Tomasz Herbich: Alternatywa sekularyzacji? O teologii politycznej Augusta Cieszkowskiego

Modernizacja ma być według Cieszkowskiego afirmacją, w której nie ma miejsce na negację – postępem, który nie zostawi za sobą rzeszy wykluczonych, lecz stanie się rzeczywistym zwieńczeniem dziejów. Religia okazuje się nieodzownym elementem, podstawą tak pojętego rozwoju całej ludzkości – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień": „Projekt: sekularyzacja".

Gdyby zwycięstwo filozofa w walce z nieubłaganym czasem mierzyć ilością poświęcanych mu w danej chwili opracowań naukowych, to należałoby przyznać, że po ponad dwustu latach od swoich urodzin August Cieszkowski wygrywa w tych zmaganiach. Na liście autorów, którzy w ciągu ostatnich 25 lat wnieśli znaczący wkład w badania nad filozofią i religijnością Cieszkowskiego, znaleźliby się z pewnością Andrzej Wawrzynowicz, Wiesława Sajdek, Marek Nikodem Jakubowski, Grzegorz Kubski, Piotr Bartula, Stanisław Pieróg, Barbara Markiewicz, Michał Łuczewski czy Paweł Rojek. Gdyby tę listę (zresztą niepełną, choćby dlatego, że na wspomnienie zasługują autorzy starszego pokolenia tacy jak Andrzej Walicki czy Jan Garewicz) porównać z analogicznym wykazem autorów publikacji poświęconych Bronisławowi Trentowskiemu czy Maurycemu Mochnackiemu, nie wspominając o innych – choćby Karolu Libelcie, Edwardzie Dembowskim czy Józefie Kremerze – to postawiona na początku teza nie pozostawiałaby wątpliwości: Cieszkowski to być może jedyny filozof polski epoki romantyzmu, który nadal koncentruje na sobie uwagę szerszego grona badaczy (pomijam oczywiście zainteresowanie, z jakim ciągle bada się filozoficzne wątki twórczości poetów, w tym zwłaszcza paryskie wykłady Mickiewicza). A nie można zapominać, że w ostatnich latach autor *Ojcze nasz* stał się także patronem fundacji wydającej jedno z najważniejszych czasopism filozoficznych – „Kronosa".

To relatywnie duże zainteresowanie filozofią Cieszkowskiego wynika z aktualności kontekstów problemowych, w które wpisał się swoimi dwoma najważniejszymi dziełami – *Prolegomenami do historiozofii* oraz *Ojcze nasz*. Problematyka trzeciego z jego głównych dzieł filozoficznych, *Boga i palingenezy*, może wydawać się dzisiaj mniej istotna, dlatego niewiele powstało obszerniejszych opracowań na jego temat. Warto zresztą pamiętać, że wśród dwudziestowiecznych czytelników Cieszkowskiego znajdziemy również całkiem spore grono zagranicznych filozofów i badaczy. Prawdopodobnie największym światowym uznaniem spośród tych, na których w dwudziestym wieku wpłynął polski filozof, cieszy się Mikołaj Bierdiajew. Według Andrzeja Walickiego „romantyczny mesjanizm polski przyciągał jego uwagę jako program odrodzenia narodu przez głęboką modernizację świadomości religijnej – modernizację, dodajmy, pojętą jako *rewitalizacja* religii, a więc *alternatywa sekularyzacji*"[1]. W późnej twórczości Bierdiajewa ta uwaga skoncentrowała się właśnie na Cieszkowskim, „najbardziej godnym uwagi poprzedniku religii Ducha Świętego", który „znacznie jaśniej niż Sołowjow wyraził ideę religii Ducha jako ostatecznego i pełnego objawienia"[2].

