

Stanisław Janeczek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego
- ideologia, filozofia religijna, katolicka nauka
społeczna?
Przegląd stanowisk**

Nawet niewyćwiczony w dyskursie filozoficznym czytelnik periodyków kulturalno-społecznych musiał się zetknąć z wypowiedziami Jürgena Habermasa, jednej z najważniejszych postaci szkoły frankfurckiej¹. Habermas, traktując religię jako element ideologii, kwestionuje jednak, akceptowaną zdaje się powszechnie, prawomocność apologii świeckiego państwa, ugruntowaną na naturalistycznie pojętej nauce². Stąd też – jego zdaniem – w zsekularyzowanych kręgach intelektualnych

¹ H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London 1964, 1991; toż jako: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Warszawa 1991; T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, 1997; toż jako: *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986; J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt 1968, 1991; toż jako: *Technika i nauka jako ideologia*, w: J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977, s. 342-395. Syntetycznie zob. H. Jakuszko, *Frankfurcka szkoła*, w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 610-623.

² Por. D. Sagan, *Teoria inteligentnego projektu – argumenty za i przeciw*, w: S. Janeczek i in. (red.), *Filozofia przyrody*, Lublin 2013, s. 335-383. Por. P. Bylica i in. (red.), *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Zielona Góra 2015.

ujawnia się brak autentycznego szacunku dla przekonań religijnych, którym odmawia się rzetelności poznawczej. „Żądanie podtrzymania rozdziału między wiarą a wiedzą tylko wtedy pozostanie rozumne, jeżeli wiedza świecka przyzna przekonaniom religijnym status poznawczy, którego nie będzie określała po prostu jako irracjonalny”³. Co więcej, „w wierze religijnej spoczywa nietknięte to wszystko, co społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji. Dlatego wiara religijna i współczesne społeczeństwo muszą znów wejść ze sobą w dialog”⁴. Apologeci świeckiego państwa winni więc – zdaniem Habermasa – nie tylko dostrzec, że „wielkie religie światowe mogą wnieść rozumne intuicje”⁵, ale i uszanować autentyczny wymiar wypowiedzi religijnej, przekładając na dominujący (naturalistyczny) język w dyskursie publicznym istotne treści religijne⁶.

³ J. Habermas, *Religia potrzebuje nowego przekładu*, „Europa” 2004, nr 1, s. 8. Cyt za: K.M. Gawron, *O tożsamość europejską – spór Habermasa i Ratzingera*, Portal Spraw Zagranicznych, <http://www.psz.pl/117-polityka/karolina-maria-gawron-o-tozsamosc-europejska-spor-habermasa-i-ratzingera> [dostęp 4.01.2015].

⁴ Ibidem.

⁵ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. O potrzebie „post-metafizycznej” refleksji*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne”, przeł. M. Łukasiewicz, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article288> [dostęp 4.01.2015].

⁶ Podczas pamiętnej dyskusji z kardynałem Josephem Ratzingerem, która miała miejsce 19 stycznia 2004 r. w Monachium w ramach Katolickiej Akademii w Bawarii, mówił Habermas: „Światopoglądowa neutralność władzy państwowej, gwarantującej równe wolności etyczne każdemu obywatelowi, jest nie do pogodzenia z politycznym generalizowaniem sekularnego spojrzenia na świat. Zsekularyzowani obywatele nie mogą, o ile występują w swej roli obywatela jako członka państwa, odmawiać z zasady

Przykładem trudności, jakich nastęrcza próba integralnej interpretacji twórczości o charakterze filozoficznym i religijnym, ale z wyrazistymi odniesieniami społecznymi, politycznymi, a nawet ekonomicznymi, są losy spuścizny jednej z najważniejszych postaci tzw. polskiej filozofii narodowej – Augusta Cieszkowskiego. Dotyczy to zwłaszcza ukierunkowanego profetycznie dzieła, jakim było *Ojciec nasz*, oddającego najpełniej dokonania polskiego myśliciela⁷. Jest ono trudne do interpretacji, przede wszystkim w aspekcie określenia specyfiki przenikającego go wymiaru religijnego. W literaturze przedmiotu dominuje przekonanie, że sam autor

religijnym obrazom świata pewnego potencjału prawdziwościowego, ani też kwestionować prawo wierzących współobywateli, by swój wkład do publicznych dyskusji wnosili posługując się językiem religijnym. Liberalna kultura polityczna może nawet oczekiwać od zsekularyzowanych obywateli, że będą brali udział w wysiłkach zmierzających do tego, by doniosły wkład wnoszony w języku religijnym przekładać na język, który jest dostępny sferze spraw publicznych”. J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, przeł. A.M. Kaniowski,

http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCIQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.filozofia.umk.pl%2Fpliki%2Fhabermas_ratzinger_tlumaczenie_i_v.doc&ei=63qpVLTiMMjBObepgbAC&usg=AFQjCNE0zv8MeNF8fus_5FIPLobbEwgxog&sig2=Cb2jOVCasmLthPukjUETiw&bvm=bv.82001339,d.ZWU (dostęp 4.01.2015). Por. Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger. Wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151-168.

⁷ Pisał Cieszkowski: „Cokolwiek odtąd napisałem, to wszystko Ojciec nasz, do niego należy, do niego się odnosi, lub z niego wychodzi (...) Wszystko; – to konary jednego drzewa, tylko, że raz po raz sam pień opuściłem (...)”. A. Cieszkowski syn, *Przedmowa tłumacza*, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historyzozofii*, przeł. A. Cieszkowski syn, Poznań 1908, s. I-II.

świadomie opóźniał pełną publikację całości dzieła. Zwykle przytacza się opinię samego Cieszkowskiego, zmarłego w roku 1894, przekazaną synowi, także Augustowi. Opublikuje on dopiero w roku 1903 tom trzeci tego dzieła, zawierający pierwszy element właściwego tekstu *Ojciec nasz*. Jak wiadomo, edycję tę poprzedzi wydanie „Wstępu”, opublikowanego przez samego autora⁸, oraz „Wezwania”⁹, jako elementu nawet wcześniejszego od „Wstępu”, bo napisanego w roku 1837 lub 1838, ale wydanego w roku 1899, czyli pięć lat po śmierci polskiego filozofa. Przyczyną opóźnienia publikacji miało być niebezpieczeństwo niezrozumienia religijnego przesłania tego dzieła, które mogłoby być uznane za niezgodne z doktryną katolicką. Pisał Cieszkowski-syn:

Chasy jeszcze nie nadeszły. Nie chciałem, aby, co miało być kamieniem budowy, stało się kamieniem obrazu, dlatego *Ojciec nasz* niewydany dotąd. – Ale czasy te może teraz się zbliżają. Od Syllabusa do *Rerum novarum* nie mało ubieглиśmy drogi. Wydadź *Wezwanie*; – *Próśb* nie czytaj, aż tamtego nie wydasz. Sam wtedy osądzisz, czy wydawać już można. Słowa te, na dwa dni przed śmiercią Autora wyrzeczone, za głęboko zaryły się w mojej pamięci, abym na chwilę się wahał w dosłownym ich powtórzeniu dzisiaj, gdy na własną odpowiedzialność książkę wydaję¹⁰.

⁸ Pierwszym opublikowanym elementem *Ojciec nasz* był „Wstęp”, wydany anonimowo jako tom pierwszy *Ojciec nasz* w Paryżu w roku 1848, a następnie w Poznaniu w roku 1870. Zob. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, Poznań 1922, słowo od wydawcy z roku 1899 po karcie tytułowej, poprzedzające pierwszą edycję „Wezwania”, wydanego jako tom drugi *Ojciec nasz*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 301.

Wydaje się jednak, że w tym opóźnieniu publikacji pełnego dzieła Cieszkowskiego ważny był również kontekst społeczno-polityczny, skoro według jego syna epoka ta nadeszła z całą pewnością w roku 1906, gdy wydał ostatni element właściwego, choć niewykończonego tekstu *Ojciec nasz*: „Rzut oka na to, co się wkoło nas dzieje, aż nadto przekonywa, że »czasy nadeszły« dla rozbioru Prośby, która brzmi: *Przyjdź Królestwo Twoje*”¹¹. A może rację miał też Adam Żółtowski, gdy w przedmowie do ponownego, pełnego wydania *Ojciec nasz* tłumaczył zwłokę w publikacji nieprzyjazną religii atmosferą filozoficzną wieku XIX. Trudno było wówczas o odzew na religijność żywą, na przekonanie o inspirującej roli chrześcijaństwa w życiu społecznym, co starał się przezwyciężyć papież Leon XIII, autor wspomnianej wyżej pierwszej encykliki społecznej, jaką było *Rerum novarum*. Zdaniem Żółtowskiego, postępującemu w nowożytności ufilozoficznieniu religii Cieszkowski przeciwstawił wizję filozofii wspieranej religią. W styczniu 1922 roku pisał Żółtowski:

Ojciec-Nasz nie jest książką suchej teorii, jest apelem do serca, do woli, do uczucia, do wyobraźni nawet, ponieważ jest religijnym, nie tylko filozoficznym dziełem. Niedawne to

¹¹ „O ile wszakże przy wydaniu „I Prośby” przytoczone słowa Autora: »Próśb nie wydawaj, póki czasy nie nadejdą«... . mogły nasuwać nam wątpliwość, czy wypełniamy jego wolę [czyli w roku 1903 – SJ], – o tyle przy niniejszej [czyli w roku 1906 – SJ], słowa te właśnie wszelką wątpliwość naszą rozwiały. Rzut oka na to, co się wkoło nas dzieje, aż nadto przekonywa, że »czasy nadeszły« dla rozbioru Prośby, która brzmi: *Przyjdź Królestwo Twoje*”. Ibidem, t. 4, Poznań 1923, s. VIII.

lata, kiedy taka charakterystyka wydawnictwa byłaby je wykluczyła z bibliotek pragnących się szczyścić „naukowym” doborem. Pod tym względem „czasy nadeszły”, albo nadchodzi dziwnie szybko. Od śmierci autora wiatr się odwrócił w świecie. Wówczas zdawało się wielu, że idea religijna może tylko już schodzić z pola na rzecz wiedzy, na rzecz obliczenia, na rzecz eksperymentu. Tymczasem jesteśmy świadkami nowych prądów w samych naukach doświadczalnych i ruchu umysłów, który źle pokierowany, może nas doprowadzić do mgławicowego mistycyzmu, ale nigdy już na pustkowie pozytywizmu nie nawróci. „Ojciec-Nasz” ma zapewnione miejsce w historii jako pomnik zlania się na powrót potoku myśli z potokiem religijnego natchnienia¹².

Z całą pewnością inna była również atmosfera pełna nadziei i woli przemian społecznych, która towarzyszyła odrodzonej już Rzeczypospolitej, gdy opublikowano ponownie całość *Ojciec nasz* w latach 1922-1923¹³.

1. Interpretacje dokonania Cieszkowskiego

Jak daleko panuje zamęt w kwestii określenia statusu rozważań w *Ojciec nasz*, pokazuje najnowsza rozprawa **Wiesławy Sajdek**, która wydaje się traktować ten tekst jako wypowiedź na równi filozoficzną i religijną. Ma to być bowiem przejaw kontynuacji myśli Hegla, wzbogacony o problematykę przyszłości w aspekcie nowej organizacji stosunków społecznych, projektowanej tyleż w oparciu o

¹² A. Żółtowski, *Przedmowa*, w: A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, Poznań 1922, s. 8-9.

¹³ Na taki kontekst opóźnienia wskazuje współcześnie abp Marek Jędraszewski, *Ojciec nasz. August Cieszkowski (1814-1894)*, w: idem, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 106.

zasady chrystianizmu, socjalizmu utopijnego (saintsimonizm, fourieryzm), co i osiągnięć nauk szczegółowych, np. ekonomii czy rolnictwa¹⁴. Sajdek, analizując zarówno teksty samego Cieszkowskiego, jak i zróżnicowane opinie występujące w literaturze przedmiotu, wskazuje na trudności w zakresie sprecyzowania opcji ideowej polskiego myśliciela, skoro „łączył jak najściślej »świętą historię odkupienia« ze »świecką historią postępu»”¹⁵. Nic dziwnego, że w ideale realizacji Królestwa Bożego „już”, „teraz”, dostrzega niebezpieczeństwo pelagianizmu, jako efekt „globalnego czynu społecznego”. Dostrzega, że jednocześnie Cieszkowski miał „szczerze poszukiwać... autentycznego chrześcijaństwa, łącząc te poszukiwania z prawdziwie scjentystyczną fascynacją możliwościami współczesnej mu nauki”¹⁶. Miał bowiem „umieszczać swą refleksję w wymiarze religijno-eschatologicznym”, ale „wyrwane z kontekstów fragmenty jego pism mogą robić wrażenie swobodnego czerpania z biblijnej stylistyki na ideologiczne potrzeby ówczesnej polityki”¹⁷. *Ojciec nasz* jest więc równocześnie przejawem „humanizmu”¹⁸, a nawet „humanizmu chrześcijańskiego”, gdyż nawet podziw wobec osiągnięć ówczesnej nauki miał stymulować jeszcze większy podziw wobec Stwórcy¹⁹. W nawiązaniu do poglądów Andrzeja Walickiego, który miał widzieć w myśli polskiego myśliciela „ufilozoficzniony

¹⁴ W. Sajdek, *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013, 7-15.

