



ARCHIWUM POLSKIEJ PROWINCJI ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ZESZYTY
HISTORYCZNO-
TEOLOGICZNE
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Nr 2

KRAKÓW 1996

**Szczególne podziękowanie za pomoc finansową
dla Przełożonego Domu Zakonnego w Auerbach**

Wydawca: ARCHIWUM POLSKIEJ PROWINCJI ZMARTWYCHWSTAŃCÓW
Redaktor: ks. Artur Kardaś CR

Adres redakcji: ul. ks. Stefana Pawlickiego CR 1
30-320 Kraków
tel. 66-84-53

Druk wykonano w Zakładzie Poligraficznym w Krakowie, ul. Kopernika 31

SPIS TREŚCI

Od redakcji	1
Abp Damian Zimoń <i>Nieść ewangeliczną nadzieję</i>	3
Alina Merdas RSCJ <i>Wpływ odnowy religijnej</i>	7
Leon Miodoński <i>Droga do wiary</i>	14
Bogdan Szlachta <i>Myśl teoretyczna polskich ultramontanów</i>	31
Katarzyna Krupa <i>Jeszcze jeden niepotrzebnie ułożony stos</i>	58
Jerzy Mrówczyński <i>O. Paweł Smolikowski CR – „Paweł od nędzy”</i>	62
Francis Grzechowiak CR <i>Listy ks. Wincentego Barzyńskiego</i>	67
Ks. Kazimierz Wójtowicz CR <i>Słowo dopowiadające</i>	73

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Szanownych Czytelników drugi numer naszego pisma, który zawiera m.in. referaty wygłoszone podczas II Zmartwychwstańczych Dni Historyczno-Teologicznych. Odbłyły się one z inicjatywy Zarządu Polskiej Prowincji i Dyrektora Archiwum 16/17 lutego 1996 roku w Centrum Resurrectionis przy ul. ks. Stefana Pawlickiego CR w Krakowie. Dni te stały się okazją do uczczenia 160 rocznicy powstania Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, 70-lecia śmierci Sługi Bożego ks. Pawła Smolikowskiego CR i 80-lecia śmierci wybitnego filozofa, rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. Stefana Pawlickiego CR. W tym roku przypadła także 110 rocznica śmierci dwóch innych wybitnych zmartwychwstańców: ks. Piotra Semenki CR – filozofa i teologa, współzałożyciela Zgromadzenia i ks. Waleriana Kalinki CR – historyka i fundatora Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców.

W pierwszym dniu sympozjum referaty wygłosili: s. dr Alina Merdas RSCJ z Warszawy i dr Leon Miodoński z Uniwersytetu Wrocławskiego. Tematem pierwszego referatu był wpływ odnowy religijnej we Francji w pierwszej połowie XIX wieku na postawę i przemyslenia założyciela zmartwychwstańców Bogdana Jańskiego. W drugim referacie dr. Leona Miodońskiego usłyszeliśmy o filozoficznych uwarunkowaniach przemiany duchowej Stefana Pawlickiego. Pierwszy dzień sympozjum zakończyły uroczyste nieszpory i znakomity koncert Anny Szałapak, artystki z Piwnicy pod Baranami. Drugi dzień rozpoczął się od uroczystej Mszy św., której przewodniczył i homilię wygłosił ks. abp Damian Zimoń, Metropolita Katowicki. Pierwszy z dwóch zaplanowanych referatów o myśli politycznej polskich ultramontanów, którymi byli Założyciele Zgromadzenia i ich świeccy współpracownicy (Bracia Zewnętrzni) wygłosił dr Bogdan Szlachta z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Z powodu choroby nie mógł uczestniczyć w sesji ks. Jerzy Mrówczyński CR z Rzymu, który miał przedstawić zasadnicze elementy duchowości zmartwychwstańczej w pismach Sługi Bożego ks. Pawła Smolikowskiego. Na zakończenie Dni zabrał głos ks. Kazimierz Wójtowicz CR, Przełożony Prowincjalny Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców.

Zeszyty zawierają także materiały nadesłane w odpowiedzi na apel i zachętę z pierwszego numeru, w którym zapraszaliśmy do współpracy historyków i teologów w redagowaniu pisma. Ciekawy artykuł nadesłał ks. Franciszek Grzechowiak CR z Prowincji Amerykańskiej Zgromadzenia (Chicago), w którym analizuje treść zachowanych listów ks. Wincentego Barzyńskiego CR wielkiego działacza polonijnego w Ameryce Północnej w drugiej połowie XIX wieku. „Jeszcze jeden niepotrzebnie ułożony stos”, to ciekawy materiał Katarzyny Krupy z Nowego Sącza, na temat kontrowersyjnej książki Krzysztofa Rutkowskiego o sporze Mickiewicza ze zmartwychwstańcami pod tytułem „Stos dla Adama albo kecerze i kapłani”, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1994. Autorka, jak sama zaznacza we wstępie, jako filolog czuje się uprawniona do analizy formalnej tekstu.

Napawa radością fakt, że zaczyna powstawać środowisko osób zainteresowanych historią i duchowością zmartwychwstańców, a temu m.in. celowi służą organizowane sympozja i wydawanie tego pisma. Pragniemy, aby głos historii dziewiętnastowiecznej (ze szczególnym uwzględnieniem zmartwychwstańców) i teologii zmartwychwstania był choć trochę słyszalny z naszego Centrum Resurrectionis.

Raz jeszcze dziękujemy wszystkim prelegentom za referaty, które nadesłali do publikacji. Pragniemy także podziękować wszystkim, dzięki którym ofiarności mógł się ukazać kolejny numer Zeszytów. Dziękujemy za wszystkie dobre słowa, które dotarły do nas po wydaniu pierwszego numeru pisma.

Serdecznie zapraszamy wszystkich zainteresowanych na kolejne (już trzecie!) Dni Historyczno-Teologiczne 16–17 lutego 1997 roku. Jak zwykle odbędą się w Krakowie przy ul. ks. Stefana Pawlickiego 1 w Centrum Resurrectionis. W czasie tej dwudniowej sesji pragniemy tym razem więcej uwagi poświęcić m.in. podstawom teologicznym zmartwychwstańczego wychowania, a także przyjrzeć się nieco historii Polskiej Prowinacji Zmartwychwstańców w roku złotego jubileuszu. W nadchodzącym roku wspominać będziemy również 120 rocznicę śmierci ks. Aleksandra Jełowickiego CR. Z tej okazji jeden z referatów poświęcony będzie tej właśnie wybitnej postaci emigracji polskiej w Paryżu.

ks. Artur Kardaś CR

ks. abp Damian Zimoń – Katowice

NIEŚĆ EWANGELICZNĄ NADZIEJĘ

(Homilia z okazji 160-lecia założenia

Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców

Kraków 17 lutego 1996 r.)

Jk 3, 1-10

Mk 9, 1-12

Czcigodny Ojcie Prowincjale Kazimierzu, Drodzy Bracia w kapłańskiej posłudze, Bracia i Siostry w Chrystusie,

zaproszenie, które otrzymałem, przypomina Jubileusz Waszego Zgromadzenia. Gratuluję i dzielam Waszą radość z przypadającej na dzień dzisiejszy 160. rocznicy założenia Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców. Trwające właśnie Dni Historyczno-Teologiczne pozwalają zgłębić kontekst społeczny powstania i działalności Waszego Zgromadzenia. Wasze rocznice wpisujemy w przygotowanie całego Kościoła do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, sprawowana zaś liturgia pozwala w perspektywie Ewangelii odczytać i spojrzeć na „dzis i jutro” Waszego Zgromadzenia i codzienność każdego z nas.

Umiłowani,

Ewangelista Marek relacjonuje nam wydarzenie z Góry Przemienienia Tabor, czyli Dżabar at-Tur (inaczej Święta Góra), wznoszącej się samotnie na skraju Galilei. Dla potomków pokoleń Asser, Zabulo, Neftali i Dan była symbolem błogosławieństwa Boga. Na tę Górę Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i Jana. Zaprowadził ich na górę wysoko, osobno, Piotr zachwycony pięknem, wielkością i mocą Pana stwierdza: „Do-brze, że tu jesteśmy!”.

Nieustannie objawia się Bóg człowiekowi i daje mu poznać swoją wielkość, moc i przyjaźń. Mojżeszowi objawił Bóg swoje Imię i Istotę, przemawiając doń z krzaku gorejącego. Narodowi wybranemu dał się poznać poprzez znaki i cuda, których dokonał. Objawiał się w słupie ognistym, w obłoku, na Górze Synaj, gdy wyprowadził naród wybrany z niewoli egipskiej. Przemawiał przez proroków. „A gdy nadeszła pełnia czasów, przemówił do nas przez Syna” i odtąd „na nasze życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię”. I daje się poznać i spotkać już nie tylko poprzez swoje stworzenie – ale stając się jednym z nas – daje się poznać w Chrystusie jako nasz brat.

„W Nim i przez Niego mamy wszyscy śmiały przystęp do Ojca”. Doświadcza człowiek Jego Miłującej Obecności, a dokonuje się to na różnych drogach. Maryja doświadczyła Jego mocy w chwili zwiastowania. Pasterze w głosie aniołów zwiastujących Jego narodzenie. Mędrcy w znaku gwiazdy. Apostołowie w głosie powołania.

Celnik Mateusz, gdy ugościł Go w swoim domu. Tłumy doświadczyły Jego mocy, gdy cudownie rozmnożył chleb i ryby. Jawnogrzesznica w słowie przebaczenia. Paralityk, gdy uzdrowiony mógł chodzić, niewidomy, gdy przejrzał. Setnik, gdy stał pod krzyżem. Łotr, gdy razem z Nim konał. Tomasz, gdy mógł włożyć palce w Jego rany. Uczniowie w Emaus poznali Go po łamaniu chleba. Szaweł w drodze do Damaszku.

A potem rozpoznawano Pana obecnego we wspólnotcie Kościoła poprzez świadectwo uczniów. Od krwi męczenników po pokorną, miłosierną służbę. Od zachwyty Tajemnicą w laboratorium naukowym aż po cierpienie w szpitalnej sali. Od wielkich zgromadzeń eucharystycznych po ciszę celi pustelnika.

Każdy ma swoją drogę, którą wyznacza mu łaska. Spotkanie na Górze Tabor miało przez objawienie Bóstwa Chrystusa wzmocnić wiarę tych, którzy byli obecni, a przez nich – wiarę nieobecnych! Bo silna wiara będzie potrzebna, gdy zobaczą Chrystusa, jak kona pomiędzy złoczyńcami. Wszak w perspektywie jest już inna Góra – Golgota, Miejsce Czaszki.

Ojcowie Kościoła, przybliżając Spotkanie na Górze, mówią, że to nie Chrystus się przemienił, ale że to oczy uczniów były niejako zatrzymane. „Nie widzieli Go na co dzień takim, jakim był naprawdę. Tam, na szczycie pełnym spokoju, powoli uciszyli swoje umysły, oczyścili swoje spojrzenia, zaczęli zwracać uwagę tylko na Niego, podając w sposób szczególny na Jego wpływ. Wtedy otworzyły się im oczy i ujrzeli Go takim, jakim zawsze był wśród nich”.

Stajemy wspólnie na Górze Przemienienia, by oczyścić nasze spojrzenie, a nade wszystko nasz język, do czego wzywa dziś Apostoł Jakub. Trzeba wiele wysiłku, aby rzeczywistą treść Objawienia, treść Tajemnicy, wyrazić odpowiednim słowem. W takich sytuacjach, zamiast ludzkiego mędrkowania, należy z pokorą słuchać Chrystusa, zgodnie z poleceniem głosu z nieba: „To jest Syn mój umiłowany, Jego słuchajcie” (Mk 9, 7). O wspomnianą skromność i pokorę upomina się św. Jakub Apostoł: „Niech zbyt wielu z was nie uchodzi za nauczycieli” (Jk 3, 1).

Tak, wszystko to, co mówią ludzie, jest tylko jakimś „przed-słowem”. Słowo właściwe mówi sam Bóg. Ona zaś zwykł mówić wówczas, gdy człowiek zamilknie.

Umiłowani,

Wasz Założyciel, Bogdan Jański, sam będąc człowiekiem świeckim i konwertytą, potrafił nakreślić śmiało idee ożywienia wiary i apostołstwa ludzi świeckich. Pogłębili to dziedzictwo Jego uczniowie i Współzałożyciele zmartwychwstańców: Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiewicz.

Całą Waszą misję głoszenia Misterium Paschalnego i dawania o nim świadectwa ożywia wiara, że Bóg bezgranicznie miłuje każdego człowieka i pragnie jego wyzwolenia. Pragnie przejścia każdego człowieka ze śmierci do życia, z grzechu do życia łaski. Przez posługę sakramentów paschalnych pragnie, by każdy człowiek doświadczył chwały Góry Tabor.

Niech pochylenie się nad historią Zgromadzenia i nad historią własnego powołania prowadzi każdego do coraz większego przyłgnięcia do Pana, do świeżych źródeł życia nadprzyrodzonego, zwłaszcza do modlitwy. Jak przypominał Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*: „Modlitwa może sprawić, żeby te wielkie zadania i spiętrzające się trudności nie stawały się źródłem kryzysów, ale okazją, niejako podłożem, coraz dojrzałych osiągnięć w drodze Ludu Bożego ku Ziemi Obiecanej”. Tę samą prawdę o modlitwie wyrażają i Wasze *Konstytucje*: „Osobista modlitwa

jest naszą najbardziej wewnętrzną rozmową z Bogiem. W niej dostrzegamy Jego wielką miłość ku nam i naszą całkowitą zależność od Niego” (*Konstytucje*, 81).

Wtedy też Wasza służba, jako zmartwychwstańców, będzie pomagać ludziom „w budowaniu wspólnoty, w której mogliby przeżywać nadzieję, pokój i radość – dary, jakie Chrystus Zmartwychwstały pragnie z nami dzielić” (*Konstytucje*, 9). Pomożecie też Braciom i Siostram żyjącym w świecie doświadczać Tajemnicy chwały Bożej z Góry Przemienienia i ukazywać będziecie źródła nadziei!

Mówił Jan Paweł II w Kielcach w czasie ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny: „Wielu ludzi w Polsce tęskni za głębszym życiem modlitwy. Gdzie jeśli nie w klasztorach mają znaleźć nauczycieli i kierowników duchowych?” (n. 6). Do tego potrzebna jest każdemu z nas praktyka codziennego zmartwychwstania, co wyraża się w pogłębionym życiu sakramentami paschalnymi, zwłaszcza sakramentem pokuty. Czyż tego roczny program duszpasterski nie przynagla nas do tej postawy? Wszak „nadszedł czas budzenia sumień!” Jakże wymowny jest przykład Waszego Założyciela, Bogdana Jańskiego, na rekolekcjach w opactwie trapistów i benedyktynów. Św Ambroży mawiał: „Chrystus śpi w obojętnych, zmartwychwstaje w świętych”.

Umiłowani Bracia i Siostry!,

w czasie uroczystej Mszy św. na zakończenie IX Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, poświęconego życiu konsekrowanemu, Jan Paweł II powiedział: „Szczególnie oczekiwaną dzisiaj posługą od osób konsekrowanych jest nieustanne wychodzenie wraz z całym Kościołem naprzeciw największej biedzie człowieka współczesnego: z powodu odrzucenia Boga wielu utraciło sens życia. Osoba konsekrowana staje pośród naszych braci jako żywe prorocтво zbawczej miłości Boga, a przez to, jako żywy świadek radości i nadziei, jako budowniczy przyszłości w perspektywie Królestwa Bożego”. Jest to zadanie szczególnie ważne dla każdego z nas w perspektywie Jubileuszu Roku 2000.

O taką postawę apelował do wszystkich osób konsekrowanych Jan Paweł II w czasie wspomnianego już spotkania w Kielcach w 1991 roku: „Zakony powołane do głoszenia Słowa Bożego i do pracy duszpasterskiej potrzebują odnowy swego charyzmatu. Parafie nie zawsze potrafią sprostać wszystkim potrzebom religijnym, którym Kościół winien wychodzić naprzeciw. Właśnie po to między innymi Bóg powołał w swoim Kościele tak liczne zakony, aby nikogo z tych, którzy szukają w Kościele pomocy duchowej nie spotkał zawód”. Jesteśmy wszyscy wezwani, by naszą emocjonalną i modlitewną więź z Ojcem Świętym przemieniać w realizację Jego słów.

Dziś zależniemu człowiekowi trzeba przede wszystkim nieść ewangeliczną nadzieję! Nadzieja nie jest próżnym optymizmem, podyktowanym przez naiwne przekonanie, że przyszłość będzie na pewno lepsza niż przeszłość. Nadzieja i ufność są przesłankami odpowiedzialnego działania, a siłę czerpią z ukrytego sanktuarium sumienia, w którym „człowiek przebywa sam na sam z Bogiem”, i dzięki temu może doświadczyć, że nie jest samotny wobec zagadek istnienia, gdyż towarzyszy mu miłość Stwórcy.

Czyż dzisiaj nie jest nakazem chwili głoszenie każdemu bezgranicznej miłości Stwórcy, zwłaszcza człowiekowi zależniemu, pełnemu obaw i strachu?! Jako chrześcijanie, ludzie wiary, jesteśmy dziś szczególnie wezwani, by dawać świadectwo ewangelicznej nadziei. Jej fundamentem jest Jezus Chrystus, którego dwutysiąclecie narodził się wkrótce obchodzić. Z Nim, Odkupicielem człowieka, możemy pokonać

nasz lęk przed przyszłością. Potrzebne jest jednak zaangażowanie każdego i trud budowania cywilizacji miłości przez nas wszystkich w każdych warunkach. Oto zadanie dla uczniów Chrystusa: wiązanie codzienności z Bogiem. A może lepiej: odkrywanie naszych więzów z Bogiem, bo wszak one istnieją, i to niezależnie od nas!

Bracia i Siostry!

oto i nad naszym zgromadzeniem eucharystycznym rozlega się głos o naszym wybraństwie i umiłowaniu przez Ojca! Doświadczamy obecności Zmartwychwstałego w Słowie i Eucharystii. Niech sprawowana Eucharystia pozwoli doświadczyć każdemu z nas Tajemnicy i chwały Góry Przemienienia! Rozrusza to, co niemrawe. Obudzi to, co uśpione. Podniesie to, co upadłe.

Niech nasz język głosi Zmartwychwstałego i umacnia nadzieję w sercach braci!
Amen!

Ks. Abp Damian Zimoń

WPŁYW ODNOWY RELIGIJNEJ W PIERWSZEJ POŁOWIE XIX W. WE FRANCJI NA POSTAWĘ I PRZEMYŚLENIA BOGDANA JAŃSKIEGO

„Człowiek tworzy kulturę, a kultura człowieka” – nie przestaje powtarzać Ojciec Święty Jan Paweł II. Kultura tworzy środowisko, które kształtuje i wychowuje człowieka. Nikt nie jest samotną wyspą, samotnym geniuszem. Wszyscy jesteśmy zakorzenieni w swojej epoce, a epokę tworzą ludzie podobnie myślący i wzajemnie się bogacący, wywołujący swymi refleksjami i poczynaniami nowe myśli i nowe działania swoich współczesnych. Stąd próba zrozumienia kogokolwiek nie może obyć się bez spojrzenia nań poprzez pryzmat czasów, w których dane było mu żyć, jeśli zaś chodzi o ludzi wierzących, bez poznania „środowiska bożego” jakie im Bóg przygotował jako pomoc w szukaniu Go i odnajdywaniu na drogach własnego życia.

Bogdan Jański przyjechał do Paryża w listopadzie 1828 roku i przebywał w ówczesnej stolicy kulturalnej Europy, z przerwą na kilkumiesięczny pobyt w Londynie (IX. 1830 – II. 1831), do roku 1840. Mieszkał więc we Francji w czasie, gdy przeżywała ona swą wielką odnowę religijną po zniszczeniach, do jakich w dziedzinie wiary doprowadziły XVIII-wieczny ateizm i deizm oraz rewolucja 1789 roku. Francja zawdzięcza ją całemu zespołowi ludzi, myślicielom i działaczom z obu stron Renu, lecz głównym jej przedstawicielem pozostaje Lamennais i jego *cénacle de la Chênaie*. Nazwiska Lemannnais’go i jego najbliższych współpracowników i przyjaciół oraz tytuły dzieł, jakie powstały w kręgu owej odnowy, powracają wielokrotnie na kartach *Dziennika* Jańskiego. Stąd jednym z zadań badaczy, zajmujących się postacią Jańskiego, staje się poznanie wpływu odnowy religijnej w pierwszej połowie wieku XIX we Francji na postawę i przemyślenia Bogdana Jańskiego – i tak brzmi tytuł tego referatu. Oparty on został nie na krytycznym wydaniu *Dziennika*, lecz na maszynopisowym odpisie, jaki był dostępny w Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie w roku 1977. Maszynopis ten ani nie był zupełny, ani też wolny od błędów, wydaje się jednak, że gdy chodzi o poznanie zasięgu wpływu owej odnowy na Jańskiego, dostatecznie bogaty i wiarygodny, by podjąć badania i spróbować sformułować wnioski.

Wiek XIX zastał wiarę Francji w ranach, uczucia religijne wygaszone, a życie duchowe skrzepowane. Rewolucja 1789 niszczyła religię, prześladowała księży, zamykała seminaria duchowne. Domagała się albo heroicznej wierności Bogu albo odstępstwa od wiary. Jej miejsce zajęły obojętność, ignorancja, konformizm. Społeczeństwo nadal czytało XVIII-wiecznych filozofów i encyklopedystów, propagujących negacją, zwątpieniem i ironią ateistyczny humanizm. W roku 1802 Bonaparte zawarł konkordat ze Stolicą Świętą, ale fakt ten nie miał większego wpływu na sytuację religijną we Francji, gdyż Pierwszym Konsulem kierowały motywy polityczne i pragmatyczne, a nie religijne.

W tym samym roku 1802 ukazał się *Geniusz chrześcijaństwa* Chateaubrianda, utwór otwierający francuski romantyzm, epokę, która odkryła siłę uczucia i wartość intuicji, także uczucia i intuicji religijnej. Utwór ten mówił o pięknie moralnym i poetyckim chrześcijaństwa, i sprawił, że poeci zwrócili się do wiary przodków, jako do źródeł romantycznego liryzmu, a grupa ludzi różnych pochodzeniem, wiekiem i formacją, zaczęła nowym językiem mówić i pisać na temat wiary i jej roli w dziedzinie intelektu i w życiu społecznym. Stanęli oni do służby w dziele odnowy myśli katolickiej, a pomoc znaleźli w odkryciach ówczesnej nauki, zwłaszcza geologii i lingwistyki, które swymi osiągnięciami przywróciły *Biblii* szacunek, zwłaszcza *Księdze Rodzaju*, wysmiewanej w wieku oświecenia. Przede wszystkim zaś dały podstawy nowej apologetyce, szukającej argumentów na prawdziwość chrześcijaństwa w przeszłości i tradycji, i odnajdującej ślady dogmatów we wszystkich kultach, jakie zna historia ludzkości. Chrześcijaństwo uznano za prawdziwe, bo jawiło się jako doskonałe, budowało na nowo ład społeczny i określało postęp ludzkości.

Była to postawa tradycjonalizmu, doktryny filozofów i teologów katolickich pierwszej połowy XIX wieku, którą potępił swymi encyklikami Grzegorz XVI, a która naznaczyła nową epokę.

Tradycjonalizm ograniczał pewność poznania do jedynego źródła – objawienia pierwotnego, nieomylnie przekazywanego przez Tradycję, stawiał je wyżej od objawienia Jezusa Chrystusa, a rozumowi indywidualnemu odmawiał możliwości poznania w porządku metafizycznym, moralnym i religijnym, nie był więc w zgodzie z doktryną Kościoła katolickiego. Ale nie błdził, gdy w różnych religiach i cywilizacjach odnajdywał zjawiska z natury swej nieobce chrześcijaństwu. (Dziś mówi o tym deklaracja Soboru Watykańskiego II, *Nostra aetate*) i gdy uznawał religię za integralny element społeczności. Głosił, że porządek społeczny, jego stabilność, domaga się religii, religia nie obejdzie się bez chrześcijaństwa, a chrześcijaństwo bez katolicyzmu. Kierunek ten zapoczątkował de Maistre, ojcem był mu de Bonald, a płomiennym heroldem – Lamennais.

Pierwszy tom najgłośniejszego dzieła Lamennais'go: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, ukazał się w roku 1817. Francja dowiedziała się, że ma jednego geniusza więcej, a katolicy „powstali z martwych”. Dzieło osobiste i żarliwe, „przedziwna powieść teologiczna, napisana pałającym sercem”, stylem Pascala poruszało jeden z najbardziej aktualnych tematów epoki: obojętność religijną.

Było błyszczącą apologetyką, uznaną powszechnie i wówczas jedynie możliwą. Stanowiło jeden z członów zaplanowanej przez Lamennais'go ofensywy intelektualnej i moralnej odnowy społeczeństwa. Odwoływało się nie do uczucia, lecz do rozumu, do poczucia społecznego i przeznaczenia człowieka, i zapoczątkowało rodzaj intelektualnej dyktatury, jaką Lamennais sprawował w swej ojczyźnie przez piętnaście lat.

Pragnął on obronić wiarę, lecz również przywrócić katolicyzmowi jego dawny autorytet, podnieść poziom umysłowy księży, pogłębić ich wykształcenie ogólne i przygotować do dialogu ze współczesnością.

Nie był w tej walce sam. Obok niego znaleźli się młodzi kapłani i przedstawiciele laikatu, skupieni wokół czasopisma „*Mémorial Catholique*”. Wierzyli oni w możliwość pogodzenia nauki i wiary, chrześcijaństwa i wolności politycznej, bronili dogmatu i w nim widzieli źródła inspiracji filozoficznej i politycznej, i nie mieli zaufania do swego galikańskiego episkopatu. Podejmowali zagadnienia współczesnej kultury w duchu katolicyzmu i uprawiali apologetykę opartą na refleksji nad „tym światem”. Ze

względów finansowych w roku 1829 „Mémorial Catholique” połączył się z „Revue Catholique”, a w roku 1830 pismo to zastąpił dziennik „Avenir” ze słynną dewizą: *Bóg i Wolność*. Lamennais przyłączył się do redaktorów „Mémorialu”, propagującego tezy „Essai” i wkrótce stał się przywódcą całego ruchu łączącego tradycjonalizm z ultramontanizmem – uznaniem suwerenności i nieomylności papieża.

Batalii publicystycznej na łamach czasopism towarzyszyła działalność intelektualna. Lamennais marzył o stworzeniu centrum badań i związanego z drukarnią wydawnictwa. Wstąpił do kongregacji zakonnej, powstałej w Bretanii dzięki inicjatywie jego brata i wkrótce zaproponował nowe statuty i nową nazwę: Kongregacji św. Piotra. Imię św. Piotra miało podkreślać cel nowego zgromadzenia: służbę Kościołowi rzymsko-katolickiemu w walce na intelekt. Z rodzinnego domu La Chênaie uczynił ośrodek formacyjny kongregacji. Przypominał on bardziej katolicką uczelnię niż nowicjat, i w religijnej i intelektualnej atmosferze przygotowywał do walki o zwycięstwo wiary.

Powstały niemal nazajutrz po rewolucji lipcowej dziennik „Avenir” głosił nowy typ liberalizmu otwartego na wartości chrześcijańskie oraz rozdział Kościoła od państwa. Prasę przedstawiał jako potężny środek porozumienia i postępu, a w katolicyzmie widział sprzymierzeńca w walce o pełną realizację prawa pierwotnego – świętej wolności, daru Boga Zbawiciela dla odrodzonej ludzkiej natury. Od tej „Avenir” nie było już daleko do płomiennych *Paroles d'un croyant* (1832), w których Lamennais przeszedł całkowicie na pozycje liberalne i całą władzę złożył w ręce ludu. Nic więc dziwnego, że papież Grzegorz XVI potępił swymi encyklikami: *Mirari vos* (1832) i *Singulari nos* (1834) poglądy, dzieła i działalność Lamennais’go.

Cénacle de La Chênaie – przyjaciele i współtwórcy owego „szerokiego nurtu odnowy religijnej, który uradował Kościół, a któremu ks. Lamennais, przeznaczony przez Boga do tej chwalebnej misji, nadał decydujący rozmach – jak powie później kardynał Cabrières¹ – Gerbet, Scorbias, Salinis, Lacordaire, Montalembert, opublikowali swoje poddanie się Kościołowi, również podadali się ostatnia trybuna filozofii menezjańskiej: „Revue Européenne”, periodyk powołany po zamknięciu „Avenir” przez generację młodych, przekonanych o konieczności apostołatu w dziedzinie intelektualnej. Lamennais wybrał zerwanie z Kościołem, w swoim przekonaniu z Rzymem, a nie z katolicyzmem.

Ale ruch zrodzony z „Essai sur l’indifférence en matière de religion”, skazany encyklikami papieskimi na śmierć, pozostał żywy i nadal inspirował ówczesne pokolenie. Młodzi z czasów Restauracji i Monarchii Lipcowej, mając do wyboru saint-simonizm i religijność pierwszego pokolenia romantyków, wybierali tradycjonalizm Lamennais’go – menezjanizm. Pozbawiony wodza, i dlatego nie niepokojony przez hierarchię, znajdował zwolenników nie jako liberalizm polityczny, lecz jako filozofia i teologia, zwłaszcza apologetyka, i kierunek apostołstwa – wprowadzenie Chrystusa w świat ludzkiej wiedzy. Jako ewangelizacja kultury – powiedzielibyśmy dzisiaj.