U podstaw filozofii religijnej Cieszkowskiego znajduje się przeświadczenie o obustronnej zależności między nowoczesnością a chrześcijaństwem. Z jednej strony filozof nie miał wątpliwości, że zarówno oświeceniowa, jak i późniejsza (zwłaszcza ta wywodząca się z kręgów lewicy heglowskiej) krytyka religii jest wyłącznie stanowiskiem „zaprzecznym" i przejściowym. Religia nie zniknie, jest ona trwałym elementem ludzkich dziejów, potrzebnym także trzeciej, nadchodzącej epoce czynu. Sam podział na historię świecką i świętą to wyraz ograniczonego stanowiska drugiej epoki z jej stanowczym rozdziałem między *sacrum* a *profanum*.

Religia nie zanika zatem wraz z postępem, ale – i to druga strona tego zagadnienia – nie pozostaje też nietknięta, rozwija się i przeradza. Kolejna epoka to zajęcie nowego stanowiska w dziedzinie religii – parakletyzmu, który ma być wypełnieniem chrześcijaństwa. Relacja parakletyzmu do chrześcijaństwa jest zbliżona do tej, która występowała między samym chrześcijaństwem a religią żydowską. Cieszkowski bezpośrednio nawiązuje do słów Jezusa o tym, że nie

przyszedł znieść Prawa i Proroków, ale wypełnić (por. Mt 5,17). Poniższy artykuł jest poświęcony prezentacji poglądów Cieszkowskiego w odniesieniu do tych podstawowych dla niego zagadnień, co ma przygotować do teologiczno-politycznej lektury jego pism.

Jezus Chrystus w dziejach powszechnych

W 1838 roku młody, zaledwie dwudziestoczteroletni adept filozofii wystąpił w Berlinie z napisanymi po niemiecku *Prolegomenami do historiozofii*. Tytułowa „historiozofia" to nowa nauka, która miała umożliwić nie tylko – jak dotychczas – spekulatywne uchwycenie przeszłości, lecz także dotarcie do istoty przyszłości[3]. Hegel nie doszedł jeszcze do odkrycia tej nauki – co prawda wynalazł on prowadzącą do niej metodę, ale nie zastosował jej do filozofii dziejów: „Prawa logiki, które on pierwszy sam objawił, nie odbijają się z dostateczną jasnością w jego filozofii dziejów; słowem, Hegel nie doszedł do pojęcia organicznej i idealnej całości dziejów, do ich spekulatywnego rozczłonkowania, ani do ich ostatecznej architektoniki"[4]. Młody Polak wystąpił jako ten, który konsekwentnie stosując heglowską metodę do poznania historii, zamierzał rozwinąć i zarazem przekształcić stanowisko autora *Fenomenologii ducha*.

Na dzieje miały jego zdaniem składać się trzy epoki – bytu, myśli i czynu, stanowiące odpowiednio tezę, antytezę i syntezę organizmu dziejów powszechnych. Myśl Cieszkowskiego tworzy sylogizm, który można przedstawić za Stanisławem Pierogiem. Pierwsza jego przesłanka głosi, że cała ludzka historia jest organizmem, czyli skończonym trójfazowym procesem o dialektycznym charakterze, składającym się z tezy, antytezy i syntezy. Druga stwierdza, że cała przeszłość zamknęła się w dwóch fazach dziejowego rozwoju, antytetycznych wobec siebie. Rozwiązaniem jest teza głosząca, że przyszłość historyczna stanowi syntezę dialektyczną, co tym samym pociąga za sobą jej dalszą charakterystykę[5].

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaż darowiznę w dowolnej wysokości.

Postęp dokonujący się w dziejach to także rozwój ducha: „Samobyt – samomyśl – samoczyn są to trzy główne formy ducha. A więc, sam w sobie duch jest samobytem, tj. idealną, żywą indywidualnością, która siebie przede wszystkim oddziela od natury i w sobie samej posiada swój ośrodek. Jako byt dla siebie duch jest samomyślą, tj. świadomością, która jest w ogóle refleksją ducha. Lecz jako byt z siebie duch jest samoczynem, tj. wolną czynnością jako taką, która jest najkonkretniejszą ewolucją ducha. Natomiast natura może dojść najwyżej do bytu obok czegoś innego, dla czegoś innego i z czegoś innego. Samoczyn jest więc szczytem możliwości rozwoju idei i określeniem najwyższym, jakie można orzec o absolucie”[6]. Najważniejszą prawdą dotyczącą historii i jej przyszłego rozwoju, odkrytą przez Cieszkowskiego w *Prolegomenach do historiozofii*, było zatem jej zmierzanie do czynu, stanowiącego pojednanie bytu i myśli oraz realizację idei piękna i prawdy w życiu praktycznym[7].

