à faire, à la science théologique, et même à la scienc-

*ce en general, seondera puissamment la science tout entiere.*" Powiada tedy, że ma to wewnętrzne przekonanie, że dane teologiczne o Trzech Osobach w jednej Naturze Bożej, które dotyczyły były przedmiotem jedynie wiary, rzucają światło nie tylko na wiedzę teologiczną w innych kwestiach, ale i na wiedzę w ogóle, i potężnie ją wzmogą.

Owe dzieło: *Quid Papa et quid est Episcopatus ex aeterna ac divina ratione explanandum curabat P. Semenenko. Romae 1870*" — wydał ks. Semenenko w czasie Soboru Watykańskiego. W niem, wychodząc z założenia, że Kościół jest jedynym z naddoskonałszych tworów Bożych, dowodził nieomylności Papieskiej i wyjaśniał stosunek Episkopatu do Papieża z dogmatu Trójcy Świętej. Pius IX uznał argument ks. Semenenki za całkiem usprawiedliwiony, mówiąc: „inaczej być nie mogło." W konstytucyach tez, jakie ks. Semenenko napisał był (1850) dla swego Zgromadzenia, umieścił następujący paragraf: „*Jesli Bogiem umiejętności Pan jest (1 Król II. 3) tedy i umiejętności wszystkie od Boga pochodzą i do Boga, jako do swego konia, pana i właściela, wracają, koniecznie za sobą uczniów swoich pociągając. Jeśli tedy tego nie czynią, to jedynie dla tego, że wtedy nie sa prawdziwemi naukami, wychodzącemi z prawdziwego źródła swego i do prawdziwego wracającej konia.*"

Ks. Semenenko wszędzie odnajdował troistość w jedności, i w tem widział niedostateczność filozofii scholastycznej, że ona i w myśleniu i w istnieniu wprowadzała dwoistość. W systemie też Ks. Semenenki trzy są kategorie myślenia, a tym kategorjom odpowiadają trzy pierwiastki w istnieniu. Wprowadził jako nową kategorię i nowy pierwiastek: *Sile*, która umieszcił obok Substancji i Akcidenta, obok Materii i formy.

Ks. Semenenko, na samym poczatku filozofii, stawia potrzebe poznania *Zakonu myślenia*. Tem zakon myślenia odnajduje się przypatrując się jak rozum pojmuje, według jakich praw; według jakiego zakonu on myśli. Odnalazszy ten zakon myślenia, bedziemy pewni, że według tego zakonu myśląc dojdziemy do poznania prawdy. Cała Logika tedy opiera się na tym zakonie myślenia. Zakonowi myślenie odpowiadać winien zakon istnienia. Inaczej myślenie nasze nie byłoby prawdziwem; nie odpowiadały mu bowiem rzeczywistość „Quum cogitatio sit vita mentis — pisze Ks. Semenenko — debet habere suam legem; omnis enim vita habet legem, secundum

quam evolutur et perficitur. Altera ex parte objectum cognitionis seu ens, debet etiam habere suam legem, secundum quam existit et sese manifestat ad extra, et secundum quam etiam unice mens cogitatione potest et debet illud complecti et comprehendere. Lex illa cogitandi ex una parte, et lex illa essendi ex altera, debent omnino ad se invicem convenire, vel potius debent efficere unam legem eamdemque, et tantum ex duabus diversis partibus consideratam. Si enim non daretur et convenientia illa et identitas, non esset possibilis conjunctio cognitionis cum ejus objecto, scilicet ente." Umysł pojmuje duchowo, na sposób duchowy; rzeczy istnieją materialnie; ale w rzeczach musi być to, co umysł w nich widzi. „Ex natura intellectus, powiada św. Tomasz, quae est alia a natura rei intellectae necessarium est, quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi, quo res existit. Licit enim in re esse oporteat, quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo." (Mch. 1 10).

Rozpoczyna tedy X. Semenenko swą Filozofię od *Zakonu myślenia*, a do niego dochodzi w następujący sposób: Kiedy o czemś myślimy, to, co się nam najprzód przedstawia, są pewne znamiona, właściwości, cechy tego czegoś. My z tych znamion wnioskujemy, że jest jeszcze, prócz nich, coś innego, i do niego te wszystkie znamiona należą. Robimy to na mocy wrodzonej nam zasady myślanej jakoby konieczności myśleni, że *coś zawsze należy do czegoś*. Tę zasadę nazywa X. Semenenko *zasadą własności*, a także *zasadą istoty*, odnoszącą się do przymiotów i zjawisk; bo ona nas naprawdza na istotę rzeczy. Z właściwości, z przymiotów wnioskujemy na istotę rzeczy; z form rzeczy na ich substancję. Że to jest pierwsza zasada okazuje się z tego, że pierwsza rzecz jaką nam na myśl przychodzi mając przed sobą np. znamiona róży (lisię, kwiaty, kolor, zapach it. d.) jest, że to jest róża tj. że te znamiona należą do istoty, która jest róża. Nie widząc istoty, przychodzimy tedy myślą do niej. Widzimy stąd, jak niesłusznie X. Gabryl utrzymuje, że „w myśl teorii Semenenki możliwa była wiedza tylko o formach, ale nigdy o substancji," bo substancja jest całkiem przed nami ukryta!) Ale przecież nikt nigdy nie utrzymywał, by substancja była nam znana inaczej jak ze znamion. Powiadał św. Tomasz: „*substantia, in quantum*

<sup>1</sup>) X. Gabryl. Polska filozofia religijna. Tom II. str. 223.

*hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cuius objectum est quod quid est.*" (3 q. 7. b. a. 7.) i tego właśnie dowodzi X. Semenenko.

Kiedyśmy już z objawów, że znamion (z akcidenstów) doszli, za pomocą Zasadą własności, do substancji, już tem samem myśl naszą od substancji wraca do znamion i wnioskuje, że substancja jest tych znamion przyczyna, nie koniecznie, zeby je była sprawia, ale jest ich raczą, skoro z nich wnioskować nam przyszło na nią. Musi ona mieć w sobie to, co mają znamiona, tylko na inny sposób, bo jej nie widzimy a widzimy znamiona. Musi mieć, bo tylko taka a taka substancja, ma taki a nie inne znamiona. Odnosimy tedy ów subjekt, owo jednostwo (substancję) do znamion, bo rozumiemy, że coś wydaje, jest przyczyną, raczą czegoś. Mamy tedy w sobie pojęcie przyczynowości, *zasadę przyczyny*.

W końcu uważamy, że subjekt musi odpowadać znamionom, a znamiona subiekowi, skoro ze znamion, które widzimy w myсли naszej, poznajemy subjekt, którego nie widzimy, ani nawet myślnie przez wyobraźnię, i że tak są z sobą, subjekt i znamiona, jednym, że jedno bez drugiego istnieć dla nas nie może; bo my bez znamion o subiekcie nic nie wiemy, a znamiona odnosimy zawsze do subiekta. A tak łączymy, że coś jest z czemś jednym, bo mamy w sobie pojęcie, *zasadę tożsamości*. Bo z tego jeszcze, że coś należy do czegoś, że wydaje coś, nie wypływa koniecznie, że z tem jest jednem.

Kiedy tak w myсли dokonala się jedność, mamy pojęcie, idee o rzeczy. Powiadamy tedy: **to, co jest** — jakimkolwiek sposobem, czy jako należące do czegoś, czy jako wydające coś, czy w znamionach, czy w subiekcie, rzeczywiście, w naszej myśli — jest, dla tego, że mamy pojęcie, że coś jest, zasada bytu. Nie jest to czwarta zasada, bo znachodzi się w trzech pierwsiach. Trzy zasady pierwsze różnią się jedna od drugiej, ale sie nie różnią od tej ostatniej. Ona bo powiada po prostu, że coś jest. A to, co jest, jest wtedy 1° kiedy znamiona należą do subiekta; 2°/ kiedy subjekt je wydał; 3°/ kiedy są jednem ze subiektem. Wcale niesłusznie tedy Gabryl pisze: "Nie można się na to zgodzić, jakoby prawem myśli najpierwszem miały być owe trzy, przez Semenenkę przyjęte zasady, gdyż nie ulega wątpliwości, że cokolwiek poznajemy, poznajemy to w pierwszym rzędzie jako coś, co jest, jako byt, a następnie dopiero.."

Tylko zasada tożsamości (mówią tu Gabryl o zasadzie bytu) może uchodzić za logicznie pierwszą. (x)" Przecież Ks. Semenenko temu wszystkiemu nie przeczy, powiadając, że zasada bytu znachodzi się w trzech pierwszych i jest zasadą absolutną choć ma trzy względły.

W systemie Ks. Semenenki, bierze się na uwagę w myśleniu naszem ruch myślny, jaki odbywa się między dwoma kreśmi, które Scholastyka zowie Substancją i Akcensem. Scholastyka nie bierze w rachubę owego ruchu, tego łącznika, co substancję w myśli mojej łączy z accidentami, tego jedna. Jest dualizm najzupełniejszy.

Ruch jest wynikiem Sily. Więc trzeba przyjąć i ten czynnik; trzecią kategorię dodać do owszy dwóch, które przyjmuje Scholastyka tak jak ja przyjmuję w mowie. W mowie przymuje trzy składniki: **rzecznik, przymiotnik i słowo.** (Inne części mowy wyrażają to, co owe trzy, a tylko nieosobiste, jak przysłówki, albo następują je, jak zaimki; albo odnoszą się do różnych względów, a w sobie niczem nie są.) Rzecznik, podmiot, odpowida substancji, przymiotnik, orzeczenie, odpowida accidentowi „Nomina substantiva” — powiada św. Tomasza — significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subiecto." (1. g. 39. a. 3. c.) A gdzie jest łącznik (copula)? trzeci składnik odpowiadający Słownu? Niema go w filozofii; jest tylko w gramatyce. Niema go w myśli, a jest w mowie! Tego trzeciego składnika Sily w priori nie uznaje się, bo z owych dwóch kategorii: substancji i accidentu, wyjść się nie umie. „Eiusmodi est, hoc in genere, nescio an eam in considerationem dixerim — pisze X. Semenenko — an vero aberrationem, ut loquenti tibi de vi, velut de necessario et primordiali philosophandi elemento, statim ex te ingenue sciscitantur: Haec tua vis estae substantia, an vero accidentis? Sexcenties id nobis contigisse certum est. Nec juvat tunc respondere, aliam esse nostram hypothesisim, et hanc vim, de qua agere volumus, non esse supponendum nec tamquam substantiam, nec tamquam accidens, sed omnino tanquam tertium ejusdem gradus supremum genus; eudem prorsus jure ac in Grammaticae provincia nemo sciscitatur, utrum Verbum sit nomen substantivum adjectivum, sed unusquisque sine haesitatione proclamat illud esse unum ex supremis sermonis partibus; perinde omnino ac

---

(x) X. Gabryl. Polska filozofia religijna. Tom II. str. 224.

**nomen. Ita nimirum et vis in nostra hypothesi uti supremum concipitur genus; quae non sit nec substantia, nec accidens, sed suo proprio jure ac nomine: vis.” Podobnież i ks. Gabryl stawia (x) ks. Semenence zarzut: „Jeśli Siła niema być bytem substancyjnym, to może być tylko przypadością, a wówczas nie można tworzyć dla niej osobnej kategorii.” Naturalnie, skoro się stoi przy tem, że wszystko co jest, musi być albo substancją, albo accidensem, miejsca niema dla czegoś trzeciego. Ale właśnie o to chodzi, czy koniecznie muszą być tylko te dwie kategorie?**

Mamy tedy cały, kompletny, *Zakon myślenia*; a mogliśmy już spostreżć, że w nim odbija się podobieństwo Boże. Bóg sam siebie określa słowami: „*Jam jest, którym jest*” (Exod. IV. 14). Jest to zatwierdzenie bytu – absolutnego: *to co jest, jest*. Ale w tem zatwierdzeniu jest i troistość. *Jam, to subjekt; który jest, to znamie; jest, to jedno.* W Nowym testamencie już wyraźnie objawia się Bóg w trzech osobach. Ja Boskie pojedyncze jest; są trzy istnienia wzgldne tegoż istnienia, absolutnego. Bóg Ojciec wydaje, rodzi Syna; Syn tedy należy do Ojca. Syn pochodzi od Ojca jako *podobieństwo „Secundum rationem similitudinis”* jak powiada św. Tomasz, jest słowem, o-brazem, (2 Kor. IV. 4) *jasnością, chwałą, i wyrażeniem Ojca* (Żyd. I. 3). Jest też w Bogu i „*unitas amborum,*” jedność dwojga, to, co Ojca z Synem łączy, jak powiada św. Augustyn o Duchu Św.; według św. Bernarda „*indissoluble vinculum Trinitatis;*” a u św. Tomasza: „*unio unius ad alterum.*” W Zakonie myślenia mamy trzy zasady względne a jedną bezwzględną. Zasady względne różnią się między sobą, ale się nie różnią od bezwzględnej. Ona znacząco się we wszystkich trzech. Obraz to tego, co jest w Trójcy św.

„Ten zakon myślenia,” jak go Semenenko przedstawia, ma swoje uzasadnienie w św. Tomasz. Według św. Tomasza, w myсли naszej, każdym razem, co myslimy, jest pewien obraz, podobieństwo rzeczy, o której myslimy. Zowie się to *phantasma, species sensibilis, species impressa.* Jest następnie w umysle ludzkim pewne światło, które św. Tomasz nazywa *intellexus agens.* Rozum, za pomocą tego świata działa, jest to owe światło, *principium quo, a działa tym sposobem, że abstrahuje t.j. ogólną ów obraz rzeczy z materią, odrywa go od tego wszyz-*

stkiego, co w nim jest materjalnym i formuje species intelligentiae, bo umysł duchowy jest i duchowo tylko pojmować może. „*Singularium, quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materialiter. Singularare non repugnat enim in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur, nisi immaterialiter.*” (1. q. 56. a. 1 od 2, do 3). A o co chodzi w tem astrahowaniu? „*Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat, dictur enim intelligere quasi intus legere...* cognitio intellectiva penetrat usque ad esentiam rei. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae operatur cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis.” (2. 2. q. 8. a. 1. c.) Abstrakcyja tedy w tem jest, że ze znamionem wnioskujesz na substancję. A jak to robi intellectus agens? Za pomocą pierwszych zasad, które w nim są. Zowie się też *intellexus principiorum.* Jest on odbiciem świata Bożego. Musi tedy działać według tego, co odbija. Musi mieć w sobie ten sam zakon, jaki jest w świetle Bożem. „*Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quadam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.. per ipsam signationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.*” (T. q. 84. a. 5. c.) Jest w nas tedy pewna siła, która rozum z akcentów dochodzi do substancji rzeczy. Ale następnie powraca znów do akcidentów. „*Intellexus enim postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmatum, in quibus species intelligibiles intelligit.*” (1. q. 86. a. 1. c.) Powiada bowiem jakoby sobie: ponieważ te znamiona należą do tego subjektu, więc subjekt jest raczą tych znamion, a w końcu, jest jednym ze znamionami „*ut speculetur universalem naturam* (tj. owo species intelligibiles) *in particuli existentem.*” (1. q. 84. a. 7. c.) a wtedy w rozumie powstaje już species expressa czyli idea.

Widzimy tedy, że i u św. Tomasza występuje w myśleniu trzeci czymnik: siła łącząca znamiona ze subjektem, przez pierwsze zasady; i u niego idea jest pewnym sądem, a nie „*simplex apprehensio nullam affirmationem includens;*” a przynajmniej „*inchoative et imperfecte idea potest dici judicium,*” jak przyznaje De Maria. Stosznie tedy Semenenko nazywa intellectus

(x) X. Gabryl. Polska filozofia religijna. Tom II. str. 225.

*agens „siłą wnioskowania,” z czego się mocno gorszy Wais.* (X.  
Dr. Wais. Psychologia. II. 159.)

Sąd (judicium) nie jest tedy, jak pospolicie w szkołach orzekają: „*Actus quo mens duas ideas affirmando componit vel negando separat.*” Bo jeżeli już w idei zarysowany jest sąd, to się rzeczy rozgrywa, nie między dwoma ideami, ale między subiektem a znamionami. „*Talem sententiam, powiada X. Semenenko, quae judicium inter duas ideas collocat, non solum Aristoteles non probat sed apertissime rekit.*” *“Haec est lapis.”* In hac propositione est una tantum idea, idea lapidis, Quum dico: haec res, hoc, nullam habeo ideam, vel potius habeo ideam indeterminatissimam, scilicet entis, non possum ergo eam comparare, componere cum alia, nisi sciam ejus formam determinatam sc., nisi habeam ideam de hac re, de isto hoc. „*Petrus est primus apostolus Christi.*” Hoc judicium respondet quaestioni: quid est Petrus? proindeque supponit subiectum ignotum. E contra: „*Primus apostolus Christi est Petrus,*” respondet ad quaestionem: quis est primus apostolus Christi? et rursus supponit subiectum ignotum.” Czemuż tedy będzie sąd? Jest to idea rozwinięta. Jak w idei, po przez znamiona, które widzimy myślnie, domyślamy się subiekty, którego nie widzimy, nie znamy; tak w sądzie przez znamiona nasze znane określamy rzeczą nieznaną.

Jeszcze bardziej rozwiniętą ideą jest syllogizm, da się bowiem sprowadzić do tego: Co należy do znamion, należy i do subiekta; czyli: Znamiona należą do subiektu. B należy do A; a że C należy do B; więc C należy do A. Stąd syllogizm, podobnie jak sąd, opiera się na zasadzie własności. W zasadzie przyczynowości (rationis sufficientis); w zasadzie tożsamości (identitatis) subjekt jest znany, a w sygnowaniu nieznany. Zasada absolutna (contradictions) o tyle może być podstawą syllogizmu, o ile znaczącą się we wszystkich innych zasadach, a więc i w zasadzie własności.

Widzimy z tego, cośmy dotychczas powiedzieli, że X. Semenenko inaczej porządkuje zasady pierwsze. Pierwszą u niego jest zasada własności, której w filozofach niema; potem zasada przyczynowości; w końcu zasada tożsamości. A zasadą bezwzględną jest zasada bytu. Aże metody opierają się na zasadach, tyle jest tedy metod, co zasad.

Ogólnie przyjmują Metody indukcyjne, a nie mają zasady własności, na której się ta opiera. Metoda dedukcyjna jest także,

a zasada przyczynowości, na której się opiera, zowie się: **potu** wodu wystarczającego, rationis sufficientis, a wyrażała się w zaprzeczny sposób: „*Z niczego nic. Ex nihilo nihil fit.*” Obecnie zaczynała ja wyrażać twierdząco: *Wszystko ma swoją rację.* Metody zrównania niema u filozofów, choć jest zasada zrownania, principium identitatis, która tak się wyraża: Dwie rzeczy równe trzeciej, są sobie równe. Quae sunt eadem umi tertio, sunt eadem inter se. Metody twierdzenia niema, choć jest zasada, którą nazywają zasadą sprzeczności, principium contradictionis, a wyrażona jest przeciaco: Ta sama rzecz nie może równoczenie i pcd tym samym wzgledem być i niebyc. Idem non potest simul esse et non esse.

Zakonowi myślenia odpowiadać powinien zakon istnienia; inaczej myślenie nasze nie byłoby prawdziwem. Nie odpowiadaby mu rzeczywistość. Jeżeli myślać o znamionach jakiej rzeczy wnioskuję, że one należą do jakiejś istoty, do jakiegoś jestestwa, a tego jestestwa by nie było, fałszywemby było moje myślenie. Na samym wstępnie podaliśmy showa X. Semenenki o tem tak wyraźne i stanowcze. Niestrusznie tedy utrzymuje X. Gabryl (X. Gabryl. Polska filozofia. II. 224), że według filozofii X. Semenenki, niema sposobu przekonać się czy myślem, jakie mamy w sobie, odpowiada rzeczywistość.

Logika powiada, że wszystko, o czem się myśli, jest albo substancją albo accidentem; kosmologia orzeka, że wszystko co jest, jest podobnież albo substancją albo akcydensem. I nie mogę być inaczej. Myśli odpowiadając musi rzecz; rzeczy odpowiadając musi myśl. X. Semenenko, dla tej samej racji, skoro postawił w Logice nową kategorię Sily, i w Kosmologii postawił ją musiał.

Potrzeby przyjęcia Sily, jako trzeciego pierwiastka rzeczy, X. Semenenko dowodzi z Zakonu myślenia; dowodzi też z pojęcia jakie nadaje Scholastyka Substancji i Akcydensowi, w którym to pojęciu ani Substancji ani Akcydensowi nie przypisuje się sily, łączącej je między sobą. Prawda, że działanie, actio jest akcydensem; ale już po połączeniu z Substancją, nie przedtem. Prawda, że akcydens sā, w Substancji radicaliter et exigitive; ale nie powiada się, żeby substancja je wydawała. W końcu X. Semenenko okazuje potrzebę tej sily ze Światła. Aby widzieć, potrzebnem jest: 1) oko, jako podmiot widzenia, 2) rzeczą samą, jako przedmiot widzenia, i 3) światło, które kączy podmiot z przedmiotem. „*Ad actum visionis non solum*

necessarius est oculus utpote subjectum, quae est etiam potentia receptive visionis; non solum necessarium est id quod videtur, utpote objectum, quae est etiam conditio visionis; sed aequo jure et eadem necessitate requiritur lux, utpote vis motens et conjungens objectum cum subiecto, quaeque hunc in modum est causa efficiens visionis. Lux igitur non est tantum conditio, sed vera causa visionis, quae subjectum visionis i. e. oculum (qui ut mera potentia visionis passive se habet) dicit ex potentia in actum, et sine quo agente, nunquam oculus ex sua potentia visionis ad saum actum pervenisset. Objectum autem visionis tamquam ejusdem conditionem se habere nemo non videt." Tak tedy tu światło jest sią prawdziwą. Światło zaś jest tylko jednym z objawów Sily, która w sobie jedną jest.

Filozofia scholastyczna wprowadza następnie znów dualizm, kiedy mówi o ostatnich składnikach ciał, o tem, z czego się składa substancja. Powiada, że się składa z materyi i formy.

Forma jest wszystkiem; w niej jest jakoby naszkicowany plan, cała idea substancji, i dla tego zowie się formą. Materya zowie się potentią, możliwością przyjęcia wszelkich form, a samo w sobie jest jakoby niczem, *prope nihil*, jak ją nazwał św. Augustyn; a jedną i taż samą jest we wszystkich rzeczach. Poza Scholastyką wprowadzono coś podobnego, stanowiąc jako ostatnie składniki ciał atomy. Nauka o atomach, powszechnie przyjęta, przez wieki przechodziła różne przemiany. Początkowo, w starożytności przyjmowano atomy o pewnych formach i przymiotach, a tem samem robiono z nich aktydenas. Dla tego też Scholastyka stanowczo ich się wypiera i przeczytem jakoby miały jakieś pokrewieństwo z ich materyą. Akeydensa materyi nie maja, bo im Substancya stuży za podkład; dla nich materyą jest materya substancyi. W nowszych czasach zaczęto przyjmować atomy jako niepodzielne, nie mające żadnych rozciągłości, a więc z ich pojęcia wyrzucono pojęcie aktydensów. Potem atomizm przeszedł w dynamizm, i zaczęto przyjmować punkta pewne matematyczne, jako środowiska sil przyciągających i odpychających. Jedni mieli te siły za ruch lokalny; inni znów mówili o ruchu jakimś właściwym samym atomom. Ale i te teorie dziś zarzucono, a przyjmują, że jest jakąś materya, która we wszystkich ciążach jest taż sama, a z której wszelkie elementa wypływa, jako z pierwiastku po-wszehnego (principium universale). Jest nią tedy właściwie

to samo, co u Scholastyków *materia prima*. Ale nauka dzisiej-sza mówi też wiele o Sile, która łączy atomy w molekuly tj. cząsteczki mające już właściwości pewnego ciała; a te znów w ciąża. Powszechnie tę funkcję przyznawano ruchowi. Nie-dawno jeszcze złomaczoно wszystkie zjawiska przyrody przez ruch. Ale ruch, powiada X. Semenenko, może być tylko wynikiem siły poruszającej. Należy tedy przyjąć pewną siłę stwo-rzoną w przyrodzie, jako trzeci czymik, obok Materyi i Formy.