La Chênaie przestała istnieć, jej wykładowcy, księża Salinis i Scorbias, przeszli do kolegium Juilly i tam nadal wykładali w duchu menezjanizmu, zachowując pierwotne oddanie się Lamennais’go Kościołowi i pełne zrozumienie dla konieczności zacieśniania stosunków pomiędzy katolikami a Stolicą Świętą, jak i dla reformy studiów kościelnych. „Annales de philosophie” Bonnetty’go służyły propagowaniu filozofii chrześcijańskiej czyli tradycjonalizmu w duchu Lamennais’go. W roku 1836 powstał

¹ H. Bremond, *Pour le romantisme*, 1923, s. 48.

periodyk: „Université Catholique”, pomyślany jako „uniwersytet pisarzy”. Gerbet, Scorbiac, Salinis i Montalembert, nie otrzymawszy pozwolenia na „uniwersytet profesorów”, na otwarcie, na wzór Belgii, uniwersytetu katolickiego, zastąpili go czasopismem. Miał on wydziały nauk religijnych i filozoficznych, nauk społecznych, literatury i sztuki, nauk fizjologicznych, fizycznych i matematycznych, nauk historycznych. Program zredagowali Genaude, Gerbet, de Coud, Rio i Montalembert. Pismo to stało się cytadelą inteligencji katolickiej we Francji polipcowej, miało 1600 abonentów i prezentowało orientację menezjańską.

Gerbet jeszcze w roku 1832 w wykładach, o które prosili, po zamknięciu „Avenir”, studenci prawa, podjął zagadnienie teologii społecznej. Głosił, że ludzie religijni mają obowiązek wziąć w swe ręce inicjatywę, gdy chodzi o reformy polityczne i społeczne. Oskarżanie panującej niesprawiedliwości, dobroczynność i zajmowanie się życiem wiecznym przy pozostawieniu w dogodnym cieniu zagadnienia podziału dóbr doczesnych, nie wystarczy. Wskazywał, że pierwsze gminy chrześcijańskie pozostawiły nie – jak się powszechnie sądzi – wzór życia zakonnego, lecz porządku społecznego. „Nie było między nimi ubogich”. Cała zaś wierząca Francja czytała jego książkę poświęconą Eucharystii, najpiękniejszą książkę religijną epoki, zgodną z dogmatem i opartą na apologetyce w duchu tradycjonalizmu.

Montalembert stworzył pierwszą katolicką partię polityczną, opartą na trzech тезach głoszonych przez „Avenir”, Rohrbacher do swej historii Kościoła, Guéranger, odnowiciel opactwa benedyktyńskiego w Solesmes, do liturgii i życia monastycznego, wprowadzali idee tradycjonalizmu. Bautain w swej teorii poznania wychodził z inspiracji szkoły menezjańskiej, Maret przeciwstawiał filozofii oficjalnej – eklektyzmowi Cousina, metafizykę opartą na objawieniu pierwotnym. Menezjanizm kształtował również prace ekonomisty de Coud i historyka sztuki Rio. Cała francuska kultura oddychała menezjanizmem.

Lacordaire swymi słynnymi kazaniami w Notre-Dame wywoływał zachwyt młodzieży. Obdarzony skłonnościami do mistyki, talentem moralisty i sztuką oratorską, w apologetyce szedł śladami Lamennais’go, zapraszał do wejścia w chrześcijaństwo przez zaakceptowanie i zrozumienie autorytetu Kościoła, a dobroczynną działalnością Kościoła udawał jego prawdziwość. Ukazywał Kościół jako żywy marsz prawdy religijnej, wcielenie wszystkich jej owoców, i podkreślał jego wiekiistość. Był w swej epoce – i pozostanie w historii – apostołem młodych. Młodzież katolicka stała się bowiem faktem i potęgą. Także katolickie dziennikarstwo, katolicka myśl i działalność polityczno-społeczna, katolicka nauka. Źródła ich były w La Chênaie.

Po Lamennais pierwsze miejsce wśród menezjańczyków, a może w ogóle pierwsze, przypada księdzu Filipowi Gerbet, głównemu współtwórcy wszystkich dziedzin owej odnowy. Był on odnowicielem chrześcijańskiej filozofii i apologetyki, autorem dzieł wyrażających menezjańską duchowość, dziennikarzem i kierownikiem duchowym. Menezjanizm stworzony przez Lamennais’go, ale wsparty głównie przez Gerbeta i cały krąg ściślejszy czy bardziej luźno związanych z nim ludzi, był jednym z oryginalniejszych systemów myślowych francuskiego romantyzmu i przez kilkanaście lat sprawował we Francji „rząd dusz”. W rzeczywistości nie zaspokoił potrzeb ówczesnej filozofii chrześcijańskiej i nie spełnił własnych oczekiwań – nie nawrócił epoki. Był ruchem o ambicjach intelektualnych, doprowadził do przymierza pomiędzy nauką i wiarą, ale mało dbał o rozwój duchowy człowieka. Współistniał razem z katolicyzmem tradycyjnym, powiązany ze swoistym konformizmem społecznym, oraz z religijno-

ścią romantyków, głoszącą wartość przeżycia religijnego, lecz obojętną na zawartość dogmatyczną wyznawanej wiary. Akcja Lamennais'go mająca na celu formację księży, również nie przyniosła większych zmian, duchowieństwo właściwie pozostało nie przygotowane do dialogu ze współczesnością. W rezultacie rozczarowane do Kościoła masy pracujące i intelektualiści, nie znajdujący z Kościołem wspólnego języka, pozostali na zewnątrz wielkiej chrześcijańskiej wspólnoty. Wiek XX zastał „najstarszą córę Kościoła” bez wiary.

Ale na początku XX wieku pojawiła się we Francji katolicka elita intelektualna, a jej następne wcielenia po I i po II wojnie światowej. Wszystkie one mają swój rodowód w La Chênaie i chociaż nie osiągają w pełni zamierzonych celów, pozostaje po nich niezatarty ślad, naznaczają epokę i kulturę, a ich oddziaływanie nie zawsze jest znane. Jeśli jednak chodzi o wpływ Lamennais'go i menezjanizmu na Wielką Emigrację, zwłaszcza na Mickiewicza, wiemy już dostatecznie dużo. Niewiele, gdy chodzi o Jańskiego, choć pojawiające się na kartach *Dziennika* nazwiska menezjańczyków i tytuły dzieł, które w związku z ruchem powstały, zagadnienie sygnalizują dostatecznie wyraźnie. Krytyczne wydanie *Dziennika*, zwłaszcza ustalenie dat, będzie tu ważne. Nie wydaje się jednak, by można było zaprzeczyć, że źródła inspiracji Jańskiego były również w La Chênaie.

Bogdan Jański był inteligentny, wykształcony i przygotowywał się do pracy naukowej. Był intelektualistą: szukał racji rozumowych, a nie uczuciowych.

„Zjednoczyć się z Bogiem – wypowiadać, bom uznał, że nie mam żadnych zarzutów przeciw wierze świętej katolickiej – na wszystkie już po wielokroć sam sobie, często i drugim, zwycięsko odpowiadałem” – notował 28 grudnia 1834 roku (s. 122).

Nie ma to znaczyć, że był pozbawiony przeżyć religijnych. „Nareszcie ustąpiłem – i łaska zlała się bez miary w moje serce i w moje życie, ... miłość rozpałała we mnie i rozjaśniła wszystko, com w różnych czasach czytał w tym przedmiocie i myślał – i zrobiła się jakaś całość” (s. 444–445).

Zauważmy: „zwycięsko odpowiadałem”, „com w różnych czasach czytał w tym przedmiocie i myślał”. Wydaje się prawie pewne, że obok rozmów i kontaktów osobistych, obok oddziaływania ówczesnej atmosfery kulturowej, pierwsze miejsce w procesie nawrócenia Jańskiego, jego powrotu do Boga, zajmowała książka, była tym wewnętrznym niejako, najbliższym instrumentem, który pomagał osiągnąć stan „pociech i łask nadzwyczajnych, jakiego nagłego olśnienia i uniesienia” (s. 363), i prowadził do modlitwy: „Żebym cały żył zakochany w Tobie, w obecności i łasce Twojej, dla Ciebie” (s. 530).

Książki, które Jański czytał – i które wkładał w ręce bliskich i znajomych z myślą o ich nawróceniu – powstały w kręgu odnowy religijnej w pierwszej połowie XIX wieku we Francji i w katolickich Niemczech, głównie w zasięgu oddziaływania cénacle de La Chênaie.

Przygotowując się do wielkiej spowiedzi generalnej pod koniec 1834 roku, Jański napisał: „Wyznaję teraz jeszcze w ogólności, że od lat 12, od odstąpienia mego od wiary św., całe moje życie było we mnie przytłumianiem, wyniszczaniem dobrego, krzewieniem złego” (s. 114–121); a więc 6 lat w Paryżu i 6 poprzednich w Warszawie. W stolicy Francji zjawił się jako wyznawca opartej na filozoficznym materializmie i liberalizmie ekonomii politycznej i zapomniał, gdzie jego podziela się wiara, wciągnięty w nacechowane romantyczną frenezją używanie życia. Nie darzyło ono jednak szczęściem, przeciwnie – budziło rozpacz. Nie zaćmiło szerokości myślenia, nie znisz-

czyło żywego poczucia sprawiedliwości, nie pozbawiło pewnej wewnętrznej szlachetności. Wydaje się, że właśnie dlatego pociągnął Jańskiego saintsimonizm. Program ów jawił się oczom młodego naukowca jako najpożyteczniejszy dla ludzkości. To sprawiło, że pełen nowej wiary i zapału przystąpił do saintsimonistów, by razem z nimi sprować złoty wiek, dać światu udoskonalony porządek społeczny.

Saintsimoniści uważali, że nowe społeczeństwo, którego zasady objawił i sformułował ich mistrz, zmarły w roku 1825 Claude Henri de Rouvroy, hrabia de Saint-Simon, już istniało, jedynie różne przeżytki dawnej epoki hamowały jego rozwój. Dlatego postanowili stworzyć odpowiednie warunki i stać się, jako zespół, zapowiedzią społeczeństwa nowej epoki. W grupie mającej prezentować „nowe chrześcijaństwo” zaczęły się jednak nieporozumienia na tle próby przejścia z płaszczyzny filozoficznej na religijną, a przy okazji wyszły na jaw słabości i małość jej przywódców, co skłoniło Jańskiego do opuszczenia ich. Jański był jednak teraz bogatszy o przeżycia religijne, wprowadzie zabarwione panteizmem, ale kierujące myśl ku Bogu. Do tych przeżyć dołączyły się przeżycia patriotyczne, upadek powstania listopadowego, strata ojca, spotkanie z Mickiewiczem i Wielką Emigracją. Wszystko to doprowadziło znowu do stanu przygnębienia, Jański „z trudem mógł skupić się i zebrać siły do nowego życia” (s. 121). Czuł się samotny, niepewny, pozbawiony nadziei. Ale sytuacja była już inna, niż ta sprzed kilku lat, inne środowisko, a on sam „obudzony”.

Niektórzy przypisują nawrócenie Jańskiego Mickiewiczowi. Zapewne obcowanie z wielkim poetą, który nie krył swej religijności, mogło mieć jakiś wpływ. Jański notuje w swym dzienniku: „Mickiewicz przez przykład utwierdza mnie niby w moich opiniach” (s. 122). Ale te opinie kształtowały się pod wpływem czytanych od dłuższego czasu książek i czasopism.

„W początkach cały mój umysł zajęty kwestiami metafizycznymi w terminach położonych przez saintsimonizm. Duch i materia. Przestaję być panteistą. Poprzednie czytanie d’Ecsteina dało mi poznać nieco katolicyzm. Gerbet, *Mélanges de l’Avenir*, *Essai sur l’indifférence*, du „Dogme Générateur”, „Considérations sur la France”, Rohrbacher” (121) – czytamy w *Dzienniku*.

A więc lektura czołowych dzieł, które kształtowały odnowę religijną w porewolucyjnej Francji, tworzyły dla ówczesnej generacji „środowisko boże”.

„Baron sanscrit”, jak nazywano d’Ecsteina, na łamach swego pisma „Catholique” głosił, że aby w życiu zachować i usprawiedliwić wiarę, konieczne jest wprowadzenie jej we wszystkie przejawy osobowości ludzkiej i wszystkie dziedziny działalności człowieka. Spotykał się tu z Gerbetem, który w swej książce o Eucharystii: *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829, w roku 1844 ukaże się polskie tłumaczenie Jańskiego, Semenki i Kajsiewicza), pokazał, jak religia karmi ludzką inteligencję prawdą, a ludzkie serce uczuciem, wprowadza w ludzkiej duszy prawdę w porządek miłości, scala osobowość. Obaj autorzy zaś szli drogami Lamennais’go, pragnącego przeniknąć wiarą wszystkie dziedziny kultury. De Maistre w *Considérations sur la France* podkreślał wagę uznania i przywiązania do władzy papieża, Rohrbacher historię Kościoła pisał w oparciu o zasady tradycjonalizmu. Jesteśmy w samym sercu owej odnowy. Wymienione przez Jańskiego nazwiska i tytuły już wystarczają na to, by w poczynaniach i w wypowiedziach Jańskiego odnajdywać żywe echa menezjanizmu. A przecież tych nazwisk i tytułów jest wiele więcej i niemal na każdej stronie.

„Religia i religia tylko ustanowić może i porządek społeczny, i wolność, i zabezpieczyć wszystkie prawa posiadania, i interesa aktualne – zaspokojenie potrzeb socjal-

nych dotąd niezaspokojonych – i teraźniejszości i przyszłości – nadać towarzystwu stałość ich posady, i rozwinięcie się, postęp wszystkich sił ... Ale trzeba, żeby była za fundament” – pisał Jański w całkowitej zgodzie z menezjanizmem, z jego poglądami na rolę i miejsce religii w życiu społeczeństw, w *Naszej profesji* (1839, s. 432). Kiedy zaś myślał o zasadzie, celu i duchu założonego przez siebie Bractwa Służby Narodowej, szukał właściwych form dla wprowadzenia zasad chrześcijańskich w politykę, w edukację, w literaturę, w nauki, przemysł, obyczaje i całe życie publiczne i prywatne. Miał więc, podobnie jak d’Ecstein, Lamennais, Gerbet i cały krąg podobnych im myślicieli, pełne zrozumienie zagadnienia ewangelizacji kultury. A jako Polak, zwłaszcza Polak spod zaboru rosyjskiego czuł się odpowiedzialny za całą Słowiańszczyznę.

Bractwo Służby Narodowej – Domek – powstało jako gniazdo powołań, jako miejsce właściwej formacji przyszłych kapłanów, duszpasterzy dla kraju i dla emigracji, także misjonarzy. Jański, tak jak Lamennais, przywiązywał dużą wagę do poziomu duchowego i intelektualnego duchowieństwa, bo zdawał sobie sprawę z zadań, jakie nań czekały. Mieszkańcy „Domku” studiowali w Juilly, gdzie wykładali dawni profesorowie z La Chênaie, odprawiali rekolekcje w Solesmes, gdzie opatem był don Guéranger, zdobywający formację w La Chênaie. Oddziaływanie menezjanizmu więc trwało i dochodziło z różnych stron i na różne sposoby. Wychowankowie Jańskiego, pierwsi zmartwychwstańcy, jak Lamennais i sam Jański, byli ultramontanistami, stali wiernie przy Stolicy Świętej i uznali, że jednym z ich pierwszych zadań było „oświecanie Stolicy Apostolskiej o potrzebach Kościoła polskiego, zarazem ułatwianie zbliżenia między Polakami i Rzymem” (Kwiatkowski, *Historia Zgrom. Zmartw. Pańs.* s. 52).

Jest oczywiste, że taką postawę dyktowała ówczesna sytuacja Polski, ale nie należy zapominać, że właśnie wtedy emigrację charakteryzował bardzo nieprzychylny stosunek do papieżstwa, potępienie przez Grzegorza XVI powstania listopadowego nadal bolało. Powstającemu zaś Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego zarzucano, iż „odrywa emigrantów od prawdziwych zadań posłannictwa naszego, a zwraca ich ku kwestiom mistycznym” („Noworocznik Demokratyczny”, 1842, s. 136). Trudno było wybaczyć „zamienianie rycerzy w sługi Kościoła”. Wydaje się więc, że i w tej dziedzinie zaznaczył się, jeśli nie wpływ, to przynajmniej przykład menezjańczyków.

Obok wpływu lektur działały i wpływy kontaktów osobistych, Jański znał ich autorów, przede wszystkim Gerbeta i Montalemberta. Bliscy ludzie, tacy jak Mickiewicz i Witwicki, na temat roli religii w życiu społeczeństw, również prezentowali poglądy tradycjonalizmu.

Jański, snując swe dalekosiężne plany apostolskie, zamyślał także o „piśmie politycznym, o jakimś piśmie po francusku wyłącznie, a przynajmniej głównie poświęconym sprawie polskiej”. Również o „uniwersytecie katolickim, narodowym, polskim”. We wszystkim okazywał się duchowym bratem głównych twórców owej wielkiej, religijnej odnowy.

Natchnieniem był mu Bóg i czasy, w których żył. Fakt, że pomysły czerpał ze współczesności, że pomagała mu ona w kształtowaniu postaw i poglądów, w budowaniu nowego dzieła w Kościele, świadczy nie – jak mogłoby się wydawać – o zależności i o braku samodzielności, lecz o twórczym odczytywaniu znaków czasu, o dawaniu odpowiedzi na wyzwania swego wieku.

DROGA DO WIARY.
Filozoficzne uwarunkowania przemiany duchowej
Stefana Pawlickiego

I

Stefan Pawlicki należy do grona najwybitniejszych polskich myślicieli. Niestety jest on dziś już nieco zapomniany a przede wszystkim nie doceniany. Wynika to ze specyfiki filozoficznych uwarunkowań współczesnej myśli polskiej, która po drugiej wojnie światowej uległa totalnej ideologizacji. Popularyzowanie idei bądź co bądź czolowego reprezentanta myśli chrześcijańskiej nie było wygodne dla marksistowskich historyków filozofii. Pawlickiemu nie sprzyjały również procesy rozwoju samej filozofii. Pierwsza wojna światowa definitywnie zamknęła dziewiętnastowieczny okres jej rozwoju. Spory, którymi żyli myśliciele tamtej epoki (romantyzm, problemy przyrodoznawstwa, ewolucja, materia, postęp) odsunięte zostały na bok. Wojna zachwiała wiarę w trwałe jak sądzono wartości europejskiego humanizmu. Bezwrotnie minęła epoka żarliwych filozofów-naukowców, zgłębiających tajniki życia, budujących na poły spekulatywne systemy myślowe. Zakres humanistyki zawężił się pod wpływem gwałtownie rozwijających się nauk szczegółowych. Pawlicki był dzieckiem swojego wieku. Żył tym, co interesowało filozofów. Polemizując, poszukiwał własnych rozwiązań, mając na uwadze to, że sensem poznania nie jest tylko i wyłącznie opis zewnętrznego świata.

Działalność filozoficzna Stefana Pawlickiego dawała znaczące wsparcie zarówno dla Kościoła w ogóle jak i dla polskiego Kościoła lokalnego. Europejski rozgłos uzyskała jego praca *O początkach chrześcijaństwa*, pierwotnie przygotowana w postaci serii wykładów w Akademii Religii Katolickiej w Rzymie. Wysoka pozycja, jaką dzięki nim uzyskał i przyjaźń jaką go darzył Leon XIII ugruntowała jego szczególną pozycję wśród polskich teologów i w polskim Kościele. Pawlicki przerastał swoją wielkością i subtelnością myśli całą ówczesną elitę inteligencji katolickiej w Polsce. Nigdy nie był jednak wojującym ideologiem, zawsze natomiast starał się zrozumieć przeciwnika, poddać analizie jego sposób myślenia i docenić to, co zasługiwało na wysoką ocenę. Wykłady ojca Pawlickiego „były ekspozyturą Europy”¹ tak pisał Tadeusz Sinko, jeden z jego uczniów, wybitny badacz kultury antycznej.

W ferworze walki, jaka rozgorzała w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych między konserwatystami o nastawieniu narodowo-katolickim a ruchem pozytywistycznym, pożądane były postawy bezkompromisowe, walka za wszelką cenę i wszelkimi metodami. Stefan Pawlicki nie spełniał tego warunku, był rozważnym i wnikliwym myślicielem, dla którego ideałem była tradycja starożytnego dialogu, wymiana

¹ T. Sinko, S.p. o. Stefan Pawlicki, „Czas”, Kraków 1916, nr 221.

argumentów i wspólne poszukiwanie prawdy. Z tego względu kierował swoją uwagę ku myśli Schopenhauera, Renana, Lassale'a, Marksa, Nietzschego. Dla przeciętnego bojownika obozu konserwatywnego było to nie do przyjęcia.

Zakres zainteresowań intelektualnych Stefana Pawlickiego przedstawiał się imponująco: fascynacja filozofią i literaturą starożytną, filozofią współczesną i problemami rozwoju nauk przyrodniczych, wreszcie psychologią. W dziedzinie teologii interesował się społeczną doktryną Kościoła oraz rzadką w polskiej myśli teologicznej refleksją nad filozoficzno-religijnymi aspektami powstania i rozwoju chrześcijaństwa.

Z punktu widzenia tematu niniejszego referatu na szczególną uwagę zasługuje droga i specyfika duchowego rozwoju Stefana Pawlickiego, kolejne fazy dochodzenia do dojrzałości intelektualnej oraz rola, jaką w tym procesie odegrała filozofia Schopenhauera. Pawlicki jest bowiem pionierem akademickich badań nad myślą frankfurckiego pesymisty. Rozprawa doktorska *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione* obroniona we Wrocławiu w 1865 roku jest pierwszą dysertacją dokorską na temat filozofii Schopenhauera na świecie. W tych okolicznościach rozprawa ta ma dla nas szczególną wartość historyczno-filozoficzną. Obu myślicieli łączyło o wiele więcej: urodzenie w Gdańsku w rodzinach kupieckich, fascynacja filozofią Platona i kulturą antyczną, literaturą i sztuką. Obaj poszukiwali egzystencjalnego sensu istnienia człowieka. Schopenhauera zaprowadziło to do kontemplacjonizmu i indywidualizmu opartego na indyjskiej zasadzie negacji zewnętrznego, materialnego świata, Pawlickiego natomiast do afirmacji tego świata i odkrycia w nim ideału realizowanego w procesie cywilizacyjnego rozwoju ludzkości a później do afirmacji myśli chrześcijańskiej. Dzięki inspirującej roli filozofii Schopenhauera Pawlicki przeszedł daleką drogę od czysto powierzchownego zainteresowania filozofią do jej systematycznego uprawiania. Zaryzykować można również twierdzenie, iż istnieje daleko posunięta współzależność między wpływami Schopenhauera a konceptualizacją stanowiska Pawlickiego i całym procesem duchowej przemiany polskiego filozofa. Wiele wskazuje na to, iż zależność ta jest większa niż mogłoby się to z pozoru wydawać.

II

Punktem wyjścia rozważań Pawlickiego jest pytanie o sens filozofii. Biorąc pod uwagę całokształt dziejów ludzkiej myśli, zdecydowanie podkreśla różnicę w ujęciu filozofii jako nauki o najgłębszym sensie ludzkiego istnienia i poznania oraz nauk szczegółowych jako formy opisu zewnętrznego świata. Nauka, pomimo gwałtownego rozwoju i widocznych osiągnięć, nie jest – według niego – w stanie sformułować jednej zadowalającej oraz obowiązującej powszechnie prawdy o świecie. W związku z tym poszukiwanie w niej oparcia dla filozofii jest co najmniej wątpliwe. Pomimo tego oczywistego faktu od kilkuset lat badanie świata przyrody było dla szeregu europejskich myślicieli podstawową przesłankę sądzenia o istocie świata i roli człowieka w tym świecie. Ten sposób ujmowania przedmiotu filozofii nazywa Pawlicki realistycznym.

Przeciwieństwem ujęcia realistycznego była metoda idealistyczna, wychodząca z przeświadczenia, że wszelka realność pozapodmiotowa może prowadzić do błędu. W związku z tym filozofowie koncentrowali swoją uwagę na samym podmiocie poznania i na samym akcie myślenia. Spowodowało to, iż filozofia rozplynęła się w bytach abstrakcyjnych i w subiektywizmie. Pawlickiemu marzy się jedność filozofii i nauk szczegółowych podobnie jak w starożytnej Grecji, gdy filozofia była mądrością i wie-

dzą „o rzeczach boskich i ludzkich”. Jest przekonany, że taka jedność jest nie tylko możliwa, ale jest przede wszystkim konieczna, gdyż tylko w jedności poznawczej możliwe jest pełne urzeczywistnienie ludzkiej natury i aspiracji. Jest to niejako historyczna konieczność, urzeczywistnienie herderowskiego modelu filozofii dziejów. W związku z tym wyraża przekonanie, że nauki przyrodnicze niebawem „zapragną jedności, zażądają dłoni, która by nimi kierowała. Dlatego śmiało spoglądamy w przyszłość i myślimy, że dzień niedaleki, gdzie rozproszeni znużeni robotnicy, sami dobrowolnie wrócą do pana swego”². To wyraźne przesunięcie punktu ciężkości filozofii ku podmiotowi było wynikiem rozwinięcia wcześniejszej koncepcji z *Pierwszych myśli* oraz inspiracji schopenhauerowskich. Pawlicki jednak nie do końca afirmowuje myśli autora *Świata jako woli i przedstawienia*. Nie byłoby to zresztą możliwe w tym stanie rozwoju nauki, jaki ona osiągnęła pod koniec lat sześćdziesiątych XIX wieku. „Człowiek-jednostka jest zbyt ciasnym punktem wyjścia; na tej wąskiej podstawie stanawszy, popadlibyśmy w nową jednostronność, w nowe błędy. Gdy zaś do człowieka-jednostki dodamy człowieka społecznego, gdy istotę jego odślonimy, jak się pobudza do życia, jak działa wciąż wśród rozwoju ludzkości, wtedy oprzemy system nasz na gruncie trwałym, a żaden przeciwnik go nie obali”³ – powiada Pawlicki. Podstawą nowego systemu musi zatem być psychologia i antropologia, a więc nauki które dają wgląd zarówno w naturę ludzkiej psychiki i procesów nią rządzących, jak również w sferę relacji interpersonalnych, procesów społecznych, politycznych i historycznych.

To stanowisko określane przez polskiego filozofa metodą psychologiczną wyznacza tylko ogólne parametry orientacji filozoficznej, nie jest celem samym w sobie. Celem filozofii, w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest prawda, prawda rozumiana jako idea, jako ponadindywidualna i ponadhistoryczna tendencja, która nie tylko wyznacza prawidłą metodologicznej procedury lecz także odnosi się do sfery wartości. Prawda nadaje więc sens ludzkiemu działaniu. I nie musi to być działanie tylko i wyłącznie praktyczne w wymiarze naukowym. Idea prawdy ukierunkowuje na niekończący się proces poznania.

W *Kilku uwagach o podstawie i granicach filozofii* Pawlicki kontynuował badania nad idealistyczno-subiektywnymi uwarunkowaniami poznania obiektywnego świata. Rozwinął przy tym metodę psychologiczną i nadał jej głębszy sens. Jego stanowisko wzbogacone zostało o gruntowne studia nad „metodą osobistą”. Podobnie jak we wcześniejszych pracach poddał krytyce zarówno materializm jak i „ontologizm”. „Pierwszy zmienił człowieka w ciało, drugi w akt bezwzględного myślenia”⁴. Za podstawę filozofii uznał wiedzę bezpośrednią, a za jej jednego z głównych orędowników – Schopenhauera. Ocena Pawlickiego skierowana jest w stronę krytycznej analizy wspomnianych nurtów filozoficznych: Kartezjusza, Malebrancha, Spinozy, Kanta, Fichtego, Herbart i innych.

Wiedza bezpośrednia jako podstawa filozofii i nauki wynika z dwóch zasad. Pierwsza zasada powiada: „Bezpośrednio znam byt i czyny moje, oraz wszystko, czemu zaprzeczyć nie mogę, nie chcąc zaprzeczyć mego bytu i działania”⁵. Druga zasada określa stosunek do obiektywnego świata: „Pośrednio znam byt i czyny obce, o ile

² Lekcja wstępną do wykładu historii filozofii, „Gazeta Warszawska” 1866, nr 270.

³ Tamże, nr 275.

⁴ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878, s. 26.

⁵ Tamże, s. 41.

objawione są przez doświadczenie zmysłów lub słowo ludzkie”⁶. Pawlicki uznaje jeszcze istnienie trzeciego źródła wiedzy bezpośredniej – objawienia, na którym opiera się teologia. Różnica między teologią i filozofią polega na tym, że teologia wynika z wiary w prawdę objawioną, filozofia zaś z wiary w prawa rozumu. Na tym rozróżnieniu opiera się definicja filozofii stosowana przez Pawlickiego wielokrotnie w przyszłości: „Nauka o przyczynach ostatecznych, o ile duch znać je może, samym rozumem, bez objawienia, za pomocą naukowych dowodów czyli odróżnienia rzeczy znanych od nieznanych, zależnych od niezależnych”⁷.