¹⁵ Ibidem, s. 12.

¹⁶ Ibidem, s. 105.

¹⁷ Ibidem, s. 111.

¹⁸ Ibidem, s. 84.

¹⁹ Ibidem, s. 116.

postmillennialistycznie, »reformistyczny« typ millenaryzmu»²⁰ czy przypisywać Cieszkowskiemu „popadanie w poglądach religijnych w heterodoksje typu racjonalistycznego”²¹, Sajdek dostrzega „»ufilozoficznienie« oczekiwań, związanych z religijnymi inspiracjami”, co „może sugerować przekształcenie wiary w wiedzę, a więc rodzaj gnozy”. Równocześnie sądzi jednak, że „słuszniej chyba powinno się mówić... o refleksji na temat wiary”, jednak „nie zamierzając zmieniać jej zasad, pomimo niewątpliwej heterodoksyjności niektórych wniosków oraz pomysłów”, bowiem Cieszkowski „z pewnością nie zamierzał »zastąpić« wiary przez filozofię”²². Jeśli jednak, jak odnotowano wyżej, nawoływał do aktualnego urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi, „już”, „teraz”, to może wydać się to „podejrzane, przypomina bowiem zachowania sekciarskie, często oparte na szczególnych prywatnych »objawieniach« i związane z poczuciem misji, że oto w tym a tym właśnie roku, tego a tego dnia, dojdzie do wydarzeń nadzwyczajnych, niebywałych, o skutkach widocznych i nie do przecenienia dla całego świata”²³.

Już przed II wojną światową **Antoni Roszkowski**, znawca katolickiej nauki społecznej, wskazując na złożony charakter *Ojciec nasz* jako dzieła tyleż z zakresu historiozofii, co religijnego i społecznego, traktował dokonanie Cieszkowskiego w kategoriach pewnej „ideologii” czy „ideologii społecznej”. Podkreślając wpływ francuskiego

²⁰ A. Walicki, *Mickiewicz a Cieszkowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, t. 13, s. 174.

²¹ Ibidem, s. 228.

²² W. Sajdek, *Polski Sokrates*, op. cit., s. 129.

²³ Ibidem, s. 105.

socjalizmu utopijnego na dokonanie polskiego myśliciela, który miał być nawet większy niż dziedzictwo „idealizmu niemieckiego i teologii protestanckiej”, Roszkowski doceniał jednak „dużą trzeźwość i praktyczność”, a nawet „oryginalność umysłu” Cieszkowskiego. Nakazało to Roszkowskiemu ujmować wizję Cieszkowskiego w kategoriach „liberalnego solidaryzmu” czy nawet „współczesnego kooperatywu”. Nade wszystko zwracał jednak uwagę, że w dokonaniu tym występuje trojaki typ argumentacji: filozoficzna („droga filozoficzna”), stricte religijna („odpowiednia interpretacja tekstów Pisma św.”) i empiryczna („historyczna”), a więc z zakresu nauk „doktryn politycznych i ekonomicznych”²⁴.

Współcześnie przekonanie o ideologicznym przesłaniu dzieł Cieszkowskiego jest charakterystyczne m.in. dla tak znaczącej postaci w polskiej historii filozofii, jak **Andrzej Walicki**²⁵. Podkreśla on filiacje tej twórczości nie tylko z myślą niemiecką, ale nade wszystko francuską, zwłaszcza z francuskim socjalizmem utopijnym²⁶, odwołującym się do

²⁴ A. Roszkowski, *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 1923, s. 7-16, 160-164.

²⁵ A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, w: idem, *Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 83-171; pierwodruk w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, t. 13; toż w: idem, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970; idem, *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*, w: idem, *Prace wybrane*, t. 2, op. cit., s. 1-82; pierwodruk w: idem, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.

²⁶ Podsumowując, późniejsze, bardziej wyważone rozważania na temat dokonania Cieszkowskiego, pisze Walicki o *Ojciec nasz* jako

frazologii millenarystycznej, jako myśli specyficznie religijnej (gnostycznej)²⁷, ale w istocie zsekularyzowanej, gdyż służącej budowaniu Królestwa Bożego już na ziemi. W dwu najbardziej znaczących rozprawach na temat Cieszkowskiego, z roku 1967 i 2006, Walicki, choć podtrzymuje tezę o sekularyzacji myśli Cieszkowskiego, to jednak trochę inaczej rozkłada akcenty, łagodząc heterodoksyjność jego millenaryzmu, bowiem coraz bardziej docenia trwałość historycznego wymiaru chrześcijaństwa. W tekście z roku 1967 wskazywał bowiem bardziej na sekularystyczny charakter dokonania Cieszkowskiego, która ma znacznie wykraczać poza „świadomość religijną”, mieszcząc się „w szerokim nurcie świadomej lub nieświadomej sekularyzacji [podkr. A.W.] oczekiwań milenarystycznych”²⁸. Z czasem Walicki podkreślał bardziej korzenie romantycznego mesjanizmu Cieszkowskiego w mesjanizmie rodzimym (aż po „oświecenie stanisławowskie”), ugruntowanym na chrześcijaństwie i naznaczonym moralizmem. W każdym jednak przypadku widział w romantycznej filozofii formę

dziele „organicznie powiązanych ze współczesną mu myślą niemiecką i romantycznym socjalizmem francuskim”, A. Walicki, *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”*, op. cit., s. 81.

²⁷ Por. A. Kasperek, *Historiozofia Augusta Cieszkowskiego w perspektywie zachodniej tradycji ezoterycznej. Studium z historii idei*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2011, t. 6, s. 269-285; M. Nowak, *Gnoza, ezoteryzm a romantyzm*, w: R.T. Ptaszek, M. Piwowarczyk (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, Lublin 2012, s. 259-281; R.H. Popkin i in. (red.) *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, t. 1-4, , Dordrecht 2001.

²⁸ A. Walicki, *Dwa mesjanizmy*, op. cit., s. 88-89.

„walki z konserwatywną, kontrreformacyjną religijnością”, która została „przeniesioną w sferę świadomości religijnej”, a więc – jak zauważa Ewa Starzyńska-Kościuszek – próbę „zreformowania od wewnątrz” religii, „zmieniając treść samego przeżycia religijnego”, a tym samym „racjonalizacji wierzeń religijnych Polaków”²⁹.

Wydaje się jednak, że podejście Walickiego, sformułowane w kontekście metod wypracowanych w socjologii wiedzy, naznaczonej przesłaniem marksistowskim³⁰, zaciążyło na efektach interpretacyjnych dokonania Cieszkowskiego i to w odniesieniu do sformułowań centralnych. Interpretuje on bowiem społeczne przesłanie *Ojciec nasz* nade wszystko jako przejaw utopijnej ideologii. Wychodzi od rozumienia utopii sformułowanego ocennie przez Karla Mannheima, który pisał, że „stan umysłu jest utopijny, jeżeli zachodzi niezgodność między nim a rzeczywistością, w której występuje”³¹. Nic dziwnego, że pisze Walicki: „Cechą utopijności jest więc transcendencja wobec aktualnie istniejącej rzeczywistości społecznej, konfliktowe napięcie między ideałem a

²⁹ E. Starzyńska-Kościuszek, *Opozycja, synteza czy „trzecia droga”?* *Filozofia i religia w poglądach przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej” lat czterdziestych XIX*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Filozofia a religia w dziejach polskiej filozofii. Inspiracje – krytyka*, Lublin 2014, s. 120-121. Por. A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, wybrał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1977, s. 16.

³⁰ Por. S. Hanuszewicz, *Popper a socjologia wiedzy*, w: P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.), *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, Lublin 2006, s. 198–210 (seria „Studia z Podstaw Socjologii Wiedzy”, t. 1).

³¹ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York, bd., s. 192; cyt za: A. Walicki, *Dwa mesjanizmy*, op. cit., s. 92.

rzeczywistością”³². Według Walickiego jest to także utopia mesjanistyczna i to o charakterze millenarystycznym, gdyż millenaryzm ma z kolei charakter specyficznie religijny. Polski historyk kultury intelektualnej stwierdza lapidarnie:

Historykowi myśli społecznej XIX wieku potrzebny jest, naszym zdaniem, taki model mesjanizmu, który, uwzględniając w całej pełni jego podobieństwa strukturalne i możliwość związków genetycznych z millenaryzmem (tj. millenaryzmem jako typem wierzeń religijnych, a nie millenaryzmem jako typem „archaicznego ruchu społecznego”), uwydatniałby zarazem, że dziewiętnastowieczny mesjanizm nie jest wyłącznie, ani nawet przede wszystkim, formą świadomości religijnej. Model, który ujmowałby mesjanizm jako zjawisko z pogranicza religii i świeckiej myśli społeczno-politycznej lub filozoficznej, a więc pozwalał odróżniać mesjanizm zarówno od millenaryzmu czysto religijnego, jak od czysto świeckich (aczkolwiek przepojonych „atmosferą mesjanistyczną”) ideologii politycznych³³.

W podejściu Walickiego uwidacznia się nastawienie charakterystyczne dla tzw. warszawskiej szkoły historii idei, która w duchu socjologii wiedzy podejmowała analizy spuścizny filozoficznej, pojmowanej jako przejaw czy element ideologii³⁴. W tym kontekście tacy historycy jak Leszek

³² A. Walicki, *Dwa mesjanizmy*, op. cit., s. 93; por. ibidem, s. 84-97.

³³ Ibidem, s. 92.

³⁴ Zob. A. Walicki, *Historia filozofii w Polsce jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, s. 105-118, idem, *L. Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei*, w: R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000, s. 229-249. Por. S.

Kołąkowski czy Bronisław Baczko traktowali historię filozofii nade wszystko jako „naukę o człowieku”, co mogło prowadzić do antropologizacji samej filozofii³⁵. Usiłowali bowiem demistyfikować problemy filozoficzne, ale także wątki religijne, przekładając je

na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążąc do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawiając problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi³⁶.

Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 2007, nr 1, s. 89-108.

³⁵ Pisał A. Walicki „... rdzeniem każdego światopoglądu jest zawsze określona filozofia człowieka i społeczeństwa”. A. Walicki, *L. Kołąkowski i warszawska szkoła historyków idei*, op. cit., s. 239. Zob. R. Sitek, op. cit., s. 163-172. Przyznajmy jednak, że formułując wizję ideologicznie zorientowanej historii kultury intelektualnej jako historii filozofii, Walicki stwierdzał, że „ujęcie to nie rezygnując z punktu widzenia »ściśle filozoficznego«, znacznie rozszerza możliwości poznawcze historii myśli, wzbogaca ją o wymiar socjologiczny, poważnie zwiększający znaczenie i rangę badań nad filozofią i myślą społeczną”. Wedle Walickiego, taka metodologia jest użyteczna „zwłaszcza dla krajów i tych prądów umysłowych, które nie wniosły ważkiego wkładu do historii filozofii jako filozofii”. A. Walicki, *Historia filozofii w Polsce jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, op. cit., s. 108-111.

³⁶ L. Kołąkowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 5.

Wprost podejście to scharakteryzował Baczek w formie postulatu tropienia kryptoproblemów jako masek problemów rzeczywistych, które należy usunąć, by zrozumieć zagadnienia podstawowe³⁷. W związku z tym w kręgu warszawskich historyków idei stawiano kwestię tzw. świadomości fałszywej, analizowanej przez wspomnianego Mannheima. Walicki wprost posługuje się modelem mesjanizmu wypracowanym przez takich historycznie zorientowanych socjologów wiedzy jak Norman Cohn, Yonina Talmon, Peter Worsley, dokonując w tymże duchu demistyfikacji religii, choć w tym kontekście kategoria ta się nie pojawia.