Chrystus przyniósł światu element wewnętrzności, refleksji, subiektywności. Zmysłowość podniósł on do poziomu wewnętrznej świadomości, prawo – do poziomu moralności

Podział dziejów na trzy epoki doprowadził zarazem Cieszkowskiego do wyodrębnienia dwóch momentów przełomowych. Pierwszy z nich był związany z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa: „Przed chrześcijaństwem panował, mianowicie, w dziejach okres zewnętrzności i bezpośredniej obiektywności; co się tyczy subiektywnego ducha, znajdował się on jeszcze na pierwszym szczeblu swego rozwoju, tj. na szczeblu zmysłowości, obiektywny zaś duch znajdował się też w swej najbardziej bezpośredniej formie: abstrakcyjnego prawa. Natomiast Chrystus przyniósł światu element wewnętrzności, refleksji, subiektywności. Zmysłowość podniósł on do poziomu wewnętrznej świadomości, prawo – do poziomu moralności; stąd też Chrystus stanowi ośrodek czasów minionych, ponieważ On jeden radykalną reformę ludzkości spowodował i wielką kartę dziejów powszechnych obrócił”[8]. Chrystus wyzwolił człowieka spod władzy przyrodzenia i odkrył przed nim jego nieskończone uprawnienie indywidualne. Było to wyzwolenie istotne i

stanowiące znaczny postęp, ale w drugiej epoce jedynie połowiczne: „Powstające chrześcijaństwo usamowolniło dopiero połowę człowieka, objawiając równość i nieskończone uprawnienie dusz ludzkich. Wyzwolone zaś dusze nie zatroszczyły się zrazu o wyzwolenie ciała, – owszem, wzgardziwszy niem, zostawiły je w poddaństwie; […]”[9]. Po okresie, w którym człowiek był zdominowany przez zewnętrzny byt, nastąpił radykalny zwrot – wyzwolony spod władzy otaczającego go świata człowiek zwrócił się ku swojemu wnętrzu, a rzeczywistości otaczającej go przeciwstawił inną, wyższą: „Jak więc w starożytności panował tylko jeden świat t. j. świat obecny, tamten zaś świat był ledwie cieniem tego, i był w samej rzeczy wystawiony jako kraina cieniów, tak w drugiej Epoce przeciwnie: tamten świat zyskał wszelką przewagę, – tam prawda, tam istne a wieczne życie, tu zaś ledwie wędrówka cieniów; tu dręczone do czasu mary, tu *inania regna*; ten więc świat został zależnym cieniem tamtego”[10].

To stanowisko, czyli charakterystyczna dla drugiej epoki „abnegacja świata”, nie było jednak ostatecznym. Nie stanowiło także – jak dowiadujemy się w Ojcze nasz – pełnej i ostatecznej wykładni nauki Chrystusa, który nie tylko zainaugurował drugą epokę, lecz także zapowiedział trzecią. Człowiek ma w niej dojść do odkrycia, że ten świat nie przeciwstawia się tamtemu światu, lecz sam posiada religijną sankcję i został mu przekazany przez Boga jako dziedzictwo: „I poczujesz się w świecie, jak w Rodzicielskim domu, a nie na żadnej Obczyźnie, ani na wygnaniu, w domu, który dziedzictwem Twojem jest, choćbyś go jeszcze dla nieletności w stanowcze posiadanie nie objął, – przecież już jest domem Twoim, skoro jest Ojcowskim, – słowem poczujesz się, uznasz i spełna żyć poczniesz nie na wygnaniu, ale w Ojcowiźnie”[11]. Ojcem, o którym mowa w powyższym cytacie, jest oczywiście sam Bóg, objawiony przez Zbawiciela właśnie pod takim imieniem.