Zasadnicza różnica między *Lekcją wstępną... a Kilкома uwagami...* polega na tym, że o ile sensem stanowiska z okresu warszawskiego była idea prawdy, to późniejszy tekst ideę prawdy uprzedmiotawia w Bogu jako transcendencji. W tym wymiarze Pawlicki nie wychodząc poza strukturę intelektualną zbudowaną w okresie przedzakonnym, przyjmuje taką interpretację, która w najogólniejszych zasadach zgodna była z teologiczną wizją świata.

III

Z zasad metody psychologicznej wynika krytyczne stanowisko wobec dwóch ważnych nurtów filozofii europejskiej: materializmu i idealizmu. Pawlicki ma na uwadze zarówno krytykę materializmu oświeceniowego jak również współczesnego materializmu Moleschotta, Büchnera i wszelkich modyfikacji tych stanowisk. W przypadku idealizmu zaś głównym przedmiotem krytyki jest nurt klasycznej filozofii niemieckiej: Fichtego, Schellinga i Hegla, który zdaniem polskiego filozofa jest odpowiedzialny za konsekwencje rozwoju współczesnej filozofii właśnie w kierunku materializmu i ateizmu. Negatywna ocena filozofii niemieckiej, pojawiająca się już w *Lekcji wstępnej...* będzie towarzyszyć Pawlickiemu przez cały okres działalności naukowej, a z czasem ulegnie jeszcze zaostreniu.

Znamienne jest to, że w tej krytyce nadzwyczaj mało miejsca zajmuje doktryna Schopenhauera, która wyrasta przecież z paradygmatu, na którym opierała się klasyczna filozofia niemiecka i w dużej mierze swoją osobliwość zawdzięcza Fichtemu i Schellingowi, na co sam Pawlicki zwrócił uwagę w szóstej tezie do rozprawy *De Schopenhaueri doctrina...*?

Można sądzić, iż jego krytyka niemieckiego idealizmu i panteizmu w dużej mierze wynika z inspiracji schopenhauerowskich. Dla przykładu warto zwrócić uwagę na pokrewieństwo koncepcji harmonii z podstawowymi przesłankami filozofii woli. Nawet w okresie zakonnym podstawowy stosunek filozofii i wiary przypomina model schopenhauerowski: u Schopenhauera filozofia – „prawdziwa” filozofia, poznanie zwykłe i poznanie geniusza, u Pawlickiego zaś „niefilozoficzny tłum” – poznanie prawdy. Podobnie w późniejszym okresie filozofia ujmowana była tak jak u Schopenhauera, a więc jako pojęciowe odzwierciedlenie rzeczywistości. Status wyższego poziomu poznania uzyskała teologia. To również przypomina model schopenhauerowski. Tylko o ile wyższym poziomem poznania w *Świecie jako woli i przedstawieniu* jest negacja woli życia, ściśle powiązana z określonym modelem etycznym, u Pawlickiego jest nią

⁶ Tamże, s. 41.

⁷ Rkps B. J. 8367 I, k. 33.

afirmacja Boga, oparta o chrześcijański system wartości. Podobieństwo tkwi zatem w strukturalnym modelu konstrukcji światopoglądu.

Wysoką wartość filozofii woli potwierdził Pawlicki niejednokrotnie w okresie zakonnym. W jednej ze swoich najważniejszych filozoficznych rozpraw *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii* (1878) pisał: „żaden z nowożytnych filozofów nie wykazał równie dobitnie, że umysł jest tylko władzą, a zatem czymś drugorzędnym oraz, że nie w myśleniu abstrakcyjnym znaleźć można »rzecz jaka jest w sobie«, lecz na spodzie nas samych, za pomocą wiedzy bezpośredniej”⁸.

Sympatia dla Schopenhauera przejawiała się nie poprzez bezkrytyczną afirmację jego systemu filozoficznego – ponieważ proces krytycznej analizy odbył się już w latach sześćdziesiątych i przyniósł określone skutki w postaci dysertacji doktorskiej *De Schopenhaueri doctrina...* – lecz poprzez swoje zauroczenie przenikliwością, głębią myśli i artystem stylu frankfurckiego filozofa. Księdzu Stefanowi Pawlickiemu nigdy nie przeszkadzało zalecać studentom lekturę dzieł filozofa, którego uważano wówczas za jednego z najbardziej zaciekle przeciwników instytucjonalnego chrześcijaństwa.

Za sprawą Schopenhauera ukształtowały się pierwsze sympatie i antypatie filozoficzne najpierw mieszkańca Rogalina a potem docenta w Szkole Głównej. Szczególnie jest to widoczne w przypadku Hegla. Frankfurcki pesymista niejednokrotnie z wielką zjadłością pisał o nim jako „bezdusznym i pozbawionym smaku szarlatan”. Wszakże opinia ta nie należy do najostrzejszych w ustach Schopenhauera. Równie krytyczne stanowisko dotyczyło całego nurtu pokantowskiego. To krytyczne stanowisko opiera się na podstawowej przesłance, iż myśliciele pokantowscy zaprzepaścili krytyczne osiągnięcia Kanta. W konsekwencji doprowadzili do steologizowania filozofii i roztopienia jej w panteizmie. Drugi zarzut jest natury moralnej. Schopenhauer oskarżał idealistów niemieckich o skomercjalizowanie filozofii i uczynienie z niej źródła zarobku. „Philosophieprofessoren” nie są dla Schopenhauera poszukiwaczami mądrości lecz rzemieślnikami, którzy dla pieniędzy, poklasku i uznania władzy uczynią wszystko, co jest tylko możliwe aby pochlebiać swoim mocodawcom. To generalne stanowisko rzuca cień na wszelkie próby teoretycznej dyskusji i z zadziwiającą konsekwencją przewija się przez wszystkie jego dzieła.

Pawlicki podejmuje wątek krytyki heglizmu już w swojej rozprawie doktorskiej *De Schopenhaueri doctrina...* Krytyka ta wynika z dwóch wyraźnie określonych źródeł: z filozofii Schopenhauera i Trendelenburga. Wątki schopenhauerowskie, w których krytyka berlińskiego mędrca aż nadto rzucała się w oczy, wzmacniała lektura *Logische Untersuchungen* (1840) Adolfa Friedricha Trendelenburga (1802–1872). Ten znany w Niemczech myśliciel zasłynął jako jeden z pierwszych i najbardziej konsekwentnych krytyków Hegla. Swojemu byłemu profesorowi zarzucał przede wszystkim, że stworzył jedyny w swoim rodzaju system filozoficzny, w którym sama metoda jak i jej ostateczny rezultat są najściślej ze sobą powiązane. Krytykę kontynuował w dwóch głośniejszych artykułach wydanych w formie książki pod tytułem *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften* (1843).

Punktem wyjścia jego koncepcji jest pytanie: w jaki sposób byt odzwierciedla się w myśleniu? Czyli stawia podobny problem jak Schopenhauer. Odpowiada na nie w ten sposób: myślenie i byt znajdują się w ciągłym ruchu. Nie jest możliwe samo czyste

⁸ S. Pawlicki, *Kilka uwag...*, s. 33.

myślenie bez bytu. Rzeczywistemu ruchowi w obiektywnej rzeczywistości odpowiada „ruch konstruktywny”, który jest formą apriorycznego myślenia oraz „ogład”, warunkujący wszelkie doświadczenie. Temu podziałowi odpowiadają kategorie subiektywne i obiektywne jako formy poznania, rozumiane na sposób arystotelesowski. Dla Pawlickiego szczególnie cenne były badania Trendelenburga nad filozofią antyczną, a w tym jego przekonanie, że systemy Platona i Arystotelesa są identyczne co do swojej istoty, to znaczy spoczywają u podstawy idealizmu. Czynniki idealny zaś uważany był przez niego za nadrzędny wobec pierwiastka materialnego.

Koncepcja Trendelenburga korespondowała w najogólniejszych zasadach ze stanowiskiem Schopenhauera. Z tego swoistego myślowego konsensusu wynikały dla polskiego filozofa daleko idące konsekwencje w ocenie niemieckiej tradycji filozoficznej, którą gruntownej ocenie podda później w *Kilku uwagach o podstawie i granicach filozofii* (1878). Dokona wówczas globalnej krytyki wychodząc z założenia, iż gros błędów i hipostaz w jakie popadła filozofia niemiecka pierwszej połowy XIX wieku ma swoje źródło już w aprioryzmie kantowskim i pojęciu rzeczy samej w sobie.

Piewsze bardziej systematyczne uwagi pod adresem myśli niemieckiej sformułowane zostały w *Materializmie wobec nauki* (1868). Tekst powstał już po wstąpieniu do Zgromadzenia Zmartwychwstańców, jednakże główna idea i sposób argumentacji są owocem studiów i przemyśleń warszawskich. Krytyka filozofii niemieckiej idzie w dwóch zasadniczych kierunkach: krytyki samego idealizmu jako postawy filozoficznej oraz krytyki współczesnej myśli niemieckiej.

Pawlicki przeciwstawia idealizm początku XIX wieku młodoheglizmowi i materializmowi, które uważa za kolejne fazy jego rozwoju. Według niego w samym idealizmie, który odegrał tak istotną rolę w kulturze europejskiej, tkwiły już treści decydujące o jego dalszym patologicznym rozwoju. Przyczyny tego stanu rzeczy były dwójakiego rodzaju.

Po pierwsze systemy metafizyczne mają tę wadę, iż tak długo zachowują swoją żywotność, jak długo pozostają w obrębie pojęć abstrakcyjnych. Natomiast w momencie zetknięcia się ze światem realnym, z problemami praktycznymi, ukazuje się cała ich pozorna wielkość. Pawlicki uważa, że Fichte, Schelling i Hegel nie orientowali się w zakresie filozofii przyrody i wszelkie do niej nawiązania miały charakter dyletancki i podporządkowane były zasadom metafizyki, co w jeszcze większym stopniu kompromitowało samą filozofię.

Po drugie sądzi, że pomimo zewnętrznych podobieństw heglizm i chrześcijaństwo dzieli przepaść nie do pokonania. Ten fakt zasadniczy znalazł swoje potwierdzenie w szkole heglowskiej. „Przywódca heglowskiej demagogii” – Ludwik Feuerbach uznał Boga za „ludzki wynalazek”, jeszcze bardziej radykalni okazali się Max Stirner i Arnold Runge. Wystąpienia Karla Ludwiga Michaleta i Davida Friedricha Straussa potwierdzają tezę, iż w istocie systemu heglowskiego tkwiły elementy antychrześcijańskie. Tybińska szkoła teologiczna, ideowo związana z heglizmem, doprowadziła wszakże, zdaniem Pawlickiego, do upadku wszystkiego tego, co w chrześcijaństwie najważniejsze – całej nadnaturalnej istoty religii.

Te immanentne cechy heglizmu zdecydowały o dalszych losach filozofii niemieckiej, dla której „niewiara pastorów i komunizm klasy robotniczej”⁹ okazały się najbardziej charakterystycznymi cechami. Ponieważ w panteizmie klasycznej filozofii nie-

⁹ Tamże, s. 52.

mieckiej tkwił już element przyszłego materializmu i ateizmu: „panteizm i materializm to dwa nierozłączne towarzysze, coś na kształt bożka Bachusa, którego nie opuszcza nigdy wesoła czwórdka pijanych Silenów. Materializm jest błaznem na królewskim dworze panteizmu”¹⁰. Pawlicki stoi na stanowisku, iż dzieje tego prądu myślowego wskazują na jego słabości. Nie sprawdził się jako podbudowa ideologiczna ruchów społecznych i rewolucyjnych, przeszedł więc na grunt nauk przyrodniczych. Polski filozof nazywa wprost utopiami stanowiska Carola Vogta, Jacoba Moleschotta i Ludwiga Büchnera.

Z rozprawy *Materializm wobec nauki* wypływa więc bardzo krytyczna ocena zarówno samego Hegla jak i całej jego szkoły. W kilka lat później ocena Hegla będzie już mniej merytoryczna a bardziej emocjonalna. Na myśl przychodzą słowa Schopenhauera ze wstępu do drugiego wydania *Poczwórnego źródła twierdzenia o podstawie dostatecznej* z 1847 roku: „Głowy dzisiejszych uczonych zniewolił bezwartościowy heglizm. Niezdolne do myślenia, nieokrzesane i odurzone stają się łupem płaskiego materializmu, który wypełził z jaja bazyliuszka”¹¹.

Można mieć wątpliwości co do sposobu i zakresu krytyki Hegla i heglizmu, można mieć również wrażenie, że za negatywną oceną trzech wielkich idealistów nie kryją się tak na prawdę argumenty merytoryczne, lecz tylko stereotypy, których genezy należy upatrywać w ocenie schopenhauerowskiej. Niemały wpływ na antypanteistyczną postawę Pawlickiego miały jego kontakty z warszawskim środowiskiem katolickim a przede wszystkim z Eleonorą Ziemięcką. Czesław Głombik sądzi, iż Pawlicki „nie tyle koncentrował się na analizie ściśle określonych tez tego systemu, ile w większym stopniu zwalczał pewną obiegową i potoczną wersję jego poglądów urobioną w świadomości ówczesnej inteligencji, w której problemowa zawartość dzieła heglowskiego sprowadzona została do zaledwie kilku tez, często uproszczonych, jak dla przykładu idei Wszechboga, panteizmu, dialektyki itp.”¹².

Istotny wpływ na ukształtowanie się takiej postawy Pawlickiego miały zapewne problemy z obszaru filozofii i polityki, niewiara w idee, które legły u podstaw powstań narodowowyzwoleńczych i rewolucji 1848 roku. W ruchu konserwatywno-katolickim otwarcie stawiało się postulat odwrotu od myśli niemieckiej, postrzegając ją zarówno jako ideologiczne zagrożenie dla katolicyzmu jak również jako swoistą formę patologii intelektualnej. Orędownikiem takiego stanowiska był znany teolog i publicysta warszawski ks. Karol Surowiecki, który już na początku XIX wieku zasłynął jako zdecydowany przeciwnik filozofii niemieckiej i jeden z najbardziej aktywnych działaczy ruchu odrodzenia religijnego w Polsce. Spadkobiercami jego idei byli: Eleonora Ziemięcka i Piotr Semenenko, początkowo zagorzali zwolennicy Schellinga i Hegla, a potem zaś zdecydowani krytycy. Oddziaływaniu tych osób zawdzięcza Pawlicki całą swoją dalszą drogę życiową.

Proces kształtowania się postawy filozoficznej przyszłego profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego nie był tylko i jedynie efektem rozwijania wątków schopenhauerowskich. Już sama filozofia woli była postrzegana przez swoisty filtr doświadczeń intelektualnych i lektur. Jean Louis Armand de Quatrefages de Bréau skierował Pawlickie-

¹⁰ Tamże, s. 50.

¹¹ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, s. II.

¹² C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 174–175.

go w nurt refleksji antydarwinowskiej. Pod wpływem tego popularnego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych antropologa powstały *Przemiany człowieka*. Te wpływy miały daleko posunięte konsekwencje w przyszłość. Pawlicki nigdy nie przyjął postawy prawdziwego pozytywisty. Wyrazem tego są kolejne publikacje w „Przeglądzie Lwowskim” wydane później w postaci książki *Studia nad darwinizmem* (1875) jak również *Studia nad pozytywizmem* (1885). W związku z tym, że jego zainteresowania zagadnieniami przyrodniczymi nie wykształciły się w nurcie fascynacji pozytywizmem, możliwe i łatwe było przejście w kierunku myśli chrześcijańskiej, ukierunkowanej antydarwinowsko.

Ten trend myślowy wzmacniała lektura Antoine Augustin Cournota (1801–1877), który wychodził z założenia, iż postulowana przez Comte’a filozofia jako teoria nauki wymaga znacznej krytycznej korekty w zakresie stosunku samej wiedzy racjonalnej do empirycznego opisu bytu obiektywnego oraz adekwatności poznania racjonalnego. Czysty empiryzm jest jego zdaniem niedostatecznym narzędziem badawczym. W związku z tym negatywnie wypowiada się w kwestii sprowadzania istoty filozofii do jedności ogólnych zasad nauki, ponieważ to, co nauki osiągają, mieści się tylko w obszarze prawdopodobieństwa, które jedynie w matematyce osiąga możliwie wysoki stopień. Rozwój cywilizacyjny odbywa się w procesie ścierania się dwóch zasadniczych tendencji: prawidłowości przyrodniczych, którym bezpośrednio podlega człowiek i rozum, który jest wytworem samego człowieka. Osiągnięcie stanu czystej cywilizacji rozumu wymagałoby syntezy tego co ogólne i tego co indywidualne. Ale podstawową przeszkodą w tym procesie tworzy silny czynnik indywidualny. Wyniki tych badań wykorzystane zostały już w rozprawie *De Schopenhaueri doctrina...*

IV

Dwuletni pobyt w Warszawie obfitował licznymi publikacjami, w których konkretyzowało się stanowisko filozoficzne przyszłego wykładowcy Uniwersytetu Jagiellońskiego. W dwóch rozprawach: *Lekcja wstępna...* i *Przemiany człowieka*, Pawlicki rozwinął wątek antropologiczny i historyczny z *Pierwszych myśli*. Te elementy jego światopoglądu sugerowały gronu przyjaciół i znajomych, że oto w Warszawie pojawił się nowy zwolennik najnowszych prądów myślowych. Nieporozumienie wokół właściwego odczytania jego intencji obfitowało później swoistym skandalem towarzyskim, kiedy nagle okazało się, iż ten sławny „scjentyista”, popularny prelegent i orędownik nauki, porzucił karierę akademicką, wyjechał do Rzymu i wstąpił do zakonu. Dla postronnych obserwatorów było zupełnie niezrozumiałe, dlaczego dobrze rokujący naukowiec dokonuje tak radykalnego kroku. Mało kto jednak zwrócił uwagę na to, że decyzja Pawlickiego dojrzała w jego własnym systemie filozoficznym, iż pozytywizm, o którym dopiero zaczynano w Polsce mówić, zdecydowanie różnił się od francuskiego czy też brytyjskiego pierwowzoru. Jego sympatie dla nauk przyrodniczych, inspirowane idealizmem niemieckim i antydarwinizmem Quatrefagesa, skierowały Pawlickiego ku krytyce materializmu a później, w okresie zakonnym ku krytyce pozytywizmu.

Podstawa jego idealistycznego światopoglądu w czasie docentury warszawskiej wynikała z naczelnego pryncypium – sposobu ujmowania związku podmiotu poznającego z przedmiotem, nadrzędności sfery duchowej nad materialną. Pawlicki pisze wyraźnie: „Twierdzić nie wolno, że cywilizacja fizyczna tworzy cywilizację duchową. Ona jej nie rodzi, ona nie jest jej causa efficiens, lecz tylko causa contingens, co znaczy,

że nie jest przyczyną jej rozwoju, lecz tylko pobudką”¹³. Stanowisko to koresponduje z schopenhauerowskim prawem motywacji i prymatu poznania nad materią.

Trudno jest jednoznacznie i precyzyjnie określić stanowisko filozoficzne Pawlickiego w tym czasie, szczególnie gdy chcielibyśmy sprowadzić je do jakiejś słownikowej definicji. Bez wątpienia Pawlicki filozofował już w nowym paradygmacie myślenia o świecie, dla którego wyznacznikiem było przyrodoznawstwo, antropologia i filozofia społeczna. Jednak ten klarowny obraz „scjentyzmu” zakłócają dwa znaczące elementy: fascynacja kulturą antyczną i filozofią Schopenhauera. W obliczu tych doświadczeń, których zakres wchodzi głęboko w sferę wartości estetycznych i moralnych, cały „scjentyzm” ulega podporządkowaniu tym wartościom.

Stanowisko filozoficzne Pawlickiego w tym okresie zbliżyło się do podstawowych założeń pozytywizmu warszawskiego, jeżeli uznać za takie trzy zasadnicze cechy wyznaczone przez Barbarę Skargę: scjentyzm, określony program polityczno-społeczny, krytyka idealizmu i antyromantyzm¹⁴. W czasie, o którym mowa, ideologia pozytywistyczna w Polsce dopiero się kształtowała. Wynikało to ze specyfiki naszych narodowych doświadczeń i siły jaką posiadała ideologia zbudowana na romantycznej walce o wolność. Do oceny Pawlickiego przykładalibyśmy zatem miary stosowne raczej do bardziej wykształconych form pozytywizmu, w okresie wyraźnej polaryzacji stanowisk, przynajmniej od lat siedemdziesiątych XIX wieku.

Pobieżna analiza choćby *Lekcji wstępnej*... pokazuje, iż nie jest to pozytywizm w czystej postaci, iż wszelkie zbieżności mają charakter bardzo powierzchownych analogii. Co prawda filozofia Pawlickiego mieści się w ogólnych tendencjach myśli drugiej połowy XIX wieku i wszystkie te tak charakterystyczne treści są czytelne, ale najgłębsza wymowa tego tekstu wyraźnie wskazuje, iż preferencje autora są zupełnie inne, iż nie podąży drogą Ochorowicza czy Świętochowskiego. Dla przykładu warto przytoczyć konkluzję tego wykładu: „Na szerokiej tej drodze spieszą naprzód ludy i mędrcy; ludy, żeby urzeczywistnić kiedyś jedność i braterstwo społeczeństwa zapowiedziane w księgach Nowego Zakonu [...] a mędrcy, żeby przywrócić nam jedność ducha, za którą wdychamy od czasu upadku Hellady [...] Ale nowa ta jedność będzie większą i wspólniejszą niż miniona grecka, gdyż do niej dodane będą tysiącletnie zdobycze chrześcijaństwa. Pod ożywym tchnieniem ducha chrześcijańskiego wykończy się gmach nowy z olbrzymią kopułą, w której cieniu spoczną wszystkie narody, a kopułą tą [...] będzie nowa filozofia”¹⁵.

V

System filozofii woli opierać się na strukturze religijnej. Na pierwszy rzut oka to stwierdzenie wydaje się być cokolwiek ryzykowne, zważywszy na powszechnie znane i wyraźne stanowisko filozofa w kwestii stosunku filozofii do teologii. Filozofia, oparta na pojęciach abstrakcyjnych, w rzeczywistości odnosi się tylko do świata przedmiotów. W związku z tym jest czymś z gruntu różnym od teologii, której źródło tkwi w objawieniu. Ale tak wygląda tylko werbalna strona filozofii Schopenhauera. Badając imma-

¹³ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 39, s. 618.

¹⁴ B. Skarga, *Porządek świata i porządek wiedzy. Ze studiów nad filozofią polską epoki pozytywizmu*, [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, Warszawa 1972, s. 19.

¹⁵ *Lekcja wstępna*..., nr 275.

uentną konstrukcję Świata jako woli i przedstawienia dostrzegamy wielorakie elementy, prowadzące do zupełnie zaskakujących wniosków. Syntetycznie przedstawienie tego problemu wymaga wyznaczenia trzech zasadniczych poziomów immanentnej religijności tej filozofii:

Po pierwsze. Religijność na poziomie struktury *Świata jako woli i przedstawienia*. W dziele tym dadzą się wyróżnić następujące, jakościowo różne „rzeczywistości” poznawcze¹⁶: 1. Rzeczywistość empiryczna osiągalna w wymiarze poznania w kategoriach podstawy dostatecznej. 2. Rzeczywistość estetyczna, jako efekt podmiotowej kontemplacji idei obiektywizujących wolę. 3. Rzeczywistość moralna, odnosząca się do relacji interpersonalnych. 4. Rzeczywistość religijna, jako skutek przejścia od czystej afirmacji woli do jej całkowitej negacji. W tym wymiarze filozofia nie jest już tylko pojęciowym odzwierciedleniem relacji międzyprzedmiotowych, staje się natomiast wewnętrznym pozapojęciowym sposobem współodczuwania i współistnienia w świecie. Filozof stawia znak równości między geniuszem, jako uosobieniem „prawdziwej” filozofii i świętym, jako manifestacją prawdziwej miłości drugiego człowieka.

Po drugie. Buddyzm i mistyka. Różnie oceniano znaczenie schopenhauerowskich fascynacji kulturą Wschodu. Jakkolwiek by je traktować jedno jest pewne – buddyzm jest religią. I ta zasadnicza prawda ma znaczenie podstawowe dla struktury myślowej Schopenhauera! Cała eschatologiczna konstrukcja czwartej księgi *Świata jako woli i przedstawienia* wprost nawiązuje do tej tradycji. Co ciekawe filozof poszukując ezoterycznej jedności między kulturami Wschodu i Zachodu, znajduje ją w misticznej specyficznej formie jedności podmiotu i przedmiotu. Interesuje go zarówno mistyczna procedura roztopiania się w poznaniu bóstwa Mistrza Eckharta i Taulera jak również mistyczne koncepcje Böhme, Fénéłona, Madame de Guyon, Claudiusa i innych, a więc cała europejska tradycja mistyczna począwszy od średniowiecznego neoplatonizmu, poprzez mistykę nadreńską, chrześcijaństwo bezwyznaniowe i XVIII wiektyzm.

Po trzecie. Język pojęć i symboli religijnych. To najbardziej charakterystyczna i zauważalna cecha filozofii woli. „Piekło”, „grzech pierworodny”, „łaska”, „zbawienie”, „świętość”, „Chrystus”, „Adam” to pojęcia na których wspiera się najistotniejsza część schopenhauerowskiego systemu myślowego. Te pojęcia nie zawierają oczywiście tak obszernej treści religijnej jak teologia chrześcijańska, lecz sam fakt ich stosowania daje wiele do myślenia. Filozof, pomimo swoich licznych sympatii dla Wschodu, nigdy nie mógł się uwolnić od tradycji chrześcijańskiej, z której wszak wyrastał. Jednakże sposób postrzegania chrześcijaństwa i jego roli w cywilizacji europejskiej w znacznym stopniu odbiegał od utartych stereotypów. Obca mu była wszelka ortodoksja i dogmatyka. Podobnie jak inni myśliciele romantyczni w religii widział obiektywizację specyficznej sfery ludzkiej egzystencji. „Religia romantyzmu nie była religią pokory i wiary w objawienie, lecz w samodoskonalenie, była jedną z wielu postaw uwolnionej z więzów siły wyobraźni”¹⁷.

Wilhelm Dilthey prowadząc rozważania na temat istoty filozofii stawia znak równości między właściwościami światopoglądu religijnego a światopoglądu filozoficznego.

¹⁶ Zob. H. Zint, *Das Religiöse bei Schopenhauer*, „17. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft”, Frankfurt am Main 1930, s. 58–59.

¹⁷ R. Safranski, *Zur Entwicklung der Philosophie Arthur Schopenhauers*, (in:) *Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum*, hrsg. von der Katholischen Akademie Hamburg, Hamburg 1989, s. 11.

go¹⁸. Wspólną płaszczyznę widzi w immanentnym ujmowaniu rzeczywistości, celu poznania i wartościach. Dalszy, o wiele głębszy związek wynika z tradycji historyczno-filozoficznej. Otóż proces uzasadniania wiedzy religijnej był jednocześnie owocnym dla formułowania się filozofii jako autonomicznej dziedziny refleksji. Proces ten nie dotyczy tylko średniowiecza lecz w równej mierze odnosi się do filozofii odrodzenia i całej myśli nowożytnej. Samoświadomość filozofa była jak gdyby przeciwnym biegunem samoświadomości teologa. Żaden z nich nie mógł samodzielnie działać, natomiast każdy z nich dążył do dominacji nad drugim.

Kultura europejska nie do pomyślenia jest bez chrześcijańskich schematów eschatologicznych i filozofia dążąc w swoich aspiracjach do możliwie szerokiej autonomii wobec teologii, zawsze w swoim obszarze zainteresowań posiada przestrzeń pojęć i wyobrażeń religijnych. Jeśli nie, to w ostatecznym przypadku neguje religię, lecz negacja jest niczym innym jak okazaniem bezsiły wobec religii i teologii, które faktycznie, odwołując się do immanentnej sfery przeżyć człowieka, o wiele lepiej niż filozofia rozwiązują problemy egzystencjalne zarówno w wymiarze społecznym jak i indywidualnym. Filozofia bazując zazwyczaj na elitarności poznania, z samej definicji ogranicza krąg swojego oddziaływania.