Lektura obydwu przywoływanych artykułów Walickiego uprawomocnia opinię Pawła Rojka, który w analizach dotyczących polskiego mesjanizmu w wieku XIX wyróżniał jego trzy strukturalne, rozmaicie jednak akcentowane, cechy, a więc millenaryzm, misjonizm i pasjonizm: „mesjanizm głosi konieczność radykalnej przemiany świata w duchu chrześcijańskim”, „akceptuje istnienie misji dziejowych narodów” i „uznaje wartość cierpienia zbiorowego”³⁸, dodajmy, o charakterze soteriologicznym, choć często pojętym w sensie moralistycznym (jako oczyszczenie). Walicki we wcześniejszym tekście, w którym zestawia dokonanie poznańskiego myśliciela z twórczością Mickiewicza, posługuje się kategorią tak integralnie rozumianego mesjanizmu, choćby wskazywał na „ustopniowanie” tych wymiarów, ich tylko „aspektywny” charakter w formie tylko „tendencji”. Precyzując swój model mesjanizmu Walicki akcentował bowiem specyficznie pojęty religijnie millenaryzm

³⁷ B. Baczek, *Kryptoproblemy i historyzm*, w: tenże, *Człowiek i światopogląd*, Warszawa 1965, s. 373-376.

³⁸ P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 21.

i misjonizm, określane jako „poczucie posłannictwa” w formie swoistego zobowiązania wobec „wyższej woli”, urzeczywistnianego w „procesie historycznym”, a więc jako swoistej „historii świętej”, najczęściej w formie urzeczywistnienia „Królestwa Bożego na ziemi” – jako trzeciego etapu dziejów ludzkości, co „musi” się łączyć z „postawą religijną, aczkolwiek bywa to najczęściej religijność heterodoksalna lub znajdująca się na granicy heterodoksji”, i to „heterodoksji typu millenarystycznego”, co tłumaczy profetyczny „zwrot ku przyszłości” oraz „aktywizm” i „praktyczność”³⁹.

Trzeba jednak przyznać, że Walicki przewycięża tę swoistą ideologizację filozofii i religii w ujęciu Cieszkowskiego, w opracowaniu podręcznikowym dziejów filozofii polskiej akcentując filozoficzny charakter spuścizny polskiego myśliciela. Nic dziwnego, że *Ojciec nasz* Walicki traktował jako przejaw „filozofii objawienia”. Cieszkowski miał bowiem odejść od heglizmu, charakterystycznego dla wcześniejszych prac z zakresu historiozofii, korzystając z dokonań Schellinga oraz „romantyków socjalnych», przede wszystkim Ballanche’a, Leroux i saintsimonistów”, którzy „nawiazywali w tej kwestii do Lessinga”⁴⁰. Nic dziwnego, że Walicki szukał punktów stykowych „z ideami nurtującymi dziś najbardziej postępowe środowiska chrześcijańskie (z tzw. teologią wyzwolenia włącznie)”⁴¹. Zbieżności te podkreślał w obu przywołanych artykułach, zwłaszcza w drugim, w

³⁹ A. Walicki, *Dwa mesjanizmy*, op. cit., s. 92-97.

⁴⁰ A. Walicki, *Część I: lata 1815-1863*, w: S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983, s. 70.

⁴¹ *Ibidem*, s. 72.

odniesieniu do teologii katolickiej po Vaticanum II⁴². Słusznie więc, zwłaszcza do późniejszych prac Walickiego, można odnieść opinię Starzyńskiej-Kościuszko, że

Cieszkowski z jednej strony pragnął połączyć filozofię z religią (panteizm z teizmem), dowartościowując w ten sposób religię, z drugiej natomiast chciał ufilozoficznie mesjanizm (*Ojciec Nasz*), osłabiając jego antyracjonalny fundament (zastosowanie narzędzi heglowskich, „organicznikowski ewolucjonizm”)⁴³.

W duchu warszawskiej szkoły historii idei analizował specyfikę *Ojciec nasz* także **Stanisław Pieróg**. Choć polemizuje on co prawda z genetycznym zacięciem piśmiennictwa Walickiego, zwłaszcza z jego millenarystyczną wizją dokonania Cieszkowskiego, to jednak podobnie postrzega przesłanie dzieła polskiego myśliciela w kategoriach „światopoglądu zbiorowego”. Jest to jednak nie tylko „zorganizowany zespół poglądów na świat”, ale „także i przede wszystkim ... znajdują się w nim cele, wartości i »interesy« pewnego podmiotu”. W tym kontekście podkreśla „zdecydowanie »praktyczny«” charakter tak pojętego światopoglądu czy ideologii, dzięki czemu „umożliwia [ona – SJ] podejmowanie zorganizowanych (nakierowanych na wspólne cele) działań zbiorowych”, dla potrzeb których formułowane są „odpowiednio skonstruowane

⁴² A. Walicki, *Problem religii w ideologiach „polski odradzającej się”*: od deizmu do mesjanizmu, w: idem, *Filozofia polskiego romantyzmu*, op. cit., s. 73, 80-81.

⁴³ E. Starzyńska-Kościuszko, *Opozycja, synteza czy „trzecia droga”?*, op. cit., s. 130.

»historiozofie«⁴⁴. Co więcej, Pieróg uważał, że Cieszkowski, formułując swą koncepcję filozoficzną, postulował jej

integralnie złączenie z tą formą świadomości, od której niegdyś się oderwała i wyemancypowała – gdy uda jej się połączyć z religią, (...) umożliwiając powstanie nowego rodzaju myśli – czy też nowego rodzaju „społecznej świadomości” – która uzyska nowe, nie znane dotąd właściwości: nie spotykana dotąd moc panowania nad ludzkimi uczuciami i wyobrażeniami, nie znana dotychczas zdolność mobilizowania wielkich zbiorowości ludzkich do działania planowego i skutecznego⁴⁵.

Taki typ wiedzy, charakterystycznej, według określenia Cieszkowskiego, dla trzeciej, syntetycznej epoki inspirowanej przez Ducha Świętego, stąd nazywanej „religią Parakleta”, Pieróg określa „nazwą nieco mniej uroczystą i bardziej pospolitą”, jako „ideologię”, „nieco dokładniej: »ideologię postępu«, a nawet „ideologię »organicznego« postępu”⁴⁶. Nic dziwnego, że przypisuje Cieszkowskiemu dążenie do wyrugowania z religii transcendencji jako takiej; stwierdza bowiem, że polski myśliciel ma postulować „likwidację – ściślej immanentyzację – wyobrażeń o transcendencji Boskiej”⁴⁷.

⁴⁴ S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego*, w: B. Markiewicz, S. Pieróg (red.), *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, Warszawa 1996, s. 118, przyp. 7. Por. idem, *Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Nowa Krytyka” 1993, nr 4, s. 77-100.

⁴⁵ S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia*, op. cit., s. 117-118.

⁴⁶ Ibidem, s. 118.

⁴⁷ Ibidem, s. 120.

Z drugiej jednak strony, nie sposób nie zauważyć próby podkreślenia bardziej integralnie rozumianego objawienia chrześcijańskiego. Cieszkowski bowiem, nawet już w dziełach niemieckojęzycznych, prowadząc rozważania na „drodze czysto filozoficznej”, przewidywał możliwość wykorzystania jako „probierza naszych dedukcji” „motywu pozytywno-religijnego”⁴⁸, co w języku Cieszkowskiego oznacza wyjście poza sferę czystej spekulacji myślowej, określanej jako „negatywna”, czyli odwołanie się do pojętego faktycznie objawienia historycznego⁴⁹. Pieróg proces ten interpretuje w kategoriach empirycznej weryfikacji („empiryczna trafność”) „apriorycznych dedukcji” na przykładzie rozważań dotyczących natury Boga i nieśmiertelności duszy, przy czym przez „empiryczny materiał” rozumie treść religii objawionej⁵⁰. Z podkreślenia elementu intuicyjnego i empirycznego w epistemologii, przeciwstawianego formalistycznie pojmowanej dialektycznej spekulacji, wyprowadza Pieróg tezę, że aby „prawda (...) mogła być intuicyjnie uchwycona i poznana, musi być dana”⁵¹, przy czym owym *datum* ma być objawienie religijne, którego gwarancją niepodważalności jako nośnika prawdy jest po Kartezjańsku pojęte „wszechwiedzące i bezspornie prawdziwe (...) Słowo Boże”⁵².

⁴⁸ A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza*, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972, s. 109-110.

⁴⁹ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, op. cit., s. 6.

⁵⁰ S. Pieróg, *Dialektyka i Objawienie*, op. cit., s. 89.

⁵¹ Ibidem, s. 98.

⁵² Ibidem, s. 98-99.

W ideologicznej perspektywie dokonanie Cieszkowskiego widzi także **Marek N. Jakubowski**, według którego polski myśliciel chciał konsekwentnie „pogodzić zasadę objawionego charakteru religii z konsekwentnym historyzmem”⁵³, stąd „chrześcijaństwo w swej klasycznej formie musi skończyć swój żywot wraz z drugą epoką historii ludzkiej”⁵⁴, a Kościół katolicki „zostanie (...) w heglowskim sensie »zniesiony«”⁵⁵; zmienione bowiem będą nie tylko jego struktura organizacyjna (z instytucją duchowieństwa), ale także „doktryna” i „kult”⁵⁶. Oznaczać to będzie „zlaicyzowane rozumienie religii”, bowiem „powinnością religijną ludzi nadchodzącej epoki będzie wolna (gdyż oparta na wiedzy praw koniecznych) twórczość na polu nauki, sztuki i życia społeczno-ekonomicznego”⁵⁷.

Współcześnie coraz bardziej podkreśla się jednak *stricte* filozoficzny charakter dokonania Cieszkowskiego, traktując przesłanie *Ojciec nasz* w kategoriach wspomnianej wyżej „filozofii objawienia”. Konsekwentnie ten wymiar akcentuje **Andrzej Wawrzynowicz**, który eksponuje fundamentalną zależność myśli Cieszkowskiego od dokonania Hegla, nie tyle jednak w wymiarze treściowym, a więc nawet nie filozofię dziejów, ile metodologicznym, czyli jego „logikę spekulatywną”⁵⁸. Stąd też tylko funkcjonalnie traktuje

⁵³ M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa 1989, s. 63.

⁵⁴ Ibidem, s. 64.

⁵⁵ Ibidem, s. 65.

⁵⁶ Ibidem, s. 66.

⁵⁷ Ibidem, s. 67.

⁵⁸ Zgodnie z logiką wywodu dialektycznego Cieszkowski budował bowiem „trychotomiczną zasadę postępu” w miejsce Heglowskiego „empirycznie danego modelu tetrachotomicznego

eksponowany np. przez Walickiego wpływ społecznej myśli francuskiej, w służbie „rozsadzania sztywnych ram ortodoksyjnego heglizmu”⁵⁹. Już bowiem w „założeniach filozofii politycznej Hegla” miała się ujawnić szansa wyjścia polskiej myśli romantycznej poza wątki „ugruntowane religijnie i wsparte na mesjanistycznym przekazie literatury romantycznej” (irracjonalne) w kierunku zaczerpniętej właśnie z heglizmu „wiary w »racjonalność« procesu historycznego”, ukierunkowanego ostatecznie w każdym przypadku na odrodzenia narodowe⁶⁰. Ostatecznie jednak Wawrzynowicz zauważy, że po etapie dominacji problematyki metody filozofii, charakterystycznej dla prac napisanych w języku niemieckim, zwycięży w myśli Cieszkowskiego perspektywa celów filozofii, którym podporządkowuje się zagadnienie metody, co prowadzi nie tyle do „zzerwania z Heglem”, co do „formalnego rozstania z heglowską metodą filozoficzną i ostatecznego podporządkowania jej (w *Ojciec nasz*) perspektywie filozofii religijnej”⁶¹.

Choć Wawrzynowicz stwierdzi: „nie można też powiedzieć, że dyskurs filozoficzny twórcy idei »historiozofii« zdominowany jest od początku przez religijny punkt widzenia”⁶², to jednak zauważy, że zainteresowanie

postępu”, tym samym, zdaniem Wawrzynowicza, budując „idealną całość historii”. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010, s. 77-78.

⁵⁹ Ibidem, s. 14.

⁶⁰ Ibidem, s. 15.

⁶¹ Ibidem.