Druga epoka, zainaugurowana przez Zbawiciela, to zatem czas stopniowego wzrastania człowieka do czynu, czyli czas poznania. Czyn bowiem jest praktyką poteoretyczną, jest działaniem świadomie kształtującym własną rzeczywistość. Historiozofia jako zwieńczenie tego procesu poznawczego znajduje się zatem – przekonywał Cieszkowski w swoim pierwszym dziele filozoficznym – pomiędzy przeczuwaniem a spełnianiem historii. Jest tą wiedzą, której ludzkość potrzebowała, aby świadomie i dojrzale przyjąć odpowiedzialność za

własne dzieje: „Już pierwszy ten rozdział [*Prolegomenów do historiozofii* – T.H.] dostatecznie tłumaczy, dlaczego nasze ujęcie filozofii historii nazwaliśmy historiozofią. Nasamprzód zaznaczyliśmy fenomenologiczne jej pochodzenie, przeciwstawiając ją historiopneustii, a zatem umieszczając pomiędzy przeczuwaniem a spełnianiem historii, w punkcie zwrotnym, gdzie fakty zamieniają się w czyny; ten punkt zwrotny staje się następnie teorią, absolutną wiedzą historii, czyli, obiektywnie rzecz wyrażając, mądrością dziejów powszechnych”[12].

Historia powszechna i historia zbawienia

Jezus Chrystus znajduje się zatem – przekonywał Cieszkowski zarówno w *Prolegomenach do historiozofii*, jak i w *Ojcze nasz* – w centrum dotychczasowych dziejów. Przyniesiona przez niego nauka nie tylko inauguruje drugą, antytetyczną i dlatego jednostronną epokę, lecz także zapowiada i ukierunkowuje ludzkość ku trzeciej, definitywnej epoce powszechnej syntezy, czyli pojednania myśli i bytu. „Streszczeniem Ewangelii”, zawierającym objawienie o istocie przyszłości, jest Modlitwa Pańska. W samym chrześcijaństwie są zatem nie tylko przejściowe elementy, związane z drugą epoką dziejów, lecz także wieczne, wynikające z samego charakteru Chrystusowego nauczania.

Fakt, że już czysto spekulatywna i niezwiązana z teologią warstwa filozofii Cieszkowskiego naturalnie otwierała ją na rozwój w stronę filozofii religijnej, nie oznacza, że takie rozwinięcie nie stanowiło teoretycznego przełomu o doniosłych konsekwencjach. Nowożytna filozofia dziejów, mimo niepodważalnych źródeł religijnych, kształtowała się w wyraźnej opozycji do teologii historii. Cieszkowski już w *Prolegomenach do historiozofii* dążył do uzgodnienia perspektywy filozoficznej i teologicznej[13], a w *Ojcze nasz* posunął się znacznie dalej, wiążąc historię powszechną z historią religii i – w konsekwencji – historią zbawienia. Polski filozof bezpośrednio uzależnił proces wyłaniania się kolejnych formacji religijnych od postępu w zbawieniu, co jest zresztą charakterystyczne także dla teologicznego ujęcia relacji między Izraelem a Kościołem.

Jednym z warunków tego powiązania historii powszechnej z historią zbawienia było oczywiście określone ujęcie istoty samej religii, którą Cieszkowski definiował etymologicznie, wyprowadzając ją od „więzi". W naturalny sposób prowadziło to do ukazania ścisłych związków między życiem społecznym a religią, tak pojęta religia bowiem – przekonywał Cieszkowski – realizuje się właśnie w społeczności ludzi z Bogiem i między sobą, nie zaś w określonych wyobrażeniach dotyczących transcendencji, właściwych stanowisku drugiej epoki. Warto zresztą zauważyć, że pod tym względem poglądom Cieszkowskiego bardzo blisko jest do biblijnej idei przymierza jako podstawowego faktu życia religijnego i teologii starożytnego Izraela.