W filozofii przełomu romantycznego pozorny dystans między filozofią i teologią zmniejszył się w sposób znaczący. Panteistyczny romantyzm sankcjonował zarówno filozoficzny jak i religijno-teologiczny obraz świata. Poezja i sztuka dopełniała to, co myśliciel określał pojęciami. Schellingańska tożsamość realnego i idealnego nie oznaczała tylko i wyłącznie relacji epistemologicznych, lecz pociągała za sobą szersze sankcje w wymiarze ontologicznym i metafizycznym. Stąd u Schopenhauera pojawia się problem relacji filozofia-teologia, który filozof na poziomie werbalnym rozwiązuje zdecydowanie negatywnie, to znaczy oddziela te dwa sposoby refleksji nad światem, ale już w czwartej księdze *Świata jako woli i przedstawienia* dokonuje równouprawnienia poznania geniusza i świętego. Geniusz to ten, który do najgłębszych prawideł bytu dochodzi drogą „łaski” wniknięcia w naturę rzeczy. Święty natomiast to ten, kto mocą samej wiary, wyrażanej miłością drugiego człowieka, przechodzi gwałtowny proces przeistoczenia swojej natury – utożsamiając siebie z wszystkimi elementami bytu osiąga moralną doskonałość. Ten sam efekt lecz dwie różne drogi. W konkluzji *Świata jako woli i przedstawienia* uwidaczniają się zatem dwie drogi poznania: filozoficzna i religijna. Istotę przedstawionego modelu potwierdza jeden z uczniów Schopenhauera: „prawdziwa religia będzie prawdziwą filozofią i na odwrót, prawdziwa filozofia musi się okazać prawdziwą religią [...] Ponieważ prawda jest jedna, a nie jedna dla filozofii, a inna dla ludzkości w sensie ogólnym”¹⁹.

Nie jest łatwo określić, które z powyższych elementów i na ile kształtowały świadomość filozoficzną Pawlickiego. Nie jest również łatwe uchwycenie logiki jego intelektualnego rozwoju. Nie ma jednak wątpliwości, że w filozofii woli znajduje się bezpośrednie źródło jego inspiracji intelektualnych. Pawlicki bronił się przed ogromnym wpływem tej filozofii, gdyż był świadom siły jej oddziaływania. W licznych lekturach poszukiwał samodzielnej drogi rozwoju. Jednocześnie do czasu studiów teologicznych

¹⁸ Zob.: W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przekł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 62–78.

¹⁹ D. Asher, *Das Endergebniss Schopenhauerschen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religion*, Leipzig 1885, s. 18.

żadnej innej koncepcji filozoficznej nie poznał tak gruntownie i wszechstronnie jak filozofii woli.

VI

Immanentna religijność filozofii Schopenhauera znajduje swój szczególny wyraz w stosunku Pawlickiego do mistyki. W tym kontekście mamy o wiele łatwiejsze zadanie badając teksty z okresu docentury warszawskiej, gdyż nawiązania do mistyki są wyraźnie określone i spełniają istotną funkcję światopoglądową. Pawlicki należy w tym czasie do grona nielicznych myślicieli polskich żywo zainteresowanych tym tak ważnym dla umysłowości XIX wieku zjawiskiem intelektualnym. Mistyka jest dla niego wyrazem głębokiej strukturalnej jedności świata. Podobnie jak u Schopenhauera jest pewnego rodzaju procedurą umożliwiającą bezpośredni, pozawerbalny wgląd w naturę poznania ludzkiego i intuicyjne zbliżenie podmiotu i przedmiotu poznania. Nie neguje to możliwości, a właściwie konieczności afirmowania rzeczywistych procesów zachodzących w wymiarze obiektywnym, to znaczy zarówno na poziomie działań interpersonalnych jak i procesów społecznych i historycznych. Takie ujęcie pozwala mu, podobnie jak Schopenhauerowi, zachować harmonijne współistnienie wątków przyrodniczych i mistycznych.

Kariera mistyki w XIX wieku ma swoje źródła w romantyzmie. Wówczas niejako odkryto na nowo starą średniowieczną mistykę nadreńską, Jakoba Böhme, Paracelsusa i innych. Nawiązywały do niej ezoteryczne kierunki w wolnomularstwie i różokrzyżu jak również liczni myśliciele przełomu romantycznego: Baader, Schelling, młody Hegel. Wywodząca się z neoplatonizmu mistyka wychodziła naprzeciw intuicjonizmowi, subiektywizmowi i uczuciowości myśli romantycznej. Dzięki temu stała się ważnym składnikiem tego światopoglądu. W głębszym zaś ujęciu romantyzm afirmował dużo szerszą wykładnię mistyki, odwoływano się więc do wątków antycznych i orientalnych, widząc w nich odbicie i potwierdzenie metafizycznej tradycji chrześcijańskiego Zachodu. O wartości poznania mistycznego wypowiadali się wszyscy myśliciele tej formacji. Jako szczególnie reprezentatywną opinię w tej materii należy uznać stanowisko Schellinga: „Najbardziej wewnętrzną sferę chrześcijaństwa tworzy mistyka, która sama jest tylko wewnętrznym światłem, wewnętrznym oglądem”²⁰.

Szczególną rolę w recepcji i jednocześnie popularyzacji mistyki w wieku XIX spełnił Schopenhauer, którego filozofia wyrastała właśnie z romantycznego światopoglądu. Jego rola polega na tym, iż poszukiwał ezoterycznego mianownika dla różnych formacji mistycznych, chrześcijańskich i niechrześcijańskich, Wschodu i Zachodu. Więcej, sens systemu Schopenhauera polega właśnie na sprowadzeniu całej istoty poznania filozoficznego do wymiaru pozawerbalnego, w którym jako zasada obowiązuje procedura mistycznego zjednoczenia podmiotu i przedmiotu. Przemiana osobowości, jaka jest efektem tego poznania ma wymiar etyczny, oznacza całkowite wyrzeczenie się egoizmu i najgłębsze współodczuwanie cierpienia innego człowieka. Na gruncie przygotowanym przez filozofię woli rozwinęły się liczne koncepcje intelektualne nawiązujące do szeroko pojętej tradycji mistycznej: pesymizm, teozofia, psychoanaliza.

²⁰ F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 115–116.

Drugą ważną dla recepcji mistyki osobowością był Joseph Görres związany z demokratyczną frakcją w nurcie katolicyzmu niemieckiego, autor monumentalnego dzieła *Christliche Mystik* (1836–1842), obejmującego dzieje mistyki poczynając od średniowiecza. Wychodziło ono naprzeciw rosnącemu zainteresowaniu i zapotrzebowaniu na tego typu literaturę. W tym czasie dostępność oryginalnych tekstów mistycznych była znacznie ograniczona. Pierwszy przekład na język nowoniemiecki reprezentatywnego wyboru klasycznych tekstów mistyki niemieckiej ukazał się dopiero w połowie XIX wieku w wydaniu Pfeifera (*Deutsche Mystik des vierzehnten Jahrhunderts*, 1845–1857). Görres ugruntował system mistyki katolickiej, postrzegając ją, podobnie jak myśliciele przełomu XVIII i XIX wieku, jako szeroko pojętą syntezę wiedzy ludzkiej odwołującej się zarówno do przyrodoznawstwa, sztuki jak i najgłębszych wewnętrznych doświadczeń ludzkiej natury.

Szczególnie ważną w Polsce formą recepcji mistyki były, rozwijające się na emigracji, różnorodne tendencje wykształcone pod wpływem Saint-Martina, Böhme'a i Swedenborga recypowane na tle innych koncepcji filozoficznych (Saint-Simone, Owena, Milla). Najważniejszą z tych tendencji był nurt mesjanistyczno-romantyczny Andrzeja Towiańskiego, który zgromadził grono wybitnych postaci: Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Seweryna Goszczyńskiego i innych. W ujęciu mesjanistycznym cierpienie narodu polskiego otrzymywało sankcję religijną. Przyszłe zmartwychwstanie Polski cierpiącej za grzechy innych narodów, będzie efektem przemiany ducha narodowego. Owo odrodzenie będzie miało wymiar powszechny, zapoczątkuje nową erę chrześcijaństwa. Mistyka z poziomu indywidualnego doświadczenia przeszła w wymiar doświadczenia powszechnego, narodowego. To, co było największym problemem w doświadczeniu mistycznym, czyli uzewnętrznienie tego doświadczanego wewnętrznie dobra, w mesjanizmie odbywa się niejako automatycznie.

W nawiązaniu do Saint-Martina rozwijały się również koncepcje duchowego odrodzenia narodu polskiego Andrzeja Jańskiego, Piotra Semenki i Hieronima Kajsiewicza, a więc twórców przyszłego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Tego samego, którego w przyszłości Pawlicki będzie wybitnym członkiem. Nawiązywano do francuskiego ruchu odnowy Kościoła katolickiego, na czele którego stali: Karol Montalembert, Felicite Lamennais i Jean Baptiste Lacordaire. Polscy emigranci pozostawali z nimi w ścisłej współpracy.

Pawlicki zawsze wysoko cenił mistykę. Już w swoich pierwszych pracach wskazywał na szczególnego rodzaju poznanie, wykaraczające poza czysto racjonalistyczne badania. Sferę prawdziwej filozofii postrzegał głębiej niż tylko w wymiarze empirycznie postrzeganej rzeczywistości. Nie było to stanowisko przypadkowe, chwilowa fascynacja Schopenhauerem, świadczy o tym wykład wstępny w Szkole Głównej. Pawlicki powiada wyraźnie: „Mistyk jest niejako zaprzeczeniem teraźniejszości i przeszłości, mało go obchodzi wiedza ludzi współczesnych, ani też czyta to co pisano przed nim. Zapomniałszy o świecie i gorącym tylko wiedziony sercem, chce wprost do prawdy trafić, bezpośrednio połączyć się z nią, żeby już nigdy odtąd z nią się nie rozstawać”²¹. Tak rozumiana postawa mistyczna ujmowana jest jako „odwrotny naukowej indukcji biegun”, jako przeciwieństwo nauk empirycznych. Mistyka jest zatem wartością samą

²¹ *Lekcja wstępna...*, nr 270.

w sobie podobnie jak sztuka. Daje wgląd w naturę rzeczy i wiedzę taką, jakiej w żaden sposób nie da się uzyskać odwołując się do wymiaru doświadczalnego.

W nieco późniejszym tekście *Abelard i Heloiza* pojawiają się również wątki mistyczne i szczególnego rodzaju zainteresowanie średniowieczem jako epoką ukierunkowaną ku mądrości i prawdzie. „Nie jest ona ani zatrzymaniem się, ani cofnięciem w tył ducha ludzkiego, lecz postępem i postępowi temu zawdzięczamy więcej niż w dumie naszej przyznać chcemy”²². Filozof swoją sympatię kieruje nie tyle ku najślawniejszej parze średniowiecznych bohaterów, Abelardowi i Heloizie lecz ku św. Bernardowi. Zestawienie sławnego dyalektyka-racjonalisty z wybitnym mistykiem-irracjonalistą wskazują na głębsze intencje autora, który wyraźnie sugerował, iż przyczyną nieszczęścia Abelarda nie był Bernard, ponieważ ten tylko wykazał niesłuszność jego poglądów, był jedynie przeciwnikiem w słusznej sprawie, przeciwnikiem intelektualnym. Dla Pawlickiego mistyka – której dwunastowieczne dzieje sporów o status i zakres poznania są tylko drobnym epizodem – współgrała z jego koncepcją filozofii. Mistyka jest wyrazem najgłębszej humanistycznej prawdy, którą od czasów helleńskich uznawano za wartość najwyższą²³.

Stefan Pawlicki wstępując do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego odrzucił dotychczasowy światopogląd. Nie był to oczywiście akt jednorazowy lecz proces intelektualny rozciągnięty w czasie. Kulminacyjną fazę tego procesu ilustrują pamiętniki z czasów pobytu w Genzano i w Rzymie²⁴. Ale nawet w okresie zakonnym znajdujemy w notatkach Pawlickiego różnorodne sugestie świadczące o dużej sympatii dla poznania pozawerbalnego: „Ale to, czego ani od zmysłów ani od ludzi dowiedzieć się nie mogę, wiem sam z siebie [...] przez rozważenie zależnej swej istoty”²⁵.

Duży wpływ na postawę Pawlickiego w okresie docentury w Szkole Głównej miało specyficzne środowisko filozoficzne a mianowicie katolicka krytyka idealizmu niemieckiego. Do grona najbardziej znanych reprezentantów tego ruchu należała Eleonora Ziemięcka, która krytycznie postrzeganej filozofii Hegla i całej szkole pokantowskiej przeciwstawiała Fénéłona, Pascala, Malebranche’a, Merla i Arnaulda. W związku z tym nazywano ją nawet reprezentantką polskiego pietyzmu.

Dla Ziemięckiej pozawerbalna i mistyczna forma poznania Boga, charakterystyczna dla nurtów neopłatońskich w chrześcijaństwie, jest nie tyle alternatywą dla poznania racjonalnego, ile je dopełnia i nadaje mu rzeczywistą wartość w kontekście Objawienia, jako jedynego sensu i celu ludzkiego poznania. „Wszyscy ludzie wielcy uznali niedostateczność mowy, z radością uciekali się do tych niepojętych, nieokreślonych wyrazów, których znaczenie czuje w głębi potężna jedność naszego ducha; owe działają nieodparcie na naszą istotę i stąd to pochodzi, że każdy głęboko myślący człowiek religijnym być musi, a prawdziwą filozofię zawsze lekkie tchnienie mistycyzmu owiewa”²⁶.

²² S. Pawlicki, *Abelard i Heloiza*, „Biblioteka Warszawska” 1867, t. II, s. 178.

²³ C. Głombik, *Człowiek i historia...*, s. 112–114.

²⁴ Zob.: S. Pawlicki, *Dziennik z czasu pobytu w Genzano i w Rzymie od 1 września 1868 co 5 lutego 1869*, rkps B. J. 8505 I; *Dziennik od 23 listopada 1868 do 9 października 1873*, rkps B. J. 8506 I.

²⁵ *Filozofia i wiara*, rkps B. J. 8359 II, k. 12.

²⁶ E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, „Biblioteka Warszawska” 1841, t. II, s. 417.

Ziemięcka generalnie stawia podobne problemy co Schopenhauer: krytyka idealizmu niemieckiego, wysoka ocena Kanta, niedostateczność poznania dyskursywnego, apoteoza sztuki, poznanie immanentne, idealizacja geniusza. Wychodzi tylko z innych aksjomatów. Schopenhauer moc ludzkiego poznania, jego sens i cel, sprowadza do samego podmiotu poznającego. Metafizyka jaką buduje wokół problemów ontologiczno-epistemologicznych, odnosi się również do podmiotu poznającego. Przeciwnie Ziemięcka, jej metafizyka skierowana jest ku transcendencji.

Zderzenie się Pawlickiego z tymi tak różnymi co do istoty a jakże podobnymi sposobami myślenia o świecie i roli filozofii, musiało mieć dla niego szczególnie istotne znaczenie. Ewolucja od *Lekcji wstępnej*... do *Materializmu wobec nauki* musiała się odbyć (i rzeczywiście się odbyła) w drodze przewartościowania postawy filozoficznej – przejścia od idealistyczno-antropologicznej koncepcji świata, wspartej na schopenhauerowskiej strukturze myślenia do afirmacji myśli chrześcijańskiej. Intelktualnym pomostem w tym procesie była koncepcja Ziemięckiej. Podstawowe konstrukcje myślowe, jakie Pawlicki wypracował w okresie warszawskim pozostały nienaruszone, zmieni się tylko wykładnia filozofii.

VII

Warszawski okres w życiu Stefana Pawlickiego odegrał istotną rolę w procesie przekształcania się ambiwalentnej postawy wobec religii, w kierunku jej afirmacji. Warunkiem sine qua non tego procesu była struktura myślowa oparta na idealizmie i metafizyce. Umożliwiła ona intelektualną akceptację najogólniejszych pryncypiów chrześcijaństwa. Katalizatorem tego trudnego do uchwycenia procesu były osobiste kontakty Pawlickiego z warszawskim środowiskiem intelektualistów katolickich oraz rozliczne lektury, które zdecydowanie kierowały go w stronę problematyki filozoficzno-religijnej.

Jedną z najważniejszych działaczek z kręgów katolickich w Warszawie była Eleonora Ziemięcka (1819–1869), filozof i publicystka, autorka licznych popularnych wówczas książek i przekładów literatury religijnej. Założyła czasopismo „Pielgrzym” wokół którego skupiło się grono wybitnych działaczy społecznych: Ignacy Hołowiński, Józef Kalasanty Szaniawski, ks. Paweł Rzewuski, Michał Grabowski. To właśnie ona w przeciwieństwie do Trentowskiego, Cieszkowskiego, Libelta i innych zwolenników filozofii niemieckiej już w latach trzydziestych wystąpiła przeciwko Heglowi. W rozprawie *Myśli filozoficzne* (1841) podjęła krytykę panteizmu w filozofii niemieckiej pierwszej połowy XIX wieku, przez co naraziła się na szyderstwa Trentowskiego. Po powstaniu styczniowym, w obliczu narastającej rusyfikacji, żywo wspomagała i inspirowała działalność patriotyczną.

Reakcja carska spowodowała znaczne ograniczenie zarówno swobody życia politycznego w Polsce jak również działalności Kościoła katolickiego. Ruch odrodzenia Kościoła w Polsce miał zatem wymiar szczególnego nakazu patriotycznego. Również Pawlicki widział w Kościele jako siłę integrującą naród jedyne antidotum na to tragiczne położenie ojczyzny. Pisał o tym w jednym ze swoich szkiców autobiograficznych: „Widziałem przyszłość kraju tylko w Kościele. Chciałem zatem stworzyć w Warszawie silne stronnictwo katolickie”²⁷.

²⁷ 27S. Pawlicki, *Rozmaitości pisane o różnych rzeczach w różnych stronach i krajach*, rkps B. J. 8324 II, k. 88–89.

Kiedy w 1835 roku Bogdan Jański organizował na emigracji w Paryżu patriotów polskich wokół idei odrodzenia narodowo-moralnego (Bractwo Służby Narodowej), całą swoją energię skupiał na przeciwdziałaniu wszelkimi możliwymi środkami destabilizującej emigrację polską indyferencji religijnej i rozbiciu politycznemu. Było to szczególnie trudne w obliczu niezrozumienia przez papieżstwo naszych spraw narodowych²⁸. Ta idea odrodzenia Kościoła i narodu zmaterializowała się już po śmierci Jańskiego. 27 marca 1842 roku w katakumbach św. Sebastiana w Rzymie siedmiu jego współbraci złożyło śluby zakonne przyjmując nazwę Braci Zmartwychwstania Pańskiego.

Latem 1868 Stefan Pawlicki przebywał na wakacjach u swojego przyjaciela Cezarego Platera w Górcie k. Śremu (Wielkopolska), Tego samego Platera, który 19 grudnia 1834 wraz z Mickiewiczem powołał do życia stowarzyszenie polskich katolików świeckich pod nazwą Bracia Zjednoczeni przy współudziale: Ignacego Domeyki, Antoniego Góreckiego, Bogdana Jańskiego, Stefana Witwickiego i braci Zaleskich. Szczególnym trafem Platera miał odwiedzić również Piotr Semenenko, znany wówczas kaznodzieja i jeden z założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Pawlicki postanowił poznać tego powszechnie cenionego człowieka.

Spotkanie okazało się brzemienne w skutkach. W tych okolicznościach stosowne jest pytanie: co spowodowało tę ogromną przemianę duchową, jaka zaszła w świadomości docenta filozofii? Czy tylko to jedno spotkanie zdecydowało o całym życiu Pawlickiego, czy też już implicite w jego świadomości kryły się treści, które były oparciem dla tej nowej nauki? We wspomnieniach skreślonych wiele lat później (Moje pierwsze spotkanie z O. Piotrem Semenenką, „Prąd” 1913, nr 10) Pawlicki zdaje się pomijać wszystko to, co działo się w jego sercu.

Jakkolwiek by traktować spotkanie z Semenenką, oznaczało ono nie tylko konsekwentną zmianę stanowiska filozoficznego ale przede wszystkim wybór nowej drogi życiowej. Zapewne dla samego Pawlickiego nowe perspektywy wiązały się z prawdziwym urzeczywistnieniem najgłębszych jego ideałów jako filozofa-humanisty i Polaka patrioty. Wstępując do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie, po kilku miesiącach, w grudniu 1868 roku przyjął pasek zakonny. Te kilka miesięcy pozwoliły mu na przeanalizowanie swojego dotychczasowego życia i nabranie większej pewności, że wybór ten w istocie jest spełnieniem powołania ducha.

Charyzmat założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstańców, wielkie ich uznanie dla spraw nauki i sztuki jak również problemów ojczyzny miał swoje szczególne odzwierciedlenie w regule Zgromadzenia. Wstępując do Zgromadzenia nie zrezygnował więc z dotychczasowej drogi zainteresowań filozoficznych, wręcz przeciwnie, studia rzymskie umożliwiły mu o wiele szerszy rozwój dotychczasowych zainteresowań, tak w kontekście teologicznym jak i czysto naukowym.

²⁸ J. Iwicki, Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, t. I 1836–1886, przekł. J. Zagórski, Katowice 1990, s. 3.

VIII

Przy analizie wczesnej fazy rozwoju myśli Pawlickiego ujawniają się wielostronne inspiracje intelektualne, które już wówczas w latach sześćdziesiątych XIX wieku świadczyły o jego rozległych zainteresowaniach i osobliwej drodze intelektualnego rozwoju. Największą zasługą Pawlickiego była recepcja filozofii Schopenhauera. Nie była to recepcja na poziomie prostego przejęcia treści i poszczególnych wątków myślowych lecz głębokie intelektualne przewartościowanie filozofii woli, które inspirowało dalszy jego rozwój intelektualny. W związku z tym daje się zauważyć, że podstawowe struktury myślowe wypracowane na gruncie studium Schopenhauera stały się pomostem dla asymilacji dalszych stanowisk filozoficznych. Stąd wyrasta również cały światopogląd Pawlickiego, dla którego pierwotna fascynacja filozofią woli była warunkiem sine qua non krytycznego myślenia.

Pełne rozwinięcie jego systemu myślowego jest wypadkową splotu najróżniejszych oddziaływań: francuskiego antypozytywizmu, krytycznej filozofii Trendelenburga, współczesnej antropologii i filozofii społecznej. Ta perspektywa pozwalała na szerokie widzenie współczesnych problemów filozoficznych. Dzięki temu przy głębszej fascynacji przyrodoznawstwem Pawlicki nigdy nie popadł w płaski scjentyzm i materializm, jak również w okresie zakonnym nie stał się li tylko teologiem.

Czytając teksty Pawlickiego, szczególnie z pierwszego okresu twórczości filozoficznej, odnosi się wrażenie, że tchną one duchem schopenhauerowskim. Czasami jedno słowo, dygresja, problem, czy też sposób ujęcia wskazuje na powinowactwo myśli. Z biegiem czasu te zbieżności nabierały coraz bardziej „subtelny” charakter, co było wynikiem wielorakich doświadczeń intelektualnych.

Lektura dzieł Schopenhauera dała początek filozoficznej refleksji, lecz jej w żaden sposób nie wyczerpywała. Pawlicki przeszedł proces rozwoju duchowego, jaki był udziałem wielu myślicieli: od początkowej fascynacji do coraz bardziej krytycznej i rzeczowej oceny. Drugim wielkim myślicielem tego czasu, który przeszedł dokładnie taką samą drogę był Fryderyk Nietzsche, podobnie jak Pawlicki filolog klasyczny, który również zupełnie przypadkowo zetknął się z filozofią woli. Zestawienie obu postaci jest o tyle ciekawe, że w podobny sposób przejawia się u nich wpływ Schopenhauera. Podobnie jak nietzscheańska koncepcja woli mocy czy krytyki chrześcijaństwa wynika z twórczej transpozycji filozofii woli, u Pawlickiego metoda psychologiczna, idealizm czy też zainteresowanie mistyką. Jednakże ostateczne konsekwencje są diametralnie różne. To, co Nietzsche w *Antychryście* uznał za słabość Schopenhauera, a mianowicie etykę litości i współczucia, wyrażające afirmatywny stosunek do chrześcijaństwa, Pawlicki zdaje się z tego czynić istotny czynnik w recepcji jego filozofii, wyrażający się w procesie własnego rozwoju duchowego.

Wszystkie poszlaki zdają się prowadzić do jednej konstatacji, a mianowicie, iż decyzja wstąpienia do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego była głęboko uwarunkowana czynnikami intelektualnymi. Decyzja ta rozwijała się niepostrzeżenie i implicity tkwiła już w procesie, jaki generowała filozofia Schopenhauera. Z tego też względu właściwa ocena roli i znaczenia myśli Pawlickiego w naszej tradycji filozoficznej wymaga skrupulatnej analizy pod kątem tych wielostronnych inspiracji.

MYŚL POLITYCZNA POLSKICH ULTRAMONTANÓW XIX WIEKU

1. Rys historyczny

Klęska powstania listopadowego stała się przyczyną istotnych przesunień w spektrum polskiej myśli politycznej. Obok mocnego ruchu demokratyczno-republikańskiego, przyniosła bowiem znaczne wzmocnienie nurtu tradycjonalistycznego i to zarówno w wersji archaistycznej, jak i konserwatywnej. Tradycjonalizm był jednak bliski także tym, którzy wobec bezradności w zakresie polityki praktycznej i oddalenia od kraju jęli poszukiwać rozwiązań wykraczających poza sferę czysto polityczną. W ich gronie znajdujemy między innymi Bogdana Jańskiego, który pod wpływem Mickiewicza, lecz jeszcze bardziej dzieł Lamennais'go, de Maistre'a, Rohrbachera i Gerbeta, powrócił do katolicyzmu, szukając w nim inspiracji do programu „wyjarznienia ojczyzny”. Nie wdając się w szczegółowe rozważania historyczne zwrócimy jedynie uwagę na kilka elementów refleksji Jańskiego, istotnych dla procesu kształtowania się zwartej ultramontańskiej filozofii politycznej. Połączenie kwestii narodowej z odrodzeniem moralnym i religijnym, pozwalającym na odnalezienie wspólnego wszystkim Polakom fundamentu działania, i rachowanie nie tyle na wsparcie sił zewnętrznych, co na immanentną siłę wspólnoty, domagającej się realizacji prawa do niepodległego bytu odpowiadającego wymaganiom Boskiego Ładu, to element pierwszy. Połączenie sprawy polskiej ze sprawą Kościoła katolickiego, personifikowanego przez papieża, oraz zarys organicznego programu wymagającego, by po nawróceniu i zogniskowaniu działań jednostkowych na miłości Boga i bliźniego, aplikować ewangeliczne rozwiązania do życia społecznego i politycznego, prowadzące do zmiany niesprawiedliwych stosunków społecznych istniejących między samymi Polakami, to element drugi. Zwrócenie uwagi na konieczność ponownego oparcia porządku międzynarodowego na normach o Boskiej proveniencji, to element trzeci, z którym wiązana była ufność w Bożą sprawiedliwość (w miejsce działalności dyplomatycznej i politycznej) i profetyczna wizja odzyskania niepodległości przez Polskę. Po czwarte wreszcie, odnaleźć można u Jańskiego ideę posłannictwa katolickiej Polski wobec świata słowiańskiego.

Przyszli zmartwychwstańcy, stanowiący pierwsze środowisko zaliczane przez nas do ruchu ultramontańskiego, wywodzą się z kręgu Jańskiego. Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiowicz, w latach czterdziestych zwalczający mesjanizm Towiańskiego, grupowali wokół siebie grono zwolenników katolickiej ortodoksji i rzymskiego centralizmu, a głoszone przez nich z ambony idee ultramontańskie przenosili do kraju bracia zewnątrzni; od 1842 roku znajdował się wśród nich Jan Koźmian, który w trzy lata później zaczął wydawać *Przegląd Poznański*, gromadząc środowisko krytyczne wobec

rewolucji i idei słowiańskiej¹, głoszące potrzebę trwania przy Kościele, dającym duchową i historyczną podstawę moralnego istnienia Polski², a tym samym wierności kulturze zachodniej, której przechowanie chronić miało Polskę przed wschodnią opresją i naciskiem ze strony protestanckiego państwa pruskiego. W oparciu o tę przesłankę krajowi ultramontanie jeli kreślić konsekwentny „program organiczny”, negujący potrzebę istnienia stronnictw³, wzywający do aktywnej pracy legalnej, wspierający Ligę Polską i działania polskich deputowanych w pracach parlamentarnych. Ruch ultramontański, którego zaledwie kilku przedstawicieli odnaleźć możemy w zaborze rosyjskim (petersburska „pentarchia”), rozwijał się także w Galicji: idee bliskie zmartwychwstańcom i Koźmianowi głosili niektórzy członkowie „grona krakowskiego”, zwłaszcza redaktor *Czasu* Maurycy Mann oraz Paweł Popiel, później także ks. Zygmunt Golian, założyciel Towarzystwa Warowni Krzyża i autor istotnego dla ruchu tekstu z 1869 roku zatytułowanego *Plan protestancji przeciw adresowi żądającemu wypędzenia z Krakowa Zgromadzeń PP. Karmelitanek, PP. Felicjanek i OO. Jezuitów*⁴ Antoni Zygmunt Helcel oraz przyszły zmartwychwstańca Walerian Kalinka, uprzednio redaktor *Wiadomości Polskich*, wielokroć chwalonych przez *Przegląd Poznański*.