⁶² A. Wawrzynowicz, *Geneza powstania „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego – fakty i mity*, w: S. Janeczek, R. Charzyński, M.

problematyką religijną „stopniowo u Cieszkowskiego narasta, wysuwając się ostatecznie na pierwszy plan około połowy lat czterdziestych”. Miało się to uwidocznic w dobie oddziaływania dyskusji romantycznych poetów, takich jak Adam Mickiewicz czy Zygmunt Krasiński, podkreślających nie tylko znaczenie religii w kulturze ogólnoludzkiej, ale również polskiej, w odróżnieniu od dokonań klasycznej filozofii niemieckiej (Kant i Hegel). Jak kategorycznie stwierdza Wawrzynowicz, „doszła więc [filozofia niemiecka – SJ] do apogeum swego rozwoju w akcie pojęciowego zniesienia religijnego wyobrażenia absolutnej transcendencji (Boskiej)”, „zastępując tym samym chrześcijańskie wyobrażenia Boga filozoficznym pojęciem absolutu”⁶³. Już jednak w *Bogu i palingenezie* Cieszkowski szukał „wewnętrznego pojednania tych przeciwstawnych stron dziedzictwa myśli europejskiej w ramach nowego paradygmatu intelektualnego, organicznie łączącego w sobie dyskurs filozoficzny z religijnym”, przy czym „nie może to być zniesienie sprzeczności dokonane od jednej tylko – filozoficznej, bądź religijnej – strony”⁶⁴. Nic więc dziwnego, że Wawrzynowicz podkreśla, iż w ostatnim dziele Cieszkowskiego zyskało na znaczeniu „oddziaływanie kultury chrześcijańskiej ... ukierunkowującej podstawowe dążenia ludzkości zamieszkującej ten krąg”⁶⁵. Zaowocowało to „organicznym pojednaniem” filozofii i religii w formie stworzenia „nowego paradygmatu intelektualnego”, który „w

Maciołek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Lublin 2011, s. 119.

⁶³ Ibidem, s. 120.

⁶⁴ Ibidem, s. 122.

⁶⁵ Ibidem, s. 123.

systemie *Ojciec nasz* przybierze ostatecznie formę swoistej »filozofii objawienia«⁶⁶. Ufilozoficznienie religii może jednak doprowadzić do jej antropologizacji, co z kolei można uznać za przejaw jej „miękkiej” ideologizacji.

Z ideologizacją religii w odniesieniu do dziedzictwa Cieszkowskiego stara się zerwać programowo **Ewa Starzyńska-Kościszko**, która nieprzypadkowo nawiązuje do syntezy polskiej filozofii religijnej wieku XIX autorstwa Franciszka Gabryła, pochodzącej jeszcze z początków wieku XX. Gabrył dokonuje wnikliwej analizy przewrotu, który dokonał się w kulturze filozoficznej tego okresu. Na jej specyfikę wpływ miały trzy źródła:

1⁰ „ożywienie życia religijnego będące efektem spadku zaufania bądź otwartej krytyki skutków liberalizmu i racjonalizmu oświeceniowego”, 2⁰ „walka z masonerią i filozofią niemiecką, które zawierały idee zagrażające wierze (religii)” oraz 3⁰ „odwołanie się do »gotowych wzorów«” zagranicznych, tj. twórczości Félicité R. de Lammenais’a, Louisa G. de Bonalda, Franza von Baadera, Antona Guenthera, Martina Deutingera, czyli autorów, którzy (jak Lammenais czy Bonald) w relacji wiara-rozum wyższość przyznawali wierze, a więc nurtu określanego jako tradycjonalizm, albo też, „jak w przypadku A. Guenthera, M. Deutingera czy F. Baadera wskazywali możliwość syntezy filozofii (wielkich osiągnięć filozofii niemieckiej) z religią, przekonani, że idee filozoficzne można przeszczepić do teologii w celu wykazania racjonalności dogmatów katolickich”⁶⁷.

⁶⁶Ibidem, s. 122.

⁶⁷ F. Gabrył, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 1, Warszawa 1913, s. 16.

W tym duchu, według Starzyńskiej-Kościuszko, w pierwszym okresie rozwoju polskiej filozofii romantycznej chodziło przede wszystkim o obronę religii przed skutkami działania oświeceniowego rozumu; obronę religii zgodnej z ortodoksją,

natomiast

główną ideą przyswiewającą twórczości Trentowskiego, Cieszkowskiego i Libelta było dążenie do zmiany świadomości religijnej przez ufilozoficzenie religii. Nie chodziło tu o zniesienie i unieważnienie religii (wszyscy byli ludźmi głęboko wierzącymi), ale jej unowocześnienie („zmodernizowanie”) przy pomocy filozoficznych narzędzi. Była to więc także jakaś forma „obrony”, zachowania religii, ale religii uzgodnionej z filozofią⁶⁸.

W sposób oryginalny Starzyńska-Kościuszko stara się – tym razem odwołując się do Krzysztofa Mecha, kreślącego w duchu Karola Tarnowskiego wizję filozofii religijnej jako „myśli o inspiracji religijnej”⁶⁹ – wyjść poza alternatywną wizję relacji filozofii i religii, formułowaną zwykle w kategoriach „opozycji” czy jakościowo wyższej „syntezy”, postulując swoistą „trzecią drogę”, która miała być charakterystyczna dla XIX-wiecznych myślicieli polskich⁷⁰. Mech ujmuje tę relację od strony ich „możliwej źródłowej współprzynależności. Chodzi tu nie tyle o postawienie znaku

⁶⁸ E. Starzyńska-Kościuszko, op. cit., s. 116.

⁶⁹ Zob. K. Tarnowski, *Francuska filozofia religijna*, w: S. Janeczek (red.), *Filozofia religii*, Lublin 2012, s. 199-217.

⁷⁰ E. Starzyńska-Kościuszko, op. cit., s. 111-114.

równości między nimi, co raczej o odstąpieniu ich możliwej do pomyślenia wspólnej podstawy”⁷¹. W tym duchu Starzyńska-Kościuszko wskazuje na „światopoglądowe uwikłanie” filozofii polskiej pierwszej połowy XIX wieku, które miało się przejawiać w formie swoistego

 pomieszaniu wątków filozoficznych z religijnymi, a także we włączaniu twierdzeń światopoglądowych o proveniencji religijnej w obręb teorii filozoficznych (*par exemple* – mesjanizm), jak i w przekonaniu, że filozofowanie jest nade wszystko »światopoglądową ekspresją« ducha narodu,

co jednak „nie było oryginalnym tworem polskich myślicieli”, ale „tendencją charakterystyczną w ogóle dla filozofii romantycznej, która do Polski dotarła z Niemiec”⁷². Faktycznie jednak Starzyńska-Kościuszko, odwołując się aspektywnie do badań Walickiego, Jakubowskiego i Wawrzynowicza, widzi dalej w dokonaniach takich myślicieli, jak Bronisław Trentowski, August Cieszkowski i Karol Libelt, formę „zreformowania od wewnątrz” religii, „zmieniając treść samego przeżycia religijnego”, co doprowadziło do „racjonalizacji wierzeń religijnych Polaków”⁷³.

Tak mocne podkreślenie roli wymiaru religijnego w twórczości Cieszkowskiego przy pogłębionej analizie jego aktywności politycznej i społecznej pozwala doszukiwać się w jego dokonaniu przejawu katolickiej nauki społecznej.

⁷¹ K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 11.

⁷² E. Starzyńska-Kościuszko, *Opozycja, synteza czy „trzecia droga”?*, op. cit., s. 73.

⁷³ *Ibidem*, s. 120-121.

Ujawnia się to w pisarstwie **Piotra Bartuli**, który podkreśla religijny wymiar myśli polskiego myśliciela, a nawet jej charakter chrześcijański, stymulowany osobistą żarliwością religijną⁷⁴. Broni go równocześnie przed zarzutem sekularyzacji religijnej filozofii, w szczególności eschatologii, mówiąc o „podwójnej eschatologii”, istotnej w perspektywie kwalifikacji tego dokonania⁷⁵. Rozróżnienie to jest istotne w perspektywie kategorializacji pisarstwa Cieszkowskiego, ewentualnej obrony przed zarzutem egzystencjalnej utopii, quasi-religijnej ideologizacji, skoro jego program reform skupia się tylko na porządku doczesnym.

Stąd też **Rafał Łętocha** może napisać:

Takie stanowisko Cieszkowskiego powoduje, iż niektórzy badacze kwalifikują jego projekt jako antycypację koncepcji *welfare state*, co nie do końca wydaje się być słuszne. Należałoby raczej szukać pewnych analogii z rozwiązaniami proponowanymi przez katolicką naukę społeczną (a przecież nie można utożsamiać ze sobą tych dwóch modeli, zważywszy na to, iż w nauczaniu społecznym Kościoła będziemy mieli do czynienia również z krytyką „państwa nadopiekuńczego”, którym

⁷⁴ P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006, s. 97.

⁷⁵ „W ujęciu Cieszkowskiego, i jest to osobliwość jego koncepcji, Królestwo Boże nie oznacza kresu dziejów. (...) Cieszkowski wprowadza rozróżnienie na eschatologię względną, kiedy duch posiada jeszcze coś w rodzaju subtelnego ciała, i eschatologię absolutną, stanowiącą właściwy cel historii – wtedy »przeanielona ludzkość« przejdzie w świat metahistoryczny. Wprowadzenie podwójnej eschatologii łagodzi w znacznym stopniu heterodoksalność koncepcji Cieszkowskiego”, *ibidem*, s. 44; por. *ibidem*, s. 44-47.

to pojęciem określane są właśnie klasyczne modele *welfare state*). Rację wydają się mieć więc badacze sugerujący takie pokrewieństwo. Ksiądz Michał Poradowski na przykład nie zawaha się nawet nazwać Cieszkowskiego poprzednikiem Leona XIII. Jego zdaniem był on tym dla Polaków, kim bp Wilhelm von Ketteler dla Niemców, a Antoine-Frédéric Ozanam dla Francuzów⁷⁶.

Jak słusznie zauważa Łętocha:

Cieszkowski jednak nie był jedynie teoretykiem, w swoim gospodarstwie usiłował bowiem wcielić w życie te pomysły, które przedstawiał w swoich pracach⁷⁷.

W istocie, wypowiadał się nie tylko kompetentnie w odniesieniu do tak profesjonalnych zagadnień jak np. ubezpieczenia czy bankowość⁷⁸, ale ów przedstawiciel „katolicyzmu społecznego”, czyli działacz inspirujący się etyką katolicką, tworzył towarzystwa kredytowe, szkoły, także wyższą szkołę rolniczą, ochronki wiejskie, co rozwinął Edmund Bojanowski, realizując postulat Cieszkowskiego stworzenia specjalnego zgromadzenia zakonnego do tego

⁷⁶ M. Poradowski, *Palimpsest*, Wrocław 1994, s. 144. R. Łętocha, *Tradycja i postęp. August Cieszkowski – prekursor katolicyzmu społecznego na ziemiach polskich*, w: idem, *O dobro wspólne. Szkice z katolicyzmu społecznego*, Kraków 2010, s. 136.

⁷⁷ R. Łętocha, *Tradycja i postęp*, op. cit., s. 136.

⁷⁸ A. Roszkowski, *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 86-135; P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi*, op. cit., s. 75-80; G. Spsychalski, *Myśl społeczno-gospodarcza Augusta Cieszkowskiego*, Łódź 2001, s. 77-166.

dzieła (*Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny*)⁷⁹.

Nic więc dziwnego, że według Bartuli,

z jednej strony bowiem uczony [Cieszkowski – SJ] tworzy wysoce spekulatywną teodyceę włączoną w millenarystyczny schemat filozofii dziejów, z drugiej zaś analizuje konkretne, jedyne w swoim rodzaju, zjawiska historyczne, polityczne i ekonomiczne. Dostrzegając realne zło społeczne, proponuje projekty reform, jednak zawsze w oparciu o akceptację faktów w stopniu, jakiego wymaga ich nieusuwalność. Zarówno ekonomiczne, jak i ustrojowe poglądy Cieszkowskiego opierają się w większym stopniu na rozpoznaniu świata realnego, niż na nadmiernej fascynacji światem wyobrażonym i postulowanym⁸⁰.

Tym niemniej Bartula dostrzega pewien utopizm w myśli Cieszkowskiego, którego źródłem ma być „teleologiczne ujmowanie postępu dziejowego”. Jak jednak stwierdza, koncepcja ta „nie była klasyczną utopią konstruktywistyczną, w której rzeczywistości przeciwstawiony jest wzorzec – ideał”. Cieszkowski ujmuje bowiem świat w sposób realistyczny („ceni świat takim, jaki jest”) i tylko dostrzega w nim „pierwiastki twórcze, decydujące o celowym postępie”, a nawet „sposób rozumowania Cieszkowskiego był całkowicie obcy manierze myślenia w kategoriach utopii racjonalistycznej”⁸¹; tym bardziej, że „jeżeli będziemy uważali

⁷⁹ J. Karwat (red.), *Wybitni Wielkopolanie bł. Edmund Bojanowski i hr. August Cieszkowski w 200. rocznicę urodzin.*, Luboń 2014.

⁸⁰ P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi*, , op. cit. s. 97.