> *Chrystus znajduje się w centrum dotychczasowych dziejów. Przyniesiona przez niego nauka nie tylko inauguruje drugą, antytetyczną epokę, lecz także zapowiada i ukierunkowuje ludzkość ku trzeciej epoce powszechnej syntezy, czyli pojednania myśli i bytu*

Pamiętajmy jednak o obustronnym znaczeniu pomostu, który Cieszkowski przerzuca między religią a nowoczesnością. W tym wzajemnym dialogu również religia się rozwija, a o kierunku tej zmiany najlepiej świadczy następujący cytat: „Nie ślepe przeto wykonanie obrządków starego zakonu (*cerimoniae legis*), – ani też tylko świadome opowiadanie bożego słowa nowego Zakonu (*praedicatio verbi*); – nie realne tylko *sacrificia*, ani idealne tylko *sacramenta* stanowić nadal będą istotną cześć Bożą, – lecz czynna uprawa wszelkich darów Ducha, któremi Bóg na podobieństwo swoje wszystkich nas obdarzył, – samodzielne spełnianie bożej woli, równie na ziemi, jak w niebie; a przez to właśnie urzeczywistnienie na ziemi idealnego dotąd Królestwa Bożego; przypuszczenie i przysposobienie wszystkich ludzi do spożywania tak fizycznego, jak moralnego chleba żywota; – uświęcanie się, już nie w miarę wiary i daremnej Łaski, ale w miarę własnych czynów i Zasługi; ukojenie wewnętrznych, tak ludzi jak ludzkość dotąd rozrywających zatargów, a tem samem światowe oswobodzenie Ludzkości od Potęgi złego, – słowem, czynne życie w

Bogu, który jest, był i będzie zawsze Duchem Świętym, oraz życie tego Ducha Świętego w nas, jako w członkach swoich: – oto jest wielkie przyszłych wieków zadanie. A tak, epoka Ojca i epoka Syna, przez epokę Ducha Świętego się *spełni*"[14].

Już powyższy cytat wprowadza w jeden z najważniejszych wątków religijności Cieszkowskiego – w jego koncepcję zbawienia. Zarówno filozofia religijna, jak i swego rodzaju „chrystologia filozoficzna" tego autora są silnie zdominowane przez wymiar historiozbawczy, co oczywiście jest spowodowane głównym przedmiotem jego zainteresowań. Na pierwszych stronach Ojcze nasz znajdujemy jeden z najczęściej cytowanych fragmentów tego dzieła, który dobrze ilustruję rozumienie zbawienia właściwe dla Cieszkowskiego: „Zbawienie Ludzi i Ludów – Ludu i Ludzkości – dziś od nich samych i od nich tylko zawisło. – Ustał czas Łaski – nastał czas Zasługi. – Dokonało się Miłosierdzie, powstaje Zadośćuczynienie. – Minęła chwila daremnych darów, – nadeszła chwila obliczenia się. – Wszak przekazanych talentów było dosyć, – policzmy, co przyniosły. Biada zakopującym, – chwała zarabiającym!"[15]. Charakterystyczne jest pojawiające się w tym fragmencie nawiązanie do przypowieści o talentach, która w niemal identycznym celu będzie wykorzystywana przez wspomnianego już Mikołaja Bierdiajewa. Szczególne znaczenie dla teologii politycznej Cieszkowskiego ma idea rozwijania darów Ducha, jednoznacznie nawiązująca do dwunastego rozdziału 1 listu do Koryntian. Najważniejszy jest jednak wniosek, do którego dochodzi polski filozof – przeświadczenie, że w trzeciej epoce zbawienie będzie zależne od ludzkiego czynu.