Aktywność polskich ultramontanów wzrastała w momentach historycznych przełomów. W okresie jednoczenia Włoch, w latach 1859–70, publikowano liczne broszury oraz artykuły polemiczne w *Czasie* i *Przeglądzie Poznańskim*⁵, broniące władzy świeckiej papieża i ukazujące federalistyczny model jednoczenia jako odpowiadający włoskim tradycjom. Podobne wypowiedzi pojawiały się w nowych periodykach ruchu: lwowskim dzienniku *Unia*, redagowanym przez Aleksandra Vogla, ks. Edwarda Podolskiego i hr. Maurycego Dzieduszyckiego (1869–71), krakowskim tygodniku *Ognisko*, wydawanym przez brata świeckiego zmartwychwstańców Walerego Wielogłowskiego (1860–62 i ponownie w 1865), popularnej warszawskiej *Kronice Rodzinnej*, ukazującej się od r. 1867, a redagowanej przez Aleksandrę z Chomętowskich Borkowską⁶, wreszcie w wydawanym w Grodzisku przez księdza Aleksego Prusinowskiego *Tygodniku Katolickim* (1860–74). W okresie Soboru Watykańskiego, a po zamknięciu *Przeglądu Poznańskiego* oraz przejęciu kontroli nad *Czasem* przez ugrupowanie krakowskich stańczyków, ruch ultramontański wzmocniły kolejne periodyki galicyjskie – *Warownia Krzyża* (redagowana przez Aleksandra Kremera), *Tygodnik Soborowy* (wydawany przez Goliana w Krakowie w r. 1870), a zwłaszcza redagowany przez księdza Podolskiego *Przegląd Lwowski*, ukazujący się w latach 1871–1883.

Ultramontanie zabierali głos w sporach toczonych przez przedstawicieli różnych nurtów polskiej myśli filozoficznej i politycznej. Z jednej strony krytykowali działalność demokratów emigracyjnych i krajowych, organizacji tajnych, liberałów i radykałów, następnie zaś pozytywistów i socjalistów; z drugiej bardzo energicznie zwalczali

¹ J. Koźmian, *Dwa bałwochwaltwa w Polsce niebezpieczne*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. IX (1849), s. 81.

² J. Koźmian, *Nowy Rok*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. X (1850), s. 110.

³ *Ibidem*, s. 113.

⁴ „Warownia Krzyża”, nr 1 i 2, 1870, s. 66–71.

⁵ „Przegląd Poznański” drukował wiele fragmentów tekstów zamieszczanych w krakowskim *Czasie*, chwaląc np. artykuł M. Manna zatytułowany *Biskupi francuscy w sprawie Państwa Kościelnego*, zamieszczony w październikowym *Dodatku Czasu za doskonały i pełen pobożności katolickiej grunt*, por. Artykuł Pana Manna w październikowym *Dodatku Czasu*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XXVIII (1859), s. 240.

⁶ Por. K. Chłędowski, *Pamiętniki*, t. I: *Galicia (1845–1880)*, Wrocław 1951, s. 127.

wallenrodyzm i kosmopolityzm Mickiewicza⁷, mesjanizm we wszelkich odmianach i panslawizm jako zagrażające tożsamości narodowej i moralnej Polaków. W zasadzie jednak, konsekwentnie realizując program organiczny nakreślony przez Jańskiego, zmartwychwstańców i *Przegląd Poznański*, wspierali legalną pracę na rzecz umacniania narodu polskiego, protestując przeciwko germanizacji i rusyfikacji, wykorzeniających polskość na terenach zabranych, przesuwających granice katolicyzmu i kultury zachodniej.

Szczególne znaczenie dla ruchu ultramontańskiego miały wydarzenia związane z przygotowaniem i przebiegiem styczniowej irredenty. Zwłaszcza stanowisko wobec przygotowań powstańczych zajęte przez Kajsiewicza i Goliana, który przejął duchowe kierownictwo nad ultramontanami galicyjskimi, sprowadziło gwałtowną krytykę pod ich adresem, w której nie szczędzono inwektyw, a nawet oskarżeń o narodową apostazję. Tymczasem zgodnie z zasadami ultramontańskimi przeciwstawiali się oni planowanej irredencji, ponownie – jak w przypadku powstania listopadowego – wskazując na brak inspiracji religijnych, słabe przygotowanie, lecz nade wszystko skutki, jakie nieuchronna ich zdaniem klęska irredenty przyniesie procesowi odrodzenia moralnego i materialnego narodu polskiego. Kluczowy dla ultramontanów postulat polityczny zamykał się w konserwatywnym „najpierw być, a potem jak być”, wpierv strzec i umacniać w warunkach narodowej jedności własną tożsamość, by w porę – jak pisał Koźmian – rozpoznać chwilę, później zaś rozpocząć debatę nad kształtem instytucjonalnym, choć nie kulturalnym życia narodowego. Ów postulat uległ komplikacji właśnie w dobie powstania styczniowego, gdy problem „być” stał się aktualny. Na pytanie „w jaki sposób być” odpowiadano dotąd jednoznacznie: *wiara w ostateczne zwycięstwo opiera się u nas na przekonaniu o sprawiedliwości bożej, także na zaufaniu w siłę żywotnej polskiego narodu*⁸. *Nie odrzucano drogi wystąpienia insurekcyjnego, jednak uzależniano je od roztropnego osądu, rozważającego istnienie słusznych powodów jej podjęcia oraz rachującego szkody i zyski*⁹.

Klęska powstania styczniowego zaciążyła na losach wielkopolskiego ruchu ultramontańskiego. Mnożące się przed 1863 rokiem pisma ultramontańskie umilkły, zamknięty został także *Przegląd Poznański*, wielokrotnie rekwirowany, cenzurowany i pozywany do sądu. Środowisko ultramontańskie zachowało jednak swą żywotność w autonomicznej Galicji, grupując wokół *Przeglądu Lwowskiego* nowy zastęp zwolenników: Maurycego Dzieduszyckiego i Ludwika Dębickiego, księży Mariana Morawskiego i Zygmunta Czerwińskiego; ton ich publicystyki jest jednak zupełnie inny niż współpracowników *Przeglądu Poznańskiego*, bowiem orzeczenia *Syllabusa* i decyzje Soboru ujednoznaczały stanowisko.

2. Problem fundamentalny

Jeśli uznamy za klasykami, że podstawowym elementem filozofii politycznej nie jest legitymacja władzy ani wolność lub uprawnienia jednostki, lecz sprawiedliwość ładu, w kontekście którego zarówno władza, jak i jednostka działają, tedy główny nasz namysł skierować musimy na odnalezienie treści i sposobu budowania porządku poli-

⁷ J. Koźmian, *Dwa ideały polskie*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XII (1851), s. 115–123.

⁸ J. Koźmian, *Nowy Rok*, art. cyt., s. 102.

⁹ J. Koźmian, *Dwa bałwochwalstwa...*, art. cyt., s. 87.

tycznego bliskiego środowisku ultramonańskiemu. *W świecie umysłowym i moralnym są pewne prawa, pewne zasady, już to na sercu i umyśle wyryte, już objawione z góry, których obecność tak mocno społa się z organizmem towarzystw ludzkich, a dzielność tak potężnie i całkowicie naturę jednostek przeniknęła, że tworzyć coś bez względu na nie, lub co gorzej wbrew takowym, znaczy to samo, co budować na ruchomym piasku, co bolesne przygotowywać ruiny*¹⁰. Do rzędu praw-zasad, decydujących o treści ładu politycznego, zaliczano „wiekuistą zasadę religijną”, bezwzględną naukę Objawienia; obok niej wymieniano nie wiekuiste, ale przecież trwałe i niezawodne zasady wierności ojczyźnie oraz wierności obowiązkom¹¹. Ilekroć umysł ludzki w nie uderzał i próbował kwestionować, pomijać lub osłabiać, szczególnie czyniąc religię i Kościół narzędziem realizacji celów politycznych, tylekroć narażał się na błąd, niosący niebezpieczeństwo tak dla istniejącego ładu, jak i dla konkretnych społeczności i jednostek. Negując zasady umysł wykorzeniał ład z tradycyjnych odniesień, usuwał podstawę, na której sam spoczywał. Próba realizacji oderwanych idei bez względu na tę podstawę kończyła się zawsze niepowodzeniem. Często przywoływane przykłady absolutyzmu i egalitaryzmu rewolucyjnego potwierdzały tę tezę, choć jednocześnie uczyły, że ład bywał przywracany przy pomocy rozwiązań antytetycznych, nie opierających się na prawdziwych zasadach. Nie znosiło to jednak podstawowego kierunku namysłu ultramontańskiego, który nie był budowany na rozważaniach ogniskujących się na sytuacjach wyjątkowych, granicznych, lecz na naturze celowościowej i normatywnym kontekście realizacyjnym celu człowieka, nie na konkretnym modelu politycznym, lecz na rozważaniach dotyczących uwikłania jednostki (i państwa) w ład przedmiotowy.

Ekлекtyzm wprowadził nas w odmet. Tylko zwrot do całkowitej prawdy i hołd dla niepokalanych zacności wydobyć nas z tego chaosu zdolają, pisał autor rozbioru rozprawki Siemieńskiego poświęconej Machiavellemu¹². Chaos, którego przyczyną był ekлекtyzm, doprowadził do kryzysu świadomości europejskiej, ujawniając się ze szczególną siłą w dziedzinie polityki. To, co polityczne, oderwane od własnych a koniecznych fundamentów prawa Bożego, utraciło swą szlachetność, a zapoznając normatywny charakter *zasad prostej moralności* zabudowane zostało instytucjami oderwanymi od naturalnego ładu państwowego i międzynarodowego¹³. Gdy zasady zastąpione zostały nieznany dotąd regułami równowagi politycznej, ład wyparła wola absolutnego monarchy, zaś siła fizyczna stała się jedynym środkiem nacisku, rozpoczęła się walka dwóch koncepcji: chrześcijańskiej i *nowożytnej, bezsumiennej*, której podstawę dał Machiavelli. Nawet mieniący się konserwatystą polityk katolicki Metternich, zdaniem ultramontanów stosował „makiaweliczne metody”, popełniając właściwy współczesnym błąd „wsobności”, uznając, iż polityczny rozsądek nie musi oglądać się na zasady, skoro działanie w tej dziedzinie winno być miarkowane jedynie względem na okoliczności, czas i miejsce zdarzeń, o których znaczeniu decyduje rozum polityka¹⁴. Nie aplikująca zasady roztropność, lecz rozum sytuacionisty stawał się wyznacznikiem aktywności, uzasadniając *niecną politykę faktów spełnionych*¹⁵. Polityka ta, mimo deklaracji

¹⁰ *O stanie Kościoła katolickiego w Niemczech*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XI, s. 596.

¹¹ *Ostatnie wypadki i sprawa polska*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XIV, s. 115.

¹² *Niccolo Machiavelli*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XIV, s. 33n.

¹³ *Marya Teresa i pierwszy rozbiór Polski*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XV (1878, s. 149n).

¹⁴ *Metternich w Brukseli*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. VI (1873), s. 99.

¹⁵ *Ibidem*, s. 100.

powrotu do religii, tradycji i doświadczenia przodków, w istocie obwarowywała się na swym odosobnionym stanowisku w dumie i zaufaniu we własne siły, traciła z pola widzenia nadprzyrodzony cel, biorąc chwilową pomyślność za miarę wszechrzeczy. Polityka tego rodzaju była sprzeczna z jej klasycznym rozumieniem, albowiem ludzie stawali się w niej zerami, przepisy religii i moralności siecią dla słabych lub głupich, a tylko własny interes celem, systematem i bożyszczem¹⁶. Wskutek erozji klasycznej koncepcji polityki, pragmatyzm przejął rolę roztropności, sytuacjonizm – etyki absolutnej, zaś konstrukcje rozumu ludzkiego zajęły miejsce Boskiego planu stworzenia. Wola polityczna, pozbawiona fundamentu zasad, zastąpiła rozum i zdrowy rozsądek, czyniąc skuteczność podstawowym kryterium działań¹⁷.

W przygnębiającym obrazie zdechrystianizowanego porządku politycznego dostrzegano, że na swój sposób Polacy również nie zauważają konieczności realizacji zasad i postępują wzorem Metternicha; nie uznają konieczności, o której przekonywał ich nie tylko Kościół, ale także własna tradycja. Historia opisywana w kategoriach ultramontańskich wskazywała na bezpośrednią zależność znakomitej pozycji kraju od przestrzegania zasad. Upadek był konsekwencją ich zapoznania, wallenrodyzm pierwszym makiawelicznym pomysłem w sytuacji zniewolenia, a *niejaka skłonność ku przybraniu w pomoc przebiegłości politycznej* stawała się z czasem skłonnością stałą¹⁸. Skłonność ta popchnęła Polaków nie tylko ku *czczym formułkom radykalizmu europejskiego*, ale bardziej umiarkowanych skierowała ku niebezpiecznym kombinacjom politycznym, wśród których znajdowano zarówno kierunek prorosyjski (krytyka Wielopolskiego i jego listu do Metternicha), jak i proaustriacki (krytyka *Czasu* i adresu krakowskiego „grona”). Podobne rachuby odwoływały bowiem Polaków od *prostych dróg moralności* formułowanych przez Kościół, uwodząc ich ku środkom, z których nierównie lepiej korzystali wrogowie. Tym, którzy *robili testament z ojczyzny swojej na rzecz wrogów*, groziła narodowa apostazja, gdyż zbliżali się do antychrześcijańskiej opcji rzekomych patriotów, szukających w radykalizmie, niewierze i rewolucji środków odrodzenia ojczyzny: *szukających ojczyzny poza Bogiem, Kościołem, tradycją – ojczyzny żydowskiej, bezwyznaniowej lub masonskiej*¹⁹. Nie dualizmem ani *oszukiwaniem oszukujących ani podkopywaniem podkopujących, ale świętością uczuć, uczciwością środków, czystością sumień*²⁰ trwała sprawa polska, pozwalając wierzyć, że dzięki temu osiągnięte zostanie odrodzenie, a następnie zmartwychwstanie.

Tak konstytuowano podstawowe założenie ultramontańskiej myśli politycznej, ważne uniwersalnie, lecz ważne szczególnie w sytuacji kraju niesprawiedliwie zniewolonego: *dla ofiar podstępny i zbrodni jedyną logiką stawała się logika niepokalanej wiary i cnoty*²¹. Nadzieja niepodległości, utraconej w wyniku *gwaltu i niesprawiedliwości*

¹⁶ Niccolo Machiavelli, art. cyt. s. 46. Ten element myślenia, zdaniem ultramontanów konstytutywny dla XIX-wiecznej polityki i prawodawstwa, stał się przedmiotem szczególnej krytyki ze strony tradycjonalistów; dla nich bowiem człowiek nie jest kreatorem, lecz receptorem rzeczywistości, zdolnym jedynie porządkować rzeczy i nadawać im nazwy, lecz nigdy ich nie stwarza; że założenie to ma decydujące znaczenie dla tradycjonalistycznej (oraz ultramontańskiej) refleksji nad społeczeństwem – zob. J. L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, New York 1960, s. 299–300.

¹⁷ *Ibidem*, s. 41.

¹⁸ *Ibidem*, s. 35.

¹⁹ *Zasady i program patriotów*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. IX, s. 472n.

²⁰ Niccolo Machiavelli, art. cyt., s. 36.

²¹ *Loc. cit.*

ści, opierała się na niezachwianej wierze w nieuchronne zwycięstwo *sprawiedliwości nad przemocą, prawdy nad fałszem, ładu nad bieżącą polityką*. Wiary w „zmartwychwstanie” polityczne nie opierano ani na *zwodniczych kombinacjach politycznych, ani nawet na samej [...] żywotności narodu, ale na pewniku wyższym, w sferę nadprzyrodzoną sięgającym* – na *sprawiedliwości Boga i niespożytości Jego Kościoła*²². Nie powinno zatem dziwić, że nawet wówczas, gdy dla narodu polskiego nie znajdowano miejsca w świecie niesprawiedliwej polityki, w ostatecznej instancji odnajdywano jej *niezmienne stanowisko w wielkim mistycznym organizmie Kościoła, twierdząc, iż jest to jedyna afirmacja życia Polski, afirmacja będąca rękojmią (jej) przyszłości*²³. Logika niepokalanej wiary i cnoty wyznaczała środki, które należało przedsięwziąć w zakresie taktyki politycznej w kraju i na emigracji. Logika ta określała także istotną relację między uniwersalizmem i narodowością, relację, która wywołuje wiele nieporozumień i zarzutów formułowanych pod adresem polskich ultramontanów.

*Narodowość uważamy za główny obowiązek na świecie, równie konieczny jak rodzina, jako szczebel do wzniesienia się ku nieśmiertelności; wiemy, że służąc powinności narodowej dopełnimy naszego powołania na świecie; co więcej utrzymujemy, że nigdy nie może starcie między obowiązkami chrześcijańskimi a cnotliwie zrozumianymi obowiązkami narodowymi nastąpić; wszakże służba krajowa nie jest jeszcze służbą Bożą; to powinność nie zakon, cnota nie łaska, droga nie cel ostateczny*²⁴. Deklaracja niesprzeczności obowiązków chrześcijańskich i narodowych warunkowała styl myślenia politycznego ultramontanów. Właśnie z tego względu wymagała głębszych uzasadnień, po które polscy przedstawiciele ruchu próbowali sięgać, by ukazać obowiązywalność własnego stanowiska i zweryfikować opcje inne, daleko bardziej wpływowe. Pojawiająca się w wielu nurtach polskiej myśli politycznej w różnych okresach narodowego zniewolenia teza o konieczności podejmowania działań na rzecz odzyskania niepodległości bez oglądania się na koszty i zgodność akceptowanych środków z powszechnie obowiązującymi zasadami chrześcijańskimi, została przez ultramontanów zakwestionowana. Deifikacja idei narodowej, uznanie niepodległości za cel ostateczny, a nie środek służący osiągnięciu celów wykraczających poza porządek doczesny, decydowały o zwichnięciu właściwej hierarchii przez wprowadzenie elementu naturalnego w miejsce zastrzeżone przez Boga. Ultramontanie kwestionowali wszelkie przejawy podobnego bałwochwalstwa, niezależnie od tego, czy zastanawiali się nad konsekwencjami idei słowiańskiej czy idei rewolucyjnej, demokracji czy uprawnień przełamujących tradycyjny konstrukt ładu opartego na obowiązkach. Pytanie, które wyznaczało kierunek ich myślenia było zatem pytaniem o relację fundamentalną, relację między celami o różnej wartości i środkami znajdującymi zastosowanie w procesie realizacji wcześniej określonych celów.

Zasady ładu stworzenia, decydujące o wyborze środków politycznych, ustalone przez Boga, a pojmowane zgodnie z interpretacją prezentowaną przez Kościół, stanowiły dla ultramontanów jedyne kryterium; kryterium, które w oczach ich krytyków decydowało o formule zarzutu jego nieprzekładalności na język skuteczności i rachub

²² *Zasady i program patryotów*, art. cyt., s. 471.

²³ L. D.ębicki/, *Rok 1875*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XI, s. 53.

²⁴ *Postanie do braci wygnańców i Mowa o narodowości Polaków Kazimierza Brodzińskiego, rozbiór*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XII, s. 313; por. także dyskusja z ideami zjednoczeniowymi głoszonymi przez ks. Vincenzo Giobertiego, [w:] /J. Koźmian/, *Sprawy włoskie*, „Przegląd Poznański”, t. VI (1847), s. 625n.

politycznych. Dla krytykowanych jednak myśl polityczna stanowiła korelat ładu, budowana była w kontekście zasad prymarnych względem każdego czynu człowieka aktywnego politycznie. Niezgoda na antychrześcijańską politykę nie oznaczała jej zakwestionowania i zamknięcia się w kręgu konserwatywnego dogmatyzmu religijnego: polityka nie była bowiem dla ultramontanów jedynie praktyczną weryfikacją myśli politycznej. Była natomiast elementem szerszego planu działania się nad historią człowieka jako elementu stworzenia; dziania się również historii narodów, które stanowiły nie tylko wspólnoty naturalne, ale także – przez Boską inspirację i przyjęcie Jego namaszczenia w akcie chrztu – swoiste byty o jednostkowym, choć udzielonym, istnieniu. Narody, w tym znajdujący się w stanie zniewolenia naród polski, nie mogły w kreowaniu zarówno myśli politycznej, jak i praktyce ograniczać się do wymiaru horyzontalnego, winny natomiast – z uwagi na własną odpowiedzialność przed Stwórcą i zapośredniczącą każdą jednostkę konieczność istnienia – odnosić się do wymiaru wertykalnego, uwzględniającego istnienie Boga-Opatrzności.

Z kolei zarzut, że ultramontanie przedkładali „wartości” uniwersalne ponad „wartości” narodowe rodził się w umysłach tych, którzy nie dość jednoznacznie pojmowali znaczenie zasad. Skoro wśród nich ultramontanie wyraźnie i niezmiennie wymieniali zasadę narodowości, usilnie dopominając się niepodległości, to już ten element bronił ich stanowiska. Argumentem koronnym na rzecz niepodległości narodowej była dla ultramontanów nie oderwana idea narodowości lub wartość niepodległości jako taka, lecz współistnienie zasady narodowej z niekontrowersyjnymi i niesprzecznymi zasadami o Boskiej proweniencji. Sama idea narodowości mogła bowiem zostać zaliczona do zbioru „wartości” naczelnych, których realizacja mogłaby usprawiedliwiać gwałt i przemoc. *Idee w oderwaniu – pisali ultramontanie – warunkują się, układają do równowagi i ustawiają w szereg, w którym bez niebezpieczeństwa dla towarzystwa ludzkiego miejsc odmieniać nie wolno. Próbę wszelkich światowych przejawów stanowi objawione prawo Boże, Ewangelia wedle wykładu Kościoła. Prawo Boże ma być spójnią i podstawą towarzystw, i dopiero na tej podstawie ludzie wolą samoistną obdarzeni mogą rozwijać zasady wolności, prawa, narodowości. Wolność, prawo, narodowość, nie są pojęciami bezwzględными w sobie, przez siebie i dla siebie żyjącymi, ale koniecznościami życia społecznego, zależnymi i ograniczonymi. Bez Boga społeczeństwa upadają i giną; bez wolności, prawa, narodowości, nie rozwijają się wprawdzie, ale żyją. Wolność, prawo, narodowość stawiać na równi z prawem Bożym jest bałwochwalstwem*²⁵. W myśleniu ultramontanów z ładu zasad miał zatem wynikać ład wartości; to zasady były ahistoryczne i absolutne, w nich znajdowały swe zakorzenienie wszystkie idee czy wartości. Polscy ultramontanie wyłamywali się w ten sposób ze schematu prowadzącego od konserwatyzmu wartości absolutnych i pozadziejowych przez konserwatyzm wartości absolutnych i historycznych do konserwatyzmu wartości historycznych²⁶, albowiem ich konserwatyzm wprowadzał plan wyższy, „determinujący” sens wartości.

Czy zatem zasadne są zarzuty formułowane wobec polskich ultramontanów (w tym przypadku zmarłych wstąpić), iż pogrążeni w uniwersaliźmie nie dostrzegali

²⁵ O mowie Pana Guizot, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XIV, s. 421.

²⁶ Por. M. Król, *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Warszawa 1985, s. 150; zob. także M. Jaskólski, *Konserwatyzm-nacjonalizm. Studia nad konfrontacjami ideowymi konserwatyzmu krakowskiego i demokracji narodowej przed 1914 r.*, [w:] *Zeszyty Naukowe UJ. Prace z nauk politycznych*, z. 36, Kraków 1989, s. 80n.

znaczenia problematyki narodowej, czyniąc istnienie narodowe zdecydowanie podrzędnym wobec porządku wartości uniwersalnych?²⁷ Z punktu widzenia ultramontanów z pewnością nie. W odpowiedzi na tak sformułowane zarzuty raz jeszcze przedstawiliby podstawową dla ich stylu myślenia relację między zasadami (nie wartościami) uniwersalnymi i zasadami, którymi powinna się kierować nie tylko każda jednostka, ale także każda „osoba publiczna”, każdy polityk, ba, każda społeczność i każdy naród. Konflikt „wartość” uniwersalna – „wartość” istnienia narodowego w ich myśleniu nie mógł się pojawić, gdyż do rzędu „wartości” (ściślej, zasad) uniwersalnych zaliczali także zasadę narodowości, która dla katolika nie bałwochwalcy nigdy nie mogła usprawiedliwić środków gwałtownych a sprzecznych z prawem Bożym. Błędem jest zatem, wedle myślenia polskich ultramontanów, tworzenie w tym przypadku hierarchii konkurencyjnych zasad: nie „wartość” uniwersalna **ponad** „wartością” istnienia narodowego, lecz obie te „wartości” **obok** siebie; nie pomijanie znaczenia problematyki narodowej, lecz – przeciwnie – jej podniesienie do rzędu zasad pierwszorzędnej wagi charakteryzowało myśl ultramontańską. Wniosek przeciwny kłóciłby się zresztą z charakterystycznym dla ultramontanów zestawieniem sprawy narodowej ze sprawą Kościoła katolickiego i papieżstwa. Niespożytość Polski czerpano z niespożytości Kościoła i biskupów Rzymu, każda natomiast próba odłączenia sprawy katolicyzmu od sprawy polskiej jawiła się jako zaprzeczenie prawdy na temat istoty narodu polskiego. Kierunek warunkowania był oczywisty: *nie dla katolicyzmu trzeba nie odłączać od niego Polski* – pisał Franciszek Dzierżykraj-Morawski w *Odpowiedzi na list szlachcica polskiego do Metternicha – ale dla Polski nie odłączać od niej katolicyzmu, lub raczej lepiej mówiąc, i katolicyzmu i Polski nigdy rozłączać nie należy*, albowiem, *cywilizacja całego narodu wypłynęła z odrodzenia się jego przez katolicyzm*²⁸. Trwanie przy katolicyzmie, stosowanie zasad przezeń chronionych i głoszonych stawało się drogą jedyną, a pewną i oczywistą.

Problem skuteczności politycznej i racjonalnej kalkulacji szans realizacji planu identyfikacji czynów i stanowiska Polaków wobec czynów i stanowiska Kościoła był innej natury. Inną też była kwestia, na ile nadzieje ultramontanów mogły zostać zaktualizowane w społeczeństwie rozbitym, w którym nurtowały różnorodne idee polityczne, społeczne i religijne. Nie były to jednak dla ultramontanów problemy tak istotne, jak dla ówczesnych i współczesnych ich krytyków. Nie rozum bowiem i nie jego kategorie, lecz wiara stanowiła fundament pewności i oczywistości. Kalkulacje „politycznego racjonalisty” czy „realisty” były niepewne w porównaniu z oczywistością Boskich gwarancji niespożytości. Patriotyzm Polaka-politycznego racjonalisty, mający miłość ojczyzny *za całą religię i moralność*²⁹, był patriotyzmem chybionym. Wszak aktualizacja celu zależała nie tylko od Boga – losy narodu, powtórzmy raz jeszcze za Koźmianem, uzależnione są od niego samego. Polityczne względy są w tym przypadku wtórne, choć bynajmniej nie drugorzędne. Są wtórne, bo porządek polityczny uzależniony jest od ładu moralnego, jak prawo ludzi uzależnione jest od prawa Boga. Nie są drugorzędne, bo oba porządki muszą się realizować w wymiarze doczesnym, elementy

²⁷ Por. M. Król, *op. cit.*, s. 172 i 176.

²⁸ [W:] *Pisma zbiorowe wierszem i prozą*, t. IV, Poznań 1882, s. 197; por. na ten temat także B. Cywiński, *Uniwersalizm i swojskość w życiu ideowym Polski lat 1880–1914*, [w:] *Uniwersalizm i swojskość kultury polskiej*, praca zbior. pod red. J. Kłoczowskiego, t. II, Lublin 1990, s. 191.

²⁹ *Postanie do braci wygnańców...*, s. 314.

obu składają bowiem zarówno jednostkę, jak i naród, a jednocześnie określają relację celów i środków dozwolonych w wymiarach indywidualnym i ponadindywidualnym. Wspomniana relacja zasad uniwersalnych do prawno-politycznego ładu państwa wprowadza nas w obszar szczegółowych problemów ultramontańskiej myśli politycznej. Dwa spośród nich staną się przedmiotem naszych rozważań: pierwszy dotyczy kwestii władzy politycznej, jej legitymacji i zakresu, drugi ogniskuje się wokół sposobów rozumienia wolności, jej relacji do uprawnień i prawa. Rozważania nasze wieńczyć będą refleksje na temat stosunku ultramontanizmu do konserwatyzmu.