⁸¹ *Ibidem*, s. 33.

za utopizm konstruowanie kontrświata powinności absolutnych, to ani Hegel, ani Cieszkowski utopistami nie są”. Podstawą kategoryalizacji myśli Cieszkowskiego jako utopii ma być więc jedynie przekonanie, że w „utożsamianiu powinności z bytem tkwi ingrediencja utopijna”⁸². W tym kontekście rodzi się wątpliwość, gdyż każda rozumna i nasycona parenetycznie wizja zmian społecznych, np. Karola Wojtyły koncepcja „powinności jako normatywnej mocy prawdy”⁸³, musiałaby być traktowana jako utopia, a wolny od utopii byłby tylko absurd i nihilizm.

W podobny sposób co Bartula argumentuje **Giedymin Spsychalski**, analizujący myśl Cieszkowskiego z punktu widzenia historii ekonomii. To prawda, stwierdza on kategorycznie:

Z jednej strony, w poglądach Cieszkowskiego znaleźliśmy odbicie racjonalistycznej myśli filozoficznej niemieckiej, wraz z kultem wiedzy i nauki, z drugiej – prawdziwa eksplozję chiliastycznych oczekiwań, jak cały utopizm społeczny ideowych nurtów Francji⁸⁴.

Nie zapomni jednak dodać, że romantyzm ten uzupełnia „»organicznikowska« koncepcja czynu”, która „torowała już wyraźnie drogi do poglądów pozytywistycznych”⁸⁵.

⁸² Ibidem, s. 34.

⁸³ Zob. K. Krajewski (red.), *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, Lublin 2007.

⁸⁴ G. Spsychalski, *Myśl społeczno-gospodarcza Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 168.

⁸⁵ Ibidem.

Ten natchniony mistyk, w formie modlitwy ujmujący większość swoich reformatorskich pomysłów, był skądinąd najtrzeźwiejszym działaczem i bystrym politykiem⁸⁶,

dostrzegający elementy charakterystyczne dla „ducha kapitalizmu”, a jednocześnie „dopuszczające jedynie »rewolucję duchową«⁸⁷, różną do radykalizujących się ówczesnie ideologii socjalistycznych. Ostatecznie był bowiem najbliższy „nurtowi katolicyzmu społecznego, który później skonkretyzował się pod mianem katolickiego korporacjonizmu”, aż po katolicyzm Vaticanum II⁸⁸. Jeśli więc Cieszkowski zasłużył w oczach Spychalskiego na miano „utopisty”⁸⁹, to chyba tylko dlatego, że Spychalski dzieli z Bartulą skrajnie szerokie rozumienie ideologii w sensie Mannheimowskim, w sensie formułowania wyzwań wobec realiów społecznych, dbając, by „bardziej być, niż więcej mieć”, co – jak sam zaznaczy – głosili ostatni papież⁹⁰.

„Broniąc” krytycznie Cieszkowskiego przed zarzutem heterodoksji, można odwołać się do analiz z zakresu biblistyki, podejmowanych ostatnio przez **Grzegorza Kubskiego**. Co prawda zaznacza on, że hermeneutyka biblijna Cieszkowskiego jest wyrazem tyleż racjonalistyczno-moralistycznego podejścia typowego dla egzegetów doby oświecenia, kiedy to traktowano Pismo św. jako „dokument historii kultury i religii”, co przejawem indywidualizmu romantycznego, przy czym elementy historyczne zawarte w

⁸⁶ Ibidem, s. 169.

⁸⁷ Ibidem, s. 169.

⁸⁸ Ibidem, s. 168.

⁸⁹ Ibidem, s. 169.

⁹⁰ Ibidem, s. 172.

Piśmie św. rozumiane są jako typ wiedzy o „przeznaczeniach przyszłych ludzkości”⁹¹. Z drugiej jednak strony podkreśla dbałość polskiego myśliciela o zachowanie zgodności wykładni biblijnej z autorytetem Kościoła nauczycielskiego. Jednocześnie zaznacza, że

traktowanie „Ojciec nasz” jako dzieła o charakterze religijnym, które stanowi jednocześnie przedstawienie systemu historiozoficznego, nie powinno zakładać koniecznie, iż musi być ono tekstem teologicznym w ścisłym sensie albo przynajmniej w rozumieniu epoki⁹².

Stąd też „sprzeciwia” się tezie, że dokonanie Cieszkowskiego „zawiera wiele stwierdzeń niezgodnych z nauczaniem Kościoła”⁹³. Nic więc dziwnego, że relatywizuje negatywną opinię katolickich krytyków Cieszkowskiego, stwierdzając:

Choć zatem zarzuty wobec ujęcia pewnych treści doktrynalnych są trafne jako rejestracja rzeczywiście obecnych błędów w poszczególnych fragmentach dzieła Cieszkowskiego, paradoksalnie nie jest ono wcale polemiką z nauczaniem Kościoła. Poszczególne tematy obecne w „Ojciec nasz”, a stanowiące ośrodek treści głoszonych przez Urząd Nauczycielski, pojawiają się w tym dziele często, ale nie po to aby uległa zweryfikowaniu ich wykładnia. W tym sensie „Ojciec nasz” nie jest, jak mu zarzucano, *księgą symboliczną* nowej wiary⁹⁴.

⁹¹ G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995, s. 44.

⁹² Ibidem, s. 127.

⁹³ Ibidem, s. 130.

⁹⁴ Ibidem, s. 131.

Kubski nie formułuje tej oceny niekrytycznie, dostrzega bowiem, że szereg tez Cieszkowskiego, nawet o charakterze fundamentalnym, nie ma ugruntowania biblijnego, jak np. centralna dla jego historiozofii teza o trzech przymierzach (Mojżesz, Chrystus, Paraklet), stanowiąca podstawę wyróżnienia trzech epok w dziejach ludzkości, charakterystycznych dla millenaryzmu, zwanego dawniej chiliazmem⁹⁵. Co więcej, stwierdza, że

Cieszkowski nie ma spójnego sposobu posługiwania się Pismem Świętym. Z jednej strony bowiem podejmuje wątki kwestionowania Tradycji oraz autorytetu dziedzictwa egzegetycznego, charakterystyczne dla żywej w XIX w., a odziedziczonej po poprzednim wieku metody, by nie krępować się, gdy odnaleziona myśl Objawiania nie będzie mu się zgadzała z *przywiązywaną dotąd do niego myślą*⁹⁶.

W takich przypadkach „woli *chwycić się czystego tekstu*, odkrywać *dosłowne znaczenie przez naturalny rozbiór podania*”⁹⁷. Uprawomocnia bowiem „znaczenie przenośne”, jako „chleb duchowy”⁹⁸, posługuje się „własną metodą wykładni figuralnej”⁹⁹ dokonując „akomodacji werbalnej Pisma św.”¹⁰⁰. W tym kontekście wykorzystuje podejście filozoficzne, ale zawsze w odniesieniu do tzw. pełniejszego

⁹⁵ Ibidem, s. 43.

⁹⁶ Ibidem, s. 30.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem, s. 39.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 41.

sensu biblijnego, rozumiejąc objawienie jako całościowo pojęty „proces ludzkiego poznania”¹⁰¹.

Jednocześnie jednak Kubski akcentuje podstawowe przesłanie myśli Cieszkowskiego:

W istocie bowiem tym systemem, który stanowi zewnętrzny wobec dzieła Cieszkowskiego pozytywny, akceptowany punkt odniesienia, jest tradycja chrześcijańska, i to wcale nie pojmowana zbyt szeroko, ani dowolnie, lecz ta przechowywana i pielęgnowana przez Kościół. Cieszkowski nie przeciwstawia się tej tradycji, by ogłosić własne prawdy, choć nieraz taki to daje rezultat¹⁰².

Nic dziwnego, że choć Kubski podkreśla wielokrotnie rolę filozoficznego kontekstu hermeneutyki biblijnej Cieszkowskiego, w formie oddziaływania idealizmu niemieckiego Hegla czy Schellinga, co czyni z jego wywodu ujęcie o charakterze historiozoficznym¹⁰³, to przecież przeciwstawia się ideologizacji tego dokonania. Zauważa: „Przesłanie »Ojciec nasz« bowiem nie jest w żadnym wypadku jedną z nowożytnych koncepcji samozbawienia się pojedynczego człowieka czy całej ludzkości”¹⁰⁴. Nieprzypadkowo Kubski zwraca uwagę na polemikę, podjętą przez Cieszkowskiego tak z przejawami skrajnego racjonalizmu i naturalizmu, uwidaczniającymi się w

¹⁰¹ Ibidem, s. 30. Por. K. Kowalski, *Filozofia Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 1929, s. 17.

¹⁰² G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach*, op. cit., s. 131.

¹⁰³ Ibidem, s. 192-193.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 126.

nowożytnych wizjach reformy życia społecznego, jaki i z wychodzącymi z tych ideowych źródeł interpretacjami chrześcijaństwa, w tym krytyki biblijnej¹⁰⁵.

2. Uwagi krytyczne

Przedstawiony przegląd głównych powojennych interpretacji spuścizny Cieszkowskiego, z wyakcentowaniem szczególnego dzieła jakim jest *Ojciec nasz*, miał charakter rozumujący. Schemat wykładu oddawał po części chronologię ich powstania, ale także specyfikę, co odpowiadało w dużej mierze pierwszemu wyróżnikowi, choćby dostrzeżone zmiany nie były zawsze jednokierunkowe. Wskazywano na przejście od interpretacji ukazujących ideologiczny charakter przesłania Cieszkowskiego ku podkreślającym jego wymiar filozoficzny, a nawet wprost religijny. Sygnalizowano także w pewnej mierze kontekst ich powstania, na którego znaczenie zwraca uwagę, odwołująca się do ideałów hermeneutyki Hansa Gadamera, tzw. efektywna historia jako historia oddziaływań, uwzględniająca kontekst kulturowy, ideowy, a nawet polityczny działań poszczególnych badaczy, który może mieć nieraz istotny wpływ na formułowane przez nich interpretacje (*Wirkungsgeschichte*, *Effective History* jako forma historii recepcji)¹⁰⁶. Pora na sformułowanie uwag, które ze względu

¹⁰⁵Ibidem, s. 28.

¹⁰⁶ Por. A. Kamp, *Philosophiehistorie als Rezeptionsgeschichte*, Amsterdam 2001. Historia recepcji jako metoda badań historycznych jest najlepiej opracowana na gruncie historii literatury. Por. R.C. Holub, *Reception Theory. A Critical Introduction*, London 1984; idem, *Crossing Borders. Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction*, Madison, Wis 1992; J.L. Machor, Ph. Goldstein (red.), *Reception Study. From Literary Theory to Cultural Studies*,

na bogactwo przedstawionych ujęć muszą mieć charakter ogólniejszy, dotycząc wszakże najważniejszych tez, uzasadniających ideologiczny charakter dziedzictwa Cieszkowskiego, także jako ufilozoficznienia religii przez jej antropologizację. W tym kontekście należy zwrócić uwagę przede wszystkim na zarzut heterodoksji, formułowany tak hojnie także przez badaczy, którzy nie podkreślają swych związków z chrystianizmem¹⁰⁷.

Zarzut heterodoksji polskiej myśli romantycznej formułowany był obficie już przez dziewiętnastowiecznych filozofów katolickich, takich jak np. Eleonora Ziemięcka, pozostających w kręgu oddziaływania tradycjonalizmu czy rodzącej się neoscholastyki¹⁰⁸. Był także zgłaszany przez

New York 2001; G.E. Grimm, *Rezeptionsgeschichte. Grundlegung einer Theorie mit Analysen und Bibliographie*, München 1977; H. Link. *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart 1976, 1980.

¹⁰⁷ Pisał Paweł Rojek: „Wielu autorów uważa, że faktycznie polski mesjanizm jest heretycki. Wielokrotnie wskazywał na to – jak sądzę, nie bez pewnej satysfakcji – Andrzej Walicki. Mesjanizm jest wedle niego »niebezpieczną herezją« (A. Walicki, *Między filozofia, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, 1983, Warszawa, s. 198), »herezją typu chiliastycznego« (*Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006: 17), »wizją chiliastyczną, a więc heterodoksyjną« (tamże, s. 67) oraz »szczególną odmianą heterodoksji millenarystycznej« (tamże, s. 91)”. P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, op. cit., s. 28.