Nie ulega wątpliwości, że owo zbliżające się przejęcie przez ludzkość odpowiedzialności za swoje dzieje według Cieszkowskiego nie jest żadnym zwrotem przeciwko Bogu, lecz wyrazem jego działania wobec świata. Już z Prolegomenów do historiozofii czytelnik dowiedział się, że panowanie Boga w świecie objawia się w trzech postaciach, po raz ostatni jako „racjonalnie zapośredniczone w przyszłości przez osiągnięcie ostatecznego boskiego celu, czyli szczęśliwości, w konkretnie dokonanym teleologicznym upływie dziejów"[16]. Dla Ojcze nasz charakterystyczne jest – odpowiadające podstawowym założeniom Cieszkowskiego – ujęcie działania Boga wobec człowieka jako wychowania. Wprowadzając taką ideę, polski filozof nawiązuje przede wszystkim do Lessinga, wydaje się jednak, że dla właściwego

ujęcia teologiczno-politycznego wymiaru jego myśli ważne jest także umieszczenie jego rozważań w kontekście wczesnochrześcijańskiej *paidei*. Uzasadnienie takiego obrazu działalności Boga wobec człowieka jest zaś następujące: „Nie o znikome więc widowisko idzie Bogu – ani też o próżną agitację Rodowi ludzkiemu, – ale o spełnienie i dostąpienie Celu wszego Ducha. – Idzie o to, aby czująca, myśląca i wolna Ludzkość doszła sama przez się (*de facto, de jure et sua sponte*) do pożądanej, świadomej i własnotwórczej Harmonji. – Bo pod tym właśnie warunkiem Duch jest duchem, że się sam rozwija, że sam jest swoim Rodowodem, jak to niezwłocznie uznamy. I pod tym tylko warunkiem zdolen jest dostąpić Harmonji, że ją sam utworzy; inaczej, jeśliby ją gdzieś gotową znaleźć mniemał, na próżnoby jej szukał – samby się tylko oszukał”[17].

W tym kontekście należy także zauważyć, że podczas gdy czas wyzwolenia pojedynczego człowieka był czasem łaski, którą osoba mogła w sposób wolny przyjmować, wyzwolenie całej ludzkości nie może dłużej opierać się na niej, chyba że za cenę uznania jej za przemoc Boga wobec stworzenia. Wolność ludzkości jako podmiotu kolektywnego nie może być bowiem przedstawiona jedynie jako wolność otwarcia się na łaskę, gdyż tylko każdy z osobna człowiek może przejawiać taką zdolność. Gdyby więc budowa Królestwa Bożego na ziemi była ujmowana w kategoriach chrześcijańskiej nauki o łasce, to odbyłoby się to – w ten sposób mógłby przekonywać swojego czytelnika Cieszkowski – z pominięciem wolności. Zatem to przekształcenie tradycyjnego stanowiska chrześcijańskiego jest logicznie zależne od przyjęcia kolektywnego podmiotu zbawienia – takiego, który nie może już w sposób wolny przyjąć zbawienia z zewnątrz, lecz musi je sam urzeczywistnić przez czyn.

Zakończenie

Filozofia religijna Cieszkowskiego – podobnie jak innych polskich romantyków – często spotykała się z zarzutem herezji. Charakter podejmowanych w niej problemów sprawia jednak, że skoncentrowanie się wokół „ortodoksyjności” lub „heterodoksyjności” jej konkretnych rozwiązań w ogóle nie prowadzi do uchwycenia istoty problemu i odbywa się ze stratą – oczywiście nie tyle dla samego Cieszkowskiego, co dla czytelnika. Stanowisko filozofa w dziedzinie religijnej trafnie