3. Problem władzy

Refleksja na temat władzy podjęta została przez ultramontanów w okresie Wiosny Ludów, ukształtowała się jednak ostatecznie w trakcie sporu prowadzonego przez katolików francuskich na początku panowania Napoleona III. Dwa ujawnione wówczas stanowiska, „pesymistyczne”, którego przedstawiciele – Juan Donoso Cortés i Louis Veuillot – w obliczu alternatywy dyktatura jednostki – dyktatura rewolucji wybierali człon pierwszy, oraz „umiarkowane”, reprezentowane przez Charlesa de Montalemberta, który stając wobec wyboru władzy absolutnej i rządu reprezentacyjnego wybierał drugie rozwiązanie, stały się dla ultramontanów wielkopolskich przedmiotem szczególnego namysłu³⁰. Opowiedzieli się ostatecznie za opcją „umiarkowaną” twierdząc, iż uwzględnienie w warunkach zniewolonego narodu stanowiska „pesymistów” z konieczności prowadziłoby do bałwochwalstwa władzy (dynastii) lub – co gorsza – państwa (zaborczego) i zmuszałoby albo do pasywności w oczekiwaniu na działania władcy albo do porzucenia szansy prowadzenia prac legalnych stwarzanej przez parlamentarizm. Obie drogi obce były ultramontanom wielkopolskim. Na władców liczyć nie chcieli lub nie mogli, bo połączenie nadziei narodu z polityką dynastii prowadziło albo do pluralizacji zachowań Polaków w różnych zaborach wobec różnych dynastii, albo do biernego oczekiwania na zasadnicze przeobrażenia polityczne. W każdym jednak razie droga „pesymistów” była obca tym spośród ultramontanów, którzy nie ograniczali się do żądania wolności cywilnej w ramach ustroju absolutystycznego miarkowanego przepisami ewangelicznymi, ale w nadziei realizacji programu organicznego opowiadali się za wolnością polityczną i współdecydowaniem o losach narodu. Posługiwano się też dodatkowym argumentem: „pesymiści”, do których Donoso Cortésa zaliczano także de Maistre’a, w przypadku polskim bliscy Henrykowi Rzewuskiemu, czynili podstawą swych teorii, błędną zdaniem ultramontanów, koncepcję *zależności koniecznej porządku politycznego od porządku religijnego w jego zewnętrznych kształtach i objawach*³¹. Ultramontanie uznawali zależność obu porządków, jej zapoznanie prowadziło bowiem do deprecjacji etycznego wymiaru polityki, zakwestionowania „legalizmu” oraz usunięcia granic aktywności państwa. *Wszystkie błędy, które (polityka) popełniła i popełnia, wszystkie nieszczęścia, które spowodowała i spowodza na narody i osoby pojedyncze, wynikają z tej ostatecznej przyczyny; iż jej brak ducha chrześcijańskiego i w fundamentach i w celach*³². W opinii Wielkopolan była to jednak *zależność swobodna, bez po-*

³⁰ O dzisiejszym stanowisku katolików francuskich wobec spraw doczesnych, a mianowicie o ostatniej książce pana de Montalembert, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XVI (1853), s. 6–7.

³¹ Ibidem, s. 65–66.

³² *Geschichte der europäischen Revolutionen seit der Reformation*, von Dr Joseph Fehr – rozbiór krytyczny,

wiązania, bez uwarunkowania się wzajemnego, bez logicznego rygoru³³. Obok sfery dogmatu, w której konieczne jest ścisłe posłuszeństwo i jedność wszystkich chrześcijan, znajdowali miejsce dla sfery rzeczy doczesnych, w której konieczna jest zgodność z przepisami nauki zbawienia co do głównych zasad, *ale w której najswobodniejsza różnaitość rozwinąć się może*³⁴. Dlatego twierdzenie „pesymistów”, iż decyzyonizm jest logiczną konsekwencją katolicyzmu (sc. projektowanego przez Kościół kazuistycznego ładu), zdaniem ultramontanów kwestionowało rzeczywistą tradycję Kościoła i jego nauczanie.

Ultramontanie nie opowiadali się jednoznacznie za żadną formą rządu; uznając jednak, że w *sferze politycznej wybierać (trzeba) złe mniejsze, że trzeba tranzakcji*³⁵, optowali za systemem reprezentacyjnym i ustrojem mieszanym, zakorzenionym w tradycjach polskich³⁶, zwracając uwagę, że parlamentaryzm jest zaledwie elementem formalnym ładu politycznego, czynnikiem, którego niepodobna porównywać z prawdą i sprawiedliwością³⁷. *Potrzeba transakcji* nie może negować sprawiedliwości ładu: jak monarchę wiązać miały opierające się na zasadach chrześcijańskich normy niepisanej konstytucji naturalnej rządzonego przezeń państwa, tak zachowywały one swą moc także w systemie reprezentacyjnym³⁸. Prawo wyprzedzało i wiązało władzę; jej autorytet nie wynikał z faktu ani z jej historycznego trwania; nie był też zakorzeniony jedynie w naturalnej skłonności ludzi do życia w społeczeństwie; posiadał natomiast proveniencję Boską³⁹. Władza była pochodną Boskiego ładu stworzenia, opisywanego w systemie normatywnym opierającym się na zasadach objawionych przez Stwórcę. Zgodnie z akceptowaną przez ultramontanów filozofią prawa, opierającą się na obiektywnym ładzie przedmiotowym⁴⁰, prawo pojmowane było jako zbiór obowiązków, a nie uprawnień. Władza – mówiono – winna stanowić i honorować obowiązki, albowiem *porządek religijny, władza rodzicielska, uszanowanie dla życia i dla własności* występują na dwóch tablicach w postaci powinności, a wszystkie zależności społeczne z *uczucia obowiązku niesłychaną siłą czerpią*⁴¹. Przyjmując to założenie ultramontanie negowali liberalną koncepcję uprawnień jako podstawy ładu konstytucyjnego państwa, wyrażając jednocześnie sprzeciw wobec traktowania prawa uchwalonego formalnie poprawnie jako systemu normatywnego obowiązującego niezależnie od kryteriów treściowych. Orzeczenie władzy lub zgoda większości same przez się nie mogły decydować o legalności prawa, bowiem jego moc obowiązująca nie miała swego źródła wyłącznie w woli

[w:] „Przegląd Poznański”, t. XIII, s. 397.

³³ O dzisiejszym stanowisku katolików..., art. cyt., s. 66.

³⁴ Loc. cit.

³⁵ Ks. J. Feliński, *Teokracja i Cezaropapizm*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XXIV, s. 64.

³⁶ „Przegląd Poznański”, t. I (1845), s. 14.

³⁷ J. Koźmian, *Rzeczy włoskie*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. VIII (1848), s. 603.

³⁸ Por. *Ostatnie wypadki i sprawa polska*, art. cyt., s. 116.

³⁹ J. Feliński, art. cyt., s. 264.

⁴⁰ Por. W. Rommen, *The State in Catholic Thought*, przeł. T. R. Hanley, St. Louis 1947, s. 173n.; por. także C. J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago, s. 43–50 oraz – w zakresie praktycznych zastosowań tej konstrukcji w interesującym nas okresie – J. L. Talmon, *Romanticism and Revolt. Europe 1815–1848*, Norwich 1972, s. 23n. Interpretacje katolików, patrz: ks. W. Cathrein TJ, *Filozofia moralności. Wykład naukowy porządku moralnego i prawnego*, t. I, Warszawa 1904, s. 168n. oraz ks. M. Morawski TJ *Podstawy prawa i etyki*, Kraków 1908, s. 170–201.

⁴¹ O dzisiejszym stanowisku katolików..., art. cyt., s. 54.

człowieka⁴². Wola prawodawcy znajdowała granice w obowiązkach objawionych przez Stwórcę oraz w prawie przyrodzonym, ograniczając się do wyboru *między dwoma równą lub pozornie przynajmniej równą wartości pierwiastkami do wolnego wyboru naszego zostawionym*; wybór nie był jednak dopuszczalny tam, *gdzie jeden pierwiastek jest oczywiście dobrym, drugi zaś oczywiście złym, a obowiązek moralny jedyną tylko drogę wytyka*⁴³.

Prawo oparte na tak ukonstytuowanym systemie obowiązków i zasad stanowiło centralny element politycznego namysłu polskich ultramontanów, spełniając różnorodne funkcje i wyznaczając zarówno treść programu organicznego formułowanego przez to ugrupowanie, jak i nadziei co do oczekiwanych przekształceń ładu europejskiego. „Pesymiści” nie liczyli na pozytywną pracę liberalnych parlamentów europejskich, pograżających się w pozytywistycznych mniemaniach na temat prawa. „Umiarkowani”, świadomi kierunku, w jakim zmierzała uzasadniona przez decyzyonistów monarchia, opowiadali się natomiast za parlamentaryzmem licząc na chrześcijańskie sumienie deputowanych i właściwe korzystanie przez nich z wolności ku prawdzie⁴⁴. Optując za systemem parlamentarnym, ultramontanie wielkopolscy postulowali tedy aktywny udział Polaków zarówno w wyborach do sejmu berlińskiego, jak i skuteczną pracę polskich deputowanych w parlamencie pruskim, wymagającą solidarności narodowej⁴⁵, niekiedy także solidarności konfesyjnej z Niemcami, lecz wykluczającą współpracę z ugrupowaniami bałwochwalczyymi⁴⁶ lub negującymi kluczową zasadę narodowości⁴⁷.

Ultramontanie wielkopolscy wybierali system reprezentacyjny jako sprzyjający nie tylko interesom Kościoła i narodu, ale także odzwierciedlający tradycje medievalne i posiadający katolickie korzenie⁴⁸. Zresztą trudno było się spodziewać innego wyboru, skoro dwaj zaborcy wyraźnie przeczyli *głównym zasadom*, zaś trzeci hołdował nowoczesnemu stylowi politycznemu, reprezentowanemu początkowo przez Mëtternicha, później zaś przez liberałów w rodzaju Schmerlinga lub Andrassy'ego. Tym niemniej dostrzegano, iż system przedstawicielski nie jest wolny od niebezpieczeństw: potępienia godny był zarówno niechrześcijański despotyzm, jak i demokracja, która mniemaną wolę ludu uznalaby za *źródło i zasadę prawa społecznego i prywatnego*; oba rozwiązania nie były akceptowane, skoro *ponad Bogiem – źródłem wszelkiej władzy* (sprawowanej i w monarchii i w systemie parlamentarnym) – *stawia się wolę ludu* (lub jednostki), *która z natury rzeczy najwyższą prawdą ani powagą nie jest i być nie może*⁴⁹. Ultramontanie galicyjscy byli bardziej krytyczni wobec parlamentaryzmu; zmiana sta-

⁴² *Sprawa Kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Badeńskim*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XXXI, s. 268.

⁴³ Wł. Kulczycki, *Papiestwo i aneksje*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XXX, s. 47.

⁴⁴ *Deputowani polscy w Berlinie podczas sejmu r. 1849/50*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. X, s. 166n.

⁴⁵ Zob. np. *Deputowani polscy w izbach berlińskich w r. 1857 i 1858. Nowe wybory*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XXVI, s. 311–345 oraz protest przeciwko kosmopolityzmowi parlamentarnemu: *Deputowani polscy w Berlinie*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. VIII (1848), s. 194n. i 223n.

⁴⁶ *Deputowani polscy w izbach berlińskich...*, art. cyt., s. 342.

⁴⁷ J. Koźmian, *Rzeczy włoskie*, art. cyt., s. 600.

⁴⁸ Europejski system przedstawicielski, do którego odwoływali się polscy ultramontanie, stanowił analogon systemu angielskiego; tym niemniej Anglia, choć protestancka, rozwijała parlamentaryzm, zależki którego znajdowano w czasach, gdy pozostawała jeszcze w łączności z Rzymem – *O dzisiejszym stanowisku katolików...*, art. cyt., s. 65.

⁴⁹ Zob. np. *Deputowani polscy na drugim sejmie 1849*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. IX, s. 722n.; *Deputowani polscy w izbach berlińskich. Sessja z roku 1855/6*, t. XXII, s. 188.

nowiska była konsekwencją wciąż rosnącego wpływu liberałów w państwie Habsburgów⁵⁰, którzy zmierzali nie tylko do scentralizowania monarchii, ale także do rozbudowy sfery działania rządu oraz instrumentalizacji Kościoła⁵¹. Zwracano przy tym uwagę na fakt, iż liberalna teoria konstytucyjna, na której opierał się nowoczesny parlamentaryzm, pomija *realne czynniki społeczeństwa ludzkiego*, wśród których znajdowano *królewskość czy rząd w ogóle, z siłą zbrojną stojącą do ich rozkazów, poglądy, zwyczaje i obyczaje ludu, opartą na nich opinię publiczną, religię, dziennikarstwo, ideę narodową, socjalną organizację i pieniądź*⁵². Wskazywano, iż koncepcja ta uznawała człowieka za cyfrę, a nie organizm, atomizowała społeczeństwo, przywiódłszy do rozkładu wszystkie stany, korporacje, warstwy, wrzucając w końcu człowieka-jednostkę w *ogólny bigos abstrakcyjnego społeczeństwa państwowego*⁵³. Argumenty „pesymistów” wytaczane przez Galicjan przeciwko liberalnej koncepcji parlamentaryzmu służyły zresztą nie tylko budowaniu wspólnego frontu przeciwko centralistycznym zapędom rządu wiedeńskiego, ale także ukazaniu znaczenia idei narodowości, gwarancji realizacji której oczekiwano od monarchy⁵⁴.

Niezależnie od sposobu argumentacji oraz opcji monarchicznej lub parlamentarnej, polscy ultramontanie nie tracili z pola widzenia dwóch wielkich zagrożeń chrześcijańskiego ładu politycznego. Z jednej strony ostrzegali przed groźbą nihilizmu, anarchizmu i skrajnego indywidualizmu; z drugiej, w ślad za ultramontanami zachodnimi nurtu „umiarkowanego”, dostrzegali niebezpieczeństwo despotyzmu, stanowiącego konsekwencję bałwochwalstwa państwa. Ich zdaniem, ewolucja ładu politycznego w okresie ostatnich trzech wieków przebiegała w niebezpiecznym kierunku zawłaszczania przez państwo coraz nowych dziedzin aktywności, należących dotąd do stowarzyszeń i korporacji, cechów i gmin, właścicieli i rodzin, wreszcie Kościołów. Drobny, zdawałoby się, fragment procesu zawłaszczania obszarów życia publicznego przez państwo dotyczący aktywności Kościoła katolickiego, stanowił dla ultramontanów czynnik szczególnie niebezpieczny, bo wzmacniany przez główny nurt myśli politycznej czasów nowożytnych, dążący w imię zwiększenia wolności obywateli do ograniczenia wpływu Kościoła. Zarówno w historii Polski, jak i w bieżącej rzeczywistości dostrzegano bezpośrednią zależność zakresu wolności obywatelskiej od pozycji Kościoła. Zauważano, iż, *z nadwątleniem jego potęgi złamana [została] wolność municypiów, wolność stanowa i cechowa, [w porównaniu] z którą wolność przemysłowa jest niczym innym jak tylko anarchią regulowaną przez świetną władzę policyjną*⁵⁵. Ludwik XIV, wspierający się na gallikanizmie, następnie „monarchowie oświeceni”, współcześnie zaś Bismarck, przedstawiali dla publicystów *Przeglądu Lwowskiego* program rządzenia analogiczny do te-

⁵⁰ Miano „liberalizmu” przydawano nurtowi zmierzającemu do centralizacji państwa i nie mającemu względu na żadne zasady, a przyjmującemu mechanizm większościowy (zob. *Listy z Wiednia* księdza Z. Czerwińskiego, pomieszczone w kolejnych tomach „Przeglądu Lwowskiego”, zwłaszcza t. XV–XVIII, *passim*).

⁵¹ Nie bez znaczenia dla przesunięcia akcentu z warunkowej akceptacji parlamentaryzmu na rzecz warunkowej akceptacji monarchii miał także rosnący wpływ socjalizmu; por. dwa teksty pomieszczone w „Przeglądzie Lwowskim”: Ś, *Socjalizm w Niemczech*, t. XVI (1878), s. 445–459 oraz *Socjalizm albo Chrześcijaństwo*, t. XVI (1878), s. 433–440 i t. XVII (1879), s. 89–96.

⁵² Ks. Z. Czerwiński, *Listy z Wiednia*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XXII, s. 263.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ J., *Przegląd polityczny*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. VI, s. 645.

⁵⁵ Ks. J. Czerwiński, *Listy z Wiednia*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XVIII, s. 566.

go, jaki proponowali zwolennicy pogańskiego rzymskiego cezaryzmu, który zakresem swego działania obejmował także sferę duchową życia obywateli, każdą religię podporządkowując użyteczności politycznej⁵⁶. Nowoczesny cesaropapizm, bo takim mianem opisywano wspomnianą tendencję, odwracał właściwą relację między Kościołem i państwem. W procesie, w którym państwo zaczęło określać własne, a coraz szersze, granice, wyznaczając tym samym obszar aktywności wszystkich instytucji publicznych, Kościół pozbawiony został możliwości określania granic własnej działalności⁵⁷.

Dla ultramontanów nawrót pogańskiej koncepcji państwa był tym niebezpieczniejszy, że jednoczył w atakach na Kościół dwie główne siły polityczne: radykalizm i despotyzm. Ich fuzja w drugiej połowie wieku, ujawniająca się ze szczególną siłą w okresie jednoczenia Włoch, stanowiła zakończenie długiego procesu deprecjacji chrześcijańskich podstaw polityki i ładu, skoro atak na niezależność Kościoła przychodził od strony negatorów istniejącego porządku i tych, którzy winni być zainteresowani jego obroną. Był to związek tym niebezpieczniejszy, że rządy, które nastawały na niezależność Kościoła i istnienie Państwa Kościelnego, nieświadomie rujnowały własne fundamenty; usuwały bowiem podstawy, na których trwał tradycyjny ład polityczny⁵⁸, wprowadzając na jego miejsce nowy schemat społeczeństwa i państwa.

4. Problem wolności

Dla ultramontanów Kościół katolicki był nie tylko depozytariuszem i obrońcą zasad chrześcijańskich, ale także gwarantem istnienia wolności obywatelskich. Jedynie dzięki papieżstwu, pisano, w *granicach właściwych każdej względnej, choćby najświętszej rzeczy, możliwa staje się najobszerniejsza wolność cywilna i polityczna*⁵⁹. Treść wolności kojarzonej z pozycją i nauczaniem Kościoła katolickiego miała niewiele wspólnego z wolnością, o jakiej mówili liberałowie, skłonni abstrahować jednostkę z kontekstu społecznego, narodowego i historycznego. Wolność właściwa tak ujmowanej jednostce nie mogła być rzeczywista, opierała się bowiem na błędnym założeniu filozofii „wsobnej”, iż *człowiek jest sam sobie celem i końcem, od nikogo niezależnym panem i rządcą, a zatem [...] powinien sam sobie prawa nadawać i sankcję na nich kłaść*⁶⁰. Tymczasem – wskazywano powołując się na niekatolika Guizota – *jako człowiek i natura nie wystarczają na wytłumaczenie samych siebie, również nie mają mocy na rządzenie samymi sobą, albowiem poza porządkiem naturalnym i ludzkim, nad nim, pojmowanym przez nas, jest porządek nadnaturalny, nadludzki, kierowany i rozwijany przez Boga, a nie wpadający pod nasz rozum*⁶¹. Zasadniczy błąd nowożytnego ujęcia wolności krył się zdaniem ultramontanów w pomieszczeniu wolności z niezależnością, w zapoznaniu, iż wolność należy rozpatrywać w kontekście ładu przedmiotowego, powinności zatem, a nie jednostkowych uprawnień. Wolność rozumiana jako *możność nieskończonego postępu i rozwoju w dobrym, w zbliżaniu się do doskonałości Bo-*

⁵⁶ P. Semenenko, *Historiozofia. Ogólny rzut oka na całe Dzieje*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XXXV (1863), s. 385.

⁵⁷ Ks. J. Feliński, art. cyt., s. 178n.

⁵⁸ *Lata Piotrowe Piusa IX*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. II (1871), s. 19.

⁵⁹ J. Koźmian, *Rzeczy włoskie*, art. cyt., s. 568.

⁶⁰ Ks. F. Buchwald, *O wolności sumienia*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. VI (1873), s. 376.

⁶¹ *Meditations et studes...*, art. cyt., s. 275.

zej⁶², wykluczała dopuszczalną w koncepcji liberalnej możliwość kwestionowania kluczowej roli Tego, kto jest dawcą istnienia człowieka i zarazem twórcą ładu normatywnego, w którym człowiek działa. Zwracano uwagę, iż chrześcijańskiego ujęcia wolności niepodobna uzgodnić z propozycjami negującymi nie tylko moment teologiczny, ale i przeciwstawiającymi swobodę zobowiązaniu nie pochodzącemu z woli człowieka. Reakcję przeciwko tego rodzaju pojęciu wolności można było opisać przez powrót do koncepcji autorytetu (władzy), jak czynili „pesymiści”, albo przez uznanie, iż chrześcijaństwo ogniskuje się nie tyle na władzy, co na swoistej filozofii człowieka. *Niezawodnie – pisali ultramontanie ponownie powołując się na Guizota – chrześcijaństwo jest to władza, ale nie sama tylko władza, jeno człowiek zupełny, cała jego natura i całe jego przeznaczenie. Zaś naturą i przeznaczeniem człowieka jest posłuszeństwo naturalne, to jest posłuszeństwo wolne. Bóg stworzył człowieka, aby ulegać prawu, ale stworzył wolnym, aby ulegać moralnie. Wolność i władza są z Boga, boskimi, a dziełem człowieka bunt i tyrania*⁶³. „Zbliżaniu się do doskonałości Bożej”, teleologicznemu kierunkowi natury ludzkiej, towarzyszył kontekst deontologiczny, normatywny: wielkość człowieka wyznaczał stopień zbliżenia do Stwórcy, a przez to rozpoznania treści człowieczeństwa; jego zadanie nieodmiennie kojarzono z trudem poznania norm określających treść aktów moralnych, a przez ich aplikację umożliwiających osiąganie stanu wolności. *Człowiek jest najpotężniejszym naówczas – mówiono – kiedy sam siebie ograniczyć umie i nie wchodzi szalenie na grunt Boży*⁶⁴. Uznanie, że wolno mu wszystko zamierzać, że może wszystko zdobyć, przeczy jego człowieczeństwu, czyni go *jestestwem szataniacznym*, w sposób niedozwolony przekraczającym granice *położone przez Stworzyciela duchowi ludzkiemu*⁶⁵.

Wolność korespondowała z ultramontańską koncepcją powinności, na szczycie której stał Bóg, niżej Jego Kościół, w którym – przynajmniej postulatywnie – funkcjonować miały narody kroczące drogą wyznaczoną przez Stwórcę. Prawo Boże, formalizowane i uszczegóławiane w życiu społeczności doczesnych, a sprzyjające realizacji takiego pojęcia wolności jednostkowej, nie zawsze jednak bywało dostatecznie rozpoznawane przez prawodawców. Akcentując dramat dechrystianizacji polityki i prawodawstwa, bronionego przed wpływem Kościoła i głoszonego przezeń monizmu moralnego, ultramontanie zwracali uwagę na zagrożenia normatywnej treści rzeczywistej wolności przez prawo stanowione⁶⁶. Gdy bowiem wolę państwa utożsamia się z pra-

⁶² *Op. cit.*, s. 379; takie ujęcie wolności uzasadniało ograniczenie swobody druku i nakazywało realizację postulatów uwzględniania rezultatów badań naukowych z dogmatami religijnymi ze względu na obowiązywalność supremacji mądrości Przedwiecznej nad mądrością względną i czasową, bo co jest – twierdzono – przedwieczne i nieomyłne musi królować, a omyłne i chwilowe powinno ulegać (*Zasady i program patryotów*, art. cyt., s. 706).

⁶³ *Meditations et studes...*, art. cyt., s. 275.

⁶⁴ Guizot, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XIII, s. 25. Cytowano Guizota: *pomoc religijnych przekonań jest nieoszacowanej wartości, jeżeli kierunek spraw ludzkich ma być dobry, albowiem – jak twierdzono już mimo francuskiego myśliciela – religia jest koniecznym dopełnieniem politycznych urządzeń, zaś wolność, jest najmocniejsza i najdobroczynniejsza naówczas, kiedy głęboko zapuszcza korzenie w prawo boże*. Wolność zatem, konkludowano w duchu akcentującym złożenie wielokrotnie wspomnianych wymiarów deontologicznego i teleologicznego, musi sama siebie ograniczyć, aby mogła działać pewniej, unikać niebezpieczeństw wychodzących albo z nas albo z innych; zawsze jednak – wstępując w szranki ładu normatywnego aplikowanego przez roztropność – wolny człowiek, świadomy swej godności i uczestnictwa w istocie Boga, z racji swej godności zmierzać winien ku celowi naznaczonemu przez Stwórcę, ku spełnieniu swej potencjalnej natury i szczęśliwości (*ibidem*, s. 26–27 i 30–31).

⁶⁵ *Ibidem*, s. 25.

⁶⁶ Ks. F. Buchwald, art. cyt., s. 544n.

wem, pozbawionym wertykalnego odniesienia, wówczas państwo przestaje być traktowane jako forma społeczeństwa, stając się *bożyszczem, odrębną ideą, emanacją zbiorowego despotyzmu, sztucznym produktem rewolucyjnym*⁶⁷.

Wzorem konserwatystów, ultramontanie przedstawiali szereg instytucji, których istnienie warunkuje wolność jednostki i niezależność społeczeństwa zwłaszcza w sytuacji wzrostu aktywności biurokratycznego państwa⁶⁸. W pierwszym rządzie przypominali o potrzebie przechowania tradycyjnej hierarchii społecznej. W publicystyce *Przeglądu Poznańskiego* i *Przeglądu Lwowskiego*, w wypowiedziach zmarłychwstańców, księży Antoniewicza i Prusinowskiego oraz innych przedstawicieli środowiska, „warstwa przodkująca” narodu odgrywała znakomitą rolę w dziele ochrony wolności, służąc utrzymaniu tradycji, realizacji programu organicznego, wyznaczaniu kierunku życia kraju i roztropnemu wypatrywaniu chwili sprzyjającej dopomnianiu się o autonomię lub niepodległość. Pozycja stanu szlacheckiego, pełniącego rolę pośrednika między władzą i obywatelami, malała wraz z rozrostem aktywności nowoczesnego państwa, deprecjonującego wolności obywatelskie oraz kwestionującego niezależną pozycję Kościoła, nie tylko szczególnego rodzaju ciała pośredniczącego, ale także gwaranta istnienia autonomicznych struktur chroniących istnienie wolności obywatelskich⁶⁹. Deprecjacja pozycji Kościoła oraz proces przejmowania przez państwo zadań pozostających tradycyjnie w obszarze jego aktywności sprawiły, że powoli i niepostrzeżenie obywatele tracili swą niezależność od władzy, regulującej nie tylko sprawy dotyczące rodziny, własności i wychowania, ale także podejmującej dzieło miłosierdzia, które stało się dla obywateli uciążliwym podatkiem⁷⁰.

Przykład Anglii egzemplifikujący możliwość uzgodnienia interesów państwa z interesami jednostek i społeczności lokalnych, a w konsekwencji trwania *ducha publicznego*, miał dowodzić, iż szacunek dla sprawiedliwych praw możliwy jest jedynie we wspólnotach zdecentralizowanych⁷¹. Przykład Francji dowodził z kolei, iż odgórnie realizowane eksperymenty, wykorzenione z tradycji wspólnot lokalnych, zabijają ducha publicznego, czyniąc równość namiętnością dominującą w życiu publicznym. Wyższość ewolucyjnie wykształconego systemu angielskiego wobec ahistorycznego konstrukttywizmu Francuzów⁷², akcentowana była przez ultramontanów w polemikach z radykalnymi demokratami i liberałami, republikanami i monarchistami, nieświadomymi niebezpieczeństw niesionych przez centralizację oraz politycznego znaczenia Kościoła i szlachty. Wedle ultramontanów dwa dodatkowe elementy odgrywały w dziele odnowy wielką rolę: pierwszy dotyczył wolności stowarzyszeń prywatnych, które wraz z pra-

⁶⁷ L. Dębicki, *Gdzie idziemy?*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. V, s. 856 i 852. „Przegląd Poznański” pisał znacząco: *samowładztwo i socjalizm najdziwniej się zgadzają na cel i na środki. Dla nich człowiek i ludzkość jest to niekczemna materia, którą poddać można wszelkim doświadczeniom* (Guizot, s. 30).

⁶⁸ Por. szerzej *Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi? Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre par M. Guizot* – rozbiór, [w:] „Przegląd Poznański”, t. X, s. 583n.

⁶⁹ *Deputowani Polacy w Berlinie podczas sejmiku r. 1849–50*, s. 644n.

⁷⁰ Por. *Pauperyzm i miłosierdzie w Rzymie i Anglii*, [w:] „Tygodnik Katolicki”, nr 6 z 1860 r.; por. także *Belgia. Rozruchy*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XXVI, s. 90 n.

⁷¹ *O administracji francuskiej*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. IX, s. 606; pisał Szymański: *przeto, wskutek istnienia wolnej administracji interesów miejscowych, każdy przychodzi do przekonania, że szkoda państwa obraca się na szkodę indywiduum* (ibidem, s. 607).

⁷² *O administracji angielskiej*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XI, s. 265; por. także *O kilku starych i nowych dziełach angielskich*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XI, s. 90n.

wem petycji stanowiły *ucieczkę i siłę pokonanych mniejszości*⁷³; drugi akcentował konieczność obrony niezależności społeczności lokalnych. *Miarą wolności narodu – pisał Koźmian – są jego prawa organiczne, a przede wszystkim instytucje gminne; wszystko co gminy same zrobić mogą i umieją od nich jedynie zależeć powinno*⁷⁴. Twierdzenie to uzupełniano istotnym zakazem wkraczania przez rząd tam, *gdzie się obejdzie bez niego*⁷⁵, oraz postulatem, by swą aktywność w dowolnym obszarze podejmował za pośrednictwem urzędników narodowości polskiej.