¹⁰⁸ Zob. E. Starzyńska-Kościuszko, *Opozycja, synteza czy „trzecia droga”?*, op. cit., s. 114-119. Por. F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku dziewiętnastym*, t. 2, op. cit., s. 72-295; J. R. Błachnio, *Idealizm niemiecki i filozofia narodowa w polskiej myśli chrześcijańskiej lat 1831-1863*, Bydgoszcz 1994; idem, *Poglądy filozoficzne Eleonory Ziemięckiej na tle sporów ideowych*

historyków przedwojennych i powojennych, jak Franciszek Gabryl¹⁰⁹, a nawet Wiktor Wąsik, choć Wąsik w *Ojciec nasz* widział przede wszystkim dzieło o charakterze religijnym¹¹⁰. Zawartą w *Ojciec nasz* wizję Boga, zwłaszcza w jego relacji do świata, krytykowali teologowie powojenni, jak np. Michał Klepacz¹¹¹. Wydaje się jednak, że opinia ta jest formułowana przede wszystkim w perspektywie rygorystyki teologii przedsoborowej, akcentującej niebezpieczeństwo racjonalizmu zagrażającego wierze, zwłaszcza że ten typ myślenia był niejednokrotnie właściwy tak wpływowym nurtom społecznym, jak socjalizm czy liberalizm. Innej perspektywy do tej oceny dostarcza duch Vaticanum II, akcentujący „radość i nadzieję”, mimo dostrzeganych zagrożeń w świecie współczesnym. Proklamuje go *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, doceniająca osiągnięcia współczesnej nauki i kultury oraz deklarująca wolę dialogu i współpracy niezależnie od opcji ideowej¹¹². Kontekst ten

połowy XIX wieku, Bydgoszcz 1997; idem, *System filozofii katolickiej „Przeglądu Poznańskiego”*, Bydgoszcz 2001.

¹⁰⁹ F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku dziewiętnastym*, t. 1, op. cit., s. 239-300.

¹¹⁰ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 2, *Romantyzm*, Warszawa 1966, s. 339-396.

¹¹¹ M. Klepacz, *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, Kielce 1933.

¹¹² „Kościół zaś wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i siły, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół utrzymuje nadto, że u podłoża wszystkich

tłumaczy pluralizm współczesnej teologii, zachowującej relatywną wolność wypowiedzi naukowej, której nie można utożsamiać z wężej pojętą doktryną Magisterium Ecclesiae. Postuluje się bowiem wprost „jedność teologii w wielości metod i dyscyplin”¹¹³.

W tym kontekście za przejaw przesadnego puryzmu trzeba uznać zakwestionowanie autentycznie katolickiego charakteru przesłania Cieszkowskiego¹¹⁴, choćby to nawet wydało się jakoś hermeneutycznie zasadne, gdyby odnieść je do realiów dziewiętnastowiecznej teologii. Przykładowo można wskazać na związki ujęcia polskiego myśliciela ze współczesnymi nurtami, wykorzystującymi dynamiczną i relacjonistyczną koncepcję bytu. Uwidacznia się to w postulowanym przez Cieszkowskiego „pojednaniu Immanencji z Transcendentnością na polu filozofii”, choćby ujmował je w

przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki. W świetle więc Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia, Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka oraz współdziałać w znalezieniu rozwiązania głównych problemów naszego czasu”. Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 10.

¹¹³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria*, przeł. K. Stopa, Kraków 2012, s. 79; por. ibidem, s. 79-91.

¹¹⁴ „Nazywanie więc A. Cieszkowskiego »wybitnym filozofem chrześcijańskim« przez niektórych współczesnych interpretatorów jego myśli, świadczy o niezrozumieniu przez nich istoty chrześcijaństwa, oraz niedostatecznej znajomości poglądów tegoż myśliciela”. R. Polak, *August Cieszkowski a katolicyzm*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2007, t. 4, s. 214.

kategoriach panenteizmu („monopanteizm”)¹¹⁵, co uwidoczniło się np. w dokonaniu abpa Józefa Życińskiego¹¹⁶. Nie inaczej należy postrzegać świadomościowe podejście Cieszkowskiego w antropologii, połączone z apoteozą ludzkiego czynu, w czym można dostrzec analogię nie tylko do podejścia fenomenologicznego, ale szerszego nurtu, jakim jest wielowątkowy personalizm¹¹⁷. W tym ostatnim przypadku analizy polskiego filozofa przypominają wręcz odsłanianie specyfiki natury i egzystencji ludzkiej, jej wymiaru osobowego i płynącej stąd godności człowieka, charakterystyczne dla *Osoby i czynu* Karola Wojtyły¹¹⁸.

Bodaj najistotniejszym argumentem w zakresie polemiki z ideologizacją dzieła Cieszkowskiego jest podkreślenie trwałości i wyłączności objawienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa, w szczególności w Modlitwie Pańskiej, której sens odsłaniał się stopniowo w dziejach, aż po epokę Parakleta. Cieszkowski pisał bowiem kategorycznie:

¹¹⁵ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, op. cit., s. 411-413.

¹¹⁶ J. Dziadkowiec, *Whiteheadowskie inspiracje filozofii Józefa Życińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, nr 4, s. 55-76.

¹¹⁷ Na temat aktywistycznie i substancjalistycznie pojętego „bytu ze siebie”, jako ducha osobowego, zob. A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza*, op. cit., s. 159-185. Budując „absolutny spirytualizm”, Cieszkowski także odwołał się do idei „podmiotowości”, niezbędnej dla wizji najwyższego „szczebla” ducha, jakim jest „osobowość”, jako substancjalny podmiot nie tylko poznania, ale i „żywego, samookreślającego się swobodnie czynu” (A. Wawrzynowicz, *Geneza powstania „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego – fakty i mity*, op. cit., s. 122-123).

¹¹⁸ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1982, s.173-247, 411-452.

Dlatego też nie przychodzimy do Was z żadnym Nowem Objawieniem i nie mówimy Wam: Wierzcie w coś nowego, ale owszem mówimy: *Pojmujcie* tylko stare *Objawienie*, *wiedźcie* o tym, w co dotąd *wierzyliście* dopiero, – a będziecie mieli dosyć do *czynienia* na całą Erę świata;

Duch Pocieszyciel jedynie „*przypomni* wszystko, co Chrystus powiedział i zapowiedział”¹¹⁹. Jak dodaje: „Objawienie Ducha jest dopełnieniem objawień Bożych, jest trzecim i ostatecznym z Ludzkością Przymierzem i otwarciem Trzeciej Ery świata”¹²⁰, choćby Cieszkowski niejasno mówił o potrzebie „Objawiania Objawienia”¹²¹.

Ujęcie to koresponduje z personalistyczną koncepcją objawienia Bożego, którego pełnią jest cała osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, co umożliwiło w dobie Vaticanum II dostrzeżenie zmienności doktryny Kościoła, nawet w zakresie ewolucji dogmatów, zespalaając zasadniczą stałość ich treści z czasowością i zmiennością formy ich wyrażania, przy niezmienności w relacji do Objawienia, zintegrowanego z Tradycją i orzeczeniami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła¹²². Według Cieszkowskiego bowiem, Objawienie to

¹¹⁹ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, op. cit., s. 203-204.

¹²⁰ Ibidem, t. 2, op. cit., s. 344-345.

¹²¹ Ibidem, s. 458.

¹²² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: J. Królikowski (red), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*., Kraków 2000, s. 273-300; zob. L. Balter, *Dogmatów ewolucja. I. W teologii katolickiej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 14-18; W. Wołyniec, *Nowa interpretacja dogmatu we współczesnej teologii*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2004, nr 2, s. 116-131.

„osobowy Bóg objawiający się w dziejach”¹²³, mimo – charakterystycznej dla *stricte* filozoficznej wykładni Boga – stylizacji na Hegłowskie stawanie się Boga, co polski myśliciel sygnalizował już w *Bogu i palingenezie*, a wykorzystał w *Ojciec nasz*¹²⁴. Z podejściem tym koresponduje personalistyczne rozumienie aktu samej wiary jako aktu całej osoby ludzkiej, odchodzące od tradycyjnego przyzwolenia rozumu na słowo objawiającego się Boga¹²⁵. Cieszkowski mianowicie, świadomy, że jego wizja może w perspektywie ówczesnej teologii wydawać się „Wiarą bez Wiary”, wkomponowuje akt wiary w integralne rozumienie religii, pojętej jako wyraz „obrzędów”, „dogmatów” i „uczynków (działań) Religii Ducha”, jako wyraz autentycznej religijności, dalekiej od racjonalizmu deizmu; chodzi bowiem o akt „Czucia”, „Wiedzy” („Myśli”) i Woli, jako „społecznego Życia”, jednocześnie „Sztuki”, co autor ujmuje wprost w perspektywie klasycznej triady tego co „duchowo *piękne, prawdziwe i dobre*”¹²⁶.

Nie inaczej należy oceniać chrystologię Cieszkowskiego, choćby nawet można było dostrzec elementy charakterystyczne dla dawnych „herezji chrystologicznych” czy „pewnych ujęć liberalnego protestantyzmu”, owocujące

¹²³ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin 2010, s. 332-340.

¹²⁴ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, op. cit., s. 404.

¹²⁵ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, op. cit., s. 398-412.

¹²⁶ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, op. cit., s. 461-467. Por. D. Zamącińska, M. Maciejewski (red.), *Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*, Lublin 1995.

wizją „wielkiego reformatora świata”¹²⁷. To prawda, polski filozof przedstawiał Go jako człowieka, który zostaje zrodzony przez Boga jako Syn w momencie chrztu¹²⁸; przecież jednak natychmiast traktował o odwiecznym istnieniu Syna Bożego i o tym, że świadomość Bożą sam z Sobą i w Sobie przyniósł i udzielił¹²⁹. Wydaje się też, że uwidaczniająca się w myśli polskiego filozofa dominacja wymiaru filozoficznego nad wymiarem historycznym w zakresie określenia statusu Chrystusa w dziejach świata nie odbiega od wielu współczesnych koncepcji teologicznych, które odchodzą od dominującej w tradycyjnej teologii preferencji tajemnicy Odkupienia jako motywu Wcielenia. Równocześnie nastąpiła w pewnej mierze zmiana podejścia ontologicznego na antropologiczne, co owocuje inną optyką interpretacyjną nie tylko chrystologii, ale i soteriologii. Wcielenie Boga ma być najpełniejszą i ostateczną odpowiedzią, jaką człowiek uzyskuje na swoje pytanie, którym jest on sam. W tym znaczeniu Jezus Chrystus jest wypełnieniem ludzkiej nadziei. Nieprzypadkowo koncepcja ta, charakterystyczna dla transcendentalizmu wyrosłego na tradycji pokantowskiej, zwłaszcza właściwej Martinowi Heideggerowi, wydaje się być bliska ujęciu Cieszkowskiego, który eksponuje wymiar ludzkiej świadomości. Transcendentalista Karl Rahner ukazuje bowiem człowieka jako wprost nieograniczenie otwartego na tajemnicę Bożej pełni „słuchacza Słowa” (*Hörer des Wortes*), oczekującego na łaskę Wcielenia Słowa Bożego w sposób aktywny. Postrzega

¹²⁷ G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach*, op. cit., s. 126.

¹²⁸ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, op. cit., s. 399.

¹²⁹ Ibidem, s. 401.

więc chrystologię w perspektywie autotranscendencji człowieka, jako ustawicznego przekraczania samego siebie w wymiarze poznania i działania¹³⁰.

W tym kontekście ujawnia się również waga właściwego Cieszkowskiemu podejścia o charakterze historiozbawczym, tak bliskiego nowożytnej *l'histoire de l'esprit humain*, o charakterze bardziej filozoficznym niż historycznym. Formuluje ona wizję dziejów ludzkich jako ciągłego postępu, uwidaczniającego się począwszy od rozwoju kultury racjonalnej, nauki¹³¹. Podejście to w miejsce fundamentu metafizycznego, przede wszystkim w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym, akcentuje znaczenie historycznego wymiaru ludzkiej egzystencji, odkrytego zwłaszcza przez Hegla, tak bliskiego przecież Cieszkowskiemu. Akcentuje się, że chrześcijaństwo jest ze swej natury religią historyczną jako efekt ingerencji osobowej Boga w historię świata i człowieka, co tłumaczy jej nade wszystko charakter historiozbawczy¹³².

W perspektywie teologii inkarnacyjnej¹³³ nabiera znaczenia namysł nad sensem słowa Bożego w kontekście realiów historycznych, społecznych, i kulturowych, co

¹³⁰ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.

¹³¹ Zob. S. Janeczek, *Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugona Kolltāja?*, w: J. Skoczyński (red.), *Mit – historia – kultura*, Kraków 2012, s. 23-32.

¹³² S. Bartnik, *Historia zbawienia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 963-968; idem, *Historiozbawcza teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, op. cit., kol. 1015-1018. Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010.