X. Semenenko tedy przyjmował Materyę w rozumieniu filozofii scholastycznej, która to materyę widział w tych slo-wach Pisma św.: „**A ziemia była pusta i próżna,**” albo, jak w tekście greckim: „**bez postaci żadnej;**” a jeszcze dobitniej w hebrajskim „**w stanie prochu, popiołu, atomów.**” Jako atomy tedy przyjmował materyę istniejącą w stanie możliwości przy-jęcia form wszelkich. Następnie przyjmował formę, w rozu-mieniu Platona o tyle, że pod formą rozumiał świat wzorów, które istnieją w przyrodzie, ale w stanie ideowym. Te wzory nieraz ukazują się na oknach zamazniętych jako kwiaty lub formy geometryczne. Roku 1869 Tyndal robił doświadczenie z kwasem, złożonym z chloru i wodorodu, puszczając na pro-mien światła. Zaczęły się w kwasie tworzyć figury symetryczne, liście, itp. W kwasie z jodu i tlenu, okazywały się wa-zownie najpiękniejsze jedne w drugich. Z wazonów sypały się kwiaty: różę, tulipany, gyrasole, o najpiękniejszych kolorach. To znów zjawiały się karafki lub ryby, całkiem wyraźnie. Tem świat wzorów ks. Semenenki obejmował w sobie formy, a w nich wzory ciał i ich właściwości. Św. Tomasz zdaje się mieć coś podobnego na myśli mówiąc o **ideach nasiennych (rationes seminales).** Idąc za św. Augustynem, powiada, że jak z na-sienia tworzą się ciała, żyjące tak ciało nie żyjące powstają z pewnych jakoby nasięń, które w elementach tego świata są ukryte (1. g. 115. a. 2. c.) **Deus naturalibus rebus impressit se-minales rationes omnium effectuum producendorum**” (Q. DD. de Veritate. q. XI. a. 3). Są one, jako w swojem źródle, w Bo-gu, jako idee wszechrzeczy; a w elemenatach świata są zaraz od początku złożone jako przyczyny wszechrzeczy, i dla tego sa jakoby idei Bożych utworzone. Plómacze też Pisma św. zwracają uwagę na to, że tylko w pierwszym wierszu Genezy użyty jest wyraz hebrajski bara, który oznacza stworzenie z niczego „**Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię,**” a jak jest

w tekście syryjskim: „essencye nieba i ziemi” tj. to, z egego następnie cały świat niebieski i ziemski został utworzony. W następnych wierszach „uczynił Bóg” wyraz hebrajski oznacza: utworzyć coś z czegoś, uformować. I mówi też Bóg nawet o roślinach i zwierzętach: „Niech zrodzi ziemia... niech wywiodą wody.”

Idee te, nasienna „primo quidem — powiada św. Tomasz — sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. Secundo vero sunt in elementis mundi, sicut in universalibus causis... Rationes seminales deducuntur a rationibus idealibus,” które sa w Bogu, jako idee wszechrzeczy (Ibid. od 1.). Dla czego zaś nazwano to ideami nasiennymi; boć idea odnosi się do rzeczy rozumowych, tłomaczy to św. Tomasz: „Hujusmodi virtutes activae in natura dicuntur ratione, non quod sint in natura per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificata manet directio artificis in finem determinatam.” (In sec. lib. Sent. Dist. XVIII. q. 1. a. 2). Więc dla tego, że w nich się odbijają idee Boże.

Silęową widział ks. Semenenko wyrażaną w tych słowach Pisma św.: „Niech się stanie świat!” Światło bowiem jest jednym ze zjawisk tej sily, i to najprzedeńniejszym, owszem, cechującym ją. Ruch, ciepło, elektryczność, przyciąganie, są objawami jednej i tejże samej sily, która jest światłem. Sila ta działa według pewnych praw, które ma w sobie, ale i według właściwości ciał, jakie one mają z natury swojej w formie swojej zarysowanej. Tak działa w świecie już uformowanym, wśród ciał już istniejących i na ciała istniejących. Wśród świata nieuformowanego jeszcze, wśród mundus invisibilis, jak go nazywa św. Augustyn i św. Bazyli, a który to świat poprzedził, według nich świat widzialny, sila ta działała łącząc formy substancialne z materią pierwską, i dziś tak działa przy tworzeniu się ciał nowych.

Że formy substancialne nie same kaczą się z materią pierwską, by utworzyć jakieś ciało, ale, że potrzeba osobnej siły do tego, to w filozofii scholastycznej jasno się okazuje. 1) Powiada Scholastyka, że ani forma ani materya nie istnieją od siebie, i nie mogą działać przed połączeniem się swoim (nie istnieją jako rzecz, jako ens). Co innego musi je tedy jednoznać z sobą. Prócz tedy Materyi i Formy, potrzeba jest Sila. 2) Nie można odmówić działalności ani ciałom nieorganicznym, bo działają, i działają na odległość np. magnes, czynniki chemiczne, i wogóle każde ciało ma jakieś działanie „Corpora vera gaudent activitate,” powiada Scholastyka. Ale z drugiej strony „Nihil potest deduci a potentia in actu nisi per aliquod ens actu.” Więc chociaż ciała, organiczne i nieorganiczne, mają od swojej formy substancialnej pewne właściwości, które wymagają czynności, musi być coś jednak po żanymi, co je do aktu przyprowadza. Prócz tego, rzeczą każda działająca na coś, musi to coś dotyczyć; działać bo na odległość nie może, chyba za pomocą jakiegoś środka „Oportet omne agens cunjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. Nullius agentis, quantumvis virtuosi, actio procedit in distans aliquod, nisi in quantum in illud per media agit.” (1. q. 8. a. 1). I dla tego oko np. nie widzi przedmiotu bez świata. Inaczej musiałoby dotyczyć bezpośrednio przedmiotu. Tem medium, tym środkiem, może być tylko Siła, która działa, a działa według własności, jakie są w ciałach, choć według zakonu swego, i dla tego i one także działają, bo przez swoje własności wpływają na Silię i determinują jej działanie, jakie ono ma być i przez nią mogą też działać na odległość, bo Siła ta napełnia wszelki świat cały. 3) Sila ta tłumaczy nam zawiązkę w Scholastyce principium individuationis. Co sprawia, że rzeczą jakaś, rzeczą materią, staje się, że jest samaż w osobie, oddzielną, jednym słowem, jest indywidualum? Scholastyka powiada, że principium individuationis tj. to właśnie co stanowi że rzeczą jakaś jest w sobie, odrębną od innych; jest materia prima signata quantitate. Signata quantitate, boć nie może być rzeczą materią alii. Continuum tj. coś ciągłego, nie może powstać z części nieroziąganych, powiadają jedni, bo „eo ipso, quod sunt inextensa sese tangunt secundum se tota te sic coincidunt et nullam extensionem faciunt.” Inni znówu nie przypuszczają, by części składowe były rozciągięte, bo to, co jest ciągiem (extensem) jest podzielnem, więc podzielnem do nie skończoności. Ale z materią, z atomów, z rzeczy nieroziąganych, jak może powstać coś rozciągniętego? Na to odpowiadają: „Materia prima de se h. e. citra quantitatatem, non habet partes; tamen habet exigitive et radicaliter.” Zowie się też materia prima radix quantitatis. Jest tedy w materią racja tego, że ciało jest rozciągiem i dla tego zapewne stawiała Scholastyka mate-

nicznym, bo działają, i działają na odległość np. magnes, czynniki chemiczne, i wogóle każde ciało ma jakieś działanie „Corpora vera gaudent activitate,” powiada Scholastyka. Ale z drugiej strony „Nihil potest deduci a potentia in actu nisi per aliquod ens actu.” Więc chociaż ciała, organiczne i nieorganiczne, mają od swojej formy substancialnej pewne właściwości, które wymagają czynności, musi być coś jednak po żanymi, co je do aktu przyrowadza. Prócz tego, rzeczą każda działająca na coś, musi to coś dotyczyć; działać bo na odległość nie może, chyba za pomocą jakiegoś środka „Oportet omne agens cunjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. Nullius agentis, quantumvis virtuosi, actio procedit in distans aliquod, nisi in quantum in illud per media agit.” (1. q. 8. a. 1). I dla tego oko np. nie widzi przedmiotu bez świata. Inaczej musiałoby dotyczyć bezpośrednio przedmiotu. Tem medium, tym środkiem, może być tylko Siła, która działa, a działa według własności, jakie są w ciałach, choć według zakonu swego, i dla tego i one także działają, bo przez swoje własności wpływają na Silię i determinują jej działanie, jakie ono ma być i przez nią mogą też działać na odległość, bo Siła ta napełnia wszelki świat cały. 3) Sila ta tłumaczy nam zawiązkę w Scholastyce principium individuationis. Co sprawia, że rzeczą jakaś, rzeczą materią, staje się, że jest samaż w osobie, oddzielną, jednym słowem, jest indywidualum? Scholastyka powiada, że principium individuationis tj. to właśnie co stanowi że rzeczą jakaś jest w sobie, odrębną od innych; jest materia prima signata quantitate. Signata quantitate, boć nie może być rzeczą materią alii. Continuum tj. coś ciągłego, nie może powstać z części nieroziąganych, powiadają jedni, bo „eo ipso, quod sunt inextensa sese tangunt secundum se tota te sic coincidunt et nullam extensionem faciunt.” Inni znówu nie przypuszczają, by części składowe były rozciągięte, bo to, co jest ciągiem (extensem) jest podzielnem, więc podzielnem do nie skończoności. Ale z materią, z atomów, z rzeczy nieroziąganych, jak może powstać coś rozciągniętego? Na to odpowiadają: „Materia prima de se h. e. citra quantitatatem, non habet partes; tamen habet exigitive et radicaliter.” Zowie się też materia prima radix quantitatis. Jest tedy w materią racja tego, że ciało jest rozciągiem i dla tego zapewne stawiała Scholastyka mate-

tyę pierwszą jako principium individuationis. Ale jak przychodzi materia in actu do tej rozciągłości? Tu znów okazuje się potrzeba sily. Gdy forma łączy się za pomocą sily z materią i powstaje substancja, sila staje pomiędzy atomami, które rozciągłość nie mają (bo rozciągłość należy do akcydensów, a substancja jej niema) i pod wpływem formy, w której jest cały plan, wzór, cała idea osobnika jakoby naszkicowana, działa na atomy odpowiednio do tej idei, a trzymając atomy osobno, w oddaleniu od siebie, a w ciągim oddziaływaniu na siebie, tworzy przez to rozciągłość, quantitatem i inne akcydensa, poruszając atomami według natężenia i kierunku wskazanego w formie, odorniętą jak wibracyją w powietrzu, która według rozciągnięcia swego tj. predkości, tworzy glosy. Stąd materia siagnata quantitate jest racyą odrebnosci, jest principium individuationis. Stąd także, choć "individua composita substantia accidentibus ratione materiae," to jednak "subsstant ratione formae."

A co jest principium individuationis dla duszy ludzkiej?  
"Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulae et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominum sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed agunt per se... et hoc nomen est persona." - (1. q. 29. a I. c.) Więc osoba jest w czowieku tem principium individuationis tj. tem, co stanowi, że czowiek jest osobnym istnieniem, istnikiem.

Co to jest osoba?

Św. Tomasz, jak wiadomo, sam nie tworzył własnej filozofii, ale przyjmował to, co było ogólnie nauzanem w szkołach, wlewając w to swoego ducha. Przyjął też i określenie osoby. Ale kiedy sam, jakoby niechcąc, dał swoje określenie, to ono zaraz odbijało jasność i prostota. Powiedział, że osoba w czowieku to principium quod, odnośnie do natury, która jest principium quo. W szkołach przyjmuje się wprawdzie, że osoba różni się od natury, ale powiada się, że osoba niczem innem nie jest, a tylko naturą osobno istniejącą; w czowieku tedy myślnie tylko różni się od natury; albo, przyjmując rzeczną (realną) różnicę, osobe uważa się jako pewne mienie się (modus) natury (Suarez) lub, jako jakieś dopełnienie (complementum) natury (Kard. Gaetoni.) Ale osoba, będąc naturą tak się mająca, tak istniejącą osobno, tak uzupechnioną, czym będzie mogła powiedzieć: moje ciało, moja dusza, mój rozum; ten rozum, to ciało, ta dusza, należą do mnie? Jeśli tak mówię,

to przez to powiadam, że ciało, rozum, dusza, jest czemś innem od mojego ja.

Osoba nie jest naturą; natura nie jest osobą. Św. Jan mówiąc o grzechu pierworodnym, powiada: "Pecatum originale hoc modo processit, quod primo persona infect naturam, postmodum vero natura infect personam." (3 g. 69. a 3, od 3). Osobę stawia zupełnie osobno. Osoba nie jest czemś, ale jest kimś jak mówią św. Jan Damaseński "Hypostasis non significat quid vel quale aliquid est, sed quis est... Naturae significat quid aliud sit, hypostasis vero hunc aliquem." Naturę ludzka nie może istnieć bez osoby. Nie można bowiem pomyśleć sobie myślenia, chcenia, czucia, bez kogoś, aby r奴yszył, chciał, czuł. Podobnież osoba nie może bez natury być; bo jak sobie wyobrazić kogoś, aby ani myślał, ani chciał, ani czuł? Ale niemniej osoba nie jest naturą.

Ks. Semenenko stawiał osobę jako zupełnie coś odrębnego, "osobnego." Jest w człowieku, pisze, jakiś punkt bytu wyższy nad jedną i nad drugą władzą, nad woli i nad rozum, i dzierżą cy je obie, panujący nad niemi. Tym punktem bytu jest sam człowiek, jest jego ja, jego osoba. Osoba człowieka, j. jak posiada duszę własną, tak dzierży i jednocozy w siebie wszystkie jej władze, i niemi rozporządza; ona rozporządza rozumem i wolą, o ile jest władzą duszy i ta i tamten; ma w sobie stanowisko osobne, niepodległe, na którym kiedy stanie, osoba na obie strony rozkazywać może; idąc za radą rozumu, może obrócić woli na stronę, na którąby się samej woli obrócić nie chciał; drugi raz, podług zechcę woli, poddanej nam jētnościom, może rozum odęphchnać, kazać mu milceć, a iść za ślepo wola. Ona to, osoba ludzka, czy kiedy rozumu używa do prowadzenia woli, czy przeciwnie, kiedy ślepej woli przeciwnie rozumowi pójść powoli, w jednym i w drugim razie, rozporządza samowolnie obiemia władzami." (Credo 228, 229).

Osobie tedy należy przypisać jakiś akt, jakąś czynność osobną. Nie działanie (actio), bo działanie jest w naturze, w duszy; ale akt, czynność. Przecież widzimy, że sami coś decydujemy w działaniu naszem, że nierzaz myślą namy, k-tórych mieć nie chcemy, i uczucie do nich ignie pomimo nas, i wola chce tych myśli i tych uczuć; a jednak my to wszystko odrzucamy, tego nie chcemy. Jest tedy w nas akt jakiś, który nie jest działaniem natury tylko t.j. woli, rozumu i uczucia; ale zarazem posługujemy się ich działaniem. Nasza osoba przy-

nuje lub nie przyjmuje to, co się dzieje w jej duszy, i dzia-  
łanie jej czyni swoim lub nie czyni. I tem się tłumaczy w nas  
wolna wola.

Wolna wola nie jest wyłącznie aktem woli i rozumu. Może to być akt woli, a nie być wolnym. „Voluntarium est actus qui-  
procedit a voluntate cum intellectuali finis cognitione.” Otóż voluntarium niekomicznie jest liberum. „Quidquid ets liberum  
est voluntarium, sed non quidquid est voluntarium est liberum”  
Powiada też Scholastyka, że „liberum arbitrium non est habi-  
tus, quia si esset habitus, esset habitus naturalis. Iam vero ha-  
bitus, naturalis determinat ad unum.” Nie jest też actus „qua  
manet transacto etiam libero actu.” Czemże tedy będzie wolna  
wola? Jest habitus skoro trwa, skoro nie jest aktem przemija-  
jącym, ale nie jest habitus naturalis, bo byłby już zdetermino-  
wany, a tem samem, nie byłby wolnym; jest tedy habitus per-  
sonalis, oscibisty, bo trwa jako skłonność, jako możliwość, osoby  
decydowania się, co chwila, na coś.

X. Semenenko przyjmuje trzy władze naczelne w człowie-  
ku, choć filozofia scholastyczna przyjmuje ich tylko dwie: wła-  
dzę myślenia i władzę pożądania. Dlaczego tylko dwie? Bo dwa  
są przedmioty, powiada, naszego działania: prawda i dobro; i  
dwa działania: myślenie i pożądanie; a „potentiae specificantur  
per actus et objecta.” Ale możemy powiedzieć, że są trzy dzia-  
łania w człowieku: myślenie, czucie i chcieć; i trzy przedmio-  
ty: prawda, dobro i miłość. Z posiadania prawdy w umyśle jest  
zachwyty; z posiadania dobra w sercu jest rozkosz; z posiadania  
miłości w woli jest zadowolenie. Powiadają, że źródłem chcenia  
i uczucia jest skłonność do czegoś. (X) Ale czym nie możemy  
chcieć czegoś, do czego sklonności nie mamy? owszem, chcieć  
przeciwko niej? Mogę kochać nieprzyjaciela, a nie mieć żadnej  
do niego skłonności, żadnego w nim upodobania; owszem, mo-  
że mi być wstrem, antypatycznym. Przyznaje to Scholasty-  
ka i powiada: „Inest homini appetitus sensitivus (communis  
etiam animalibus brutis) distinctus realiter tum ab appetitu  
intellectivo (tj. woli) tum a potentia sensibilibus cognoscivis  
(tj. od zmysłów.) (—x.) Sw. Tomasz też, przyjmującą podział  
na rozum i pożądanie (ratio et appetitus), samoz pożądanie  
dzieli na pożądanie rozumowe (appetitus rationalis) czyli wo-

lę i na pożądanie uczuciowe (appetitus sensitivus) czyli uczu-  
cie, które się różni, powiada, rzeczowo (realiter) od siebie.

Ale czy uczucie może być władzą duszy, będąc czynnością  
czysto materjalną? „Anima licet spiritualis, potest fungi  
quoque munere principii formalis vegetantis et sentientis, ita  
potest fungi quoque munere principii formalis corporis.” Tak  
Scholastyka. Nic tedy nie przeszkaźna, by uczucie było władzą  
duszy.

A jak się ma dusza i osoba człowieka względem Sily po-  
wszechniej?

W części cielesnej naszej ta sama działa Sila, co i we  
wszechświecie. „Motiva animalis (to, co porusza zwierzęcia),  
powiada Św. Tomasz, — quae movet per apprehensionem et  
haec dividitur, quia quaedam movent per modum diligenter,  
quaedam per modum imperantis, quaedam per modum ex-  
quentis. Motiva per modum dirigentis sun: phantasias et aesti-  
mativas, in quantum appetitui ostendunt formam vel intentionem  
convenientem et discolorientem... Motivae autem imperantes  
et facientes motum sunt concupisibilis et irascibilis, quae sunt  
partes appetitus sensitivi... Vis exequens motum istum est vis  
exterior, quae diffusa est in musculis et lacertis et nervis mem-  
brorum.” (De potent. anim. e. 5) „Intellectus et appetitus mo-  
vent sicut imperantes motum, sed oportet esse potentiam mo-  
tivam quae motum exequatur, secundum quam sc. membra se-  
quantur imperium appetitus, vel intellectus, vel sensus.” (a 13  
ad 13). Będzie to tedy znów ta sama Sila. „Sila, powiada Se-  
menenko, — której człowiek używa do działania jest ta sila o-  
gólna, roziana w przyrodzie, a której człowiek ma cząstkę czy-  
li raczej pewien środek udziałny w sobie. Człowiek używa tej  
sily własnej, przyrodzonej i połączonej z nią sily ogólnej przy-  
rodzonej.” (Mistyrka, 23) Tak jak sila elektryczna jest jedna,  
a każdy dom może mieć u siebie swój przewodnik (baterię)  
oddzielny, który połączony jest z centralną, i tym sposobem ma  
sile elektryczną własną i połączoną z nią sile ogólną elektry-  
czną.

Sila owa powszechna w części duchowej człowieka działać  
nie może. Widzieliśmy, że w umyśle działa pewna sila duchowa,  
zwana intellectus agens. Jest to światło rozumowe, a od-  
powiada światłu materjalnemu. Św. Tomasz powiada, że intel-  
lectus agens tak się ma do mysli, jak światło materyalne do wi-  
dzenia. „secundum hoc et propter idem requiritur intellectus

(X) X. Wais. Psychologia. II. 88.  
(xx). Remer. II. 240.

*agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum.*" (1. g. 79. a 3 od 2) "Jest to światło, stworzone przez Boga, powiąda X. Semenenko, na wzór swego własnego, wewnętrznego, nie-stworzonego świata, jakoby jego odblask na zewnatrz, światło, mówię, duchowe, rozumowe, dla duchów i rozumów, tak jak po-dobne jemu drugie stworzył światło (albo może drugą stronę tylko tego samego świata stworzonego) które jest to świ-ałość zewnętrzne, mające skutki fizyczne, a które łączy oko na-formą widzialną, materyalne z materyalnym. Owo tedy światło rozumowe jest czynne ze swej natury, tak, jak i to ostatnie;

Jest siła, a siła konieczna działa, a działaniem jej jest właśnie połączenie jestestwa rozumu z formą rozumową. Taka tedy jest owa jedność jednocożąca w rozumie. Działanie to pochodzi wciąż od Boga i jest to Bóg sam działający w nas tym sposobem Ale ponieważ to działanie jest pośrednie, za pomocą czynnika stwo-rzonego, i ponieważ ten czynnik, choć ogólny i jeden dla wszy-stkich, skoro jednak wejdzie w szczególny rozum, staje się u-szczególnionym i tego szczególnego rozumu własnym (tak zu-pelnie jak światło fizyczne); więc to światło umysłowe i jest ogólnem z natury swojej i przez przyswojenie staje się każdego rozumu własnym i o każdym rozumie powiedzieć można, że ma swoje światło." (Biesiady filozoficzne). Averroes dowodził, że *intellectus agens* jest *separatus*, istnieje osobno, jako jedna z sił Bozych. Jednym słowem wychodzi na to, jak mu sw. To-masz zarzuca, że jest Bogiem. Teorya tedy Averroesa jest pán-nie zrozumiała, Renan ją wznowił i jeszcze dalej posunął, jak mu X. Semenenko, w swojej rozprawie: "Studio critico sull' Averroe di Ernesto Renan" wyrzuca. Św. Tomasz dowodził, że takim intellectus separatus jest samże Bóg, a *intellectus agens* jest *participatio luminis divini*.