określił Andrzej Wawrzynowicz, który zauważył, że „zasadniczy cel *Ojcze nasz* Cieszkowskiego sprowadzać ma się do wyprowadzenia ostatecznych konsekwencji filozoficznych (a ściślej: historiozoficznych) z (ewangelicznej) nauki Chrystusa, w możliwej zgodzie z oficjalną linią teologiczną Kościoła, ewentualnie (w razie konieczności) bez niej”[18]. Cieszkowski, mimo że nie dokończył swojego *Ojcze nasz*, osiągnął jeden ze swoich celów, wypracował bowiem takie podejście, w którego ramach możliwe stało się zastosowanie danych Objawienia do współczesnej mu rzeczywistości społeczno-politycznej. Według Grzegorza Kubskiego „zasługą wierzenickiego myśliciela jest próba znalezienia pewnej formuły dyskursu, która nie będąc okazjonalną publicystyką, pozwalałaby dawać odpowiedzi współczesności za pomocą egzegetycznie naświetlonego tekstu biblijnego. Egzegetycznie naświetlonego, a więc niełączonego ze współczesną dziewiętnastowiecznemu czytelnikowi kwestią jedynie za pomocą jakiejś powierzchownej akomodacji, ale dzięki dojściu do tego, co faktycznie jest, choćby w zalążku, w słowach hagiografa – tu Cieszkowski nie pozostawia wątpliwości – formułujących słowo Boże”[19]. To zaś musiało wiązać się z ogromną pracą, „trudno bowiem w tej samej supozycji stosować takie terminy biblijne, jakie odnoszą się często do kondycji osoby, i to w mistyczno-duchowym aspekcie jej niewątpliwie realnej egzystencji, na opisanie tym razem praktycznych kwestii społecznych czy położenia całej ludzkości nawet. Nowożytny dyskurs religijny, wtedy gdy zaczynał pisać swój traktat Sokrates z Wierzenicy, nie miał jeszcze doświadczenia w wyspecjalizowaniu języka na to przeznaczonego. I zresztą w tym względzie właśnie (szczególnie gdy chodzi o kwestie społeczne) pisarze romantyczni jakoś wyprzedzili oficjalne wypowiedzi Kościoła, ze swego powołania zobowiązanego, aby słowo Boże aplikować do aktualnego położenia ludzi”[20].

Praca, którą wykonał Cieszkowski, była potrzebna nie tylko Kościołowi, lecz także – według jego najgłębszego przekonania – rozwojowi ludzkości. Owocem tej pracy było dzieło, które miało świadczyć o tym, że idea modernizacji nie tylko nie musi iść w parze z sekularyzacją, lecz że w pewnym momencie musi ją przewyższyć, zostawiając poza sobą jako swój wyłącznie przejściowy etap. Przyczyn, które sprawiły, że Cieszkowski sięgnął do religii, jest zapewne wiele, warto jednak zwrócić uwagę na jedną z nich. Filozof dążył do popularyzacji historiozofii, koniecznej dla „przejścia filozofii w życie”. W Modlitwie Pańskiej fascynowała go jej powszechność, nieograniczony wręcz zasięg

oddziaływania na wszystkie warstwy struktury społecznej. Jeżeli bowiem postęp ma mieć charakter definitywny i prowadzić do budowy Królestwa Bożego na ziemi, to dążność egalitarna musi być w niego silnie wpisana. Warunkiem nieodzownym dalszego postępu jest zatem nie tylko przekroczenie sekularyzacji, lecz także upodmiotowienie wszystkich bez wyjątku warstw społeczeństwa. Do tego zaś potrzebne jest nie tylko – co pojawia się w pismach Cieszkowskiego – rozwiązanie „kwestii socjalnej" czy odpowiednie wykształcenie, lecz także teoretyczne dowartościowanie języka religijnego, jedynego, który nosi na sobie znamię powszechności. Modernizacja ma być według Cieszkowskiego afirmacją, w której nie ma miejsce na negację – postępem, który nie zostawi za sobą rzeszy wykluczonych, lecz stanie się rzeczywistym zwieńczeniem dziejów. Religia okazuje się nieodzownym elementem, podstawą tak pojętego rozwoju całej ludzkości.

Można jednak zadać pytanie, jaki wpływ na samą religię wywarła ta strategia przekraczania sekularyzacji, którą da się wyczytać z dzieł Cieszkowskiego. Parakletyzm polskiego filozofa jest religią życia publicznego, która wiarę jako kluczową dla chrześcijańskiego rozumienia zbawienia zastępuje czynem ugruntowanym w wiedzy. Ma on przekraczać ograniczoną – zdaniem Cieszkowskiego – perspektywę w rozumieniu zbawienia, której następujące sformułowanie dał święty Paweł: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia" (Rz 10,9–10). Ruch, który występuje między nowoczesnością a chrześcijaństwem, jest u Cieszkowskiego dwustronny – ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie jest zatem wyłącznie tak, że Cieszkowski występuje przeciwko powiązaniu modernizacji i sekularyzacji. Jego filozofia religijna w swoich punktach dojścia nabiera wyraźnie postreligijnej wymowy, co zresztą dokonuje się częściowo wbrew wyjściowym intencjom myśliciela. Religia ma powrócić na wyżynach nowoczesności, ale jako utożsamiona ze społeczną *praxis*. To samo przekonanie, które czyniło dzieło Cieszkowskiego radykalnie przeciwstawnym paradygmatowi wiążącemu sekularyzację z modernizacją, kazało mu żywić przekonanie, że po chrześcijaństwie drugiej epoki dziejów pojawi się