¹³³ S. Janeczek, N. Chojnacki, T. Dola, *Inkarnacjonizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 226-230.

tłumaczy rozkwit tzw. teologii rzeczywistości ziemskich, zespalającej ideał *constructio mundi* z *consecratio mundi*¹³⁴. Podejście to wiąże się aspektywnie z tzw. teologią eschatologiczną¹³⁵ jako teologią nadziei, eksponującą wręcz soteriologiczny i eschatyczny wymiar doczesnego postępu w perspektywie nauki o zmartwychwstaniu ciał u kresu ludzkiej historii. Głośniejsze są socjologizujące próby wykorzystania przesłania ewangelicznego w zakresie całego spektrum reform o charakterze społecznym, politycznym i gospodarczym, charakterystyczne dla tzw. teologii politycznej czy marksizującej teologii wyzwolenia¹³⁶. Takie podejście osłabia próby dopatrywania się w dokonaniu Cieszkowskiego postulatu powstania nowej religii w ostatnim etapie dziejów ludzkości, w tym – tak często podnoszoną w literaturze przedmiotu – likwidacji hierarchii kościelnej, począwszy od instytucji kapłaństwa, swoiście pośredniczącej w wymiarze zbawczym¹³⁷. Idea ta jest bowiem bliska nie tylko wizji

¹³⁴ M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Poznań 1992.

¹³⁵ A. Nossol, *Eschatologizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4. Lublin 1983, kol. 1119-1120.

¹³⁶ A.R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, przeł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 271-280. Por. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, przeł. S. Głowa, Warszawa 1971; idem, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, przeł. P. Leszan, Warszawa 1975; S. Kowalczyk, *Marksistowska koncepcja wyzwolenia człowieka a chrześcijaństwo*, w: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, Lublin 1992, s. 136-156.

¹³⁷ Według Walickiego, w religii Parakleta „liturgia będzie sztuka, dogmatyka – nauką, sakramentami – tworzenie i upowszechnianie kultury, pobożnymi obowiązkami – cały obszar społecznego życia, organizm działań i obowiązków socjalnych», a

Kościola jako Ludu Bożego, ale nade wszystko idei kapłaństwa powszechnego, zagubionego przez wieki, a na nowo odkrytego przez Vaticanum II¹³⁸.

Jak wskazano na początku, Jürgen Habermas postuluje, by apologeta świeckiego państwa nie tylko dostrzegli, że „wielkie religie światowe mogą wnieść rozumne intuicje”, ale i uszanowali autentyczny wymiar wypowiedzi religijnej, przekładając istotne treści religijne na dominujący

także „odrębny stan kapłański straci rację bytu – kapłanami ducha będą artyści, uczeni, urzędnicy, wszyscy ludzie dobrej woli pracujący z pożytkiem dla społeczeństwa; odpowiednikami bractw zakonnych staną się organizacje ekonomiczne, Ligi, Stowarzyszenia, Trade Unions, Friendly Societies”. A. Walicki, *Dwa mesjanizmy*, op. cit., s. 149.

¹³⁸ Zob. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, op. cit., s. 473-475, t. 3, s. 91. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1546: „Chrystus, Arcykapłan i jedyny Pośrednik, uczynił Kościół »królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego« (Ap 1, 6) (Por. Ap 5, 9-10; 1 P 2, 5. 9). Cała wspólnota wierzących jako taka jest kapłańska. Wierni wykonują swoje kapłaństwo, wynikające ze chrztu, przez udział w posłaniu Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla, każdy zgodnie z własnym powołaniem. Przez sakramenty chrztu i bierzmowania wierni »poświęceni są... jako... święte kapłaństwo«. Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II poucza, że wierni pełnią królewskie i powszechne kapłaństwo przez współdziałanie w ofiarowaniu Eucharystii oraz przez »przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świętobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość« (KK 10). (Sobór Watykański II, konstytucja *Lumen gentium*, 10)”. Zob. krytycznie na temat zagubienia tej idei Jan Kracik, *Kapłaństwo w historię wpisane*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/kaplanstwo_historia.html# (dostęp 17.01.2015 r.). Por. H. Jedin, *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, „Theologie und Glaube“, 60 (1970), s. 102-124.

(naturalistyczny) język w dyskursie publicznym¹³⁹. To prawda, niełatwo odróżnić religię od ideologii, zwłaszcza w perspektywie jej negatywnych funkcji, we współczesnym i przeszłym kontekście licznych przejawów jaskrawej ideologizacji religii, nie tylko w islamie, ale i w judaizmie oraz chrześcijaństwie. Z drugiej strony nie można zapominać o zarzucie ideologizacji w kontekście podważania prawomocności poznania religijnego, uwidaczniającego się w perspektywie współczesnej dominacji metodologii naturalizmu, nie mówiąc o trudnościach w określeniu właściwej relacji religii do polityki¹⁴⁰. Z całą pewnością nie można też lekceważyć przestrogi Mariana Zdziechowskiego, którą lapidarnie wyraził Andrzej Walicki, pisząc o „ustawicznym mieszaniu ze sobą perspektywy historycznej z eschatologiczną”¹⁴¹. Mędrzec wileński odnosił ją wprost do dokonania Cieszkowskiego, postrzeganego w kategoriach utopii społecznej, a ocenianego nie tylko w perspektywie „tragiczności bytu” ludzkiego, dostrzeganego realistycznie dzięki doktrynie chrystianizmu¹⁴², ale nade wszystko jako groźne niebezpieczeństwo quasi-religijnej ideologii bolszewizmu¹⁴³. Nie można również nie zauważyć ostrzeżeń

¹³⁹ Zob. przyp. 6.

¹⁴⁰ Zob. J. Herbut, *Ideologia a doktryna religijna*, w: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Oblicza dialogu*, op. cit., s. 13-32; D. Sagan, *Teoria inteligentnego projektu – argumenty za i przeciw*, w: S. Janeczek i in. (red.), *Filozofia przyrody*, Lublin 2013, s. 335-383.

¹⁴¹ A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 74.

¹⁴² Zob. D. Barbaszyński, *Między racjonalizmem a mistycyzmem: problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdziechowskiego*, Olsztyn 1999, s. 58-69.

¹⁴³ „Któż zaprzeczy, że ten obraz trzeciej epoki nacechowany był wielką podniosłością i szlachetnością myśli – i że ustalenie na

przed niekrytycznym odwoływaniem się dzisiaj do ideologicznie rozumianego mesjanizmu¹⁴⁴. Tym niemniej wydaje się, że jednak uprawniona jest opinia Pawła Rojka, który wskazuje:

Od czystego religijnego millenaryzmu odróżniało go [mesjanizm – SJ] zaangażowanie w sprawy świata, a od świeckich ideologii politycznych – przekonanie o religijnym wymiarze zmian społecznych. Polscy mesjaniści pragnęli panowania Chrystusa w polityce, gospodarce, życiu społecznym i stosunkach międzynarodowych (...). W mesjanizmie religia wykraczała poza sferę, w której zamknęła ją nowożytność, nadawała sens wszelkim działaniom w ekonomii, polityce i kulturze. Mesjanizm

świecie porządku mającego sprawiedliwość za podstawę swoją, byłoby wielkim szczęściem dla rodu Ludzkiego. Ale czyżby panowanie sprawiedliwości, choćby ochrzczone mianem okresu Ducha Świętego, było już Królestwem Bożym? Czyżby odpowiadało tej tęsknocie za absolutną szczęśliwością, która mieszka w sercu chrześcijanina i którą on nierozzerwalnie łączy z Królestwem Bożym? Czyż wraz z nastąpieniem zgody między Kościołem a Państwem, z uznaniem zasady narodowości w polityce, z rozbrojeniem powszechnym, z poprawą stosunków społecznych (...) grzech i śmierć miałyby też przestać szerzyć spustoszenie swoje, a ślepy traf urągać rachubom ludzkim? Jakaż przepaść między historiozoficzna syntezą Cieszkowskiego a widzeniem w Apokalipsie świętego Jana Jeruzalem, w którym »śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani bóleści«”, M. Zdziechowski, *Wizja Krasińskiego*, Kraków 1912, s. 25 nn. Cyt za: J. Skoczyński, *Glossy i uwagi*, Kraków 2014, s. 73.

¹⁴⁴ J. Skoczyński, *Młodzi i mesjanizm*, w: idem, *Glossy i uwagi*, op. cit., s. 83-110.

był więc ruchem teoretycznej i praktycznej desekularyzacji świata, wyzwaniem rzuconym nowym czasem¹⁴⁵.

Nic więc dziwnego, że do Cieszkowskiego nawiązywali chętnie neomesjanści z początku wieku XX. W jego dokonaniu widzieli „syntezę filozoficznej idei polskiego mesjanizmu”, postulując „doskonalenie się jednostki i narodu w imię zasad etyki chrześcijańskiej, w przyznawaniu tym wartościom uniwersalnego charakteru i potraktowaniu narodu polskiego jako ich depozytariusza”, jednak bez nacjonalizmu i szowinizmu, bowiem unikając łączenia przekonania o „wyjątkowości własnego narodu” z „narzucaniem własnych wartości innym grupom etnicznym”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ P. Rojek, op. cit., s. 25.

¹⁴⁶ M. Sojka, *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*, Wrocław 1986, s. 26. Dotyczy to takich myślicieli nawiązujących wprost, choć nierzadko także aspektywnie krytycznie, jak Stanisław Szczepanowski, Wojciech Dzieduszycki, Wincenty Lutosławski, Andrzej Baumfeld, Marian Zdziechowski czy Michał Sobeski, ale podobne wątki ujawniły się w twórczości Jerzego Brauna, choć nawiązywał do J.M Hoene-Wrońskiego. Ibidem, s. 31-78. Por. L. Wiśniewska-Rutkowska, *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Kielce 2004; T. Zawojcka, *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzieduszyckiego*, Lublin 2011; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863-1954. „Jestem obywatelem utopii”*, Kraków 2008. Wbrew interpretacjom, które wskazują na etnicznie polski charakter mesjanizmu Cieszkowskiego, on sam wskazywał przede wszystkim na ogólnoludzki wymiar mesjanizmu, skoro oczyszczająca ofiara Chrystusa, uzdalniająca do podjęcia „czynu”, dotyczy wszystkich uciśnionych, choć akcentował rolę „synów umęczonego, rozkrzyżowanego narodu, – żywej i świętej ofiary, przez którą Bóg staje się Ludzkością, jako przez Jezusa Chrystusa Bóg stał się człowiekiem” (A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, s. 169-170). W

Ostatecznie więc chyba można bronić tezy, że dokonanie Cieszkowskiego, szczególnie profetyczne *Ojciec nasz*, jest przejawem autentycznej filozofii religijnej. Gdyby zapytać zaś o wyznaniową formę tej inspiracji religijnej, to jest nią niewątpliwie chrześcijaństwo. Inspiracja ta jednak sięga głębiej, niż to ujmuje się w dominującej w obrębie kultury chrześcijańskiej maksymalistycznie pojętej filozofii klasycznej, nawiązującej do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, strzegącej racjonalnego charakteru swej argumentacji, choć docenia ona inspirującą rolę religii w sensie psychologicznym (filozof, który jest chrześcijaninem) czy historycznokulturowym (filozofia chrześcijańska jako fakt kulturowy)¹⁴⁷. W tym kontekście można by szukać analogii do

innym kontekście mówił wprost o misji Słowian, przechodząc do niewymienianego z nazwy narodu polskiego, którym rządził „Król Chłopków” (ibidem, s. 150-164). Kiedy indziej wspominał jedynie „pewien naród”, co można odnieść do narodu polskiego (ibidem, t. 3, s. 62).

¹⁴⁷ Pisał Stanisław Kamiński, największy autorytet metodologiczny na KUL-u: „Filozofia ani nie służy do obrony prawd wiary, ani nie stawia sobie problemów, które rodzą się na gruncie doktryn religijnych. Teizm albo ateizm nie stanowi więc punktu wyjścia takiej filozofii” (*Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 88). Nic dziwnego, że Mieczysław A. Krąpiec dodawał: „Z tego też tytułu nikt, nawet Kościół, nie może nakazać, by zdania filozoficzne różnych systemów były zgodne z artykułami wiary. Zdania filozoficzne, jako ściśle filozoficzne, są zdaniami sensownymi tylko w kontekście systemu filozoficznego i mogą być analizowane tylko w kontekście systemu filozoficznego do którego należą” (*Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 214). Por. Z.J. Zdybicka, E.I. Zieliński, *Filozofia chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 391-396; R. Kublikowski, *Rozum –*

Cieszkowskiego w idei autotranscendencji człowieka, ukierunkowanego przez akty rozumu i woli ku Transcendencji. Jest to jedna z dróg uprawomocnienia religii¹⁴⁸, ale także fundament antropologicznie ugruntowanej metafizyki¹⁴⁹. Cieszkowski, funkcjonujący w kontekście dokonania Hegła, mierzącego się z religią nieustannie i bynajmniej nie lekceważącego historycznego chrześcijaństwa (jak to nierzadko ukazywały ujęcia formułowane w duchu

wiedza – wiara. *Dynamika znaczeń*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, z. 2, s. 71-88.