Ks. Wais mocno się gorszy, że Ks. Semenenko "uważa myśl, a mianowicie pierwszą zasadę: "Forma i jestestwo jest jedno," za istotną formę rozumu, przez którą rozum staje się rozumem." Za to zalicza Ks. Semenenko do Ontologistów, Idealistów i Kartezjanów "którzy upatrują istotę duszy w myсли;" choć nadmienia, że Ks. Semenenko "wyraźnie wyznaje, że w dzieciach nowonarodzonych jest pewno rozum, myśli niema." (x) Przeoczył Ks. Wais, że u Ks. Semenenki, w ustępie,

\*) Psychologia. II. 154.

w którym ks. Wais to wyczytał, że myśl jest formą rozumu, forma nie ma znaczenia *formae formatae*, ale *formae formatae*, co wyraźnie Ks. Semenenko w tem miejscu zaznacza. Przez taką swą formę rozum się objawia. W dzieciach niema jeszcze myślenia, więc i formy tej niema; choć rozum jest, ale nie objawia się jeszcze. Jest jako możliwość, *potentia*; ale nie przyszed do swego aktu. Dopiero przez myślenie rozum staje się rozum in actu. Na co Ks. Wais przecie się zgodzi.

### Zastosowanie systemu filozoficznego Ks. Semenenki do teologii.

W teologii obok dogmatów, obok prawd przez Kościół już oznaconych, obok kwestyi rozstrzygniętych, są i takie, które dotychczas pozostawione są swobodnemu rozstrząsaniu teologów, bliżej jeszcze przez Kościół nie określone. Samychże do-gmatów określenie bliższe pozostawia Kościół nieraz teologom. Stąd też między teologami są pewne różnice w pojmowaniu niektórych dogmatów; powstały nawet odrebrene Szkoły tj. odrę-bne systemata. Widzieliśmy, że X. Semenenko miał odrebną, całkowity, system filozoficzny. Ten swój system wprowadzał i do teologii, i według tego swego systemu rozwijały i okre-slali teologiczne pytania. Można śmiało powiedzieć, że X. Seme-nenko stanowi odrebną Szkołę.

Zobaczmy tedy, jak X. Semenenko rozwijały najrudejše pytania w teologii, stosując do nich system swojego filo-zoficznego. A najprzód owo pytanie: w jakim stosunku stoi ro-zum nasz do wiary? (Analogia rationis cum fide). To pytanie rozbiera on na poczatku swojej książki o „Credo.”

Wierzyć mamy w prawdę systemu rozwijającego ten Bóg objawił, nie dla tego zaś, że nam rozum te prawde przyjać ka-zie. Wiara to, jak powiada Sobór Watykański „virtutem esse supernaturalem, qua Deo adspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam reum veritatem naturali lumine rationis perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revealantis, qui nec falli nec fallere potest. Ale poprzednio musze przyjać, że Bóg jest, że omylić się ani omylić nie może, że rzeczywiście tę prawdę objawił, i że Kościół podając ją nam, nie myli się." — A te prawdy, czy przyjmę rozumem tą, czy mi rozum każe przyjać, czy też przy-jme je z objawienia? Jeśli przyjmę rozumem, wtedy ostatnia

racjanej wiary będzie rozum, i wiara nie będzie miała podstawy nadprzyrodzonej, ale całkiem przyrodzoną; jeśli przyjmę z objawienia, wtedy wpadam w błędne koło, bo to jest to samo jak gdyby się powiedziało: ja w to wierzę dla tego, że w to wierzę tą, wierzę w to bez żadnego powodu. (Credo, str. 26. Nota).

Jak tedy wyjść z tego błędnego koła?

W akcie wiary tak samo rzecz się odbywa jak w akcie rozumowym poznania i wiedzy, tylko odpowiednio do natury wiary. Wiedza należy do świata przyrodzonego; wiara do świata nadprzyrodzonego. Wiedzą przyjmujemy coś propter **intrinsecum**; rei evidētiam; wiara propter **testimonium extrinsecum**.

To, co umysł naprzód chwytą jest postać rzeczy, jak wiemy z filozofii. Jestto jakby objawienie się dla nas przedmiotu poznania, podobnie jak się to ma w widzeniu rzeczy. Następnie światko umysłowe (*intellectus agens*) każe umysłowi z tej postaci przyjść do istoty rzeczy i przyjąć to, że ta postać należy do tej istoty, że ta istota jest racją tej postaci, i że, w koncu, postać i istota jest jednak, i że rzeczi istnieje; a to wszystko bo za pomocą wrodzonych zasad: **wierności, przyczyny, tożsamości i bytu**, które są odbiciem świata Bożego. Czy my tedy, gdy się w nas odbywa ten proces myślimy przy każdem poznaniu rzeczy, many świadomość tego procesu? Nie. Przyjmujemy rzeczą jak jest, bo przychodzimy do tego na mocy zasad, które nam są wrodzone. Czy potrzebujemy, by nam dowiedziono, że ta postać jest i że istota jej jest, że owa postać nam się przedstawia; że rzeczą sama, o której myślimy, jest rzeczywiście poza nami, a nie tylko w myślach naszej tj. że jest prawdziwe, niemalne nasze o niej pojęcie? Nie. Jest nam to wszystko oczywistem. Ale nie jest bezpodstawnem, bo opiera się na prawdzie; bo rzeczywiście w każdej rzeczy jest jej istota i ona racją jest zewnętrzne objawienia się swego w postaci zewnętrznjej. Możemy też udowodnić rozumowo, że tak jest i udowadniamy; ale wtedy, gdy się nad tem zastanawiamy: nad tym aktem poznania naszego.

Podobnież się rzecz ma w akcie wiary. Tylko że tu inny jest przedmiot, inny rozum, i inne światło, inna sila. W życiu przyrodzonym przedmiotem jest świat zewnętrzny; w nadprzyrodzonym jest sam Bóg i słowa jego. Silią w nadprzyrodzonym poznawaniu nie jest światło przyrodzone, ale nadprzyrodzone tj. łaska Boża uczynkowa. A i rozum jest podmiesiony

do stanu nadprzyrodzonego przez laskę uświecającą. Prawda wiary, jak owa postać rzeczy, objawia się umysłowi naszemu nadprzyrodzonemu. Kiedy nam jest podana jaka rzecz jako prawda objawiona, prawda Boża, wtedy światło wiary każe umysłowi te prawdę objawiona odnieść do Boga; powiada nam ono, że prawda objawiona należy do Boga; następnie, że Bóg ją wydał, że jest racją tego objawienia się jej; że, w końcu, to objawienie z Bogiem stanowią jedno, że to jest Boże objawienie. A także, że to, co jest, jest: to, co objawionem nam zostało, jest, jest rzeczywiście, jest prawda co się wyraża zwykle temi słowy: że Bóg ani się myli ani omylí nie może, i że to prawda być musi, co objawił i nam do wierzenia podał. Czy my, kiedy nam podawana jest taka wiara objawiona, mamy świadomość tego procesu, który się w nas odbywa? Nie. Przyjmujemy prawdy wiary objawionej, bo nam w łasce uświecającej jest jakoby wrodzonym odniesienie ich do Boga, jako do ich przyczyny, jak wrodzone są pierwsze zasady w świetle przyrodzonego. Czy potrzebujemy, by nam dowiedziono, że te prawdy zostały objawione, i że Bóg, który je objawił, jest, i objawił je, i że to objawienie prawdziwe jest tj., że jemu odpowiada rzeczywistość? Nie. Jest nam to wszystko oczywistem, oczywiście nadprzyrodzona, oczywistość wiary tj. jest oczywistem, że w to wierzyć należy — **evidenter credibilis est**, jak powiada Sobór Watykański. A ponimo to, nie jest to wszystko bezpośrednieni i przyjęcie tych prawd jest **obsequium rationale**, bo nie tylko, że opiera się na prawdzie, ale i może być udowodnionem, że prawdy te od Boga są i że prawdziwe są tem samem. I zastanawiając się nad tem, zdajemy sobie sprawę z tego, możemy to sobie udowodnić.

Kiedy Bóg przemawia, przemawia tak, że widoczneniem jest, iż to Bóg mówi. A zatem i istnieniu Boga i fakt objawienia mieści się w samem objawieniu. Podobnie jak kiedy ktoś domniemie mówi, nie potrzebuje mi mówić, że jest i że mówi; ani też, że to, co mówi, prawda jest; bo już przez to samo, że mówi, to wszystko powiada. Ale to się tak przedstawia, dopiero wtedy, gdy nad tem się zastanawiamy; bo dla nas, kiedy wierzymy, podstawą wiary „jest światło owe wlane we Chrzcie Św. do nadprzyrodzonego już rozumu naszego czynnego i które to światło działa w rozumie tym jako sili Boża, jako pewnik nadprzyrodzony, wciąż w nim zatwierdzający, że to, co Bóg mówi, to tak jest; czili, co na jedno wychodzi, że Bóg aniomyli sie,

ani omylić nie może. Ta podstawa będąc światłem i siłą Bożą, która nam każe wierzyć w przedmiot wiary, tem samem nie potrzebuje być przedmiotem wiary; ale jest jej narzędem i przyczyną, jednym słowem, jest powodem wiary dorównywanym, całkowitym, jednym: motivum fidei adaequatum et absolutum; a co najważniejsza, jest nadprzyrodzonym.” (Credo, str. 24).

---

X. Semenenko stara się w „Credo” zgłębić Trójcę Św. „Pierwsze dla nas i jedyne, powiada, według tego, cośmy o wiarze wyłozili, jest to, co mówi Bóg. Ato raz już to trzymając niezachwianie, nic nie przeszkadzi, abyśmy następnie wchodziли, jeżeli można, w głębsze poznanie tego, co Bóg mówi, w to poznanie rzeczy przez jej przyczyny (per causas). Taka wiedza, i to już powiedzieliśmy, może być i na polu wiary, odnośnie do przedmiotu wiary. Będzie to wiedza nadprzyrodzona, ale wiedza: wiedza z wiary. Otóż odnośnie do dogmatu Trójcy Przenajświętszej możemy doprawdy mieć taką wiedzę.” (str. 80).

A co X. Semenenko posłuży do zgłębienia Trójcy Św.? Filozoficzna jego teoria o osobie „Musimy naiprzód—mówią w dalszym ciągu—wystelleni czem są osoby Boże a czem natura, i w ogólności wystawić naprzód, co jest natura, a co osoba..... Od zrozumienia tego, co jest natura i tego co osoba, tak w Bogu, jak w człowieku, zależy objaśnienie, zrozumienie, zdanie sobie sprawy niemal ze wszystkich dogmatów religii chrześcijańskiej, ze wszystkich prawd i prawidel życia nadprzyrodzonego i stosunku człowieka z Bogiem.” (Str. 80, 81).

A to pojęcie osoby jakie? „W Bogu między osobą a naturą, żadnej niema różniczy, ale za to między osobą a osobą jest rozszczególnienie rzeczywiste, nie powiem jak między rzeczą, a rzeczą, ale podobne do tego, to jest, jak między osobą a osobą.” (str. 82.)

Cóż tedy są osoby Boże? „Osoby w Bogu są to sposoby istnienia (modi existendi) jednej i tejże samej istoty Bożej; są one trzy, konieczne, między sobą odszczególnione, ale ścisłe od siebie zależne, do siebie odnośne sposoby istnienia (subsistentiae) w których stoi byt (existentia) istoty Bożej.”

A z tego co wynika? „że miłość właściwie tak istnieć i żyć musi, i że Bóg dla tego w trzech osobach istnieje, iż jest miłością.” (str. 83). I te myśl X. Semenenko w „Credo” rozwija.

Z tego, że Bóg miłością jest wypływa, że muszą być w Bogu, co najmniej dwie osoby. „Minus quam inter duos caritas haberi non potest”, powiada św. Grzegorz W. A że musi być trzecia tego dowodzi X. Semenenko, na podstawie swego zakończenia, w którym jest „unio unius ad alterum” z jednoczesie, które wyrazem jest miłości w Duchu Św. X. Semenenko postawił mały traktat, niedokończony, w rękopisie, o tem.

A czy to nie będzie dowodzeniem Trójcy Św. rozumowem?

Św. Tomasz, który powiada, że „trinitas personarum per rationem cognosci non potest.” (1. q. 32. a. 1) jednak rozumowo stara się wytłumaczyć ten dogmat (1. q. 27. a. 1, 2, 3, 4, 5). Jak to pogodzić? Bardzo prosto „quia scilicet Trinitate posita concurrunt huiusmodi rationes; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum... per fidem ventur ad cognitionem et non e converso.” (1. q. 32. a. 1 c.) Albo, jak powiada X. Semenenko, raz już to trzymając niezachwianie, co nam wiara o Trójcy Św. powiada, nic nie przeszkadza, abyśmy wchodzili w głębsze poznanie tego dogmatu przez stosowanie do niego pewnych racji, nie zaś, byśmy sądzili, żeby te racje dostatecznie dowodziły konieczności trzech osób. Będzie to wiedza z wiary—*fides quaerens intellectum*.

Roku 1846 X. Semenenko zmuszony szukać ratunku dla zdrowia w Afryce, przebywając tam czas dłuższy, zagłębiał się w dziełach św. Augustyna, na ziemi, gdzie ten wielki Ojciec Kościoła pracował, bo w Hyponie. Przejął się nim „I on się odważył na ten sam krok — pisze w „Credo”, na który się my w tej chwili odwazamy. I on wystawiwszy naprzód dogmatycznie sam dogmat Trójcy Przenajświętszej, jakim to także od początku uczynil, chciał potem sobie i nam wytlumaczyć naukę i umiejemnie ten sam dogmat, dać jego przykład, pojęcie, rację wewnętrzną i przyczynę. Otóż i on, tak jak my, na pierwszym kroku spotkał się z miłością, i w miłości zdawało mu się spostreżać wytlumaczenie Świętej Trójcy, pierwsze jakie się przedstawa... Św. Augustyn dotknął tego z miłością wychodzącego wykładu rzeczywiście tylko, szeroko zaś nad innymi się zastanawiał; snać nie była jeszcze chwila po temu; bo i wykłady dogmatów mają swoje chwile i swoje dzieje. Dzisiaj jasno rzeczą stoi i rzeczą niewątpliwa, że ten wykład opierający się na tożsamości istoty Bożej z miłością, wszystkie inne wykłady w sobie zamyka, tych zgoda nie wyjawrzy, które, w tak wielkiej liczbie, orzeł doktorów Kościoła obszerne w ostatnich

**sześciu księgach swego dzieła *bystrem swojem okiem rozprawie.*** (str. 84. 87).

X. Semenenko tę miłość P. Boga, i w stosunku do stworzeń stawiał inaczej, jak inni teologowie, co się okazuje z jego „Ćwiczeń duchowych”, w których wystawiał miłość Boga ku ludziom największą, jaką tylko pomyśleć można. A jeśli się raz tak stawia, że P. Bóg kocha każdego z nas miłością tak wielką i wszystko czyni, co tylko może, aby każdego zbawić, wtedy kwestya dogmatyczna o **przeznaczeniu** zupełnie inaczej musi być rozwiązana, jak ja pospolicie rozwiązuja. Tu dotyczyliśmy najtrudniejszej w całej teologii, a można powiedzieć, dotyczyła niewyłomaczonej. Nie, żeby dla nas przestała być tajemnicą — tajemnicą pozostanie zawsze — ale żeby przestała być zbiorem sprzeczności.

Jak kwestya przeznaczenia (predestynacji) bywa rozwiązywana?

Są dwie główne szkoły w Kościele: Tomistów i Molinistów. Pierwszą reprezentują Dominikanie; drugą Jezuici. Jest jeszcze i szkoła Augustyanów i tak zwanych Kongruistów ze Suarezem na czele. Ale te są jakkoliby odnogami tamtych.

Tomiści powiadają, że P. Bóg przeznacza niektórych do nieba i ci się tylko zbawiają. A czy ci co nie są przeznaczem do nieba, są tem samem przeznaczeniem do piekła? Nie. Oni się sami, z własnej winy potępiają. Wybrancy (electi) przeznaczeni (praedestinati) otrzymują laski skuteczne; ci co się nie zauważają laski dostateczne. Laska skuteczna nie zmusza do działania, choć zawsze ma skutek. „Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult.” (1. q. 19. a. 8. c), tj. P. Bóg sprawia, że człowiek działa i dobrowolnie działa. W tem przeznaczeniu jednych do nieba a innych nie przeznaczeniu okazuje się dobroć i sprawiedliwość Boża „Volutus Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat suam representare bonitatem per modum misericordiae, parvendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam elegit et quosdam reprobat”. (1. q. 25. a. 5. ad 3).

Skoro P. Bóg jednych przeznacza do nieba a innych nie, to czy można powiedzieć, że tych, których nie przeznacza do nieba, a tem samem, którzy się potępiają, że ich nie przeznacza do piekła? P. Bóg przeznaczonym daje laski skuteczne. Laska

skuteczna nie zmusza do działania, powiadają, a jednak skulek swój zawsze ma. P. Bóg sprawia, że człowiek z ta laską nie tylko robi to, co Bóg chce, ale całkiem dobrowolnie robi. A dla czego nie daje takiej laski tym, co się potępiają? Ze się sprawiedliwość Boża okazuje w karaniu, to pewna. Ale, żeby raczy, dla czego P. Bóg odrzuca niektórych, była cheć okazania swej sprawiedliwości, czy można się na to zgodzić?

Dla usunięcia tych trudności i sprzeczności Moliniści powiadają, że P. Bóg przeznacza do nieba **post praevisa merita**, tj. przewidziałiśmy, że ktoś sobie na to zasłuży. Autorem tej nauki nie był właściwie Molina, bo już św. Tomasz zbiaja ją w artykule, który ma tytuł: **Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis?** W tym artykule zapytuje św. Tomasz o jakie tu **merita** chodzi? O uczyinki naturalne? Te zaslugi nie mają. O nadnaturalne? O nadnaturalne, a laski dają się w moc przeznaczenia, objete są przeznaczeniem „**id quod est gratiae est praedestinationis effectus**”. Zresztą, jeśli P. Bóg przeznacza **post praevisa merita**, to każdy człowiek sam byłby sprawcą swego przeznaczenia. Właściwie przeznaczenia ze strony Boga by nie było.

A co nam się w tej rzeczy wydaje być prawdą?

Dogmat o przeznaczeniu powiada: 1) że to wszystko, co człowiek otrzymuje w niebie, samoż niebo, nie sobie, ale Bogu zawsiedzia, bo go P. Bóg do tego przeznaczył i laską swoją doprowadził; 2) Jeśli się kto potępi, to sam sobie winien, bo P. Bóg „chce aby wszyscy ludzie zbawieni byli.” (1 Tym. II. 4). Przeciwnko pierwszemu zdają się wykracać Moliniści; przeciwko drugiemu Tomisiści.

Że tak nieszczęśliwie dotyczy czas te kwestię rozwiązywanego, zdaje się pochodzić stąd, że pod przeznaczeniem rozumiano tylko zbawienie, a nie to wszystko, co się w niebie otrzymuje z całą chwałą i stopień jej. Więc przeznaczenie wyglądało jednakowe dla wszystkich i ograniczało się jedynie na tem, co i od człowieka poniekąd zależało i stawała zaraz trudność w tem, co Bogu wyłącznie należy przypisać. A Bogu wyjątknie przypisuje się przeznaczenie. Jeśli tedy w przeznaczeniu tylko o zbawieniu chodzi, a zbawienie i od nas zależy, więc jakim sposobem Bogu wyłącznie przeznaczenie się przypisze? Trzeba też przeznaczenie postawić w całości, w całej pełni. Każdemu P. Bóg przeznaczył osobne miejsce w niebie, osobny stopień chwaly, większy lub mniejszy; wyższe lub niż-

sze miejsce. Ale czy ci, co mniejszą obdarzeni będą chwałą **czy** nie będą, się czuli nieszczęśliwymi widząc innych do wyższej chwały przeznaczonych? Nie. Będą szczęśliwi z tego, co mają, bo więcej objąć nie będą mogli. I tu np. są ludzie na świecie, co rozumieją wyższość stanu zakonnego. Podziwiają go, ale nie mając powołania, nie pojdu do zakonu. Nie mają wcale ochoty. To nie dla nich. Im dobrze z tem, co mają.

P. Bóg, przeznaczywszy tak każdego do pewnego stopnia chwały w niebie, daje wszystkim laski dostateczne, a tem samem w **sobie** skuteczne, bo dostateczne do dopięcia skutku. Faktycznie stają się te laski skutecznemi, jeśli z naszej strony będzie ich przyjęcie i współdziałanie. Powiada o tem św. Piotr „**Wicej starajcie się, żebyście przez dobre uczynki pełne czynili wezwanie i wybranie wasze.**” (I. 10.) Wejc ostecznie skutecznosć laski, a tem samem i przeznaczenie zależeć będzie od człowieka? Nie. Bo laska jest skuteczną samą w sobie, **z siebie**, zawsze, a człowiek o tyle tylko do skutecznoscię przyczynia, że spenia warunek, żeby nie stawiał przeszkoły i żeby te laskę przyjął. Tak np. król, nie mając syna, przybiera sobie syna chłopskiego, bierze go do siebie i naznacza swoim następcą. Naturalnie, że zostanie królem, jeśli odpowie położonym w nim nadziejom, jeśli będzie dobrze się zachowywał. Zostawszy królem, czy sobie będzie zawiđeczał, że został królem? Pewno, że nie; ale królowi.

Więc w takim razie P. Bóg przeznaczył wszystkich do nieba? O tem nikt wątpić nie może, skoro P. Bóg chce „**wszyscy ludzie byli zbawieni.**” „**Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter.**” (I. q. 23. a. 4). Więc antecedenter wszystkich wybrał „**elegit antecedenter.**” Ale consequenter tylko tych, co dopełnią warunków.

Ale P. Bóg nie wszystkim daje jednakowe laski? Nie jeden może nie zbawia się, a byłby się zbawił mając wieksze laski?

P. Bóg daje większe laski tym, którzy do większych rzeczy są przeznaczeni, aby mogli odpowiedzieć swemu przeznaczeniu, a także odpowiednio do większych potrzeb, pokus kaźdego. Ale wszystkim daje tyle lask, ile tylko potrzeba, aby się zbawili. Robi co tylko może, aby się zbawili wszyscy; ale zbwili dobrowolnie.

Powiadają Augustynianie i Kongruisci, że P. Bóg, nie naruszając wolnej woli, przyprowadza tych, których wybrał, do

odpowiedzenia laskom, dając silny pociąg do enoty i działając odpowiednio do usposobienia i skłonności ich. Znając dobrze czynieś usposobienie, czymś sposób myślenia, słabe jego strony, możemy przecie i my skłonić kogoś do naszej woli, i on wtedy nadobrowolniej będzie czynił to, co inaczej nigdyby nie uczynił. Czyż więc P. Bóg niema sposobów działania na ludzi skutecznie? Pewno, że ma; ale czym tacy się wtedy przedamują, przemieniają, czy przeciwnie, tem bardziej się nie zatwierdzają w słabościach swoich, w usposobieniu swojem niedobrem? A tu trzeba przedewszystkiem wewnętrznie ich przerobić, skłonić do kochania Boga nadewszystko; a oni co innego nadewszystko jak kochali tak kochaju, i w moc właśnie tego, co kochają, dają się skłonić. Tego Bóg uczynić nie chce, bo chce miłości. A miłości musi być dobrowolna, nie narzucona, nie oszukana.

---

W czem najbardziej uwydatnia się potrzeba odróżnienia osoby od natury, jakie przyjmował X. Semenenko, to w rzeczy o laskie Bożej, o naszem współdziałaniu z laską.

Co do laski Bożej były herezy; ale i wśród teologów katolickich są różne opinie, przez Kościół niezgraniione, tolerowane.