nowe, wyższe stanowisko religijne – parakletyzm jako zrealizowane chrześcijaństwo. Z tego jednak powodu religia musiała u niego ugrząźć w sprawach tego świata i tego wieku.

Powyższy tekst jest poprawioną i rozbudowaną wersją opublikowanego przeze mnie w 2014 roku na stronie Teologii Politycznej artykułu „Alternatywa sekularyzacji. O teologii politycznej Augusta Cieszkowskiego", który napisałem z okazji dwusetnej rocznicy urodzin autora „Ojcze nasz". Zmiany, które wprowadziłem (zwłaszcza w zakończeniu), są istotne i – podobnie jak zmiana w tytule tekstu – pokazują ewolucję mojego stanowiska na temat sekularności Cieszkowskiego.

***

[1] A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski* [w:] tegoż, *Prace wybrane, t. 4: Polska, Rosja, marksizm*, Kraków 2011, s. 353.

[2] M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 130.

[3] Cieszkowski stanowczo podkreślał, że jego celem było uchwycenie jedynie istoty przyszłości, nie zaś jej szczegółowego przebiegu: „Kładziemy tu główny przycisk na istotę, ponieważ ona tylko, zwłaszcza w tym przypadku, może być przedmiotem filozofii. Konieczna bowiem istota może się objawiać w istnieniu nieskończonej ilości przypadków, które zawsze muszą pozostać dowolne i dlatego w szczegółach przewidzieć się nie dadzą, a jednak stale objawiać się muszą jako godne i adekwatne wobec istoty schronienie tego, co wewnętrzne i ogólne. […] Natomiast co się tyczy przyszłości, możemy w ogóle zgłębić tylko istotę postępu, gdyż możliwości realizacji są tak bogate, wolność i pełnia ducha tak wielka, iż zawsze grozi nam niebezpieczeństwo, że rzeczywistość w swych szczegółach albo

prześcignie, albo przynajmniej zawiedzie nasze oczekiwania” (A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972, s. 9).

[4] Tamże, s. 4.

[5] Por. S. Pieróg, *Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Nowa Krytyka” 1993, nr 4, s. 82.

[6] A. Cieszkowski, *Notatki i szkice* [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg…*, wyd. cyt., s. 293–294.

[7] Por. tenże, *Prolegomena…*, dz. cyt., s. 21.

[8] Tamże, s. 18.

[9] Tenże, *Ojcze nasz*, t. 1, Poznań 1922, s. 59. We wszystkich cytatach z „Ojcze nasz” zachowuję oryginalną pisownię.

[10] Tamże, s. 193.

[11] Tamże, t. 2, Poznań 1922, s. 18.

[12] Tenże, *Prolegomena…*, dz. cyt., s. 30–31.

[13] Por. tamże, s. 47–49.

[14] Tenże, *Ojcze nasz*, t. 1, dz. cyt., s. 144.

[15] Tamże, s. 3.

[16] Tenże, *Prolegomena…*, dz. cyt., s. 48.

[17] Tenże, *Ojcze nasz*, t. 1, dz. cyt., s. 116.

[18] A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010, s. 142

[19] G. Kubski, *Co egzegetom po Cieszkowskim?* [w:] *Co po Auguście Cieszkowskim? Spojrzenie po 120 latach*, red. J. Banaszak, Poznań 2012, s. 39.

[20] Tamże, s. 46–47.