¹⁴⁸ Zob. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2000, s. 491–526; Por. J. Seifert, *Truth and Transcendence of the Person in the Philosophical Thought of Karol Wojtyła*, w: R. Buttiglione, C. Fedeli, A. Scola (red.), *Karol Wojtyła filozof, teolog, poeta.*, Città del Vaticano 1984, s. 93–106. Por. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław 1991.

¹⁴⁹ Pisał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (nr 83): „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną. Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu. Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od fenomenu do fundamentu. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia”.

marksizmu¹⁵⁰), był bliski także duchowi wspomnianej wyżej francuskiej filozofii religijnej, związanej z chrześcijaństwem i judaizmem¹⁵¹. Analogiczny styl myślenia jest także charakterystyczny dla filozofii rosyjskiej, związanej z prawosławiem¹⁵².

W tym głębokim sensie filozofii z natury religijnej, nie zaś jako ideologicznej manipulacji religią, ujmuje dzieło Cieszkowskiego wspomniany wyżej Adam Żółtowski. Podkreśla on organicznie religijny wymiar dokonania polskiego filozofa, gdy wskazuje na wagę dynamizmu Ducha-Stwórcy, który jest „prawdą całego uniwersum” i dlatego „twórczy czyn będzie ostatnim, najwyższym słowem w dziejach rodzaju ludzkiego”¹⁵³. Żółtowski konkluduje:

I tu właśnie filozofja Cieszkowskiego mocą wewnętrznej konieczności – przechodzi w świadomość religijną i z nią się kojarzy. Nieprzypadkowo to najważniejsze swe myśli wypowiedział on religijnym językiem¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Zob. E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 90-95; M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 83-89, 145, 324-353. Por. W. Chudy, *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Metafizyka w filozofii* [„Zadania współczesnej metafizyki”, nr 6], Lublin 2004, s. 321-373.

¹⁵¹ K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii religii*, Kraków 2005.

¹⁵² T. Obolevitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów 2009.

¹⁵³ A. Żółtowski, *August Cieszkowski (1814-1894). Wykład wygłoszony dnia 27 stycznia 1911 r. przez docenta dra Adama Żółtowskiego*, w: *Polska filozofia narodowa*, wydał i przedmową zaopatrzył M. Straszewski, Kraków 1921, s. 255.

¹⁵⁴ Ibidem.

Stwierdza dalej:

Nie ma bowiem różnic między natchnieniem religijnym, a filozoficznym, póki filozofja właściwych sobie, umiejętnych celów nie odkryje. Jedna bowiem i druga są tym samym dążeniem ku czemuś, co jest ponad światem form bez znaczenia. To też w przeciwieństwie do bezbarwnej neutralności racjonalizmu Cieszkowski wyraża absolutny spirytualizm w dziedzinie religii (...) Dla Cieszkowskiego najwyższą prawdą jest czynny duch i jego twórczość. I twórczość ducha zajmie też wedle niego panujące stanowisko w religii. Jak w czynie ogniskują się wszelkie potęgi myśli czucia, tak też w religji woli i czynu, zleją się harmonijnie te wszystkie potęgi uczucia i rozumu, przez które wyrażała się dotychczas religia świata (...). Jedyne z religijnego natchnienia powstać mogą najwyższe twory społecznego życia¹⁵⁵.

Skoro zaś w konsekwentnie religijnej perspektywie należy ujmować myśl Cieszkowskiego, to wydaje się, że jego refleksja nad ludzkimi dziejami jest raczej nie filozofią dziejów, ale ich teologią, jak np. w przypadku filozoficzno-teologicznej myśli Franciszka Sawickiego czy Konstantego Michalskiego¹⁵⁶. Odesłanie do teologii jest tym konieczniejsze, że filozofia dziejów wydaje się przedsięwzięciem skromnym w zakresie wskazania przyczyny sprawczej i celowej, szukania sensu dziejów; nie mogąc

¹⁵⁵ Ibidem, s. 259-260.

¹⁵⁶ Zob. M. Kowalczyk, *U początków teologii historii w Polsce. Franciszek Sawicki, Konstanty Michalski, Aleksander J. Pechnik*, Lublin 2008, s. 149-238.

korzystać z danych zaczerpniętych z Objawienia musiałaby – jak sądzą tomiści – przekształcić się w dokonanie o charakterze gnostyckim, prowadzące do ideologii¹⁵⁷. Nic więc dziwnego, że w realistycznie zorientowanej tradycji tomistycznej filozofię dziejów ujmuje się jako rozwinięcie antropologii i filozofii kultury. Na potężniejsze syntezy mogą sobie pozwolić ujęcia aprioryczne, idealistyczne, a więc o charakterze monistycznym, ewolucjonistycznym, deterministycznym¹⁵⁸, co tłumaczy Heglowski kontekst wypowiedzi Cieszkowskiego.

Zwraca się powszechnie uwagę na ześrodkowanie analiz autora *Ojciec nasz* na problematyce społecznej, politycznej i ekonomicznej, co niejednokrotnie było powodem formułowania tezy o utopijnym charakterze dokonania Cieszkowskiego, który sam przeciwstawiał przecież utopii realizm, nawet gdy był motywowany religijnie¹⁵⁹. To

¹⁵⁷ P. Moskał, *Kłopoty z realizmem filozofii dziejów*, „Człowiek w kulturze” 1994, nr 2, s. 95-111. Por. idem, *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Lublin 1993.

¹⁵⁸ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 445-451.

¹⁵⁹ Cieszkowski krytykował kosmopolityzm, ceniąc swoistość narodów w zjednoczonej ludzkości (A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, s. 74-82), których „odrodzenie”, na fundamencie religii umożliwi stworzenie „wyższego spółorganizmu” (ibidem, s. 70). Podobnie myślał o idei jedności państwowej (ibidem, s. 58), w czym widział przejaw realizmu przeciwnego „utopji”, jako organizacji ludzkości jak „pod jedną władzą i na jedno polityczne kopyto” (ibidem, s. 69-70; szerzej ibidem, s. 68-79). Podobnie w „Odezwie do uciśnionych” wzywał do urzeczywistnienia dzieła „obietnic”, a więc do „Chrystusowego Czynu”, który umożliwi „Przemienienie, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Ludzkości” (ibidem, t. 1, s. 169). Apel odnosił tyleż do „komunistów”, demagogów, utopistów

społeczne zacięcie, połączone ściśle z wymiarem religijnym, upoważnia też do szukania analogii z katolicką nauką społeczną, która – jak zaznacza znawca problematyki –

a) ukazuje pewną koncepcję człowieka – teologiczną koncepcję człowieka odkupionego; b) formułuje w jej świetle: zasady społeczne, kryteria ocen rzeczywistości społecznej i dyrektywy działania.

Tym bardziej, że „w większym stopniu koncentruje się ona na kryteriach ocen i dyrektywach (ewentualnie programach działania)”. Co więcej,

w odróżnieniu od nauczania społecznego Kościoła, które należy do depozytu wiary i dlatego podlega oficjalnej wykładni Magisterium Ecclesiae, katolicka refleksja społeczna uprawiana przez duchownych i świeckich specjalistów cieszy się pewną swobodą w formułowaniu dyrektyw i programów działania (*suo nomine*)¹⁶⁰.

Jeśli więc w katolickiej nauce społecznej funkcjonują tezy formułujące szczegółowe projekty społeczne, to dzielą one

wszelkiej barwy”, którzy mają „prawie przecucia i prawe domysły, ale czucia i myśli zwichnięte”, ale nade wszystko do „synów umęczonego, rozkrzyżowanego narodu, żywej i świętej ofiary, przez którą Bóg staje się Ludzkością, jako przez Jezusa Chrystusa Bóg stał się człowiekiem”, by byli dobrej myśli i woli (ibidem, s. 170).

¹⁶⁰ W. Piwowarski, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*; cyt za: <http://www.kns.gower.pl/slownik/katolicka.htm> (dostęp 25.01.2015 r.).

hipotetyczny charakter ustaleń poszczególnych dyscyplin, z których się wywodzą, czyli np. socjologii czy ekonomii.

3. Konkluzja

Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego jest zwieńczeniem całości jego twórczości filozoficzno-religijnej. Nie tylko ostatnie dzieło, ale i prace filozoficzne, a w pewnej mierze społeczne i ekonomiczne, są wyrazem głębokiej kultury religijnej, naznaczonej parenetycznie, tyleż prorockiej, co zadziwiającej realizmem pomysłów i sprawnością inicjatyw społeczno-kulturowych. Stąd też dokonanie to może być uznane tyleż za przejaw filozofii religijnej, co i katolickiej nauki społecznej. Niewątpliwe trudności w kwalifikacji poszczególnych wypowiedzi Cieszkowskiego, ujmowane z perspektywy teologicznej, nie uprawniają do powątpiewania o szczerości jego intencji, jak i ich urzeczywistnienia nie tylko na gruncie chrystianizmu, ale i katolicyzmu. Nic więc dziwnego, że po śmierci polskiego myśliciela i współcześnie nawet biskupi: Edward Likowski, ówczesny sufragan poznański, późniejszy arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski, oraz abp Marek Jędraszewski, obecny metropolita łódzki, podkreślają tyleż egzystencjalne, co i doktrynalne przywiązanie Cieszkowskiego do Kościoła¹⁶¹.

Gdyby zaś szukać właściwej płaszczyzny analiz interdyscyplinarnego dokonania Cieszkowskiego, to można by się odwołać do przywołanej wyżej interpretacji Antoniego Roszkowskiego, który wskazywał na trojaki typ argumentacji występującej u polskiego myśliciela, a więc z zakresu nauk

¹⁶¹ M. Jędraszewski, *Ojciec nasz. August Cieszkowski (1814-1894)*, op. cit., s. 106; por. ibidem, s. 95-110.

społecznych, politycznych i ekonomicznych. Należałoby tylko porzucić określenie „ideologia”, choćby użyte tylko w sensie opisowym, gdyż nie mógł on znać jeszcze konotacji pejoratywnej, wypracowanej przez Karla Poppera. Jak wiadomo, Popper traktował ideologię jako wiedzę poznawczo mniej wartościową od nauki i stanowiącą przejaw utopii, wykorzystywanej do manipulacji ludzkimi przekonaniem¹⁶². Kategorię „ideologia” można by zastąpić niewartościującym i bardziej pojemnym narzędziem, jakim jest pojęcie „sylwetki intelektualnej”, którą sformułować może wszechstronnie historia kultury umysłowej, unikając jednak jakichkolwiek redukcjonizmów¹⁶³.

**August Cieszkowski's *Our Father*
- ideology, religious philosophy, Catholic social
doctrine?
A Review of Positions**

This paper is a review of interpretative positions concerning the specific character of *Our Father*, a basic philosophical and religious work of August Cieszkowski, one of the most prominent thinkers of nineteenth-century Polish intellectual culture. Before World War Two,

¹⁶² Por. A. Jabłoński, *Budowanie społeczeństwa wiedzy. Zarys teorii społecznej Karla R. Poppera*, Lublin 2006; E. Pietruska-Madej, *Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera*, Warszawa 1997; A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 1995.

¹⁶³ Zob. S. Janeczek, *Koncepcja historii filozofii w kontekście relacji: światopogląd a filozofia*, w: S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, op. cit., s. 23-35.

undoubtedly under the influence of the accomplishment of sociology of science, marked by Marx, this work was commonly presented in ideological categories. This approach stresses a heterodoxical character of Cieszkowski's attainment; it transcends the doctrinal frameworks of Catholicism and treated its religious and moral message as a manifestation of a kind of utopia. This utopia tended to make real the idea of the Kingdom of God on earth understood in a secularist manner. This opinion seems to be confirmed by former studies made by Catholic authors. This paper seeks to point at certain simplifications of this interpretation, and shows Cieszkowski's doctrine within the context of intellectual wealth in the Catholic Church after the Second Vatican Council. In this context, it stresses a religious character of Cieszkowski's work, a manifestation of a purely religious philosophy. Taking into consideration numerous social, economic, and political references of *Our Father* the author sees in it a manifestation the kind of thinking that is close to Contemporary Catholic social doctrine. It takes advantage, without any instrumentalisation, of the attainments of contemporary social and economic sciences, enriched by a religious perspective.