Pośród heretyków Pelagiusz nauczał był, że choć laska Boża może nam być bardzo pomocna; ale niezbędną nie jest, gdyż człowiek sam, o własnych silach, może spełnić wszystkie przykazania Boże. Inaczej — powiadał — jakżeby mógł Pan Bóg stawiać człowiekowski przykazania niemożliwe do spełnienia! Wymagalby pod karą utraty zbawienia, rzeczy niemożliwych. Stawiał on tedy zasadę: **Nie laska, ale ja dzialam sam zbawienie (salutaliter) Ego, non gratia.**

Semipelagianie przyznawali, że bez laski Bożej człowiek nic nie może uczynić względnie do zbawienia; ale może te laskę, powiadali, otrzymać wiarą i modlitwą. Tak jak chory sam uleczyć się nie może; potrzebuje lekarza; ale może go przywołać. My, po grzechu pierworodnym, jesteśmy chorzy duchowo. Jeden Pan Jezus może nas uleczyć. Zwiracamy się też don wiara i modlitwa. Początek tedy zbawienia od nas jest. Sobię ostatecznie zawiđeczamy, żeśmy się zbawili. Znowu tedy: **Nie laska, ale ja!** Św. Augustyn im odpowiedział, że w takim razie laska nie byłaby laską, tj. nie byłaby darmo (gratis) dana, gdy ostatecznie od nas by ją otrzymać zależało. „**gratia non esset gratia.**”

Luter przeczytał wolnej woli. Po grzechu pierworodnym, powiadał, człowiek ją utracił. Laska tedy wszystko robi za nas.

U niego tedy: **Nie ja, ale laska Boża — Non ego, sed gratia Dei!** działa zbawieni. Dobre uczynki, jako działanie ludzkie, nie są do zbawienia potrzebne. Wystarcza jedna wiara, ufność, że należymy do wybranych, do tych, których Bóg chce zba-wić. Ta wiara u Lutra jest znakiem, kto ja ma, że się należy do podobnego nauczali Kwityci. Człowiek, według nich, działać nie powinien, a tylko spokojnie wyczekiwac laski Bożej, nic a nic do działania jej się nie przyzyniając; bo laska sama w nas działa. I oni tedy powiadali: Nie ja, ale laska Boża.

Opinie teologów dadzą się sprowadzić do dwóch wielkich, wręcz sobie przeciwnych Szkół: do szkoły Temistów i Molini-stów.

Tomiści powiadają, że w nas działa laska, a my się dobro-wolnie zgadzamy na poruszenie w nas laski; ale to zgodzenie się nasze jest skutkiem nowej laski skutecznnej, bez której to nowej laski, tamta, dostateczna, nigdyby skutku nie miała. O-pierają się oni na słowach św. Tomasza: „Deus non sine nobis nos justificat; quia per motum liberi arbitrii, dum justifica-mur; Dei justitiae consentimus. Ille autem motus non est causa gratiae, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam.” (1. 2. q. III. a. 2 ad 2). Tomiści powiadają, że laska przez nas działa — Gratia per me. Człowiek jest tylko narzędziem Bo-żem.

Moliniści utrzymują, że wola nasza zostaje przez laskę poruszona, ale nie fizycznie, jak chcą Tomiści, tylko raczej przez zachete, przez pociąg. I wola idąc za tym pociągiem, za tą zachoṭą, za tem natchnieniem i światłem, działa, wspomagańska wciąż przez tę samą laskę, która z dostatecznej staje się skuteczną przez to, żeśmy się na nią zgodzili. Ja więc działam, ale z laską — Ego cum gratia. A to tak rozumiał Molina, że nawet, jeśli człowiek ma laskę uświetającą (gratiam habitualem) już nie potrzebuje laski uczynkowej (gratiam actualem) do działania zbawienego ad actum salutarem; bo wszystko, co czyni z laską uświetającą, zasługującą, jest na życie wieczne. W trudniejszych tylko razach potrzebuje i laski uczynkowej. Tak dzisiaj ucza: X. Terrien „(La grace et la gloire”) i kard. Billot. Więc znowu: Ego cum gratia, ale tu: habituali. Wszystkie tedy teorie o laskach można tak ukłasyfikować: Pelagiusz — Ego non gratia. Molina — Ego cum gratia.

**Sw. Paweł — „Gratia mecum”.** „Non ego, sed gratia Dei mecum” (1. Cor. XV. 10).

Tomiści — Gratia per me.

Luter — Gratia non ego. (\*)

Już z tego wyjażenia widzimy, że działania w nas laski Bożej i nasze z nią współdziałanie, niemal przedstawia trudno-ści; a nie usuwają ich szkoły owe teologiczne katolickie. Bo:

- 1) Na czem zależy właściwie nasze współdziałanie? Wszystko zawdzięczamy laskę; ale też i naszemu współdziałaniu; boć mamy zasługę. Co tedy zawdzięczamy sobie? Laska jest darmo dana, i dla tego zowie się laska. Gdybyśmy ja sobie byli zasłużyli, wyprosili, nie byłaby już całkiem darmo da-na. Ale przecież modlitwa wyprasza laski. „Petite et dabitur vobis” — powiada C. Pan: — Jest nauką św. Alfonsa Liguro-wego, że laska wszelka zawaaranekowana jest modlitwą naszą; że w zwykłym porządku rzeczy, nie daje się jak tylko na prośby nasze. To prawda; ale św. Alfons zastrzega się, że modlitwa jest także laska. Więc początek daje zawsze laska. Modle się, proszę o laskę, bo jestem przez laskę do tego poruszony. Więc początek daje zawsze laska. Gdybyśmy sami z siebie współdzia-lali laskę, zgadzając się na nią, przyjmując ja, działaniecale nie byłoby mogło samej tylko laskę się przypisać, a tymczasem „tota operatio pertinet ad gratiam,” słyszeliśmy tylko co św. Tomasz orzeczenie. Jakież tedy będzie nasz udział w zbawieniu naszem, w uświeceniu się naszem; boć przecie mamy współ-działanie? Cóż my tedy dokładamy do laski?

- 2) Jakim sposobem, kiedy laska w nas działa, a my współ-działamy, tj. także działały, skutek jednak tego wspólnego działania przypisuje się tylko laskie? To, com zrobił z laską, to zrobiła laska, a nie ja! Jeśli dwóch popycha wóz, to popchnięty został przez dwóch, a nie przez jednego, i skutek przypisać należy obu. Chyba, że jednego z nich popychanie było żadne. Ale w takim razie nie mówi sie, że także popychał. A tu wszy-stko, rzecz sama, skutek cały, przypisuje się tylko lascie. To w teologii wyróżnia się przez axiomat: „*Nos sumus partialis causa actus meritiori partialitate cause et non partialitate effectus, hic enim totus gratiae debetur*”.

- 3) Współdziałanie jest także laska. “*Consensus noster es!*”

(\*) Theologia Universalis, auctore R. P. Hilario. Parisii.

1868. T. 1. p. 75.

**de ratione gratiae actualis et non solum ejus effectus.”** (\*)  
Inaczej bo wszystko ostateczne od nas by zależało, a nie od Boga. Bóg, jak mówi św. Paweł, „sprawuje w nas: chcieć i wykonać. Deus operatur in nobis et velle et perficere”. (Philip. II. 13). Czynność tedy, z której współdziałem, pobudzony przez łasę, jest także łaska: akt woli mojej, z którym zgadzam się na działanie łaski, jest także łaska. Więc gdzież jest moja czynność, moja wyłęcznie? Mam myśl dobrą. To łaska Boża. Zgadzam się na na tej myśl wola moja. To także łaska. Tamta była dostateczna; ta jest skuteczna. Cóż tedy ja od siebie sam daję?

4) W końcu: Bóg nie ogranicza się na tem, że nas pobudza do myślenia, do chcenia. Działalby wtedy niejako zewnętrzne tylko. Łaska działa w nas **wewnętrznie**: daje nam **gotowe myśli, gotowe chcenie**. „Illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis sunt de ratione gratiae et non solum ejus effectus.” (\*) A jednak to ja myśle, to ja chcę.

Mówiliśmy już czem dla X. Semenenki jest wolna wola. To cośmy powiedzieli mówiąc o jego filozoficznym systemie, lepiej zrozumianem będzie z zastosowania tam wyłożonych zasad do prawd objawionych, z racyi łaski Bożej.  
Powiada tedy X. Semenenko: „Opposito et pugna inter Molinistas et Thomistas est perpetua, quia ex ipsa natura theoriarum philosophiarum oritur. Atque proinde nunquam postest tolli hic antagonismus seu dualismus, nisi inducantur non dicam novae, sed pliores philosophiae theoriae. Haec plenior vero theoria philosophica praecipua est ea, quae affirmat: 1) distinctionem realem inter naturam et personam (sed eam, quae dat revera personae, quae ad personam pertinent); 2) in cooperatione hominis cum gratia principium QUOD cooperatur esse personam, et voluntatem (naturam) principium QUO.” Stąd u X. Semenenki wszystko opiera się na tem czem jest osoba i czem jest natura.

Filozofia starożytnej nie wiedziała nic o osobie. Dla niej natura istniejąca człowieka była zawsze osobą i dla tego jako pewnik stawiała: „Quot personae tot naturae et quot naturae tot persona”. Nie było bowiem nic takiego, aby ją mogło naprawić na różnicę między naturą i osobą. Dopiero z chrze-

(\*) Mazella. De gratia. 1880. p. 102.

(\*) Mazella. 87. 90. 102.

ściąństwem, w którym dogmat Trójcy Św. przynosił rzeczą nową, a mianowicie, że w Bogu jedna jest natura a troy są osoby; i dogmat Wcielenia, w którym jednej osobie przypisują się dwie natury; powstała kwestya, czem właściwie jest osoba? Wszystkie też kwestye pierwotne powstawały stąd, że chciano przystosować ową zasadę filozoficzną: “quot personae tot naturae et quot naturae tot persona” do dogmatu. Nierozróżnianie osoby od natury, powiada św. Jan Damasceński, powodem było wszystkich herezyj do jego czasów (\*).

W chrześcijaństwie potworzyły się szkoły takie i z racyi pojmowania stosunku osoby do natury. Widzieliśmy już jak pojmował osobę X. Semenenko, a jak ja pojmowały Szkoły. Kiedy Moliniści osobę stawiali jako naturę osobno istniejącą i tylko myślnie (ratione) odróżniali ją od natury, a tem samem nie mogli wyjaśniać, jakim sposobem Słowo Boże przyjęło naturę ludzką **individuatam**, osobną, nie przyjmując osobę; kiedy Tomiści osobę uważały za pewne dopełnienie (**complementum**) natury, a tem samem przyjmując między osobą a naturą różnicę rzeczową (**realmem**) nie umieli wyjaśnić dla tego Słowo Boże, przyjmując naturę ludzką całkowitą, nie przyjęlo także to, co ja dopierałam; X. Semenenko osobę stawiał jako coś zupełnie odrębnego od natury, jako nie rzeczą jakąś (toby z konieczności należała do natury) ale jako osobę tj. osoba nie była dla niego czemś, ale kimś; nie coś, ale ktoś, co tak doskonale św. Tomasz określił mówiąc o osobie jako o **principium quod**, a o naturze, jako o **principium quo**. Szedł wtem X. Semenenko za św. Jamem Damasceńskim.

To, że osoba jest czemś rzeczywistem a osobnem, różnicy, jakieśmy widzieli w systemie filozoficznym X. Semenenki, dlaczego wola nasza jest wolna. W zastosowaniu do teologii lepiej to się okaże. Idąc za zwyczajem X. Semenenki postaramy się tę rzeczą wyjaśnić „ex divina et aeterna ratione,” z Trójcy Świętej.

Zobaczmy tedy czem jest w Bogu stosunek osób do natury.

Rozum powiada nam, że może być tylko jeden Bóg. Ale temu pojęciu o Bogu, jakie nam daje rozum, czegoś brakuje. Powiadamy sobie: Bóg nieskończony, najdoskonańszy, ale sam jeden! Od calej wieczności sam jeden! Ta samotność nas przep-

(\*) De duabus voluntatibus.

raża. — Czyż mógłby być szczęśliwym? Pytamy. My, bo potrzebujemy szczęściem naszem z kimś się podzielić, potrzebujemy myśleć o kimś, kochać kogoś. Dobre wszelkie — a Bóg przecież jest dobrem nieskończonym — jest udzielającym się. Ale dla tego też, kiedy rozum nas uczy, że jest jeden tylko Bóg, i koniecznie tylko jeden; wiara nasza, stwierdzając to dodaje: tak samo, jak koniecznym jest żeby był jeden tylko Bóg, tak samo koniecznym jest, żeby był w trzech osobach. W trzech osobach całe życie Boże sie iść i wycepuje, a w zobopólniu obcowaniu osób Bożych, ziszcza się całe nieskończone szczęście Boże.

Rozum nie może pojąć dogmatu Trójcy Św.; ale nie może też w tym dogmacie nic przeciwnego rozumowi. Samże rozum przyświadcza, że największe szczęście jest w miłości. Bóg też „milością jest” (1 Jan. IV. 8). A miłość co najmniej wymaga dwóch osób. „Nemo enim ad semetipsum — powiada św. Grzegorz W. proprie habere caritatem dicitur; sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit.” Nie można też milować tego, czego się nie zna. „Nihil volitum nisi cognitum”. Poznanie poprzedzać winno miłość. Nihil enim voluntate potest amari, nisi sit in intellectu conceptum.” (1. q. 27. a. 3. ad 8). A że w Bogu cokolwiek jest, ma istnienie najdoskonalsze, a więc osobiste, osobowe. „quidquid est in natura Dei subsistit”. (1. q. 34. a. 2. ad 1); w Bogu tedy i poznanie osobą jest i miłość. Innych czynności w Bogu, jako w duchu, niema, a tylko poznanie i chęcie, i te w sobie wszystkie inne obejmują. „Actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duo, scilicet intelligere et velle.” (1. q. 27. a. 5. c). Oprócz więc osoby, która poznaje i chce, są dwie inne osoby. A mogą być tylko dwie, bo Bóg poznając i chcąc, poznaje i chce jednym aktiem; stąd może być tylko jedna osoba pochodząca jako słowo, która jest Synem, i jedna tylko osoba jako miłość, która jest Duchem Św. „Deus emnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum Verbi, quae est Filius, et una tantum per modum amoris, quae est Spiritus S.” (1. q. 41. a. 6. c.). Syn Boży poznając nie wydaje i On innego słowa, bo poznaje jako Słowo pochodzące, nie zaś jako Słowo wydający, a Duch Św. kochając nie technie miłością innego Ducha, bo kocha jako miłość pochodząca, nie zaś jako techniący. „Sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi compert producere Verbum, quia intelligere convenient ei ut Verbo

producendi; ita licet Spiritus S. amat essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spirat amorem, quod est diligere nonnationaliter sumptum, quia sic diligit ut amor procedens, non ut a quo procedit.” (1. q. 37. a. 1. ad 4.). Tak tedy rozum nie znajduje w dogmacie Trójcy Św., jak go wykładają w Kościele, żadnej sprzeczności.

Na czem zależy to obcowanie między sobą Osób Bożych? My tego pojąć, wyobrazić sobie nie możemy. Wiara jednak, daje nam pewne dane, które, choć przechodzą nasz rozum, coś nam jednak o Trójcy Św. mówią. Oto jak św. Tomasz, w dalszym ciągu tłumaczy nam tajemnicę Trójcy Św.

Pierwsza Osoba zowie się Ojcem, druga Synem, trzecia Duchem Św. Drugą Osobą nazywa też Pismo Św.: „Showem, Obrazem Ojca. Słowem; bo duch myśla wydaje myśl, którą jest Jakoby słowem wewnętrznym; Obrazem; bo myśl, słowo, odbija w sobie myślącego, jest tedy obrazem, podobieństwem jego. A gdy słowo myślne nie wychodzi na zewnątrz, nie jest wymówione, pozostaje w myślaczym. Quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infinitarum creaturarum, quae sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae, a quibus etiam similitudo accepta deficit a representatione divinorum. Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum: ut calor a calentiente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligentis a dicente, quod remanet in ipso.” (1. q. 27. a. 1). Należy więc podobieństwo Boga skakać w duchu ludzkim, w jego myśli, w umie, w rozumie jego. Um, rozum, wydaje słowo, a słowo podobne jest do tego, który je wypala; więc wydawanie słowa zowie się rodzeniem, bo jest wydawaniem sobie podobnego. I dla tego w Bogu um, który wydaje słowo, zowie się Ojcem, a słowo Synem. „Procesio quae attenditur secundum rationem intellectus est secundum rationem similitudinis et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne ens generat sibi simile.” (1. q. 27. a. 4). To Słowo, tę myśl swoja, Ojciec kocha. A że miłoś

jest przedewszystkiem aktem woli, nie jest tedy miłość podobieństwem, ale raczej ruchem ku czemuś, pobudką do czegoś, i dla tego to, co pochodzi w Bogu jako miłość, nie jest zrodzonym t.j. Synem, ale jakoby tchniemieniem t.j. Duchem. „Processio autem, quae attenditur secundem rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur.” (Ibid.) „Non enim esset Deus perfectus, nisi esset intelligens et volens actu... Intellectus producit aliquid in similitudinem sui... sicut verbum est similitudo rei intellectae et intellectus intelligentis seipsum... Voluntas autem non producit suam similitudinem, quia amor, qui est intranea processio, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti sed quaedam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quaedam unio unius ad alterum... Secundum hoc operationis genus dicimus in divinis processionem Verbi et Amoris, et haec est processio personae filii a patre, qui est Verbum ipsius et Spiritus Sancti, qui est amor ejus et spirans vivificantum.” (De Potentia. q. 10. a. 1. c. a. 2. ad 11). Stąd trzecia osoba zowie się tchnieniem t.j. Duchem Św. Syn jest zrodzony; Duch Św. tchnięty.

To całe życie Boże w Trójcy Św. odbija się w nas. Bo w nas jest podobieństwo Trójcy Św. I człowiek kiedy myśli wydaje takie słowo. Mysł, słowo odbija go w sobie, wyraża go, jest jego podobieństwem. Gdyby ktoś mógł czytać w człowieku, wyróżnić myśl jego wcalej pełni, toby widział, jak on w tej myśl swoją calego siebie włożył. W tą myśl jego wszyszkie słowa jego uprzedzenia, przesady, zachcienia, upodobanania. To słowo swoje, tą myśl swoją, człowiek kocha. I jak kocha! Tak przywiązyany jest do swego zdania! Dla tego to tak ludzie się spierają: każdy chce innym myśl swoją marzucić, przerobić drugich na obraz i podobieństwo swoje! Jest tedy w nas to, co jest w Bogu. Ale w nas myśl nasza i miłość nasza nie są osobami jak w Bogu. W tem różnica kapitałna. Inaczej miliemy życie, a tem samem i szczęście, sami w sobie, w naturze naszej; bylibyśmy Bogiem. „In nobis non est idem esse et intelligere. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum intelligere ejus. Unde Verbum Dei non est aliquod accidentis in

eius; et ideo oportet, quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei subsistit.” (1. q. 34. a. 2. ad 1.) Że w nas myśl nasza i miłość nasza nie są osobami, dla tego szukamy poza sobą szczęścia: szukamy kogoś, w którymbyśmy idealny nasze i miłość naszą umieściли. Tych idealów naszych, tego podobieństwa naszego t.j. jakimi chcielibyśmy być, zawsze poza sobą szukać musimy: potrzebujemy uznania dla siebie od innych, a i w innych idealny nasze umieszczać. I tę miłość siebie, miłość tego podobieństwa naszego, w kimś innym zawsze odnaleść musimy: chcemy być kochani przez innych, a sami w innych kochamy te idealy nasze. Jeśli tedy zapytamy: jakie ma nasza osoba właściwości? Właściwości Osób Bożych do siebie stosować nie możemy. Osoba nasza tedy nie jest myślą, nie jest miłością. Czem tedy jest?

Osoba nasza niczym jest; bo stworzeniem jest. Co tedy ma wspólnego z Osobami Bożemi? Co osobę naszą stanowi? Trzeba nam wejść jeszcze głębiej w tajemnicę Trójcy Św. I zobaczyć pełniej czem jest osoba w stosunku do natury swojej. Chodzi nam o to, czy osoba ma jakąś swoją, odrębną od natury, czynność, akt jakiś, któryby i w nas osobie był własnym?

W Trójcy Ś. wszelkie działanie jest Boże t.j. należy do natury Bożej, a tem samem jest wspólnem trzem osobom. Ale osoby różnią się między sobą i każdej osoby charakter (notionalis) polega na akcie, bo jest wydawaniem lub pochodzeniem. Akt ten nie jest wspólnym, ale każdej osoby jej własny. I w działaniu na zewnątrz, choć działanie jest wspólne trzem osobom, jest jednak w niem i akt osobisty. Św. Tomasz powiada, że w nawet w stwarzaniu „divinae personae, secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum” i w skutek tego w stworzeniu odnajduje się ślad Trójcy Św. Może też i jedna tylko osoba mieć pewną osobistą czynność, nie wspólną, na zewnątrz. Akt np. którym Słowo Boże stało się człowiekiem, przyjęło naturę ludzką za swoją, nie jest wspólny ani Ojcu, ani Duchowi Św., bo ani Ojciec ani Duch Św. nie wcielił się, nie stał się człowiekiem. Teologowie ten akt nazywają osobowym. „Verbum, quatenus est natura absoluta, refertur ad extra per virtutem absolutam, unam numero in Patre, in Filio et in Spiritu Sancto; quatenus est hypostasis non potest referri ad extra nisi secundum formalem rationem substantiendi seu habendi naturam, quam dicere pos-

*sumus vim hypostaticam seu actum (non actionem) terminandi naturam.*" (Franzelin. De Verbo. Thes. 33). Osoba Boża, ponieważ jest Osobą nieskończonej doskonałości, może bez żadnej zmiany w sobie przyjąć naturę ludzką za swoją. "Post scilicet infinita hypostasis, quia infinitae perfectionis est in formalis ratione habentis sibi naturam, absque sui mutatione, naturam quamvis creatam, suam facere, eam habere ut suam." (Ibid.) Nasza osoba nie jest nieskończonej doskonałości; owszem, jest nicestwem, więc bez zmiany w sobie, przyjmąć inną naturę za swoją nie może. "Omnis ens creatum est contractum et limitatum ad unam determinatam naturam et ex consequenti nequit se extendere ad id, quod nec est nec efficitur pars, saltem integralis, illius naturae cuius est hoc esse. Certo igitur certius assumere aliquid ad suam propriam subsistentiam, non assumendo illud ad communionem propriae naturae, nulli omnino creaturae competere potest." (Billot. De Verbo. p. 130). Jednak i nasza osoba wciąż własną czyni naturę swoją, tak lub inaczej działając, przyjmując to, co się w niej dzieje i przez to czyniąc swojemu działaniu natury i zasym odpowiadając. Słowo Boże, przyjmując naturę ludzka, nie zmienia się wcale „absque sui mutatione”; bo jest nieskończonej doskonałości w sobie, w osobie swojej „infinity perfectionis in formalis ratione habentis sibi naturam”; ale osoba ludzka, ponieważ jest nicestwem, przyjmując to, co się w jej naturze dzieje, wciąż sie zmienia i tworzy w sobie osobistość dobra lub zła, odpowiednio do tego, co przyjmuje. W tem, że możemy przyjąć lub nieprzyjać to, co się w naturze naszej dziedzicy, leży wolność woli naszej. A czym wola nasza, z natury już swej, wolna nie jest? i czyż Słowo Boże nie przyjęło wolnej woli ludzkiej? Wola nasza będąc rozumna, z natury swej wolna jest, bo może chcieć lub nie chcieć, może być obroniona nadnią i na drugą stronę; niema z natury swojej, pewnego, koniecznego już nachylenia ku czemuś szczegółowemu, na jedną stronę. Ale, żeby rzeczywiście (in actu) dobrowolnie chciała lub niechciała czegoś, musi ją do tego nachylić osoba. I Ch. Pan miał własną woli ludzka, ale nią rozporządzala Osoba jego Boża.