Szczególnie niebezpieczeństwo dla tradycyjnego ładu politycznego oraz wolności obywatelskiej stanowiła zdaniem ultramontanów upowszechniająca się fascynacja ideą równości, do której odwoływali się zwolennicy centralizacji. Szymański pisał: *dla Francuza jedyną namiętnością jest równość; dlatego zgodzi się (on) chętniej na poddaństwo wszystkich niż na wolność, z której jego sąsiad miałby więcej skorzystać. Czego się najwięcej lęka, to odpowiedzialności, a co lubi przede wszystkim, to krytykę, tak, że widzi się szczęśliwym, kiedy ma kogo, który nim rządzi i który zostawia mu wolność wymyślania na niego*⁷⁶. Ale idea równości niosła za sobą nie tylko centralizację; jej konsekwencją był także postulat równości majątkowej, uderzający w instytucję własności prywatnej. Tymczasem, wedle ultramontanów, własność opierała się na prawie naturalnym, a wzmocniona zasadą dekalogową wyrażoną w dwóch przykazaniach nie mogła być gwałcona bez negatywnych konsekwencji. Instytucja ta nie była wynalazkiem umysłu ludzkiego, lecz kształtowała się w *naturalnym biegu społeczeństw*⁷⁷, stając się podstawą życia rodzinnego i społecznego oraz fundamentem wolności jednostkowej⁷⁸.

W cywilizacji opartej na rodzinie i własności, na religii chrześcijańskiej nadającej wspomnianym instytucjom znaczenie szczególne nie tylko ze względu na naturę ludzką, ale także z uwagi na ład ustanowiony przez Boga, rozwijała się także Polska. Gdy polityka rosyjska uderzała w owe trzy fundamenty narodowej egzystencji, wołano o ich obronę i postulowano ciągłe ich umacnianie⁷⁹. Gdy rozpatrywano problem nędzy broniło instytucji o proveniencji naturalnej i Boskiej; *postęp i dobry byt ludu nie są*

⁷³ Deputowani polscy w Berlinie podczas sejmiku r. 1849–50, s. 645.

⁷⁴ Ibidem, s. 648.

⁷⁵ Ibidem, s. 653.

⁷⁶ O Administracji francuskiej, s. 607.

⁷⁷ O stosunkach socjalnych w Europie, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XV, s. 339.

⁷⁸ Relację tę znakomicie ujął jeden z autorów *Przeglądu Poznańskiego*, którego jednoznaczny wywód wart jest przywołania *in extenso* tym bardziej, że znajdujemy w nim deklarację przedstawianą jako konkurencyjną względem stanowisk nowożytnych: *u wszystkich ludów początkowo widzimy familię stanowiącą podstawę społeczeństwa; lecz później z wzrostem ludności, z zwiększeniem potrzeb, rozszerza się porządek towarzyski, powstaje własność osobista, na której opierają się prawa socjalne i polityczne. Z nią dopiero wykształca się w ludziach uczucie niepodległości, z nią rodzi się sprawiedliwość, pokój i porządek towarzyski; dlatego wszystkie dotychczasowe instytucje na niej polegały. Śmiało zatem powiedzieć możemy, że w każdym społeczeństwie forma rządu, instytucje takie tylko być mogą, jaki jest jego stan własności. Historia polityczna ludów najlepiej poświadcza tę prawdę; w niej bowiem widzimy, iż wszędzie, gdzie nie było własności osobistej, tam panował despotyzm, kiedy jej zaś przeciwnie towarzyszyła zawsze wolność i cywilizacja. W narodach wschodnich, gdzie po większej części ziemia należała do panujących, nie znajdujemy śladu osobistej niepodległości; indywiduum nie ma tam żadnego znaczenia; dopiero w Grecji i Rzymie zyskuje ono pewne uznanie, które wpajając się w ziemię dało początek cywilizacji zachodniej (O stosunkach socjalnych w Europie, art. cyt., s. 356).*

⁷⁹ Ks. J. Hempel, *Gdzie przyszłość Polski? Kilka słów do rodaków z powodu stóletniej rocznicy pierwszego rozbioru ojczyzny*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. IV, s. 729n.

związane z komunizmem, podkopującym nieśmiertelne warunki każdego społeczeństwa: niepodległość, wolność, własność i rodzinę⁸⁰. Znamienne, że ultramontanie atakując wroga tradycyjnemu ujęciu własności idee nowożytne, w tym koncepcje filozofów narodowych i Wielogłowskiego, stale akcentowali niedostateczny szacunek dla prywatnej własności w historii Rzeczypospolitej. Polemizując z Lelewelem, Szymański wskazywał na konieczność uświadamiania pełni dobrodziejstw płynących z własności, które sprawiają, że praca publiczna *odbiera ogromną pobudkę*, kraj przychodzi do wyższego bytu materialnego, wyższej oświaty i wyższej potęgi, a warstwy odpowiedzialne za realizację programu organicznego dbają o własne majątki, rozwijając dzięki nim *patriotyzm miejscowy i zmieniając dolę włościan*⁸¹. Realizacja idei równości, wrogiej instytucji prywatnej własności, uznawanej za *jedyny środek postępu w Polsce*⁸², prowadziła do barbarzyństwa i posiadała wyraźne ostrze antyspołeczne. Osłabiając dwa *najszanowniejsze objawy wolności człowieka*⁸³ – własność i rodzinę, która pozbawiona własności traci podstawy swej więzi i przemienia się w luźny związek osób, idea ta nie mogła zostać przez ultramontanów uznana za naczelną zasadę ładu społecznego. To wolność, a nie równość jest *pierwszym prawem człowieka*; równość w porządku moralnym jest *zaledwie następstwem wolności*⁸⁴. Z wolności wywiedziona być może równość, ale tylko równość wobec prawa, stanowiąca rękojmię każdej jednostki; równość, która nie znosi różnic między biednym i bogatym, słabym i silnym, ale ułatwia każdemu rozwijanie jego zdolności i pozwala osiągnąć stan odpowiadający jednostkowej zasłudze. Równość postawiona przed wolnością, uznana za cel społeczny, nie zaś środek prowadzący do zwiększenia zakresu swobody każdego, przeczy wolności, wiedzie do despotyzmu, do ograniczania pracy i rozmiarów produkcji, do progresywnych podatków, *do środków samowolnych, które wyzuwają obywateli z praw*, wreszcie *do obalenia własności i rodziny*. W następstwie postawienia równości przed wolnością człowiek poddany zostaje państwu, staje się *numerem bez woli i myśli, bez żadnej pobudki do pracy, co prowadzi do zbędkarcenia ludu*⁸⁵, znikczemnienia ducha rodzinnego, ducha politycznej partycypacji w sprawach społeczeństwa i ducha religijnego, wspieranych przez ducha statystycznego „patriotyzmu”, do którego odwoływali się niemieccy krytycy ultramontanizmu⁸⁶.

Kiedy każdemu wolno szukać sprawiedliwości, a najpotężniejsze wdanie się z góry nie jest zdolne jej biegu zahamować, wielka zasada równości w obliczu prawa [...]

⁸⁰ A. Szymański, *O Komunizmie*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. VII (1848), s. 860–861.

⁸¹ *Ibidem*, s. 847. Krytyka pomysłów głoszonych w tym zakresie przez Walerego Wielogłowskiego i „filozofów narodowych”, zob. *ibidem*, s. 842n.

⁸² *Ibidem*, s. 852; ultramontanie bronili instytucji własności prywatnej nie tylko z uwagi na historyczne świadectwo nieproduktywności i szkodliwości gospodarczej wspólnej pracy i własności, ale także powołując się na rodzimą tradycję sięgającą czasów wczesnochrześcijańskich. Negowali uwagi Trentowskiego o pierwotnym komunizmie słowiańskim, uznając patriarchalizm, lecz stanowczo refutując komunizm. Do rzędu narodowych przewin zaliczali tedy szlachecką deprecjację nie tylko pozycji włościan i nie tylko nadmierną pańszczyznę, ale także dążenie do realizacji w obrębie najwyższych warstw narodu idei równości.

⁸³ *Ibidem*, s. 857.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 855.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 856–857.

⁸⁶ Por. L. K. Goetz, *Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus*, Bonn 1905; K. Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963; F. von Sarburg, *Dupanloup*, [w:] „Deutscher Rundschau”, maj 1905 r.

panuje w całej sile, pisał autor rozbioru dzieła Tomasza Potockiego (Adam Krzyżtopór) *O urządzeniu stosunków rolniczych w Polsce*⁸⁷. Ład chrześcijański zakładał istnienie hierarchii społecznej, a przykład Anglii wskazywał, iż zasada równości wobec prawa może istnieć w kraju urządzonym arystokratycznie⁸⁸. Bezwzględna realizacja idei równości, czego zdaniem ultramontanów domagali się demokraci i liberałowie, prowadziłaby do zakwestionowania przodującej pozycji szlachty, a przez to zniweczyła warstwę, z której religijnością i poczuciem ducha obywatelskiego wiązano wielkie nadzieje⁸⁹. Postępująca wraz z realizacją idei równości centralizacja osłabiłaby ducha publicznego, a tym samym zniweczyła poczucie powinności obywatelskich ciążyących na przedstawicielach wszystkich warstw społecznych. Tymczasem dla realizacji programu organicznego należało zdaniem ultramontanów dynamizować życie publiczne, sprawić, by duch publiczny przeniknął do szczegółów życia rodzinnego, by przypominał ludowi jego obowiązki i wystawiał korzyści, *jakie stąd odnosi jego rodzina, jego wieś lub miasteczko, jego mienie i spokojność*⁹⁰.

Ultramontanie nie uznawali zatem wolności dopuszczającej negację nadnaturalnego celu człowieka i wymagającej uznania niezależności od ładu przedmiotowego, ani nie godzili się na racjonalistyczny, aprioryczny konstrukt uprawnień jednostkowych zakorzeniony w niektórych koncepcjach liberalnych. Kontekst wolności jednostkowej stanowił ład obowiązków, których gwałcić żadną miarą nie było można, jeśli pragnęło się zachować nadzieję zbawienia i jeśli realizowało się cnoty publiczne, służące osiągnięciu rzeczywistej wolności i ułatwiające spełnianie powinności będących jej *miarą*⁹¹. Analiza treści normatywnego kontekstu wolności uznawanego przez ultramontanów ukazuje istnienie dwóch obszarów powinności. Do pierwszego z nich zaliczano zobowiązania umożliwiające harmonię życia wspólnotowego: Semenenko w jednym ze swych kazań wymieniał w tym zakresie przykazania: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie świadcz fałszywie; pisał: *kto te granice przekroczy przez Boga położone, ten grzeszy przeciwko samejże wolności, bo ją krzywdzi w drugich. Nad tymi granicami wolności ma czuwać władza w społeczeństwie i urząd władzy do tego się sprowadza, aby nikomu nie pozwolił tych granic przestąpić*⁹². Granice wyznaczone przez zmarłychwstańca dotyczyły bardziej działań władzy niż treści wolności jednostkowej. Drugi obszar powinności, obowiązujących tak w życiu jednostkowym, jak i publicznym, obejmował wszystkie przykazania, jednakowo wiążące i panujących, i poddanych. Rozważania na temat bałwochwalstwa stanowiły wykład ujawniający granice wyznaczane przez pierwsze przykazanie. W tej normie zakorzenione są również analizy ultramontanów na temat granic wolności sumienia, wyznania i wypowiedzi, wolności prasy⁹³ i granic tolerancji. W odniesieniu do ostatniego z wymienionych pojęć ultramonta-

⁸⁷ „Przegląd Poznański”, t. XIV, s. 90.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 92.

⁸⁹ Ocena arystokracji nie tyle jako warstwy społecznej, co ustroju, zob: *O stosunkach socjalnych w Europie*, s. 350.

⁹⁰ A. Szymański, *O Administracji francuskiej*, s. 608.

⁹¹ *Literatura angielska z ostatnich pięćdziesięciu lat*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. V, s. 572.

⁹² *Dwa kazania P. Semenki*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. VIII (1848), s. 424.

⁹³ Por. choćby artykuł *Dziennikarstwo* pomieszczony w t. XXXVII „Przeglądu Poznańskiego” na s. 221–238. Na temat wolności słowa i nauczania z tezą, iż największym obszarem swobody cieszyła się nauka w wiekach średnich, zob. S. P., *O wolności słowa i nauczania*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XVIII (1879), s. 361–369 i 465–479.

nie podkreślali konieczność przestrzegania tolerancji praktycznej (politycznej), nie wymagającej wyrzeczenia się zasad i nie mającej nic wspólnego z obojętnością czy indyferentyzmem. Tolerancja miała umacniać wobec zła i wyodrębiać jednoznaczność sądu, stawiając *obok niewzruszonej wiary wymiarkowanie dla innych przekonań z uczucia a nakazu miłości bliźniego płynące*⁹⁴; idea tolerancji w żadnym jednak razie nie mogła prowadzić do przyjęcia także w społeczeństwach katolickich oświeceniowego postulatu równouprawnienia wyznań, które byłoby *zbrodnią przeciw (takiemu) społeczeństwu*⁹⁵. Inaczej pojmowana tolerancja, której ślady znajdujemy choćby u myślicieli pozytywistycznych, oznaczałaby nie tylko rezygnację z zasad i zgodę na kłamstwo, i nie tylko uznanie absurdu twierdzenia, iż *katolicyzm, luteranizm a żydostwo to wszystko jedno*⁹⁶, ale także rodziłaby niebezpieczeństwo dla narodowego odrodzenia religijnego, moralnego, a w konsekwencji także materialnego i politycznego. Jeśli bowiem ultramontanie uznawali, iż odrodzenie to i zmartwychwstanie dokonywać się winno w oparciu o zasady głoszone przez Kościół, tedy reguły z nimi niezgodne traktowane były jako fałszywe i niebezpieczne dla całego dzieła⁹⁷. Ludzie, którzy je głosili mogli być karani choćby publiczną anatema, acz nie mogli być prześladowani. Koncepcja tolerancji przyjęta przez ultramontanów nie kłóciła się ani z ich rozważaniami na temat stosunków między Kościołem i państwem, ani z ustaleniami dotyczącymi relacji między wiedzą i wiarą. Nakazywała bowiem baczne śledzenie błędów i trwanie przy własnych zasadach, przy jednoczesnym krytycznym oglądzie też głoszonych przez wszystkich tych, którzy błądząc fałszują ducha narodowego⁹⁸.

5. Ultramontanizm a konserwatyzm

Kreśląc zarys programu organicznego polscy ultramontanie upatrywali sprzymierzeńców w tradycjonalistach. Dostrzegali ich zarówno wśród konserwatystów, jak i archaistów, nigdy jednak nie wyrzekając się charakterystycznego rozstawienia akcentów, ukazywali słabości obu stanowisk. Wraz z konserwatystami odrzucali tęsknotę za minionym łańcem instytucjonalnym deklarując, że ich konserwatyzm nie sięga *bezmysłnie w ubiegłe wieki* i nie proklamuje ówczesnych instytucji jako jedynie skutecznych leków na *schorzałe stosunki społeczne*⁹⁹. Dzielili też z konserwatystami sprzeciw wobec racjonalistycznego aprioryzmu i konstruktywizmu, będącego rezultatem filozofii „wsobnej”, propagowanej zwłaszcza w okresie oświecenia, a niebezpiecznego szczególnie w sytuacji narodu nie posiadającego własnego bytu politycznego, *zepszczonego gwałtem i niesprawiedliwością z toru naturalnego, z dziejowego biegu i postępu*, narodu pozbawionego *swobody do samoistnego myślenia i organicznego działania*¹⁰⁰.

Historia narodów – pisał publicysta *Przeglądu Poznańskiego* – *jest dziełem ich ducha, owocem ich pracy moralnej i fizycznej; przez wieki wyrabiają one swe zwyczaje i instytucje, organizm ich i żywioły nie tworzą się przez same dekrety rządowe lub*

⁹⁴ *O dzisiejszym stanowisku katolików...*, art. cyt., s. 67.

⁹⁵ *Zasady i program patriotów*, art. cyt., s. 705n.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Guizot*, art. cyt., s. 27.

⁹⁸ *Zasady i program patriotów*, art. cyt., s. 336.

⁹⁹ Ks. Z. Czerwiński, *Listy z Wiednia*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XV, s. 557.

¹⁰⁰ *O stosunkach społecznych...*, art. cyt., s. 336.

deklamacje polityczne, lecz każda ich chwila życia przynosi nowe zarody, które rozwijając się stopniowo i z wolna wydają dojrzały owoc, pokrzepiający ich czerstwość i energię¹⁰¹. Tezy, na które zgodziliby się zwolennicy różnych nurtów europejskiego konserwatyzmu, pod piórem polskiego eseisty ultramontańskiego zyskiwały szczególnie adres polemiczny: kierowane były przeciwko rodzimym zwolennikom zachowawczości, usiłującym bezkrytycznie recypować pomysły konserwatystów zachodnich, pragnącym zastosować rozwiązania obce, przystające do odmiennej rzeczywistości i odmiennego układu stosunków między władzą i społeczeństwem. Konserwatywna opcja arystokratyczna *pomimowiednie ujmuje zasadnicze podstawy życia narodowego*, gdy naśladując instytucje obce burzy instytucje własne, *warunkujące tak przeszłość, jak i przyszłość życia narodowego*¹⁰². Zarzut stawał się tym poważniejszy, iż – jak zauważano – z biegiem czasu konserwatywna myśl europejska w coraz większym stopniu odchodziła od zasad, na których ultramontanizm fundował ład polityczny. Konserwatyzm, zrywając z partykularystycznym i narodowym nastawieniem Burke’a, de Maistre’a i Wordswortha, z wolna stawał się coraz bardziej kosmopolityczny, czerpił materialną siłę i bogactwo nie bacząc na prawidła moralne, do których wszak – zdaniem ultramontanów – *świat wrócić musi, bo one nie są wymysłem ludzkim, ale odwiecznymi zasadami sprawiedliwości i porządku społecznego*¹⁰³. Europejska myśl zachowawcza, a w ślad za nią polska, w coraz większym stopniu przejmowała idee liberalne, zrywając tym samym fundamentalny związek z tradycją własną oraz pomijając swoistość poszczególnych narodów¹⁰⁴.

Stosunek do zasad, niekwestionowalnych i niezmiennych, podnoszących rolę Kościoła i narodowości, stanowił kryterium oceny nurtów konserwatywnych. Ultramontanizm, przywracając medialny konstrukt „suwerenności Prawa”, bronił zasad: sądzili, iż tylko myśl zachowawcza na nich ufundowana stanowić może (i stanowiła dotąd) podstawę społeczeństw chrześcijańskich. W ich przekonaniu istnieje jednak konserwatyzm fałszywy, uznający wprawdzie obowiązywalność niektórych zasad ładu społecznego, lecz w imię politycznych korzyści wyrzekający się części z nich. Nie sprzyja on utrwalaniu ładu i nie przyczynia się do coraz doskonalszego aplikowania zasad w ich pełni i jednoznaczności¹⁰⁵, a co gorsza – jako pozbawiony mocnego zakorzenienia katolickiego – staje się *konserwatyzmem grosza, konserwatyzmem żydowskim lub Sadyka Paszy Czajkowskiego*¹⁰⁶, konserwatyzmem wzmacniającym tendencje centralistyczne i niesprawiedliwy układ stosunków społecznych. Wedle ultramontanów dwa typy konserwatyzmu realizowały się w rzeczywistości europejskiej w różny sposób, najczęściej jednak konserwatyzm fałszywy wzmacniał państwo, nie bacząc na sposób postępowania władzy, a zdając się na jej wolę pozostawał bezkrytyczny i słaby. Ten typ konserwatyzmu reprezentowały grupy pruskich junkrów oraz francuskich legitymistów, bonapartystów i orleanistów¹⁰⁷; tutaj zaliczano także polskich lojalistów, którzy – niewłaściwie rozpoznając prawdziwą tradycję narodu i legitymowaną przez nią zasadę podmio-

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 336–337.

¹⁰² *Ibidem*, s. 336.

¹⁰³ L. Górski, *O konserwatorstwie w Polsce*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XVII, s. 2.

¹⁰⁴ Ks. Z. Czerwiński, *Listy z Wiednia*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XIV, s. 155.

¹⁰⁵ Józef Popiel, *Listy z Włoch*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XIX, s. 183.

¹⁰⁶ *Ze Lwowa*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. V, s. 707.

¹⁰⁷ Ks. Z. Goliań, *Moderanci wobec Kościoła, Narodu i Dziejowej Przeszłości*, Lwów 1871, s. 64.

towości społeczeństwa – godzili się na współpracę z władzą obcą a niechętną katolikom-Polakom. Ultramontanie nie godzili się na opcję „konserwatystów fałszywych”, którzy z obawy przed *rozkrzewianiem się niechęci do władzy, niekarnością i indywidualizmem* dokonywali apoteozy władzy jako takiej.

Trwając przy tezie, iż *nie każda [władza] winna być bezwarunkowo uznana*¹⁰⁸, ultramontanie galicyjscy wprowadzali w swoich ocenach półcień nieobecny w wypowiedziach poprzedników. O ile Wielopolski z uwagi na supozycje lojalistyczne był krytykowany stale, to tezy margrabiego na temat związku Polski z Rosją oceniano w gronie ultramontanów lwowskich inaczej niż w środowisku skupionym wokół *Przeglądu Poznańskiego*. Hempel, dokonując rozbioru dwóch broszur – anonimowej *Do inteligencji rosyjskiej – Polak* oraz autorstwa Kazimierza Krzywickiego *Polska i Rosja w 1872 roku*...¹⁰⁹, formułujących wnioski zbliżone do tez Wielopolskiego z końca lat czterdziestych, dokonywał istotnej dystynkcji, nieobecnej w piśmiennictwie Wielopolan: łagodził sąd na temat ewentualnej ugody z Rosją, pisząc, iż pod warunkiem uszanowania przez Moskwę odrębności Polski, ta może wyciągnąć do niej rękę¹¹⁰. Łagodzenie sądu nie oznaczało jednak zmiany podstaw, w oparciu o które stosunki z zaborcą miały być uregulowane. Propozycja anonimowego autora broszury *Do inteligencji rosyjskiej* zasługiwała w oczach Galicjan na uwagę, w przeciwieństwie do utrzymanej w duchu fatalistycznym broszury darwinisty Krzywickiego¹¹¹. Postulowany przez niego program prowadził do zaprzeczenia samoistości narodowej Polaków, a wpisując sprawę niepodległości politycznej w kontekst zgubnej zasady „siła przed prawem”, pozbawiał ich nadziei i stanowił kolejny po refleksjach Rzewuskiego, Wiszniewskiego i, pomijając milczeniem, Adama Gurowskiego przykład eksplikacji „myśli zaprzecznej”.

„Fałszywy konserwatyzm”, właściwy „pesymistycznym” decyzyjonom, romantycznej filozofii politycznej, estetycznej, a nie etycznej i legalistycznej, także w wydaniu Polaków zbliżał się do jednostronnej, bezkrytycznej apoteozy władzy, bliskiej już konserwatystom krakowskim przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych¹¹². Zauważano, że w pewnych przypadkach mógł on wyrodzić się w niebezpieczny sceptycyzm, zwłaszcza wówczas, gdy jego zwolennicy, będąc krytykami a nie *ludźmi wiary i religijnej pokory*, zapoznawali konieczność relacjonowania obowiązków względem ojczyzny i władzy *do prawd wyższego i religijnego rzędu*¹¹³. Swoisty *anarchiczny konserwatyzm*, jak nazywał go Ludwik Górski¹¹⁴, nie mógł być wzorem dla stronnictwa konserwatywnego w Polsce, szczególnie zaś nie mógł być wzorem dla ugrupowania o prowe-

¹⁰⁸ *Czas, Gонец i Przegląd*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XII (1851), s. 376.

¹⁰⁹ Por. W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej 1864–1914*, Warszawa 1933, s. 136n.

¹¹⁰ *Na takim akcie sprawiedliwości chrześcijańskiej* – pisał ks. J. Hempel – *mógłby, powinienby się wznieść i wzniosłby się niezawodnie gmach unii wszechsłowiańskiej, odnowienie na większą skalę wiekopomnej unii Litwy z Polską (Gdzie przyszłość Polski...*, art. cyt., s. 551).

¹¹¹ *Ibidem*, s. 553n.; podobną krytykę broszury Krzywickiego przedstawił także – stale atakowany przez ultramontanów galicyjskich – W. Spasowicz.

¹¹² Zob. *Czas, Gонец i Przegląd*, art. cyt., *passim*.

¹¹³ L. Górski, *O konserwatorstwie...*, art. cyt., s. 12.

¹¹⁴ Pierwodruk tekstu Górskiego znajdujemy w „Przeglądzie Poznańskim”, a nie – jak twierdzą M. Król (*Konserwatyści a niepodległość*, wyd. cyt., s. 179) i R. R. Ludwikowski (*Główne nurty polskiej myśli politycznej. 1815–1890*, Warszawa 1982, s. 52) – w broszurze opublikowanej w Poznaniu w roku 1853. Z powodu publikacji wspomnianego tekstu wobec redakcji „Przeglądu” wszczęty został nawet proces sądowy; zob. *Wiadomości bieżące*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. XVIII, s. 286–287.

niencji ultramontańskiej. Jak w przypadku Krzywickiego „fałszywy konserwyzm” mógł bowiem kwestionować związek prowadzonej polityki z wszelkimi zasadami, stając się jeszcze jednym nurtem myśli politycznej błędnej a niebezpiecznej, bo podkopującej fundament tradycyjnego ładu politycznego¹¹⁵. Z kilku zatem względów naśladownictwo konserwyzmu zachodniego nie mogło służyć polskiej myśli zachowawczej: pierwszym było jej skażenie inspiracjami liberalnymi; drugim – bezkrytyczna akceptacja zasady władzy; trzecim – służenie interesom onnipotentnego państwa; czwartym – sceptycyzm i krytycyzm; piątym wreszcie – różnica rzeczywistości, w których myśl zachowawcza była kształtowana.

Nieporównanie lepszy i właściwszy wzór – pisał Górski – *podaje Polakom narodowa tradycja w tym wielkim arcykonserwatorskim ciełe politycznym, które szlachta polską nazywało się, a którego przymioty albo zapomniane albo nie dosyć dzisiaj ceniłone*¹¹⁶; wzór daje zatem tradycja własna, swoista, stanowiąca o istocie narodu¹¹⁷, przechowywana przez szlachtę, a chroniąca przed popadnięciem w kosmopolityzm i przed identyfikacją sprawy polskiej z niebezpiecznym rewolucjonizmem europejskim. *Tradycja jest przechowaniem jakiejś wielkiej idei* – pisał ten sam autor – *która narodowi dała początek, oraz (przechowaniem) wielkich i zbawiennych prawd, które (naród) przedstawiał i bronił*¹¹⁸. W konstrukcie ultramontańskim wybór tradycji był oczywisty: zbawienne zasady, które Polacy przedstawiali i których bronili, a także wielka idea wypełniająca treść rodzimej tradycji określane były przez katolicyzm. *Obrona chrześcijaństwa, obrona całości nauki i wiary kościoła katolickiego przeciwko hipokryzji krzyżackiej, przeciw herezji szwedzkiej, przeciw barbarzyństwu pohańców, przeciw schizmie greckiej* – oto dziedzictwo Polaków, *patent narodowego szlachectwa*¹¹⁹ (podkr. BS). Konserwatystą prawdziwym był więc dla ultramontanów nie ten, kto dokonywał dowolnego wyboru tradycji spośród nagromadzonego dziedzictwa i nie ten, kto dokonałszy wyboru czynił zeń instrument walki politycznej. Był nim ten tylko, kto wybrał tradycję niesprzeczną z zasadami katolickimi, a zatem ten, kto autorytetem epistemicznym czynił nie Historię lub władzę, lecz Kościół. Na tradycję rzeczywistą składały się dzieła obrońców niepodległości i wiary, w tym dzieło Konstytucji 3 Maja, we właściwym kierunku zmieniającej istniejący stan ustrojowy. Poza tą tradycją znajdował się ogromny przestwór dziejów ojczystych, określany przez niektóre konfederacje i rokosze, *liberum veto*, anarchię i złotą wolność szlachecką, usiłowanie zaszczepienia pierwiastków protestanckich, a nade wszystko niesprawiedliwość szlachty wobec chłopów. Wszystkie te zjawiska miały jedno źródło wykluczające akceptację tradycji przez nie wypełnianej: *postawienie woli (człowieka) wyżej od prawa Bożego*¹²⁰.

Dokonany przez ultramontanów wybór tradycji i sposób ujęcia jej kluczowych elementów wskazywał na zakwestionowanie konserwyzmu traktowanego w kategoriach postawy niezgody na zmianę. Konserwyzm postaw był równie niebezpieczny, jak kosmopolityczny lub czysto utylitarny konserwyzm „fałszywy”. Jak tamten nie

¹¹⁵ Ks. J. Hempel, art. cyt., s. 643–665.

¹¹⁶ L. Górski, art. cyt., s. 13.

¹¹⁷ Właśnie tradycja, a nie język, jak chcieli de Bonald i de Maistre, a ślad za nimi Semenenko, stanowi wyznacznik istoty wspólnoty naturalnej – zob. *ibidem*, s. 4.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 4.