Monotelici, heretycy VII wieku, poruszali byli tą kwestię ubocznie. Powiadali oni, że Ch. Pan miał jedną tylko wolię, wolię Boską; bo gdyby w Ch. Panu była i wola ludzka, mogłyby nie chcieć tego, czegoby wola jego Boska chciała, a tem

samem byłoby w Ch. Panu pewne przeciwieństwo; dwie wole mogłyby być sobie przeciwnie. Na to odpowiadali Ojcowie Kościola, że trzeba odróżnić wolię naturalną od woli osobowej. To odróżnienie woli naturalnej od woli osobowej, o którym osoba napisał ksiąjkę św. Jan Damascenński „de duabus voluntatisbus”, w ogromny ambaras wprowadza teologów, tak, że o niem zazwycaj woli nie mówić. Powiada Petawiusz, że to była opinia prywatna niektórych tylko Ojców. Ale nauczał jej taki św. Maxim, główny obronca dogmatu przeciwko Monotelitom! Nauczal św. Jan Damasceniski, który tem był w starożytności, czem był i jest św. Tomasz w wiekach średnich i jest teraz. Są teologowie w ambarasie, bo przez wolię osobową ci Ojcowie rozumieli wolną wolię! Ale Ojcowie ci rozumieli przez wolię osobową wolność woli, o ile ta wolność woli ma swoją rację w osobie, a na tem polega, że osoba jest tym, który chce. Wolność ta woli ma także swoją rację i w samejże woli, której chcenie jest z konieczności skierowane ku jednemu, tak by go osoba nie mogła zmienić. Ch. Pan, powiadali oni, nie miał woli osobistej ludzkiej, a tylko miał wolię naturalną ludzka, bo nie miał osoby ludzkiej. Owszem, dlatego właśnie. Ch. Pan przyiał tylko naturę ludzka, nie przyjął osoby ludzkiej, by w nim nie było owego przeciwieństwa. Wola naturalna ludzka Ch. Pana nie mogła ostatecznie sprzeciwiać się Woli Bożej Ch. Pana, bo zależała od osoby, a Osoba była jedna. „Monothelitis — powiada św. Jan Damasceniski — eo quod nescirent quid inter voluntatem naturalem et personalem seu arbitriariam discriminatis interesset, hoc in causa fuit, ut unam in Christo dicerent voluntatem... Nam quia Adam voluntas divinae voluntati subjecta non fuit, sed suapte sententia voluit, quae contraria divinae voluntati essent... idcirco Dei Filius, Patris benaplacito, factus est homo, ac naturam humanam quidem assumpsit, naturalemque hominis voluntatem, nequaquam vero hominis personam, ne humanae naturae naturalis voluntas, ex personalis et arbitriarie voluntatis praescripto, divinae voluntati contraria ageret sed potius in omnibus libere Deo obediret, sicutque vetus transgressio aboleretur.” (De Duabus Vol. n. 20, 40.)

Tak to rozumiał X. Semenenko kiedy powiada, że osoba „rozporządza rozumem i wolią” i że wola jest „prawem i siłą w osobie rozporządzania woli i rozumem.” (Credo). To więc, co się dzieje w naturze naszej i nadnaturalne t.j.

w naturze naszej podniesionej przez laskę uświecającą do staniu nadprzyrodzonego, to jeszcze nie my działamy jako osoba; my, osoba nasza, ma dopiero to działanie, jakie jest w naturze lub w nadnaturze, sobie przywłaszczyć, przyswoić, i wtedy dopiero to działanie nam się przypisuje. I tak np. w naturze naszej powstajemysłnieczysta(pokus). Mytęmysłsobieprzyjawiamy i wtedy już dobrowolnie myślimy, i ten akt nasz jest aktem ludzkim (actus humanus) inaczej pozostały aktem człowieka (actus hominis) tylko, za który nie odpowiadamy. Jest on w prawdzie wtedy w nas, we władzach naszych (vitaliter in nobis), ale nie jest nasz tj. dobrownie przez nas zdziałany (liber a nobis).

W Osobie Bożej, jak się zastreżga Franzlin, niema działania (actio) ale jest czyn, akt (vis, actus). Podobnież i w osobie naszej. Wszelkie działanie jest w naturze naszej. W niej działają sily przyrodzone. Przedmiot władz naszych pochodzi z zewnątrz, a wtedy one się budzą: umysł myśli, serce odczuwa, wola chce. Ale sila owa, która przynosi nam i te myśli, i te uznania, i te chcenia, już gotowe, jest w nas, działa w nas, ale nie z nas. W nadnaturze działa laska Boże, Duch Św. i daje nam podobnież gotowe myśli, uczucia, chcenia. Jeśli osoba nasza przyjmie to, co się dzieje w naturze lub w nadnaturze naszej, czyni je swoim „facit naturam suam”. Jeśli nie przyjmie, tem samem odrzuca. To jedno tylko możemy: przyjąć lub nieprzyjąć swoją wolną wolą laskę Bożą, jak to wyraził Sobar Trydencki, mówiąc, że przyjmując natchnienie Ducha Św. i człowiek coś czyni, bo może nieprzyjać. „Tangente Deo cor hominis per Spiritu Sancti inspirationem neque homo ipse nihil omnino agit inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjecere potest.” (Sess. 6. c. 5); a św. Tomasz powiadając, że i człowiek coś czyni współdziałając lasce Bożej, bo może czynić lub nie czynić. „Non potest dici quod sic moveat spiritus Sanctus voluntatem ad agendum sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere.” (2. 2. q. 23. a. 2. c). A co to za akt będzie ze strony osoby? Będzie to pewna habitudo, relatio odnośnie do natury. Osoba ma się do natury odporne albo nie. Przykład to lepiej objaśni. „Bóg nas prowadzi jak nauczyciel który uczy dziecko pisać; prowadzi jego ręce, kieruje nia i kreslinią literę. Dziecko, jeśli daje prowadzić swą rękę nauczycielowi, kreśli literę foremne. Ale może się sprzeciwić, może

reke wyrywać, nie chcieć nawet pisać wcale lub naprzód wybiegać. A wtedy, albo nic nie skreśli, albo tworzyć będzie dziwagi.” (X. Pelczar. Życie duch. 1878. II, 358). A to wyrywanie ręki, to wybieganie naprzód, czy nie jest już działaniem (actio)? Jest i nie jest. Ta sama ręka to robi, która pod kierownictwem nauczyciela pisze; taż sama sila tej ręki. Principium quod tej akcji jest osoba; ale principium quo natura. Forma individualis, proprietas personalis, jest osobą; ale forma naturalis natura. (1. q. 41. a. 5. c.) Św. Tomasz w tej samej kwestyi (a. 1. ad 2; 3.) tłumaczy jakim sposobem w Trójcy Św. czynności osobowe (actus notionales) nie są działaniem (actiones) boby musiały należeć do natury; ale są habitudines, relations. „Actio importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo dicitur passio, ita origo in sensu motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, action hil aliud importat quam ordinem originis. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis productus personam nihil est aliud quam habitudo principii ad personam, quae est a principio.”

Oznaczyszyszy dobrze stanowisko, jakie zajmuje osoba nasza w obec natury swojej, X. Semenenko wprowadza następujące wnioski:

1) Rzeczą jest jasna, że początek w dziele naszego nawrócenia, zbawienia i uświecenia jest z laski, należy się lasce. Ona to pierwsza przy każdym akcie w nas działa, i dopiero przez działanie pobudzeni jesteśmy do współdziałania tj. do przyjęcia tego działania laski za swoje. A współdziałając posługujemy się tem samem działaniem laski, która działa też dalej, ale już z nami; bo przez nas przyjętem zostało jej działanie.

2) Sprawdza się ono, że my razem z laską jesteśmy częściową przyczyną, ale tylko przyczyną aktu nadprzyrodzonego, partialis causa partialitate causae, jako przyczyna, jaką współpracująca, ale nie przyczyną samejże działalności, non partiacipate effectus, bo działanie samoż nie jest naszem, ale jest laski. Nasz jest akt nie działanie (actus non actio), ale tym aktom my to działanie uczyniliśmy naszem; zawsze jednak ono jest laski działaniem. Król chce sam prowadzić wojnę, sam zrobił plan kampanii i sam go wykonał. Ale chciał prowadzić wojnę za zgodą wodzów, poddawał więc wszystko pod sąd ich i bez ich zgody nie robił, a ci przyjęli plan jego i we

wszystkiem potakiwali królowi. Wygrał wojnę. Nie wodzowie wygrali, ale król z wodzami, bo za ich zgodą. Tak św. Paweł mówi o tem co był zdziałał, że to nie on, ale laska Boża zdziałała z nim. (1 Kor. XV. 16). Nie on tedy!

3) Tómaczy się jakim sposobem ja **współdzialam**, choć działanie woli jest działaniem laski. Laska, która działa w naturze mojej podniesionej (natura elevata) jako **excitans, operans, daje mi chcenie!** a kiedy to chcenie osoba moja tja, aktem moim osobowym przyjme, wtedy to **chcenie trwa dalej i już jest moj chceniem, rzeczywiście, prawdziwie, bo dobrowolnym moj chceniem.** A nie przestaje być działaniem laski, która teraz zowie się **cooperans**, a w końcu **efficax** (skuteczną). To, że laska jest skuteczną jest dziełem laski, bo laska działa i gdyby tego chcenia z laski we mnie nie było, nie byłoby i mego zgodzenia się, przyjęcia tego chcenia i samegoż chcenia by nie było; ale jest też i dla tego efficax, skuteczną, żem ja to chcenie przyjął. Bo gdybym nie był przyjął, laska przestałaby działać. A przyiałem, bo miał laska do tego skłonienia dając mi to chcenie woli mojej. Więc to laska uczyniła.

4) Tómaczy to, jakim sposobem, kiedy laska daje nam już gotowe myśli, uczucia, chcenia, to jednak ja myślę, ja czuję, ja chcę dobrownie. 5) Tómaczy to, dla czego **nie my z laską działaamy**, jak chce Molina, bo wtedy my pierwsi działałibyśmy, a laska dopiero działałaby z nami, pomagając nam tylko; ani też laska **nie działa przez nas**, jak chcą Tomiści, bo wtenczas samoż działanie byłoby naszem; ale laska działa z nami.

6) Tómaczy to w końcu, dla czego uczynki nasze, które nie były zapoczątkowane przez laskę, a tylko przez nas, nie mogą być zasługującymi, bo nie z Boga są; i to także, dla czego człowiek zawsze może nieprzyjmąć laski; ale przyjmąć jej i współdziałać nie może, a tylko poruszony przez laskę. Bo aby przyjmował? z czem współdziaiał?

Two tego, co jest w kościele. Stawia tedy z. ascego istota Kościoła, a co innego władza w Kościele. Istota jest taż samą we wszystkich trzech Oscarach istotą Kościoła jest zarówno w Papieżu, jak w wiernych i w wiernych ta sama. Toż samo życie, taż samą nauką, a wierni są nauzani, przyjmują.. Ale w Episkopacie jest to wszystko i w Papieżu i w Episkopacie ma się zupełnie wiernych jest biernem. Pałacowa osoba moralna w Kościele ma się zupełnie do Episkopatu i do Papieża, jak Duch Św. w tyle do Syna i do Ojca. Podobnie jak w Trójcy, jest biernym, nie jest początkiem niczego, a Ojciec i Syn wydają Ducha Św. Principium, regnum. Tak i w Kościele władza Papieża ii będa jedna. Nie tak, jak zazwyczaj teologowie naaukowcy pat ma tylko część władzy. Władza jest jedna, ale dwa subiekta, Objekt, podmioty tej władzy. Tak w Trójcy Św. Regnum, jeden początek; ale dwa subiekta, Ojciec i Syn, jeden władzę sam. Ch. Pan udzielił Św. Piotrowi N. co udzielił Apostolom razem ze Św. Piotrem. Nie samą władzę co Papież, nie część tylko; nie są karyuszami Papieża. Mają tę władzę wprost od Papieża. Mają tę władzę wprost od Papieża. M. ajet. R. są z Papieżem, z Niem jedno stanowią i głoszą. I. formalnie stanowią Biskupi, którzy są z Pałacem. Wschodnich, w k tory skupów odpadła była od Kościoła i w błąd wypadały.

## ZASTOSOWANIE SYSTEMU FILOZOFII DO ASCETYKI.

Rozwiązuje w końcu X. Semenenko bardzo trudne pytanie w teologii: w jakim stosunku stoi władza Biskupia do władzy Papieża? Rozbiera to pytanie w „Credo” (str. 285 i nst.) i w osobnym dziale wydanem w Rzymie w czasie Soboru Watykańskiego, o którym mówiliśmy już „Quid Papa et quid Episcopatus”. A rozwiązuje to pytanie „ex aeterna et divina ratione”, wychodząc z założenia, że w Trójcy Św. jest podobieństwo

Ks. Semenenko wprowadził do Ascetyki W. syfikowania czynności ludzkich według trzech wielików: rozumu, uczucia i woli. W tem odstępem przyjętego przez Scholastyków na rozum i wóle p. A.W. Augustyna, na: rozum, pamięć i wolę. K. Semenenko, a nie zwrócono uwagi na to: 1) ż. przyjmując podział na rozum i poznanie (raic)

wszystkiem potakiwali królowi. Wygrał wojnę. Nie wodzowie wygrali, ale król z wodzami, bo za ich zgodą. Tak św. Paweł mówi o tem co był zdziałal, że to nie on, ale łaska Boża zdziałała z nim. (1 Kor. XV. 16). Nie on tedy!

3) Tłomaczzy się jakim sposobem ja **współdzialam**, choć działanie woli jest działaniem łaski. Łaska, która działa w naturze mojej podniesionej (natura elevata) jako **excitans**, **operans**, daje mi **chcenie!** a kiedy to chcenie osoba moja tj. ja, aktorem moim osobowym przyjme, wtedy to **chcenie trwa dalej i już jest mojem chcienniem**, rzeczywiście, prawdziwie, bo dobrowolnym mojym chcienniem. A nie przestaje być działaniem łaski, która teraz zowie się **cooperans**, a w końcu **efficax** (skuteczną). To, że łaska jest skuteczną jest dziełem łaski, bo łaska działa i gdyby tego chcenia z łaski we mnie nie było, nie byłoby i mego zgodzenia się, przyjęcia tego chcenia i samegoż chcenia by nie było; ale jest też i dla tego **efficax**, skuteczną, żem ja to chcenie przyjął. Bo gdybym nie był przyjął, łaska przestałaby działać. A przyiałem, bo miej łaska **do tego skłoniła** dając mi to chcenie w woli mojej. Więc to łaska uczyńiła.

4) Tłomaczzy to, jakim sposobem, kiedy łaska daje nam już **gotowe** myśli, uczucia, chcenia, to jednak ja myślę, ja czuję, ja chce **dobraвольnie**.

5) Tłomaczzy to, dla czego **nie my z łaską działaamy**, jak chce Molina, bo wtedy my pierwsi działałyśmy, a łaska dopiero działałaby z nami, pomagając nam tylko; ani też łaska **nie działa przez nas**, jak chęć Tomisici, bo wtenczas samoż działanie byłoby naszym; ale łaska działa z nami.

6) Tłomaczzy to w końcu, dla czego uczynki nasze, które nie były **zapoczątkowane** przez łaskę, a tylko przez nas, nie mogą być zasługującymi, bo nie z Boga są; i to także, dla czego człowiek zawsze może nieprzyjąć łaski; ale przyjąć jej i współdziałać nie może, a tylko poruszony przez łaskę. Bo aby przyjmował? z czem współdziała?

Rozwiązuje w końcu X. Semenenko bardzo trudne pytanie w teologii: w jakim stosunku stoi władz Biskupia do władzy Papieża? Rozbiera to pytanie w „Credo” (str. 285 i nst.) i w osobnym dziele wydanem w Rzymie w czasie Soboru Watykańskiego, o którym mówiliśmy już „Quid Papa et quid Episcopatus”. A rozwiązuje to pytanie „ex aeterna et divina ratione”, wychodząc z zadośnia, że w Trójcy Św. jest podobien-

stwo tego, co jest w kościele. Stawia tedy zasadę, że co innego jest istota Kościoła, a co innego władza w Kościele. W Bogu istota jest taż sama we wszystkich trzech Osobach; podobnież istota Kościoła jest zarówno w Papieżu, jak w Episkopacie i w wiernych ta sama. Toż samo życie, taż sama nieomytność. Ale w Episkopacie jest to wszystko czynne, jako władza; a w wiernych jest biernem. Papież i Episkopat nauzają, a wierni są nauczani, przyjmują. Lud wierny, jako trzecią osobą moralną w Kościele ma się zupełnie tak samo do Episkopatu i do Papieża, jak Duch Św. w istocie Bożej ma się do Syna i do Ojca. Podobnie jak w Trójcy Św. Duch Św. jest biernym, nie jest początkiem niczego, a tylko kresem—Ojciec i Syn wydają Duchu Św. Principium, początek jest jednym. Tak i w Kościele władza Papieża i Episkopatu jest jedna. Nie tak, jak zazwyczaj teologowie nauczają, że Episkopat ma tylko część władzy. Władza jest jedna, ale są dwa subiekty, podmioty tej władzy. Tak w Trójcy Św. jedno jest principium, jeden początek; ale dwa subiekta, Ojciec i Syn. Papież ma tę władzę sam. Ch. Pan udzielił św. Piotrowi to wszystko, co udzielił Apostolom razem ze św. Piotrem. Biskupi mają tę samą władzę co Papież, nie część tylko; nie są delegatami, wiaryguzami Papieża. Mają tę władzę wprost od Boga, ale co do wykonywania jej zależna od Papieża. Mają tę władzę, o ile są z Papieżem, z Nim jedno stanowią i głoszą. Episkopat tedy formalnie stanowią Biskupi, którzy są z Papieżem, choćby ich było mniej niż tych co z Papieżem nie sa. Co się okazało w schizmie Aryańskiej i Wschodniej, w której większość Biskupów odpadła była od Kościoła i w błąd wpadła.

---

## ZASTOSOWANIE SYSTEMU FILOZOFCZNEGO DO ASCETYKI.

---

Ks. Semenenko wprowadził do Ascetyki swój sposób klasyfikowania czynności ludzkich według trzech władz w czolewieku: rozumu, uczucia i woli. W tem odstępuje od podziału przyjętego przez Scholastyków na rozum i wolę, i wziętego od sw. Augustyna, na: : rozum, pamięć i wolę. Zarzucono to ks. Semenence, a nie zwrócono uwagi na to: 1) że św. Tomasz, przyjmując podział na rozum i pożądanie (ratio et appetitus)

samoż pożądanie dzieli na: pożądanie rozumowe (appetitus rationalis) czyli wole, i na pożądanie uczuciowe (appetitus sensitivus); 2) że św. Tomasz podział św. Augustyna odnosi się do mylnie go św. Augustynowi przypisują, że on go nie nauczał, nauczać nie mógł, boć pamiętać i rozum to jedna władza (1. q. 79. a. 7. Cfr. q.93. a. 7. ad 3) że św. Tomasz przyjmuje w człowieku trojakie działanie wewnętrzne (immanens): czuć, rozumieć i chcieć (sentire, intelligere, velle) (1, q. 54. a. 2. c.). A że potentiae specificantur per actus, tj. władze odróżniają się od siebie według czynności swoich, więc trzy są władze odpowiadające: czuciu, myśleniu i chcieniu.

Ks. Semenenko przyjmując trzy władze: serce, rozum i wole, oto co pisze w "Credo": "W człowieku są dwie substancje, duchowa i cielesna, a jedna natura, natura człowieka." Gorszono się z tego, że przyjmował dwie substancje w człowieku, skoro w nim jest jedna tylko forma substancialna: dusza. A czyż Kościół tłumacząc substancję ciała Chr. Pana? Kościół wprawdzie orzekł, że w człowieku jest jedna tylko forma substancialna, dusza, ale „to wyrażenie nic innego nie znaczy, jedno to, że dusza rozumna i umysłowa jest pierwastkiem ogólnym ciała, który człowiek daje byt i życie.” (Credo. 206. 207) „Substancja ciała jest potentialiter w ciele ludzkim. Zaistnieje ją substancia duchowa, dusza, i dla tego, gdy dusza opuści ciało, musi przyjrzeć substancja cielesna, tylko że to się zdarza w śmierci jedynie, więc martwa (forma cadaverica).” "Z substancji czyli istoty cielesnej i z substancji czyli istoty duchowej — mówi dalej ks. Semenenko, — stała się spółna, jedna natura ludzka. Po tem połączeniu i ciało nie przestało być ciałem, istotą czyli substancją swego rodzaju" (choć ma wszystko od duszy) „quae fungitur munere formae corporeae” jak powiada Scholastyka (Remer II. 286) sed non est intrinsecum corporis in quantum anima est, et dicitur a S. Thoma habere corporeitatem virtute et non in actu, i. e. formaliter.” i osobno, jako forma nie istnieje ciało „i duch albo dusza rozumna nie przestało być duchem, istotą również swego rodzaju. Jedno nie przemieniło się na drugie, ani się w niem nie zgubiło; każde z nich zachowało życie i ucynki sobie właściwe; a jednak z tego połączenia wynikło jakieś trzecie spolne życie, które jest właściwem życiem całego człowieka, którego to spólnego życia ucynki nie są uczynkami właściwymi ciała, ani właściwymi ducha ludzkiego, ale są uczynkami zobopólnymi i obustronny-

mi człowieka całkowitego, z których każdy nosi w sobie i strome cielesną i duchową stronę. Z tego wynika, że jeżeli są dwie tylko substancje wchodzące w skład człowieka, to po połączeniu ich w jedną naturę ludzką, powstają z tego trzy dziedziny życia. Jedną dziedziną takiego ludzkiego życia jest dziedzina umysłowa, jest życie ducha i myśli zeszydkowanej w rozumie, odpowiadająca światowi idei. Druga dziedzina jest dziedzina zmysłowa, jest życie ciała i uczucia zeszódkowanego w sercu, a odpowiadająca światowi materii. Trzecią dziedziną jest dziedzina moralna, jest życie środkowe duszy człowieka, ześrodkowane w woli, tej naczelnej jej władzy, a odpowiadającej światowi innych osób i żywiołowi siły. Takie są te trzy dziedziny życia natury ludzkiej... A że są trzy, i że są takie, w tem niema żadnej wątpliwości. Sam Bóg to zatwierdził i zatwierdza w swoim przykazaniu miłości: Będziesz milował, powiada, Pana Boga twego, z całej myśli twojej, z całego serca twoego, z całej duszy twojej." (Credo. 210, 211) („I ze wszystkich sil" odnosi się do osoby, która nadaje siłę, znaczenie, i myślem, i uczuciom, i chceniom).

Ten podział na: rozum, serce i wole; na myślenie, czucie i chcienie; tak jest prosty i tak naturalny, że coraz bardziej zaczyna się przyjmować.

Widzieliśmy jak Ks. Semenenko podnosił i uwydatniał Miłość Bożą w tłumaczeniu dogmatu Trójcy Św. Robi to także i w Ascetyce. A widział tego potrzebe szczególniejsza w czasach dzisiejszych. I rzeczywiście trafił do serc ludzkich najbardziej wtedy, kiedy im przedstawiał, jak ich Pan Bóg kocha. Ks. Karol Grabowski, kiedy przybył do Rzymu (1869 r.) i odbył rekolekcje pod ks. Semenenką, zapisał w swych wspomnieniach: „Z pierwszych konferencji pamiętam tą prawdę, która na wskroś przezniknęła moją duszę: Bóg jest miłość; z miłością stworzył. Bóg mię kocha! Ja na tą prawdę czekalem; tej prawdy pragnęła dusza moja; za nią dążyłem aż do Rzymu, i tutaj ją znalazłem! Bóg mnie kocha! Usłyszalem ją z ust przewodnika, który miał nieznan. Aż mi było dziwnem, skąd ks. Semenenko wie, że ja tej prawdy pożądam, że ja jej szukam, że, jeżeli się nie decydowałem się wahał dotychczas, to głównie dla tego, żem chciał usłyszeć te prawdę, a nikt mi jej dał nie powiedziała.” A jednak Ks. Grabowski był ukończyl

Akademie duchowną w Warszawie i 8 lat już był kapłanem wtedy; a to, że go Bóg kocha było dlań nowością!

Wszyscy na to się zgadzają, że Bóg jest miłością. Jest to prawda znana, powszechnie nauczana; ale nie dosyć jest podnoszona, nie dosyć uwydatniona. Zwykle stawia się jako rzecznik: Chwałę Boża, a nie dosyć się tłomaczy, co ona ma znaczyć i jak ją rozumieć należy, tak, że nieraz wydaje się, jakoby Bóg tylko siebie we wszystkiem szukał, o sobie tylko myślał, domagając się dla siebie chwawy. Chwala Boża weiązana a nie dobrze zrozumiana stawia w cieniu, usuwa miłość Boża. To wrażenie, jakie się odnośi zapisat św. Tomasz, i w artykule, w którym traktuje o tem, czym wolno szukać chwawy, stawia sobie zarzut: „Niema grzechu w tem, jeśli kto chce być podobnym Bogu; owszem zaleca się w liście do Efezów: Bądźcie naśladowcami Bożymi, jako synowie najmilsi (VI) Szukając zaś chwawy własnej człowiek naśladuje Boga, który od ludzi szuka chwawy, jak powiedzianem jest w Izajasz: Ku chwale mojej stworzyłem go.” (XLIII, 7). „Na ten zarzut odpowiada św. Tomasz słowami św. Augustyna: „Ten, który nad wszystkiem jest, nie wynosi siebie, jakkolwiekby się chwalił. Nam bowiem zależy na tem, byśmy znali Boga, nie swojej nie dla siebie, ale dla nas.” (ad 1.) Bóg, będąc najdoskonalszą istotą, a więc mającą w sobie wszelką doskonałość i pełność szczęścia, nie potrzebuje stworzeń. Nic mu tedy z chwawy, z miłości od stworzeń nie przychodzi. Ale stworzenia potrzebują Go chwalić, miłować, bo całe ich szczęście wieczne w tem będzie, że będą Boga podziwiały, zachwycały się. Nimi i kochalią Go. Potrzebują i tu za życia chwalić i kochać Boga, bo to je ulubieńca na obraz i podobieństwo Boże, a tem samem czyni zdolnemi kochania Boga i przez to używania szczęścia wiecznego. Człowiek bo urabia się na wzór tego, co chwali, co kocha, czem się zachwyca, co podziwia.

Dla czego powiedzieliśmy, że dzisiaj więcej niż kiedy, można ludzi pociągnąć do Boga, obrzucając im, że Bóg jest miłością ich kocha?

Spoleczeństwo ludzkie przechodzi w różnych czasach przez pewne przeobrażenia. Jakaś myśl, słowo jakieś wymówione i powtózone, obudza jakieś pragnienie i żąda porusza wszystkich w pewnych epokach. A ta myśl, w innych czasach,

nie miała dla ludzi tego powabu, to słowo przebrzmiewało dawniej bez echa, to pragnienie nie budziło się kiedyś tak żywo, ani ta żądza z taką siłą. Prady te, jakie nurtują, w danej chwili dzierżowej, w społeczeństwie, wkraczają także i w dziedzinę duchowe, religijne; owszem, one tam ostatecznie uderzają, i stamtąd biorą — powinny brać, — kierunek i naprawę.

A jakie są dzisiaj te prady i te namiętności?

Człowiek chce, pragnie, szuka przedewszystkiem wolności. To, co charakteryzuje dzisiejsze społeczeństwo, dzisiejsze czasę, to nie jest bunt rozumu, ale bunt woli. Zaczęto domagać się wolności sumienia, tolerancji religijnej, mówić o prawach człowieka. Zmuszać kogoś, by przyjmował wiare, po wszystkie czasy uważało za rzeczę bezbożną. Nie wolno przecież kogoś chrzcić lub przyjmować do Kościoła, jeśli nie wierzy; byłoby to świętokradztwem. Ale w naszych czasach wolność człowieka tak wyniesiono, że i wolność sumienia i tolerancję rozumieją jako bezwzględna wolność robienia co się chce (choćby i złego) i wierzenia w co się chce, i nauczania czego się chce, a prawa człowieka stawiają z wyłączeniem praw Boga. Rozbudziła się żądza niezależności, niezależności od wszelkiej władzy, a więc i od Bożej; idzie o obalenie wszelkiego zakonu Bożego, a wprowadzenie na jego miejsce zakonu człowieka. Kościół, powiada, ks. Semenko, spotyka dzisiaj wolę ludzką, chcącą żyć swoim własnym życiem, nie znosząc żadnego jarzma, żadnej zależności. Spoleczeństwo szuka dzisiaj samej drogi; chce się urządzić po swojem, nie oglądając się na Boga. To pokusa dzisiejszych czasów. I Boga człowiek nie chce. Boi się, by przyjmując Boga, nie musiał zrzec się wolności i niezależności. Jeśli bo Bóg jest, człowiek musi we wszystkim czynić Jego Wole, a wtedy gdzie wolność człowieka? Wielu człowiek i Boga w końcu odrzuca. Tę racyę daje otwarcie nihilista rosyjski Bakunin. „Bóg jest; więc człowiek jest niewolnikiem, powiada on. Człowiek jest wolny; więc niema Boga. Wyzywam wszystkich, by wyszli z tego kota. A teraz wyliczajmy.” Bakunin był pewny, że człowiek dzisiejszy odrzuci raczej Boga, by się utrzymać przy wolności.

Ale i nie tak daleko idąc, bunt woli jest cechą znamienią dzisiejszych czasów; a nie tylko on się wśród ludzi świeckich objawia. Wkrada on się do seminaryów i klasztorów; duchowieństwo tak świeckie jak i zakonne przed nim bronić się mu-

si. Mało dziś ludzi obchodzi, w co mają wierzyć; dowodem modernizmu. Chodzi głównie wszystkim o pracę społeczną, a w tej pracy społecznej szuka się niezależności! chciałoby się działać niezależnie od Kościoła.

Te prady wolnościowe są w każdym z nas. Choćbyśmy niewiedzieć jak oddzieleni byli od świata, i zasadami, i murami nawet, zawsze pozostaniemy dzieciom tego wieku, i w nas te prady, jakie nurtują dzisiejsze społeczeństwo, odzywać się będą. Wychowani bo jesteśmy wśród tego społeczeństwa; a zresztą, należymy do niego. A te prady nie dadzą się odwrócić; trzeba je nawrócić na dobre tory. „Nie przypuszczam, pisze ks. Morawski, żeby mógł powstać w chrześcijańskim świecie jakiś wielki prąd duchowy, choćby ze ziego poczty źródła, któryby nie był przez Opatrzność kierowany ku jej najwyższym i miotliwym celom, i dla tego właśnie przez nią dopuszczone, że ma w końcu tym celom posłużyć.” (Wieża Eiffela.) Sam Bóg pcha ludzkość na nowe tory; bo do postępu, do doskonałości ma gdzie należy; by ludzie obierając nowe drogi, nie wchodzili na bezdroża. Zadaniem też Kościoła dzisiaj poddać wolę ludzką Woli Bożej i wprowadzić Wole Bożą w życie społeczne. Wszystkie zaprzeczenie (negacya) na to właśnie uderza, co potem tem silniej ma być zatwierdzonem. Tak się działa z prawdami dogmatycznemi. I dzisiaj o prawdę Bożą chodzi. Zawsze to bylc zaczepianem, co następnie najmocniej zostało zatwierdzonem. Tak się rzecze ma i dzisiaj. Czem mocniej, czem uporczywiej chciał ograniczyć działalność Bożą i Kościoła, tem głośniej ona uznana w końcu i przyjęta będzie.

To oddanie woli ludzkiej Bogu jest głównem dzisiaj takie zadaniem Aszczy chrześcijańskiej. Pieknie to wystawia ks. Julian Feliński, w liście do ks. Ludwika Funckena, tłumaczącego ducha Zmartwychwstańców, a tem samem przewodnią myśl ks. Semenenki. „Bóg chce nami rządzić we wszystkich czynnościach naszych — pisze on, chcąc się początkiem, sprawcą i końcem. Trzeba, byśmy mogli powiedzieć z Chrystusem: „Sam z siebie nic nie czynię.” i „Ojciec we mnie miejskający czyni uczyznki.” Zapewne, że takie zupełne poddanie się Bogu nie jest nakazanem; ale jest doskonałością. O to kaziem Chrystus prosić, mówiąc: „Przyjdź królestwo twoje;

badź wola twoja jako w niebie tak i na ziemi.” To powinniśmy się starać ziszcać. Otoż ta konieczność nierobienia niczego z siebie czy była dostarcznie dotąd podnoszona? Nie. Nie znajduje wcale tej prawdy, tak ważnej, jasno postawionej. Przypuszcza się, że cel człowieka jest koniecznym, to jest, że niezależnym jest od naszego własnego wyboru; ale środki, prowadzące do tego celu, dobre w sobie, uważaają się wszystkie zdobrze i dla nas. W wyborze więc ich jestesmy zupełnie swobodni. Doskonałość ma leżeć w tem, by wybierać te środki, które najsukceszniej osiągają chwałę Bożą. Wszystko to prawda: ale tego jeszcze nie dosyć. Trzeba dodać, że doskonałość dla nas leży w wyborze tego, co dla nas Bóg przeznaczył, choćby to i nie było samo w sobie doskonalsem. Jeśli np. wybieramy dla siebie stan doskonałości, kapłański lub zakonny, nie będąc do tego powołanymi, popełniamy coś zuchwalego, a nawet naganego, bardzo w każdym razie niedoskonałego, choć ono samo w sobie jest doskonałem. Ta konieczność nie działania z nas samych nigdzie nie była dotąd wcalej pełni i ze wszystkimi jej następstwami jasno i stanowczo postawiona. Naszą rzeczą jest te prawdy podniesień, które dzisiaj mają tak doniosłe znaczenie, a wywracają z gruntu wszystkie idee liberalne i kładą podwalinę do panowania Boga na ziemi. Trzeba dać zrozumieć ludziom, że zbawienie świata leży w tem, aby wprawdzić panowanie Boga samego do dusz, a tem samem i w społeczeństwo; że my nie możemy osiągnąć prawdziwej wolności jak tylko przez panowanie w nas Boże. Bo łaska Boża i jej w nas panowanie wzywała nas z niewoli własnych naszych namiętności; ona jedna łączy nas między sobą w miłości; ona jedna, w końcu, przez ścisłe połączenie naszej woli z wolą Bożą, czyni nas wszechmocnymi, a tem samem doskonale wolnymi.”

Ale czyż panowanie w nas Boże nie krepuje naszej woli, wymagając byśmy we wszystkim i w każdej chwili czynili Woli Bożą, a nie swoją? Czyż wtedy nie będzie panować w nas Wola Boża, a nie wola nasza, i czy prawda nie będzie to co powiedział Bakunin?

Mereżkowski odpowiedział Bakuninowi: „Wolność jest zaprzeczeniem wszelkiej władzy; a Bóg jest władzą. Te racyczne daje Bakunin temu, że jeśli jest Bóg, człowiek z koniecznością jest niewolnikiem. Byłyby to prawda, gdyby nie było Chrystusa. Chrystus odkrył ludziom, że Bóg jest miłością, a nie władzą (tylko); nie zewnętrzną władzą (tylko), lecz wewnętrzną

(także) siła miłości. Doskonala miłość, to doskonala wohność.” I Bóg niewoli nie chce, powiedzmy i my. Chce, by mu ludzie dobrze, z dobrej woli sluzyli. Być zmiewolonym robić we wszystkiem i zawsze tylko Woli Bożą, to męka; ale dla tych, których wola inną jest od Woli Bożej lub jej przeciwną; nie zgadza się z Wolą Bożą; dla tych, co Woli Bożej nie kochają, bo i Boga nie kochają. Ci, co kochają Boga, chcą tego, czego Bóg chce; kochają tem samem Wolę Bożą. Ci, co się kochają, powiada Cyceron, tego samego chcą i tego samego nie chcą. **Idem velle et idem nolle, ea demum vera amicitia est.** Kto tedy kocha Boga, ten niewolnikiem nie jest; ale całkiem wolnym, czyniąc we wszystkiem Wolę Bożą. On wtedy nie tak poddaje się Bogu, jak raczej oddaje się. Nie wyrzeka się wszelkiej czynności, ale czynności z siebie, **nie z Boga**; czynności własnej, nie wspólniej, a to aby wspólnie z Bogiem działać i tym sposobem z Bogiem się jednozczyć, wprowadzać w siebie Jego królestwo miłości i w innych. A stajemy się też, jak pisał ks. Fełinski, wszechmocnymi, bo chcąc tylko to, co Bóg chce, to, co chcemy zawsze się spełni, zawsze się stanie.

Poddać, oddać wolę ludzką Bogu jest zadaniem Kościoła dzisiaj: Aby do tego przyjść, trzeba obudzić miłość ludzi ku Bogu. Aby zaś obudzić, trzeba ludziom pokazać, że Bóg ich kocha, że ich pierwszy ukochał. Glosić tedy światu, że Bóg jest **Bogiem miłości**, jeśli kiedy, to dziś jest koniecznem.

---

Przychodzi nam teraz mówić o nędzy człowieka.

Szkoły teologiczne rozmaicie tłumaczą następtwa grzeszu pierworodnego, a mianowicie dwa są tłumaczenia. Jedno tylko utracił laskę, ale i w naturze samej został uszkodzony; drugie tłumaczenie jest Szkoły Molinistów, które przeczy, by człowiek bezpośrednio w naturze poniósł jaką szkodę, a stanowi, że mu zostały odebrane tylko dary nadprzyrodzone. Nie przeczy jednak ta szkoła temu, że natura ludzka dziś jest nadpsuta, że tedy owe zepsucie w nas jest, wszyscy są przekonani. Kto też np. myśli o sobie dobrze, zadowolony jest z siebie, o tem powszechnie żle trzymają; mają takiego za zarozumiałego. Na świecie należy do dobrego wychowania pokornie o sobie mówić, nic sobie dobrego nie przypisywać. Pokora uważa na jest powszechnie za podstawę cnót wszystkich. A czemże

jest pokora, jeśli nie chętnem wyznaniem, że się jest nędzny? A pomimo to wszystko, poznanie nędzy naszej niema w nauce życia duchowego należnego sobie miejsca. Dla czego? Przyyczyną tego jest niedosyć jasne i stanowcze odróżnienie natury od osoby. Stąd zawsze zachodzi obawa, czy to że jakieś w sobie spostrzega jest nędzą tylko, czy też nie jest już grzechem. Mówi się tedy dużo o grzechu, o grzesnikach. Odmalowuje się np. pięknego, oddanego nieczystości i t. d.; ale o tem, że każdy, choćby grzesznikiem nie był, choć o nim powiedzieć nie można, że jest pięknym, rozpustnikiem i t. d. ma jednak w sobie skłonności do tego wszystkiego, które się w nim wciąż odzywają; o tem nic się nie mówi albo bardzo mało. Przedstawia się bardzo drobiazgowo ludzi oddanych różnym namietnościom, a więc grzesników, a to, aby sama bryzgota grzechu i następstwa z oddania się mu, odstraszały ludzi od grzechu; a kiedy się o nędzy wspomni, to jako o czemś czego się wystrzegać trzeba, **niedopuszczać** do siebie, nie zaś jako o czemś, co w nas jest. O tem, że każdy, choć grzesznikiem nie jest, ma w sobie wszystkie możliwe ze skłonności, których się nie pozbędzie, aż ze śmiercią, o tem nic się nie mówi.

Ks. Semenenko stanowczo, jak widzieliśmy, odróżniał osobę od natury w człowieku, i jasno wystawiał sobie stosunek osoby do natury; stanowczo też odróżniał nędzę od grzechu. Nędza w naturze jest, a to co w naturze jest, osobie się aie przypisuje, aż kiedy osoba to przyjmie i swojem uczyni. A że natura działa przez swe władze: rozum, serce i wole; mogą w nas się tedy odzywać i najgorsze uczucia i najbrzydsze budzić się myśli i być w woli upodobania w nich, a jeszcze nie być grzechem, jeśli osoba nasza, a więc my, odpornie się trzymać będzie my wobec tych niewolnych w nas objawów.

Ks. Semenenko daje poznaniu nędzy pierwszorzędne miejscowości w Ascetyce. Wykazuje, że to nie przenośnie, nie sposoby mówienia tylko, żesmy nędzni, zepsuci, pełni złych skłonności; ale najoczywitsza prawda. W psychologii doświadczalnej znajdowało mnóstwo argumentów na poparcie tego. Zarzucono mu, że takie odkrywanie nędz może niejednego zmiechęcić, odebrać mu odwagi do pracy nad sobą. Ks. Semenenko przeczył temu, a dowodził, jak koniecznym jest poznanie nędzy naszej: „**Z długiego doświadczenia powiedzieć mogę — mówit, że przyczyna,**

dla której ludzie nie umiąją znaleźć się w pokusach, jest właśnie to, że nie znają swojej nędzy, nie wiedzą o niej, a tem samem nie odróżniają jej od grzechu; nie wiedzą, że nędza nie jest grzechem. Zazwyczaj, albo widzą jakkolwiek swą nędzę i poczytują ją za jedno co grzech, albo też, nie poczuwając się do grzechu, nie zważą na swoją nędzę, chociaż czasem nawet mówią o niej. Pierwsi w strasznych są trwogach, zamieszanych, żadnego kroku swego niepewni, ciągle się kłopocą; drudzy przeciwni, coś tam w ogóle wiedzą o nędzy swojej, lecz, że grzechu na sumieniu nie mają, więc się o nim nie troszczą i ja lekceważą. To zwykle bywają ludzie rozumni, często teologicki potępiając naukę Lutra orzekł, że poza diliwość z grzechu jest i do grzechu ciągnie, ale grzechem nie jest. To, że w nas owa nędza, jest dogmatem wiary; a że trzeba się do niej przyznać, skoro jest, to sam rozum każe, to następstwo rozumowe, to nagląca potrzeba, konieczność i bezrozumny tylko teohry czynić nie chciał. Jeśli ta nędza grzechem nie jest, więc niema się czego trwożyć. Ale niepiękne! To tem lepiej, bo stuzę do pokory.” (Mistyka, 98. ) 102.)

Wskazując na nędzę, Ks. Semenenko nie był jednostronny. Bo czyż tylko zle w nas jest? A jeśli jest i dobre, czym nie wołno nam się mu przypatrzyć, cieszyć się niem? Uważają to zwykle za niebezpieczne; każą, nam na to dobrze oczy zamakać. Ks. Semenenko tego zdania nie był. Według niego, zamaknąć oczy na to, co w nas dobrego, może nas właśnie rzucić w objęcia pychy. Powołuje się w tem na św. Tomasza, który obok pokory stawia enotę wieloduszności, jakoby drugą stronę pokory, a która tem samem bronii nas od puchy „Powiada św. Tomasz, że cnota pokory i wieloduszności około jednej materii kraja, ale każda w innym sposob. Pokora parzy na to, co w nas naszego, własnego; wieloduszność na to, co w nas Bożego. Stąd pokora nas do głębi przenika, przytlaca; wieloduszność wynosi nas pokazując to, co Bożego... Widzi, i tylko w tajnikach serca swojego, że dary Boże są przymiotami jego natury; i dla tego kryje się z nimi, jeśli chce być miany za pokornego, nawet przed sobą, jeśli się puchy boi; bo myśla, że te dobre rzeczy posłużą na jego chwałę. Gdyby myślał, że one nie do niego należały, ale są dary Boże, nie lekabarzy się chwały

z nich dla siebie, jak nie leka się być więtnym za króla, kto berło lub koronę przed królem nosi.” (307 — 319. 320).

Obok nędzy jest nicestwo nasze. I także wszyscy powtarzają, że jesteśmy niczem, że nic sami z siebie nie możemy; ale to znowu sposób mówienia tylko. W rzeczu samą nie wchodzi się głębiej. A racyą tego? Znowu nie uwzględnienia osoby jako osobno od natury stojącej, a nic z siebie nie mającej, bo natura ludzka nie jest osobą i działanie w niej wszelkie nie jest działaniem osoby wprost, osoba z siebie działać nie mogą, a tylko mogąć przyjmować działanie natury swojej, a w niej owej Sily naturalnej działającej. Ks. Semenenko tedy, gdy mówi o nicestwie naszem, nie z rzeczą nową przychodzi; ale to co wszyscy uznają, powtarzają, on konsekwentnie do życia stosuje i wszystkie z tego następstwa wyrowadza. „Nasze nicestwo — powiada — jest jedną z tych prawd żywotnych, której powinniśmy położyć jako kamień węgielny na gruncie naszego życia wewnętrznego. Trzeba to nicestwo uznać, trzeba je widzieć, na nie zezwolić, wejść w tę prawdę całą naszą istotą.” (284).

Z nicestem naszym ściśle jest połączona niemoc nasza. My sami z siebie nic nie możemy. To nam powiedział sam Ch. Pan (Jan XV. 5): W życiu nadprzyrodzonem — powiada ks. Semenenko — to uznanie swego nicestwa, swojej niemocy, jest podstawą nowego napowrót stworzenia. Póki tego niema, najwspanialsze napozór gmachy enot są zamknięte na piasku zdowanych (Mat. VII. 26) Podstawa życia nadprzyrodzonego, jego kamieniem węgielnym, jest wprawdzie Chrystus; ale fundament ten musi się opierać na czemś naszem, by mózg być naszym. Otóż nasze to jedno: nicestwo, niemoc. Nic innego, wasnego, nie mamy. I grzech jest naszym, ale naszym jest jako nasz płód; niemość zaś jest tem, czem jesteśmy. Ten więc pierwszy akt fundamentalny od nas się należy, akt upokorzenia, uznania i przyznania się do naszej niemocy i niemocy. Cały rozdział VII. św. Mateusza tłumaczy nam, że jaki będzie fundament, takie i dzieło; jakie drzewo, takie i owoce; czego szukać będącymi, co za cel weźmiemy, to i otrzymamy; czego od Boga żądamy, to nam da; że nie wejdą do królestwa nieskligo ci, co niby dzieło Boże czynią, ale ich podstawą i celem nie jest Bóg, nie Chrystus, nie fundament prawdziwej wiary

w działaniu Chrystusa. Trzeba więc kopać i zstępować aż do głębi naszego nicestwa, i tam założyć fundament na opocje jedynie, która jest Ch. Pan. Do tego fundamentu wciąż kopać się winna dusza, aż się dokopie do głębi nicości, uzna ja, przyznając się do niej i zloży fundament na tym węgielnym kamieniu, Chrystusie Jezusie. Wtenczas, czy deszcz natchnienia Bożego przyjdzie, czy rzeki łask Bożych wzbiora, czy wiatr pokusy stusowej oparty, ale wszystko na wzmoctnienie tylko, na zagłęszenie trwalsze fundamentu posłuży. Przeciwnie, człowiek na sobie oparty jako na czemś, i z deszczu natchnienia nie korzystać, i wody łask Bożych z koniecznością podmywają jego postawę i wiatr pokus ostatecznie go obala.” (32. 33).

Sami z siebie nic nie możemy. To powiedział Ch. Pan. A jednak tak mało w ogóle jest uwzględniana ta nasza niemoc. W medytacjach np. każą robić postanowienia jak najdalej idące, nie pytając, czy one są w mocy naszej czy nie. Pan Bóg dał Swą łaskę, powiadają. Otóż tu przychodzi kwestiya łaski Bożej: zastosowanie teorii łaski Bożej do Ascetyki, i raczą dlańcego ks. Semenenko tak mocno powstaje przeciwko czynności własnej.

Widzieliśmy, że w rozwiązaniu kwestyi stosunku łaski do naszego działania, ks. Semenenko ułatwiało głównie pojmanie osoby jako różnej od natury i całkiem osobno stojącej w działaniu, choć posługującej się działaniem natury. Ale i po-malo przyczyniło się do takiego rozwiązania kwestyi łaski, o jakiej wyżej się mówiło. Nic sami z siebie nie mogąć czynić, Sile działająca w naturze naszej, tak w nadprzyrodzonem działaniu musi być pobudzona przez Siłę łaski; a tak w przyrodzonym jak i w nadprzyrodzonym porządku osoba nasza może to jedno tylko: przyjąć lub nieprzyjmując działania natury lub nadnaturalnej na nasze zawołanie. Powiniśmy tania z łaski tak, jak ją stawiał ks. Semenenko, sa bardzo ważne dla Ascetyki. A są następujące:

- 1) My sami nie powinniśmy pierwsi poczynać w rzeczach nadprzyrodzonych, nie powinniśmy się porywać do działania. Bo wtedy przyjmujemy działanie naturalne owej Siły naturalnej; nadnaturalnej nie mamy na nasze zawołanie. Powiniśmy tedy czekać na jej działanie.

2) Uczynki nasze na to, aby były zasługującymi na żywot wieczny, muszą być zapoczątkowane przez łaskę Bożą i przeznią dokonane. Wtedy bo Bóg działa w nas pierwszy i nas do działania porusza, do działania już oznaczonego; a my tylko współdziałamy. A tem samem inicjatywa, zapoczątkowanie działania; to, co robić mamy i jak robić mamy; nie od nas wychodzi, ale od Boga; nie od nas zależy, ale od Boga.

Molina, stawiając owo: Ja z łaską działam, zaprzeczył konsekwentnie, żeby do każdego uczynku naszego potrzebna była łaska uczynkowa; wystarcza, wedlug niego, łaska uświadczająca. Łaska bo uświadczająca jest możliwością (potentia, habitus) działania, a ja ją przyprowadzam do aktu tj. z nią działam. Chodzi o to tylko, aby akt nasz był nadprzyrodzonym, a nadprzyrodzonym już jest, skoro pochodzi od natury podniesionej do stanu nadprzyrodzonego: O to, żeby i samie akt był jeszcze przez łaskę dokonany (uczynkową), to już rzecz zyczna, a przynajmniej nie nieodzowna, chyba, jak powiadał, w bardzo trudnych rzeczach. Stąd w uczniach Moliny zauważycie daje wielka czynność, ruchliwość, a z tej ruchliwości mały skutek; a jeśli się zważy na niechęć, jaką ta ruchliwość, ta czynność całkiem ludzka, więc i po ludzku prowadzona, budzi, to skutek nieraz bywa nawet ujemny. Jesli wystarcza być w stanie łaski, żeby, cokolwiek się uczyni, byleby tylko rzeczą była w sobie dobrą, zasługiwał na żywot wieczny, to naturalnie, należy korzystać z czasu i robić co najwieczej. Więc z całego swobody, nie pytając czy Bóg chce, rzuca się do działania, urządu swoje życie, wybiera sobie umartwienia, praktyki, ćwiczenia. Przeciwnie, jeśli Bóg ma zapoczątkowywać, ma pierwszy rozpoczęć działanie i do końca je doprowadzić, wtedy człowiek wciąż oglądać się musi na łaskę. A jakże zupełnie inaczej przedstawia się wtedy konieczność wyrzeczenia się siebie! Przybiera ono daleko większe rozmiary. Nie tylko bowiem wyrzeć się mamy wszystkiego, co jest złem, niedoskonałem; ale nadto własnej naszej czynności, własnej inicjatywy, własnych projektów.

Ks. Semenenko czynność własną tj. robienie wszystkiego z siebie, jakobyśmy mogli coś sami z siebie uczynić, uważa za największego wroga życia duchowego; czynnośćą własną tómączu trudności i zawiklania, jakich w życiu duchowym doswiadcza my. Owszem, powiada, że „na polu nadprzyrodzonem, w stosunku z Bogiem, jedynem ziem jest czynność własna.”

(127) i dowodzi tego we wspaniałych rodziłach o pokusach ukrytych i o czynności własnej (121. 127).

To stanowisko ks. Semenenko względem do czynności własnej wyphyla już z jego teorii o łasce; ale nie jest rzeczą niewątpliwą. Ignacy Loyola wymaga świętej obiejetności tak względem tego co robić mamy, jak i względem tego jak aby chcieć tylko tego, co Bóg chce, i jak Bóg chce. Ks. Semenenko może, aby się nie zdawało, jakoby trzeba być obiejetnym i po poznaniu Woli Bożej, albo, że powinno nam być obiejetnem i w uczuciu, co niepodobna; wyraził tę świętą obiejetność św. Ignacy przez powstrzymywanie się od czynności własnej. Św. Ignacy uważał rzecz tą także za fundament całego życia duchownego „fundamentum” **principium, basis totius aedificii moralis et spiritualis (x)**. Miał tę rzecz za tak ważną, że w braku tej obiejetności upatruje przyczynę upadku Aniołów i pierwszego człowieka (xx). W tem idzie za św. Tomaszem, który powiedział, że Aniołowie i pierwsi nasi rodzice upadli dla tego, że chcieli dojść do Bożego podobieństwa nie tym sposobem, jakim Bóg chciał i nie za działaniem łaski Bożej, ale własną swą czynnością i na własny swój sposób. (1. q. 63. a. 3; 2. 2. q. 163. a. 2). Ale wszystko to jakoby zapomnianem zostało! Święta obojętność św. Ignacego znaczy dzisiaj obiejetność zakonika na to, do czego go przełożony używa! Któz dzisiaj w czynności własnej wieka istotę grzechu pierworodnego, jak to przedstawia św. Tomasz? Owszem, czynność własna wychwalona jest; do czynności własnej się zachecha. Ks. Semenenko przeciwnie, wszędzie ją przypomina, tropi, pokazuje, ściga w najskrytszych jej kryjówkach. „W tem życiu przyrodzonem, — powiada, — sila, której człowiek używa do działania, nie jest silą Bożą, to jest łaska Jego, ale jest ta sila ogólna, rozdana w przyrodzie, a której człowiek ma cząstkę czyli raczej pewien środek udzielny w sobie. Człowiek używa tej sily własnej, przyrodzonej, i połączonej z nią silą ogólną przyrodzoną, aby z onego początku swego z osoby swojej wychodząc, dojść do swego końca, do przedmiotu i posiąść go, i tym sposobem mieć w sobie samym początek swój, swój środek i swój koniec, być swoim Panem i swoim Bogiem.. Z siebie zawsze wychodzi, jako początek niezależny życia i sam zawsze działa jako samodzielna sila

(x) Exercitia S. P. Ignatii Loyola, auctore P. Bellecio. p. 38.  
(xx) Ibidem. p. 78, 82.

działania; a tego ostatniego, tego, że sam działa, tego i za siebie niema, by najlepszy i najcnotliwszy.. Będą ludzie, co za przedniot życia wybiorą sobie Boga i wszystko będą czynili dla Boga, ale by Bogu dać czynić w sobie, tego nie rozumieją. Będą czynili sami z siebie.” (Mistyk. 23, 24).

Ks. Semenenko wszystko z miłością wprowadzał i do miłości spradował, więc i czynność własną dla tego tak ścigał, że nie jest miłością, bo jest działaniem niewspółmem z Bogiem; a my kochając Boga powinniśmy wszystko robić dla Boga, z Boga i z Bogiem. „To wypływa z miłości, to rodzi miłość, jest samą naturą miłości. Nie bierzemy tutaj racyj tej, że to wypływa z porządku ustanowionego przez samą naturę rzeczy, wypływającego z natury stworzenia, z natury nieuctwa; ale dajemy racyę wypływającą z tego stosunku osobistego między Bogiem a człowiekiem, gdzie zakońem życia jest miłość zobopna. Tu inaczej być nie mogło. Natura miłości tego wymaga; sama natura Boża istniejąca w tym porządku i natura ludzka; nawzajem obie tego wymagają. Bo miłość to zjednoczenie, to zjednoczenie dwóch osób w jedności życia i działania. Wszystko jest im wspólne; co nie jest wspólnem już nie jest z miłości. To następnie rodzi i żywą miłość, bo ja powtarza w każdym akcie; bo w każdym akcie odbywa się połączenie milosne Boga i człowieka. To nareszcie jest samą naturą miłości; bo natura miłości to nieprzerwane zjednoczenie.” (Mistyk. 25).

Wszędzie ks. Semenenko, jakeśmy powiedzieli, tę czynność własną tropi i ściga, i demaskuje; czego nie czynią inni pisarze. Owszem, zazwyczaj dają taką radę: „Myśl, że nie sam z siebie uczynić nie potrafisz, a rób tak, jakby wszystko od siebie zależało!” Ta rada doskonale maluje pisarzy, którzy przyjmują pewne prawdy, a w praktyce zalecają postępować przeciwko tym prawdom!

Widzieliśmy, że ucynek nasz bez łaski niema żadnej wartości nadprzyrodzonej, tj. nie jest, tem samem, zasługującym na żywot wieczny; że przeto my, bez łaski, nie uczynić nie możemy zaslugującego. Widzieliśmy, że łaska zapoczątkowywa i kończy każdą czynność. Więc co robić? „CZY trzeba czekać? — pyta ks. Semenenko, aż przyjdzie łaska Boża, a tymczasem zle zwycięży? Bynajmniej — odpowiada — trzeba się modlić i czuwać, jednym słowem działać.” (Mist. 41). „Czuwajcie i modlicie się” — powiada Ch. Pan, Czuwanie jest jakoby stroną u-

**jemną pierwszego działania: modlitwy. O jaka to praca! jak mozołna! a ani jednej chwili odpoczynek?** (40).

A przecież my i modlić się sami za siebie nie możemy! Powiada też św. Paweł: „Duch dopomaga krewkości naszej: albowiem o cobyśm prosić mieli, jako potrzeba, nie wiemy; ale sam Duch (Święty) prosi za nami wzdychaniem niewymownem.” (Rzym. VIII. 26) Duch Święty, laska Boża wciąż nas pobudza do modlitwy, do proszenia o coś oznaczonego. Ks. Semenenko, idąc za św. Alfonsem Ligurem, wystawia nam konieczność modlitwy. Od modlitwy bo, powiada, „zależy laska Boża, bez której niczem nie jesteśmy, nic nie mamy, nic nie możemy. Przeto całą moc naszą mamy zakładać w modlitwie, w niej mamy szukać sił potrzebnych, aby wiernie we wszystkiem z laską współdziałając, tam dojść, gdzieśmy powołani.” (Konstytucja Braci Zmartwychwstańców. — 95).

Modlitwa tedy jest współdziałaniem naszem t.j. w modlitwie współdziałamy. Skoro prosimy o coś Pana Boga, prosimy o to, co Bóg chce; bo ta laska Boża nas do modlitwy pobudziła. „Duch Św. w nas prosi,” jak się wyraża św. Paweł. I zgadzamy się na to; bo prosząc o laskę, już tem samem tą laskę z góry przyjmujemy. Nie tylko zgadzamy się na to, ale o to prosimy! Bóg chce od nas przystania, zgodzenia się na to, co nam chce dać, i dla tego nie daje nieproszony, jak to powiedział: „Proszę, a będzie wam dano;” bo my prosząc o coś, już z góry zgadzamy się na to. I dla tego każda nasza modlitwa wysłuchana jest i bo nam jest dana przez laskę, a w niej „o co prosić namy, jako potrzeba,” już wiemy, a tem samem wiemy i co robić namy. Jeśli pomimo to nie wiemy, nie widzimy tego, co w nas Duch Św. działa, nie może w tem być winna laska Boża, boć na to dana, býśmy prosili o coś oznaczonego; ale winni jesteśmy my sami. Jeśli tedy nie wiemy, co robić, samiśmy sobie winni. A wina nasza w tem, że nie czuwamy; bo nie czuwając, tem samem, nie modlimy się, ile razy nas laska Boża do modlitwy pobudza, nie spotrzegamy jej, i w końcu nie zauważamy na te pobudzania. Wciąż też ks. Semenenko przypomina w swojej „Mistycie” te słowa Ch. Pana: „Módlcie się i czuwajcie.” (Mat. XXVI. 41) „Czuwajcie modląc się na każdy czas, abyście byli godni ujścia tego wszystkiego, co przyjście ma i stanąć przed Synem człowieczyznem.” (Luk. XXI. 36). A św. Piotr napomina: „Czuwajcie w modlitwach.” (Piotr IV. 7).

„Czuwać tedy mamy” — powiada ks. Semenenko — „nad własną wyobraźnią”, żeby nie mieć myśli niepotrzebnych, które nas zajmują nie tem, co do nas należy, a tem samem, nie dają nam widzieć tego, czego od nas Bóg chce, do czego nas laska. Swą побudza. Czuwać mamy, byśmy prosząc o coś, prosili z całą świadomością nędzy i niemocy naszej, a prosili szczerze t.j. chciami rzeczywiście tego, o co prosimy, a więc i imali się nadarzającej się sposobności, którą nam Bóg nastreca na prośby nasze, i to spełniali czynnie o cosmy prosili. A tak, imając się nadarzającą się sposobności, będącmy co chwilą zacierci, nie będącmy ani chwilą w bezczynności. Bo P. Bóg co chwilą działa i co chwilą nas do działania porusza. „Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia.” Poviada św. Grzegorz W. To się odnosi nie tylko do rzeczy wewnętrznych, ale i do działania na zewnątrz. Pragnie ktoś np. służyć krajuowi, Bóg go do tego pobudza. Ale zazwyczaj, zamiast imać się tego, co mu Bóg nastreca, — a jest tyle w tem do robienia! on wciąż tylko marzy, myśli o czemś wielkim, o czemś, coby mu schlebiało; i wciąż jest w oczekiwaniu, i w końcu nie robi. Bezczytność i wyczekiwanie w niej, jest zazwyczaj dowodem, że nie współdziałamy laskę.

Ks. Semenenko rozróżnia modlitwę o odzepchnięcie ziego od modlitwy o nabycie dobrego. Co do modlitwy o pierwsze, powiada: Czy trzeba czekać, aż przyjdzie laska Boża, a tymczasem pokusa nadziejkie i złe zwycięży? Bynajmniej. Trzeba się modlić i czuwać, jednym słowem działać... a powinniśmy być pewni, że pomoże Bóg nam da i daje... Laska Boża wtedy jest na zawołanie.” (41. 42). Co do modlitwy o dobre, mówi: „Ch. Pan powiedział: „O cokolwiek prosić będziecie w imię moje, da wam. Proscie a otrzymacie”. Ale nie powiedział, że dzaraz, że otrzymamy natychmiast; owszem, powiedział wyraźnie w dwóch przypowieściach, że o każdą rzeczą dobrą potrzeba prosić dług.” (42. 43).

Ta nieskorosć, jak ją nazywa ks. Semenenko, w spełnianiu prośb naszych Pana Boga, gdy chodzi o nabycie dobrego, odbierać może odwagi, zniechęcać. Wciąż tylko prosić, prosić i prosić, nie wiedzieć jak dugo, a nie widzieć skutku! to ciężko. Ale ta nieskorosć u ks. Semenenki nie znaczy, żeby Pan Bóg prośb zaraz nie wysłuchiwał, nie dawał natychmiast tego dobrego, np. pokory, miłości Bożej i t. d., o które się prosi; bo

owszem, powiada Ks. Semenenko, że P. Bóg uważa tego, co prosi, jako już mającego tę cnotę pokory, miłości Bożej i t. d.; znaczy tylko, że nie daje w **calej pełni**; zaraz, od razu nie daje całkowitej cnoty. I rzecz prosta, boć przecie cnota kaizda, aby enota była, musi przejść przez pewien proces wewnętrzny, być dorobkiem naszym, pracą naszą. P. Bóg zaraz daje to dobro; samąż prośba o to już jest tem dobrem w zarodzie; i dla tego trzeba wciąż o nie prosić, żeby dalej iść za laską Bożą, w mianre jak ona w nas to dobro przeprowadza, rozwija, rozszerza, utrwała, umacnia. Ks. Semenenko opisuje też to wszystko, co dusza zaraz dostaje, co otrzymuje wskutek swej prośby, a co już jest wprowadzeniem jej w to dobro, o które prosi. Widzi tedy duszę, w wskutek swej modlitwy, że „w miejscu miłości Bożej **mamy szaloną miłość własną, a tak wielką, że nawet miłość Bożą, chociażaby mieć dla miłości własnej... że z prądów tak przeciwnych własnymi silami wydobyć się zdola.**” (45) i t. d. Powiada ks. Semenenko, że „samoż przyznanie się, że pokory nie tylko niema, ale, że jej sama z siebie mieć nie może, i modlitwa o pokorę będzie już pokorą, tem większą, im głębszej o przeciwnych uczuciach będzie przekonana. I w tem Bóg dopomoże. Da światło, aby dusza poznala swą psychę. Ale każdy krok trzeba wyzyskiwać nieustanną modlitwą.” (44) Samąż prośba o miłość Bożą, już jest miłością, choć jeszcze nie skońkała, nie pełna.

Czego od nas wymaga Bóg, jaka jest Jego wola w danej chwili, a tem samem, kiedy w nas działa i co my czynić mamy, to nam pokazują: 1) obowiązki nasze; bo Bóg chce, byśmy je spełniali; 2) okoliczności, w jakich się znajdują; bo przecież Pan Bóg do nas mówi, pokazuje, co czynić mamy; 3) posłuszy, bo Pan Bóg chce, byśmy je pokonywali. A to wszystko wypełnia szczelesnie nasze życie. Nie możemy tedy mówić: a skąd mamy wiedzieć, jaka jest wzgledem nas Wola Boża?

A czy nie może się zdarzyć, że, w dobrej wierze, sądząc, że Bóg od nas cześnie wymaga, pomylimy się w działaniu? A wtedy, czy już żadnej zasłużgi z takiej czynności mieć nie będziemy? I jedno i drugie jest pewnym. Ale jeśli coś robimy dla tego, że nam się zdaje, że Bóg chce tego od nas! to chociaż się pomylimy, ta dobra nasza intencja chciiana jest od Boga; więc z laski Bożej jest. Nie będziemy więc mieli zasługi z czynku naszego i Pan Bóg laski Swojej nie da do rzeczy, któ-

rej nie chciał; ale z intencji będącymi mieli zasługę. A o tej intencji przecież głównie chodzi. Chyba, że samaż intencja nie była szczerą, i pomyliłmy się dla tego właśnie, żeśmy w gruncie, siebie, swojej woli szukali. Co się zdarza.

---

### ZASTOSOWANIE SYSTEMU FILOZOFOZNO-TEOLOGI- CZNEGO KS. SEMENENKI DO MISTYKI.

---

Roku 1896 wysza Ks. Semenenki „Mistyka” ułożona po-  
dug jego nauk, które miewał w latach 1868, 1869 i 1870, a  
które bardzo dokładnie spisywali słuchacze. Słuchali tych  
nauk klerycy Zmartwychwstania. Między nimi byli: Walerian  
Kalinka, Leon Zbyszewski, Stefan Pawlicki. W spisywaniu  
tych konferencyj najwięcej się zasłużył Władysław Felinski.  
Ks. Semenenko miał je poprawiać; ale poprawił tylko kilka  
(40 stronnic drukowanych Mistyki). Felinski notował je do-  
słownie, za co ręczę może pisać, który słuchal takie owych  
konferencyj. Miano za złe wydawcom, że taki tytuł został na  
książęce położony, który wielu odstrasza; właściwie też i powia-  
dano, to nie Mistyka, ale Ascetyka. Wydawcy chcieli uszanno-  
wać myśl Autora, który takim tytułem sam oznaczył owe na-  
uki. Zresztą, wydane teologie Mistyczne innych autorów, obej-  
mują zazwyczaj, prócz właściwej Mistyki, według pojęcia po-  
wszechnego, także i całą Ascetykę.

Co u Ks. Semenenki jest Ascetyką, a co Mistyką?  
Ascetyka jest u niego zaprzeczna (negatywna) strona ży-  
cia duchownego, traktująca o oczyszczaniu trzech dziedzin ży-  
cia: serca, rozumu i woli (str. 320); Mistyka jest nauka, któ-  
rej zadaniem przedstawić żywą i prawdziwy stosunek z Bo-  
giem (str. 7) tj. zjednoczenie nasze i życie z Chr. Panem. Przez  
Mistykę rozumieja zazwyczaj naukę o modlitwie wyższej, o  
kontemplacji, o extazach, matchmieniach, objawieniach. O tej  
wyższej modlitwie powiada ks. Semenenko: „Cała ta wewnętrz-  
na nauka, która nas wprowadza w poznanie i posiadanie Boga,  
to tajemnica Boża; sam Bóg tylko jej nauczyć i w nią wpro-  
wadzić może. To kwiat, to owoc mistycznego życia, życia współ-  
nego człowieka z Bogiem; ale to nie może być przedmiotem Mi-  
styki, jako nauki. Zadaniem Mistyki, jest przedstawić drogę  
do tego celu wiodącą. Mistyka pokazuje cel drogi i drogę doń

ukazuje, i do samego kresu nawet doprowadza; ale nie czyni tego, co już nad siły, choć nadprzyrodzonej, ale ludzkiej nauki i nie otwiera ostatniej bramy, nie zdejmując najgłębszej zaślony.” (8, 9.) A że, choć rozpoczętał swoje konferencje od świętych Chr. Pana w nas (209, 231, 234) i na wstępie zaraz o tem życiu mówił (17 — 20; 37, 38, 48 — 50; 71 — 77; 93 — 97; 133 — 144); więc tę pracę swoją nazwał Mistyką.

Mistyka tedy u ks. Semenenki to życie nasze z Chr. Panem: Chr. Pan w nas i my w Nim. A wydłomaczenie możliwości i konieczności tego życia Chr. Pana w nas opiera na swoim rozróżnieniu osoby od natury w nas, i na podobnym odróżnieniu osoby od natury w Chr. Panu. Jeśli gdzie system filozoficzno-teologiczny ks. Semenenki znalazł swoje zastosowanie w jego Mistyce. To życie Chr. Pana w nas jakże zrozumiałem jest u ks. Semenenki w świetle odróżnienia osoby od natury i dzielającej Sily, tej trzeciej kategorii wprowadzonej przez niego do filozofii! Jak się wtedy jasno widzi, że mogą dwie osoby żyć jednym życiem, i że życie jednej osoby może się po przez wieki udzielać innym!

O życiu Chr. Pana w nas wiele się dzisiaj mówi — nie w teologii, ale w książkach pobożnych. Że to życie Chr. Pana w nas nigdzie dotąd nie było dogmatycznie udowodnionem, uzasadnionem, więc się mówi o nim urywkowo; na seryo, jako rzeczy pewnej, rzeczywistej, się nie traktuje. Są zdania urywane, bez poczatku i końca, bez porządku i ciągu; ale dla tego też, choć porwywają dusze czytające owe ksiązki pobożne, nie naucają; zasady w nich, jeśli są, jakie wyłożone, do zycia się nie przykładają. To życie Chr. Pana w nas bierze się raczej w założeniu przenośnemu. Probował Biskup Segur przedstawić tę rzeczą w pewnym ciągu; osobno, jako rzeczą poważną, najrzeczną indeksu chcial traktować; ale dziedziego zostało umieszczone na indeksie ksiąg zakazanych. Było to w drugiej połowie XIX wieku. To samo już, że tak światły i świętobliwy Biskup mógł się w tej rzeczyomylić, dowodzi jak mało dotychczas ona jest określona i naukowo postawiona. Profesor ówczesny teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoryanńskim w Rzymie, a później kardynał Franzelin, ostrzegał swoich słuchaczy, a niedź nimi był i piszący „przed nową nauką, dotychczas wśród katolików niesłuchana, która nam mówi o przebywaniu Chr. Pana w wiernych, jako człowieka.” Powiadając, że „ci nowocze-

śni ascenci, skądinąd odznaczający się pobożnością, zdają się wpadać w teorię protestancką dawnych ubikwetaryuszów.” Ubikwetaryusze z Zwinglem na czele, przypuszczali, że Chr. Pan jako człowiek, podobnie jak Bóg, jest wszędzie obecny, i tem thómaczyli obecność Chr. Pana w Eucharystii. Stanowczo też ks. Franzelin orzekał, że Chr. Pan „jest tylko w niebie jako człowiek, a w Eucharystii sakramentalnie przez przeistoczenie.” (x.) Ks. Semenenko, który jako radca (Consultor) zasiadł wraz z ks. Franzelinem w Kongregacji Indeksu, a podzielił mniemanie Biskupa Segura, co do samej rzeczy, nie co do sposobu jej przez niego wykładu, został przez Piussa IX. wydelegowany wtedy, by Segurowi udzielił wskazówek, jak ma swoje dzieło poprawić, by mogło wyjść w poprawnym wydaniu. Musiał tedy dobrze ks. Semenenko rozumieć, jak należy to życie Chr. Pana w nas pojmować.

Że, pomimo tak stanowczego oświadczenie tak znakomitego teologa, jakim był ks. Franzelin. Chr. Pan przybywa i działa w nas, jako człowiek, poza Eucharystią, wypływa to ze słów samego Chr. Pana. Chr. Pan powiada wyraźnie: „Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est. Omnum palmitem in me non ferentem fructum, tolleret eum, et omnem, qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. *Iam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis. Manete in me et ego in vobis.* Sicut palmes non potest ferre fructum, a semetipsa, nisi manserit in vite; sic neque vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites, qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere.” (Joan. XV — I — 5). Wyraźnie tu mówi Chr. Pan o sobie jako o człowieku, bo latorośle są tejże samej natury co winna manica i na odwrót; a wiec mówią o mieszkaniu w nas swoim człowieczem. I Ojcowie św. tak to rozumieli. Św. Augustyn powiada „Christus vitis non esset nisi homo esset,” a św. Hilary:

(x) De Deo Trino. Romae. 1868. Nota ad Thesim 3.  
„Idcirco Christus carnem assumpsit,” ut illi, quasi viti, nos homines, quasi palmites, inseri possemus”. Że Chr. Pan, jako człowiek w nas przebywa ciągle, nie tylko wtedy, gdy w nas, po Komunii św. jest sakramentalnie, jasnym jest ze słów św. Pawła także, ze słów, którymi opisuje jako Chr. Pan jest głowa tego ciała mistycznego, którego my członkami jesteśmy. Sobór Trydencki, działanie łaski Bożej opisuje jako działanie

Chrystusa Pana, winnej macicy i głowy, w nas, jako w latoroś-  
lach i członkach jego. *Quum enim ille ipse Christus Jesus,  
tamquam caput in membra, et tamquam vitis in palmites, in  
ipso justificatos jugiter virtutem influat; quae virtus bona  
eorum opera semper antecedit et comitatur, et subsequitur, et  
sine qua nullo pacto Deo grata et meritaria esse possent.*”  
(Sess. VI, c. XVI).

A czy to działanie łaski jest działaniem ludzkiem Chrystusa Pana? Św. Tomasz powiada, że sam tylko Bóg może nas u-  
bóstwić tj. uściwieć, czyniąc nas uczestnikami natury Bożej;  
ale że Bóg to robi przez człowieczeństwo Chr. Pana, które jest  
jakoby narzędziem bóstwa, a działanie Chr. Pana ma moc u-  
ściwiącą przez to, że człowieczeństwo Jego, któreby nas u-  
ściwić nie mogło samo przez sie, z bóstwem połączone, uściwie-  
ca mocą nie własną, ale Bożą. Utrzymuje dalej św. Tomasz, że  
czynności Chr. Pana nie tylko dla tego były dla nas zbawienio-  
wnosnymi (salutiferae) że nam wysłużły łaski; ale i dla tego, że  
sameż w nas działały i łaski niejako sprawiały mocą Bożą.  
*„Necesse est quod solus Deus non deficeret, communicando con-  
sortium divinae naturae per quamdam similitudinis participa-  
tionem, sicut impossibile est quod aliquid legmet nisi solus ignis.  
Humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis ejus.  
Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis  
propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo huma-  
nitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute  
divinitatis adjunctae, ex qua actiones humanitatis sunt salu-  
tares.”* (1. 2. q. 112. a. 1). I znów: *„Influxus interior gratiae  
non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc  
quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi.”*  
(3. q. 8. a. 6). I to takie: *„Actiones ipsius ex virtute divinita-  
tis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam causantes in no-  
bis, et meritum et per efficientiam quandam.”* (a. 1).

Że Chr. Pan przebywa w nas i działa jako człowiek, to wy-  
plywa z całego gospodarstwa Bożego, z ekonomii Bożej, jak  
nazywano dawniej to wszystko, co Bóg dla człowieka zamierzał  
i uczynił. Byliśmy stworzeni do najwyższego szczęścia, jakie  
tylko być może, bo do szczęścia Bożego. Mielismy być tak szczę-  
śliwymi, jak sam Bóg jest szczęśliwym; naturalnie, o ile two-  
rzenie to szczęście Boże ponieść może, odczuć może, wspomo-  
żone nadzwyczajną łaską Bożą; byliśmy bo stworzeni do ucze-  
stnictwa w naturze i w życiu Bożem, do jednoznaczenia się z

Bogiem. Nie, abyśmy się stali z Bogiem, ale, żebyśmy żyli ży-  
ciem Bożem... Więc: abyśmy znali Boga, jak Bóg zna siebie,  
o ile stworzenie może być uzdolnione do tego; a tem samem,  
abyśmy mieli udział w rodzeniu przez Boga Ojca Syna Bożego;  
abyśmy kochali Boga, jak Bóg Ojciec kocha Boga Syna, a Bóg  
Syn kocha Boga-Ojca, więc abyśmy mieli udział w technieniu  
miłosrem przez Ojca i Syna Duchem Świętym. (x) W Chrystu-  
sie Panu to wszystko było; bo człowieczeństwo Chr. Pana było  
podniesione do takiej wysokości, będąc człowieczeństwem Oso-  
by Bożej. Nie mogła Osoba Boża Chr. Pana nie żyć swojem  
życiem Bożem, choćby w naturze ludzkiej będąc, i w naturze  
Jego ludzkiej musiało się odbić życie Bożej Osoby Bożej na spo-  
sób ludzki. Powiada też św. Paweł, że w Chr. Panu „mieszka  
wszystka zupełność bóstwa cielesne” *„In quo inhabitat omnis  
plenitudo divinitatis corporaliter.”* (Colos. VI. 9) a Kościół  
śpiewa w Prefacy na Boże Narodzenie, że w Chr. Panu pozna-  
jemy Boga widomie, „visibiliter Deus cognoscimus”. My, aby  
podobnież się dostroić, musimy przemienić się w Chr. Pana.  
Stwarzając nas Pan Bóg stworzył „na obraz i podobieństwo  
Bożie”; a to podobieństwo w Nowym Testamencie okresla bli-  
żej św. Paweł mówiąc, że Bóg przemienią, byśmy „podobni  
byli obrazowi Syna Jego.” „praedestinavit conformes fieri  
imagini Filii sui.” (Rom. VIII. 29). A jak stajemy się podo-  
bni Chr. Panu? Naśladując Go za życia naszego. A nie znaczy  
to tylko, by tak robić, jak Chr. Pan robił i to samo robić, co On  
robił; ale znaczy i z Niem robić. Słyszeliśmy Chr. Pana mówią-  
cego nam, że bez Niego nic uczynić nie możemy. Te też tylko  
czynności nasze sa, zbawienionośne dla nas, które On w nas ja-  
ko głowa i jako winna macica zapocząyna, przeprowadza i koń-  
czy — „antecedit, comittatur, subsequitur” — powiada Sobór  
Trydencki. Chr. Pan też każe nam iść za sobą. Iść za kimś, to  
znaczy: iść tam, gdzie on idzie i ta droga, co on idzie, i tak, jak

(x) Scaramelli. Dilettorio mistico. p. 293.

on; ani wolniej, ani przedzej; nie spuszczając zeń oka i iść krok  
za krok za nim. Chr. Pan tak nas wewnętrznie prowadzi. Ale,  
żebyśmy mogli przemienić się w Niego, stać się Jemu podobny-  
mi, prowadzić On nas musi do tego, do czego Sam, za życia  
Swego zdąział, kierując, zwierając nasze myśli, nasze uczucia,  
nasze chcenia ku temu, ku czemu On Sam je zwierac. Tem sa-  
mem musi Swoje życie, tu na ziemi spędzone, w nas dalej pro-

wadzić, kontynuować, nam go udzielać, aby, jak powiada św. Paweł „*żywot Jezusów w naszych cielech był okazany*” — „*ut et vita Jesu manifestetur in carne nostra mortali.*” (2 Cor. IV. 10) i to dopiero nam tłomaczy wiele tajemnic z życia Chr. Pana, które inaczej, byloby dla nas niezrozumiałemi.

Chr. Pan, za życia Swego, wszystko, co robił, robił dla nas, zamiast nas, abyśmy my mogli to samo czynić i w czynnościach naszych z Nim się łączyć, a przez to przemieniać się w Niego, uświecać się i zbawić się. Dla tego Chr. Pan cierpnął za nas i umarł, a ta Jego ofiara spełniona na Kalwaryi, ofiaruje się we Mszach świętych, w których i my się ofiarujemy. „*In Missa non solus offeratur Christus, sed tum ratione offerentis, tum ratione rei oblatae, aliquo modo conjungitur Ecclesia cum ipso.*” (Billot. De Eucharistia). My, jak powiada św. Paweł „*wypełniamy to, czego niedostaje utrapieniom Chrystusowym w ciele naszem.*” „*Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, in carne mea.*” (Col. I. 24). „*Impletæ erant omnes passiones tłomaczy św. Augustyna, sed in capite; vestabant adhuc passiones Christi in Corpore. Vos autem estis corpus Christi et membra.*” Chr. Pan żyje w Kościele, żyje w nas, zyciem Swoim dawnem; bo to życie ludzkie, jakim dziś żyje Chr. Pan w niebie, te akty, jakie dziś czyni, sa te, jakie my czynić będziemy kiedyś w niebie, nie te, jakie tu, na ziemi, się czynią. Nawet, kiedy się „*za nami wstawia w niebie,*” „*interpellat pro nobis*”. (Rom. VIII. 34) nie inaczej się wstawa, a tylko aplikując ofiare, która był przyniosła na Kalwaryi.(x)

Że Chr. Pan dla nas, za nas, zamiast nas, wszystko czynił, dla tego, abyśmy my w życiu naszym, to samo z Nim czynili, okażujesz się z tego, że choć modlić się nie potrzebował, modlił się jednak „*Nocował na modlitwie Bożej*” (Łuk. VI. 12), mówi Ewangelista; że choć kuszonym, doświadczanym, być nie potrzebował, przyjęcieli jednak na siebie pokuse, na to, abyśmy my

„*unnes neque manducans neque bibens.*” (Math. XI. 18), mówi Chr. Pan o św. Janie. Prowadził życie nadzwyczajne. A o Sobie mówi: „*Venit filius hominis manducans et bibens.*” (19). Żyi zyciem zwykłym. Chciał Chr. Pan dopuścić także, że wola Jego ludzka opierała się Woli Bożej. „*Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste! verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.*” (Math. XXVI. 39). Wiec Wola Jego, wola, prawda ludzka; ale Jego wola, nie chciała tej męki, nie chciała tego, czego Bóg chciał! Pewno, że doskonałszą rzeczą jest przyjąć korzystać, nie wymawiając się od niego. Dla czegoż tedy Chr. Pan chciał przypuścić do Siebie, to, co jest mniej doskonałym? Nie było w Nim żadnej sprzeczności z Samym Sobą, bo Sam chciał dopuścić, by wola Jego ludzka, nie chciała męki, i *poddal ja*, tj. chciał, by się zgrodziła z Woli Bożą (3. q. XVIII. a. b. c. ad 1). Ale zawsze pozostaje do wyjaśnienia, dla czego Chr. Pan chciał przypuścić na Siebie coś mniej doskonałego? Czy to odpowiadało Jego godności Syna Bożego? To jedno wszystko tłumaczy, że to uczynił z miłości dla nas, abyśmy my mogli się z Nim, w podobnych wypadkach, łączyć. Chciał się aż tak poniżyć dla nas, a tem samem, czynność ta w Chr. Panu była szczytem doskonałości, bo to uczynił z miłości.

W ten sposób, powyżej wyłożony, pojmował i wykładał ks. Semenenko to życie Chr. Pana w nas. A niema żadnej obawy, by rzecz, tak przedstawiona, nie była pewna pod względem dogmatycznym, bo zyskała aprobatę kościelną w konstryencyjach Braci Zmartwychwstańców roku 1902. Wyłożoną też była przedtem jeszcze przez piszącego r. 1893 w „Analecta ecclesiastica” w Rzymie wychodzących, i w osobnej ksiązce 1905 r. pod tytułem: „*De vita spirituali*”, i po bardzo ścisłem badaniu, jako rzeczy nowej, została zaaprobowana przez Cenzurę Watykańską.

---

„*W Adamie umieramy* — powiada Ks. Semenenko o tem zyciu Chr. Pana w nas, — w Chrystusie odżywamy. (1 Kor. XV. 22). „*Jam jest żywot i zmartwychwstanie.*” (Jan XV, 25).

„*Odżycie i nowe życie — całe życie spólne, a raczej jedno z Chrystusem życie. To środek, to sposób służenia Bogu.*

„*Pan Jezus nasza jedyna prawda.*

„*Trzeba naprzód uwierzyć w tego Pana Jezusa samego czem jest, co może i co On jeden daje. „Kto w miej wierzy, choćby i umarł, żyw będąc”.*” (Jan XI, 25.)

(x) Franzlin — De Verbo Incarnato. Thes. 51.  
mieli silę zwyciężyć ją, jak powiada św. Augustyn „*Tentatus, ne christianus a tentatione vincatur.*” Bo czyzby to wszystko robił tylko na to, aby nam zostawił przykład? Byłaby rzecz niegodna Chr. Pana, gdyby robił coś na pokaz tylko. Ale co najbardziej dowodzi, że Chr. Pan wszystko to, co robił, za nas i zamiast nas robił, abyśmy się mogli z Nim łączyć w czynnościach naszych, bo to, że prowadził życie zwyczajne. „*Venit Jo-*

I przez tę wiare w Niego połączyć z Jego umysłem i rozmum nasz rozum i innych tak, żeby Jego wzajemnego mierzenie.

„Pan Jezus nasze jedyne dobro.

„Trzeba Go pragnąć i wyglądać nadzieją.

„Trzeba z Niem nasze serce połączyć jako z jedynem jego dobrem.

„Jezus nasz jedyny Oblubieniec.

„Trzeba Go kochać. Jego jednego. On nasze jedynie kochanie.

„Trzeba z Jego duszą połączyć naszą duszę ślubem uroczystym.

„Z dwojga ma być jedno.

„I tak nasza osoba z Jego Osobą. I wtedy On jedyny w nas. Prawdziwy król i Pan, — przez miłość i zjednoczenie w miłości.

„Takie ma być przeistoczenie i zjednoczenie z Jezusem.

„Nie nasze myśli, sądy, zdania — ale Jego.

„Nie nasze chęci, nadzieje, uczucia — ale Jego.

„Nie nasze konie, przedmioty, cele — ale Jego... ale On.

„On w nas myśli i sądzi — On w nas pragnie i żyzy — On w nas kocha i chce; jednym słowem: On w nas żyje i działa.

„Żyje, już nie ja, żyje we mnie Chrystus.” (Bal. II. 20).

Cale życie Pana Jezusa od początku do końca ma się w nas powtórzyć.

To jest cel nasz tu na ziemi; a zarazem sposób i środek jedyny do nieba.

„Wszystkie chwile życia Pana Jezusa idą stopniowo po sobie... i powinny się stopniowo każda i wszystkie w nas powtarzyć.

„Tym sposobem każda z osobna jest 1) wzorem, nauką, pokazaniem 2) побudką, zachętą, pociągnięciem. 3) Mocą, siłą, skutecznością.”

(Ćwiczenia duchowne, str. 172—176).

Oto zarys tego życia Chr. Pana w nas. Oto, jak to życie w nas Chrystusowe podstawał Ks. Semenenko.

A jakim sposobem tłumaczył Ks. Pana w nas, i możliwość takiego życia Chr. Pana w nas, i możliwość takiego w nas Jego działania?

„Chr. Pan — powiadał — żyje w nas jako Osoba.” Jako Osoba Boża wszędzie. Jako człowiek, jest w nas Chr. Pana, ef-

tective t.j. skutkowo, w skutku. Bo Chr. Pan wszystkie akty odrobili za nas eminenter i virtualiter w ciele Swem ludzkiem tj. w człowieczeństwie swojem. Eminenter tj. w sposób pełniejszy; virtualiter tj. w treści swojej, w zarodzie. Każdy tedy z tych aktów effective jest w nas. tj. jako przyczyna w swym skutku i to realiter, rzeczywiście, żywo. My, z naszej strony, dopelniamy, bo tym aktom Chr. Pana brakuje tej drugiej strony tj. naszego współdziałania. Przestrzeń 18 wiekowa nie nieznaczy. Promień wychodzący z aktu Chrystusowego czy w 5 lat, czy za lat 2000, jest ten sam. Czas w tych rzeczech nie nieznaczy.” (Ćwicz. duch., str. 62).

Nowe odkrycia okazały, że w przyrodzie nic nie ginie; ale że może być uchwycone wszystko i zachowane, i odtwarzane, jak w fotografach i w fonografiach. Słowa, kiedyś wyrezone, odwarzają się każdej chwili, za pomocą fonografu. Nie jest to nawet powtarzanie się tychże samych słów; ale sameż te słowa, kiedyś wygłoszone, znów się słyszy. A niezliczona ilość fonografów może też samą mowę pochwycić. Niemożliwem jest to, co Ks. Semenenko utrzymuje, nie jest.

A jakim sposobem może w nas ktoś inny żyć tj. myśleć, czuć i chcieć, i to tak, byśmy my zarazem z nim myśleli, czuli, chcieli? „Chrystus w nas jest DYNAMICZNY” — powiadał Ks. Semenenko, to jest, podobnie jak ten, co za pomocą magnetyzmu tak kimś owładnie, że ten będzie to tylko czuł, o tem myślał tego chciał, co chce magnetyzyer.” (str. 61). To, co dziś się przypisuje hypnotyczności, za czasów Ks. Semenenki przypisywano magnetyzmowi. Za pomocą, tedy hypnotyzmu, czy magnetyzmu, przychodzą rzeczywiście ludzie do tego, że owładną potrafią do tego stopnia osobą, gdy ta się podda ich działaniu, że ona, nawet oddalone od nich, myśli, co oni pomyslą; chce tego, czego oni chcą; robi, co oni rozkażą. Są oni tedy przez swoje działanie, przez swój wpływ w tej osobie, w niej niejako żyją, i to na odległość nieraz wielką. Dla tegoż tedy Chr. Pan nie mógł w nas żyć? a że rzeczywiście żyje, powiada to św. Paweł tak wyraźnie, mówiąc: „Żyje i już nie ja, żyje we mnie Chrystus.”

Ks. Semenenko w „Credo” przytacza zdanie Kardynała Cienfuegos, że Chr. Pan, po zniknięciu postaci eucharystycznych, zostaje w nas jako dusza; i chwytą się tego zdania, a może raczej powagi Kardynała. Zawsze pomawiany o szerzeniu nauk niebezpiecznych, bo nowych, zo to, że nauczał obecno-

ści Chr. Pana w nas, jako człowieka, rad był zapewne, że miał się kimś zastąpić. Ale zdanie owe Cienfuegosa niemożliwem jest do przyjęcia. W Sakramencie Eucharystycy Dusza Chr. Pana przez spłostenie (per concomitantiam) nierożłącznie jest z Ciałem. Gdy znikała tedy postacie, do których przywiązyana jest obecność Ciała Chr. Pana i Ono znika, jakże niema znikać i dusza Chr. Pana? Ale to prawda jest, o co ks. Semenenko przedewszystkiem chodziło, że po zniknięciu postaci nie znika skutek Sakramentu, jakim go sobie ks. Semenenko przedstawiał. Chr. Pan we Chrztcie Św. zawiązuje z nami pewną spójność, spokrewnienia się z nami duchowo, i to wyciska w duszy naszej pewne piętno (charakter). W tem jest i laska uświęcająca, choć nie nieodłączna. Przez laskę uczynkową Chr. Pan w nas działa, jakésmy widzieli, przekładając nam Swoje życie ludzkie. Przez Komunię Świętą ta wspólność naszą z Chr. Panem zwiększa się, ta spójnia staje się mocniejsza, ten związek się zacieśnia; i to zapewne chciał ks. Semenenko rozumieć w słowach Kardynała Cienfuegosa.

Czy ta nauka o życiu Chr. Pana w nas przystępna jest dla wszystkich, czy nie jest zbyt głęboka; jednym słowem, czy po-dobna ją popularyzować?

„**Pomimo wszystko** — powiada X. Biskup Laneau, misjonarz Siamski z XVII wieku, w dziele, które dopiero 1887 r. zostało wydane, a więc po śmierci Ks. Semenenki — **nie mogę się przekonać**, aby mogło się znaleźć coś bardziej odpowiedniego i skutecznego do pobudzenia do miłości Jezusa Chrystusa nie tylko uczonych umysły, ale i nieuczonych, jak ciągle stanowienie ludziom przed oczy, nieustanne rozwijasanie i zagłębianie owego niewysłowionego Wcielenia się Chr. Pana, zjednoczenia, i jak niektórych doktorowie nie wahali się powiedzieć, utożsamienia się z Nim.” Owszem, uważa Ks. Biskup Laneau, że zwykle dla tego właśnie kaznodzieje „że nie wprowadzają do nauk swoich Chr. Pana jakby należało” choć „magromadzają dowody, pobudzają, nastają, niczego nie zaniedbują, — czynią to bez skutku, i według słów św. Augustyna przekonywują ale nie przekonują. (x)” Mówi to, zalecając tę naukę o życiu Chr. Pana w nas.

---

(x) De deificatione justorum p. 62, 356.