¹¹⁹ *Loc. cit.*

¹²⁰ Ks. J. Feliński, art. cyt., s. 264.

znał zasad i nie ufał w moc ich aktualizacji, jak tamten prowadził w konsekwencji do rachowania na władzę, jak tamten wreszcie nie był zdolny, a nawet nie pragnął, czynnie przeciwstawić się duchowi rewolucyjnemu. W rezultacie niweczył ducha narodowego, bo nakazywał nieczynność pochodzącą już to z obojętności, już to z bolesnego zwątpienia, a odstąpieniem od sprawy narodowej popełniał najcięższy względem niej grzech¹²¹. Fakt, iż Ludwik Górski – myśliciel pozostający w anglofilskim kręgu Towarzystwa Rolniczego – opublikował swój programowy artykuł w ultramontańskim *Przeglądzie Poznańskim* jest wielce charakterystyczny. Wskazuje bowiem, iż ultramontanie wielkopolscy wyraźnie optowali za dopuszczającą ewolucyjne zmiany angielską odmianą konserwatyzmu. W szczególności bliskie im były myśli Burke’a, Wordswortha, Macaulay’a, na których wielokrotnie się powoływali. Nie przyjmowali doktryn de Maistre’a i Donoso Cortésa¹²², choć nieobce były im ich argumenty uzasadniające rolę katolicyzmu w dziejach Europy.

Dla ultramontanów konserwatyzm zasad realizował się zatem nie poprzez petryfikację istniejącego stanu, lecz przez selektywność. Wybór był dla nich tym łatwiejszy, że w historii ojczyzny odnajdowali odniesienia stanowiące kryterium negacji tych elementów rzeczywistości, które nie odpowiadają zasadom niesionym przez tradycję i przez Kościół. Tak uwarunkowana, a zatem akceptowana zmiana była w ich przypadku niejednokrotnie daleko bardziej radykalna niż w przypadku innych nurtów konserwatywnych. Ultramontańska myśl polityczna zezwalała bowiem na przekształcenia rzeczywistości narodu zniewolonego, które prowadziłyby nie do odpomnienia dawnych instytucji i relacji międzystanowych, lecz do przywrócenia ducha ożywającego pokolenia przeszłe, a nieraz bardzo odległe. Dotyczy to zarówno problemu uwłaszczenia, w którego traktowaniu ultramontanie wykraczali poza stanowisko ugrupowań ziemiańskich¹²³, jak i szerszego postulatu reformy utrzymanej w duchu zachowawczym, ale nie symplikowanej do interesów poszczególnych warstw. Konserwatyzm redukowany jedynie do obrony *interesów Kościoła i tak zwanej warstwy szlacheckiej* był dla ultramontanów zbyt ograniczony. Zapoznawał bowiem fakt, iż *zachowawczość w pełnym tego słowa znaczeniu ogarnia wszystkie objawy społecznego i gospodarczego życia, aby je przyoblec w kształty niby-nowe, lecz arcy-dawne, urobione z praw naturalnych i z praw przyswojonych nam w dziele odkupienia, a złożonych w objawieniu. Na sztandarze przeto kół konserwatywno-katolickich trzeba koniecznie wypisać chrześcijańsko-społeczną reformę i trzeba ją przyjąć jako integralną część programu bojowego przeciw liberalizmowi*¹²⁴. Jednak zarys reformy chrześcijańsko-społecznej, akceptującej rewolucję przemysłową, lecz nie przyjmującej wszystkich konsekwencji wynikających z gospodarki wolnokonkurencyjnej, akcentował nade wszystko solidaryzm warstw społecznych i swoistą odmianę paternalizmu, istotną dla kształtu ultramontańskiej propozycji programu organicznego. Zauważał niebezpieczeństwo nabrzmiewającej kwestii społecznej, lecz próbował ją rozwiązać przy pomocy środków tradycyjnych, odwołując się przy tym do nadziei przebudowy ładu w oparciu o zasady chrześcijańskie zinterioryzowane przez obywateli, a nie projektowane przez państwo.

¹²¹ L. Górski, art. cyt., s. 16.

¹²² J. Koźmian, *Wstęp*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. I, s. 60.

¹²³ Por. R. R. Ludwikowski, dz. cyt., s. 108 n.

¹²⁴ Ks. Z. Czerwiński, *Listy z Wiednia*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XIV, s. 156.

Wspomniany uprzednio spór katolików francuskich, antycypowany polemiką ultramontanów wielkopolskich z przedstawicielami „grona krakowskiego”, przeniesiony został do dwóch czasopism galicyjskich powstałych po upadku styczniowej irredenty: *Przeglądu Lwowskiego* i *Przeglądu Polskiego*. Publicyści ultramontańscy powtarzali argumenty Wielkopolan, choć w warunkach autonomii brzmiały one inaczej i innego nabierały charakteru, gdy formułowane były wobec polskiego ugrupowania wiodącego na scenie politycznej prowincji. Wedle Goliana, głównego polemisty, to moderantyzm stańczyków, a nie ultramontanizm, stanowił – wbrew Szujskiemu – przykład zgubnego naśladownictwa; moderantyzm, a nie ultramontanizm, obcy był duchowi narodowemu, a jego zwolennicy narażeni byli na zarzut kosmopolityzmu. Dla ultramontanów moderantyzm był *przesadą albo manią umiarkowania*, ujawniającą się nie w dziedzinie środków prowadzących do realizacji celów względnych, lecz – z uwagi na integralny związek porządku politycznego i nadnaturalnego – w dziedzinie środków prowadzących do realizacji celu najwyższego. *Celem najwyższym z wszystkich celów, dla których działa człowiek, jest ostateczny cel religijny. W dążeniu do tego celu chce być umiarkowanym, jest to doprowadzać umiarkowanie do największej jaka tylko może być przesady*¹²⁵. W języku doktryny politycznej, teza Goliana oznaczała negatywne sformułowanie stanowiska umiarkowanego, konserwatywnego, które bacząc na konieczność realizacji zasad nie podejmowało środków przez owe zasady zabronionych. Innymi słowy, w odniesieniu do zasad moderantyzm nie był przeciwieństwem ultramontanizmu¹²⁶, jego antytezą stanowił bowiem liberalny katolicyzm prezentowany przez Kraszewskiego, Smolkę, Kulczyckiego i wielu innych, którzy traktowali Kościół czysto instrumentalnie¹²⁷, a jednak był kolejną eksplikacją w warunkach polskich pewnego rodzaju „fałszywego konserwatyizmu”.

Mimo krytyki moderantyzmu reprezentowanego przez środowisko krakowskich stańczyków, ultramontanie nie byli dogmatykami¹²⁸. *Największą mądrością w rzeczach ziemskich jest chcieć tego, co na teraz i najsadniej wykonać można – głosił Kajsięwicz. W rzeczach ziemskich, przemijających nie ma nic absolutnego jak w prawidłach niewzruszonych religii, moralności; a dziwna, ci którzyby chcieli przykrajać religię podług przywidzeń swoich rozumków, pomysły swoje socjalne chcą krystalizować w pewniki nieruchome, niezmiennie*¹²⁹. Dogmatyzm polityczny, określany jako próba realizacji ładu opartego na niezmiennych pewnikach pozbawionych odniesień etyczno-religijnych, jest z konieczności chybiony. W miejsce zasad wprowadza bowiem „prawa” stanowiące rezultat spekulacji czysto rozumowych, prowadzonych przy tym przez skażony „wsobnością” intelekt, znajdujący pod powierzchnią zjawisk politycznych,

¹²⁵ Ks. Z. Golian, *Moderanci...*, s. 1.

¹²⁶ Pozwoliło to zresztą na – zacieśniającą się z biegiem czasu – współpracę obu środowisk i wyciszenie akcentów polemicznych; i chociaż terminem „moderantyzm” posługiwano się nadal, zaprzestano opisywać jego mianem stańczyków. Moderantyzm utożsamiony z katolickim liberalizmem uznano za stanowisko z gruntu obce duchowi Kościoła, skoro twierdzono, iż jego zwolennicy przyjmują tezę błędną, jakoby *prawo cywilne stanowiło źródło wszelkiego prawa i poddawało Kościół wszechpotędze państwa*, „Przegląd Lwowski”, t. V, s. 610–612.

¹²⁷ Zarzut ten w pewnym zakresie skierowany był także wobec W. Kalinki – w przeszłości jednego z głównych współpracowników *Przeglądu Lwowskiego* – jako autora pracy *Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim*, zob. rozbiór pracy pomieszczony w „Przeglądzie Poznańskim”, t. XVI, s. 440–482.

¹²⁸ Wobec zmartwychwstańców zarzut *dogmatycznego konserwatyizmu religijnego* sformułował M. Król, *Konserwatyści a niepodległość...*, wyd. cyt., s. 176.

¹²⁹ *Kazanie o jedności z miłości Bożej*, [w:] *Pisma*, t. I, s. 153.

społecznych i ekonomicznych normy oderwane od ich prawdziwych korzeni. Różnica pomiędzy zasadami głoszonymi przez ultramontanów i „prawami” eksplikowanymi przez teoretyków politycznych zarówno na Zachodzie, jak i w Polsce¹³⁰, była poważna: objawione przez Boga zasady posiadały status epistemicznej pewności wyższej niż ta, jaka przysługiwała prawdom z zakresu przyrodoznawstwa; „prawa” podawane przez myślicieli społecznych i politycznych mogły się cieszyć co najwyżej statusem upośledzonych mniemań, nie zaś oczywistych danych poznawczych. Z tej racji Dębicki wskazywał, iż jedynie religia i matematyka posiadają swoje niewzruszone dogmaty, wszystkie zaś dziedziny wiedzy pozostające poza nimi przynoszą normy względne i ograniczone. I konkludował: *teorie i doktryny prawno-polityczne do działu nauk humanitar-nych należące, nie dają nam pewności rachub arytmetycznych i przykazań Boskich*¹³¹.

Mimo wielu punktów zbieżnych ultramontanizmu i konserwatyzmu zarówno w oglądzie ładu politycznego, jak i organicyzmu społecznego, zasady autorytetu i gwarancji wolności obywatelskich, negatywnych odniesień do rewolucji i radykalizmu, socjalizmu i liberalizmu, oświecenia i – w pewnym zakresie – romantyzmu, oba stanowiska wyraźnie różniły się rozłożeniem akcentów, a zwłaszcza stosunkiem do konieczności aplikacji wszystkich zasad. Różnica zaznaczała się nie tylko w odniesieniu do ładu wewnętrznego chrześcijańskiego państwa. Stawała się szczególnie wyraźna w chwili określania przez polskich ultramontanów stanowiska wobec państw zaborczych. Program organiczny, w którym rolę wiodącą odgrywać miała religia, a z którą skojarzona została kwestia narodowego bytu, przygotowywała odrodzenie w kilku planach, a w konsekwencji generowała nadzieje na zmartwychwstanie polityczne narodu. Zasady, których aktualizacja dokonywać się winna w toku prac organicznych, określały oczekiwania w odniesieniu do planu realizacyjnego zmartwychwstania. Nie związek z Rosją ani z Prusami (Niemcami), państwami o duchu schizmatyckim lub protestanckim, stanowić miały nadzieję Polski. Pisał Hempel: *co do Prus i Rosji sumienie i godność narodowa, nie mniej jak najoczywistszy interes wzbraniają nam łączyć się z którąkolwiek z tych dwóch potęg*¹³². Z biegiem czasu słabły oczekiwania na pomoc ze strony Francji, zwłaszcza gdy porzucała ona „politykę zasad” i wpisywała się w kontekst niechrześcijańskiej polityki międzynarodowej, gdy także dla niej reguła „siła przed prawem” znaczyła więcej niż sprawiedliwość¹³³. Zniechęcenie do zdechrystianowanej europejskiej polityki deklarowali ultramontanie nade wszystko jednak w oparciu o własny program organiczny: *nam potrzeba pracy moralnej i materialnej, wewnętrznej równowagi, rzekłbym prawie obojętności na polityczne europejskie dramata*¹³⁴. Dlatego coraz częściej akcentowali analogię niesprawiedliwej sytuacji własnej z sytuacją papieżstwa, w niespożytości Kościoła poszukując nadziei na niespożytość sprawy polskiej. Z tego względu formułowana przez nich wielokrotnie obrona Państwa Kościelnego i niezależności papieżstwa brzmiała tak jednoznacznie. Analogia z papieżstwem

¹³⁰ Spośród polskich konserwatystów zarzut ten kierowano nade wszystko względem Michała Bobrzyńskiego – zob. L. Dębicki, *Krytycyzm polityczny, historyczny i literacki i jego granice*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XXIII, s. 406 n.

¹³¹ *Ibidem*, s. 456.

¹³² Ks. J. Hempel, *op. cit.*, s. 744.

¹³³ Por. J. Koźmian, *Przeznaczenia Francji*, [w:] „Przegląd Poznański”, t. X, s. 666–721 oraz W. Kalinka, *Przegrana Francji i przyszłość Europy*, [w:] *Dzieła*, t. IV.

¹³⁴ Ks. J. Hempel, *art. cyt.*, s. 745.

określała stosunek do radykalizmu europejskiego i rodzimego, kojarzonego z cezaryzmem współczesnych państw, podkopujących pozycję papieża i negujących sprawę polską. Moderantyzm konserwatystów krakowskich rodził niebezpieczeństwa podobne¹³⁵.

6. ZAKOŃCZENIE

W drugiej połowie stulecia środowiska ultramontańskie stawały się coraz bardziej ksenofobiczne i w stopniu coraz większym powodowały się antysemityzmem i krytycznym nastawieniem do Rusinów. Przyczyn tego stanu rzeczy należy poszukiwać zarówno w przemianach politycznych, gospodarczych i religijnych tego okresu, jak i wyraźnej zmianie akcentów występujących w galicyjskim wariacie ultramontanizmu. Nie bez znaczenia było także pojawienie się myśli politycznej z rozmysłem stawiającej ideę narodową ponad zasadami. Wprawdzie niektóre nurty polskiego konserwatyzmu nie stroniły od podobnego bałwochwalstwa, co ultramontanizm wytykali i krytykowali jako przejaw staczania się myśli zachowawczej na pozycje błędne i szkodliwe, ale podobne zachwianie właściwej relacji celów i środków zdarzało się incydentalnie i podyktowane było najczęściej doraźną potrzebą polityczną. W myśli narodowej cele i zasady narodowe miały bezsprzecznie pierwszeństwo, zaś lojalność wobec narodu zajmowała miejsce lojalności wobec Kościoła i katolicyzmu¹³⁶. A jednak mimo antychrześcijańskiego ostrza myśli nacjonalistycznej, nawiązującej w swym wariacie polskim najczęściej do wyszydzanych ultramontanów Bucle'a, Darwina i Spencera, pewne elementy „zamknięcia” narodowego pojawiały się także w wypowiedziach publicystów, a zwłaszcza korespondentów *Przeglądu Lwowskiego*. Wydaje się, że z tą chwilą ultramontanizm osiągnął kres swego rozwoju. Formułowany jako stanowisko programowej obrony katolickich zasad niesionych przez dziedzictwo kulturowe Polaków, pozostających w spójni z katolicyzmem rzymskim, epatujący nadziejami odrodzenia narodowego w oparciu o katolickie tradycje wspólnoty, a nawet rysujący perspektywę odzyskania bytu politycznego pod warunkiem odpomnienia, utrwalenia i aktualizowania zasad, w końcu ujawnił niebezpieczeństwa wynikające z przejścia stylu myślenia uprzednio mu obcego, a niechętnego względem niektórych grup społecznych.

Zasady, o których tak wiele mówiliśmy w tym eseju, nie były ujmowane przez ultramontanów w sposób ahistoryczny: realizowały się bowiem w dziejach człowieka, który różnie wybierać mógł środki prowadzące do wyznaczonego absolutnego celu, ale przecież nigdy nie mógł deprecjonować samego celu, dla osiągnięcia którego został stworzony. Rozum mógł przełamywać wyznaczniki zgłaszane przez wiarę, ale przełamując je liczyć się musiał z konsekwencjami buntu przeciwko ładowi. Dopuszczenie zmienności na poziomie środków odróżniało ultramontanów zarówno od Rzewuskiego, jak i Szaniawskiego czy Grabowskiego, uznanie zaś stałości celu i właściwa relacja między nim i środkami powodowało, iż charakterystyczny dla nich styl myślenia znakomicie się różnił od tego, który pozostawał bliski konserwatywnym bałwochwalcom idei państwa, idei narodu, ekonomii lub wyróżnionej warstwy społecznej.

¹³⁵ Por. choćby tekst Jana Koźmiana *Rzeczy włoskie*, art. cyt., s. 597n.

¹³⁶ Por. M. Jaskólski, *op. cit.*, s. 117–146, M. Król, *Konserwatyzm a nacjonalizm*, [w:] *Ład utajony*, Kraków 1983, s. 90n.

W istocie jednak ultramontanizm nie poprzestawał na akceptacji zmienności i różnorodności środków. Uznawali bowiem, że zasady objawione przez Boga pozostają niezienne, aktualizując się jednak w procesie historycznego stawania się, realizując się w nim i ujawniając swoją pełnię dzięki wolności, z której roztropnie korzysta człowiek. Zbliżało to do nich zarówno Norwida, jak i Krasieńskiego, księcia Adama Czartoryskiego i przedstawicieli „grona krakowskiego”, Klaczkę i Kalinkę, wszystkich drukowanych na łamach czasopism ruchu. Dla nich wszystkich zasady pozostawały niezienne, nie określały bez reszty form, w jakich miały być realizowane, albowiem Bóg pozostawił im instytucjonalizację ludzkiej aktywności. Nie dyktował je Rzym jak twierdziło wielu krytyków. Miały one Boską proveniencję, a dyktowała je tradycja narodu, która poza ujawnianiem prostych, dekalogowych zasad moralności, ukazywała także konsekwencje z nich wynikające dla kształtów ładu politycznego, społecznego i ekonomicznego; kształtów różnych w zależności od narodu, różnych w zależności od czasu, różnych wreszcie od stopnia zaawansowania danej wspólnoty na drodze ku doskonałości. *Okrom (bowiem) zasad wiary i moralności politycznej są inne zasady wiary uświęcone i z nią zgodne, ale dotyczące spraw tego świata, które jakby fideikomis przechodzą z pokolenia na pokolenie, których ani się wyrzec ani nimi frymarchyć się nie godzi, bo je w całości trzeba przekazać synom, jak się je odziedziczyło od ojców*¹³⁷. Polak-katolik to bowiem nie tylko członek Kościoła rzymskiego, nie tylko człowiek znający konieczność miłowania Boga dla osiągnięcia jednostkowego zbawienia, ale także członek narodu posiadającego swoistą konstrukcję i szczególne posłannictwa. A zatem człowiek realizujący uniwersalne zasady w każdym swym czynie, a jednocześnie pomny katolickich korzeni zasad realizowanych w dziejach narodu. Człowiek i obywatel narodu zarazem, a nie tylko obywatel lub tylko człowiek. Złożenie tych dwóch wymiarów miało uszlachetniać i bronić przed aberracjami współczesnych idei absolutnych, a jednocześnie ukazywać wielką nadzieję zarówno w obszarze życia jednostkowego (bo przydawało ono zakorzenienia w rzeczywistym źródle indywidualizacji), jak i wspólnotowego, bo – jak pisał publicysta *Przeglądu Lwowskiego* – *jedną jest tylko sprawa w świecie, której żadna przemoc nie złamie, jedna potęga, która ma od Boga rękojmie*¹³⁸. Trwanie przy zasadach o Boskiej proveniencji zarówno bezpośredniej, jak i zapośredniczonej w historii kierowanej przez Opatrzność, dawało pewność nadziei odrodzenia narodowego w duchu prawdy i miłości Boga i Kościoła oraz – w oparciu o uprzednie odpomnienie zasad ładu – pewność politycznego ożywienia Polski.

¹³⁷ L. Dębicki, *Oportunizm i zasady*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XXI, s. 146.

¹³⁸ *Idem*, *Jubileusz święceń kapłańskich Piusa IX: pielgrzymki narodów katolickich*, [w:] „Przegląd Lwowski”, t. XIII, s. 714.

JESZCZE JEDEN NIEPOTRZEBNIE UŁOŻONY STOS

Profesor Konrad Górski swą pracę pt. *Mickiewicz – Towiański* kończy trawestacją fragmentu *Świtezianki*¹: „Kim był Mickiewicz? – Ofiarą obłędu, A kim Towiański? – Ja nie wiem”².

W tym finalnym wyznaniu niewiedzy człowieka, wiedzącego przecież tak wiele, mieści się pokora, z jaką uczony traktuje przedmiot swych badań, mieści się szacunek dla prawdy i własnego – wobec nie odkrytych jej elementów – spokoju. „Jest w tym wyznaniu wybitnego mickiewiczologa i zachęta do odkrywania nieznanych obszarów, ale też i przestroga, że nie wszystko odkryć się da”.

Przestroga przed pychą.

Niestety, nie tylko profesor Górski pisał prace o Mickiewiczu. Krzysztof Rutkowski też pisze. Jego *Stos dla Adama albo kaczerze i kapłani*³ jest książką budzącą rozczarowanie i zawód. Wśród wielu przyczyn takiego stanu rzeczy znajdują się te, które chciałabym omówić.

Nie wdając się w analizę rzetelności kwestii merytorycznych – bo do ich oceny kompetencji nie mam (nie strawiłam bowiem, jak autor, wielu lat „studiów nad sporem pomiędzy zmartwychwstańcami a towiańczykami”⁴) – jako filolog czuję się jednak uprawniona do analizy formalnej tekstu oraz stanowiska metodologicznego zaprezentowanego w pracy.

Dlaczego uważam, że jest chybiona?

Nie lubię bowiem tzw. powieści z tezą, ich autorzy jakby nie wierzą w czytelnika, w jego możliwości, krytycyzm, pasję poznawczą, wreszcie – w intelekt, sobie tylko przypisując wiedzę i nieomylność. Obraz rzeczywistości malują w barwach czarno-białych, nieznosnie typizują postaci, odmawiają prawa do pytań, refleksji, narzucając swe sądy.

Dlatego Rutkowski już w przygotowaniu wszystko wyjaśnia: nie tylko, o czym jest historia, ale także, kto będzie dobrym, a kto złym bohaterem: „Rzecz o wolności słowa i sumienia, a raczej o jej braku wśród Polaków. Studium o robieniu z Mickiewicza heretyka przez młodych księży”⁵. To założenie, sformułowane tak jednoznacznie, jest – trzeba przyznać – konsekwentnie udawadniane. Cóż z tego? Stawia ono autora po jednej ze stron konfliktu, eliminując jego obiektywizm, pewien konieczny dystans,

¹ K. Górski, *Mickiewicz – Towiański*, Warszawa 1986.

² Tamże, s. 168.

³ K. Rutkowski, *Stos dla Adama albo kaczerze i kapłani*, Warszawa 1994.

⁴ Tamże, s. 6.

⁵ Tamże.

powściągliwość, a wreszcie wątpliwości, które powinny się nasuwać. Rodzi natomiast ograniczenie spojrzenia do wybranej przez niego perspektywy, uproszczenie – by nie rzec: sprymityzowanie wywodu, jednostronne widzenie sprawy.

Gdy się powyższe fakty uświadomi, nie dziwi już, że zmartwychwstańcy zostali przedstawieni jako grupa frustratów, ludzi zakompleksionych (to szczególnie zostało podkreślone w opisie relacji między Kajsiewiczem a Mickiewiczem), których postępowaniem powodują jedynie osobiste animozje i konflikty, zawiedzione nadzieje, urażone ambicje: „Hieronim Kajsiewicz zazdrościł Mickiewiczowi i bardzo chciał zająć jego miejsce. Chciał być pierwszy”⁶.

„Skoro więc Piotr Semenenko umysł miał tak wszechstronny, czemużby nie mógł wykładać literatur słowiańskich w *Collège de France*. [...] Mickiewicz zawiódł Semenenkę, [...] bo nie zrzekł się katedry”⁷.

Ośmieszenie jawi się więc jako podstawowa kategoria estetyczna, którą stosuje autor, pisząc o zmartwychwstańcach. Lecz niestety, skutek nie zostaje osiągnięty, gdyż np. poniższe fragmenty śmiechu nie wywołują:

– „Piotr Semenenko kilka pestek z wiśni wypłuł Makrynie Mieczysławskiej do garnka z kapustą i łazankami, gdy matka odwróciła głowę, by zamieszać konfitury smażone w klasztorze Trinita dei Monti dla Aleksandra Jełowickiego”⁸.

– „Ojciec Hieronim Kajsiewicz bestię wychodzącą z morza, mającą dziesięć rogów i pięć głów, a na rogach jej dziesięć diamentów, a na jej głowach imiona bluźniercze, i każda głowa bestii schwyciła z koszyka po wiśni i każda z nich płuć poczęła na kaznodzieję. Lecz pestki odbijały się od twarzy Kajsiewicza jak od tarczy, znacząc tylko koloratkę w cętki o barwie krwi”⁹.

Rodzą co najwyżej pytanie o gust literacki i dobry smak autora.

Zastanawiające jest, że Rutkowski tak pewnie, kategorycznie i autorytatywnie przemawia, osądzając czyjeś myśli, decyzje, wybory; że nie odczuwa cienia wątpliwości, stawiając swoje oceny; że tak upraszcza i trywializuje wiele trudnych spraw. Dlatego musi pojawić się pytanie o wiarygodność tekstu.

Gdy się czyta takie fragmenty:

– „Towiański stał się kacierzem [dla Semeneki – przyp. mój], bo nie był kapłanem. Brzuch mu opinał surdut, nie sutanna”¹⁰;

– „Kajsiewicz odkrył też prawdziwe przyczyny Adamowych udręk w życiu osobistym. [...] Po co się żenił, skoro winien był zostać księdzem”¹¹;

nasuwa się nieodparcie refleksja, że autor wyraźnie nie docenia czytelnika, sądząc, iż uwierzy on w tego typu zapewnienia.

Rutkowski, drwiąc i szydząc z krytycznego stosunku zmartwychwstańców do Towiańskiego i towiańszczyzny, unika jednocześnie jakiejkolwiek analizy sfery wpływów Towiańskiego na Mickiewicza i rzeczywistych skutków jego teorii i praktyk w życiu poety. Jak dramatyczne one były, jak tragiczne piętno odcisnęły na całej rodzinie Mickiewiczów, pisze m. in. profesor Górski we wspomnianej już pracy. To jednak – jak się

⁶ Tamże, s. 41.

⁷ Tamże, s. 142, 145.

⁸ Tamże, s. 102.

⁹ Tamże s. 103.

¹⁰ Tamże, s. 157.

¹¹ Tamże s. 59–60.

wyduje – nie pasuje do metody twórczej Rutkowskiego, który lubi sytuacje tak jasne, by nie trzeba było wykazać się wnikliwością, pogłębioną refleksją, wyważoną myślą.

Pisząc o księżach – siłą rzeczy – autor też musi podjąć kwestie wiary i religii. I nawet na tej płaszczyźnie nie porzuca Rutkowski swojego drwiąco-prześmiewczego stylu, ironizuje ze spraw, które dla ludzi wierzących stanowią sferę *sacrum*, tajemnicę, o której istotnie trudno jest mówić – co nie stanowi powodu, by ją trywializować.

Autor wyraźnie nie umie sprostac tej materii, więc woli zasłonić się maską dwuznacznego uśmiechu. Trudno to inaczej nazwać, ale po prostu niegodne i niekulturalne jest ironizowanie z

1) tajemnicy nawrócenia:

– „Nie sposób zatem wykluczyć, że pomiędzy Angers a Paryżem, na przykład w benedyktyńskim refektarzu, spotkało Kajsiewicza to, co zdarzyło się Szawłowi w drodze do Damaszku”¹² [...];

– „O sile wizji, a nawet o samym jej istnieniu, świadczy droga, jaką iluminat przebywa, by za doznaną łaskę podziękować Bogu. Skoro Kajsiewicz pobiegł z ulicy Verneuil aż na wzgórze koło Panteonu, mijając po drodze tyle świątyń, to musiał przeżywać zaiste chwile wyjątkowe”¹³ [...];

2) kapłaństwa:

– „Towiański nie jest księdzem, a orzeka w sprawach wiary. [...] Kacerze dokonali zamachu na prawowitą władzę. Podnieśli rękę na władzę kapłanów. Spadnie na nich za to kara w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen”¹⁴;

3) mistycyzmu Piotra Semenienki:

– „Poza tym Semenenko bardzo starał się i lubił dzielić swe zachwycenia z kimś innym. Z bliźnim. Tak się jakoś złożyło, że z nikim z braci zmartwychwstańców Semenenko nie dzielił olśnienia w pełni. Doskonale zaś potrafiła się dzielić z nim zachwytem pani Julia Bartosiewicz”¹⁵.

Gdy zastanawiam się nad przyczynami tak dalece budzącego zawód przetworzenia materiału źródłowego w tekst literacki, dochodzę do wniosku, że autor, pisząc o ludziach, sprawach i zdarzeniach sprzed półtora wieku, komentuje i ocenia je, stosując charakterystyczne dla postmodernistycznej kultury schyłku XX stulecia kryteria mentalne i moralne.

A chyba chcąc ukazać prawdę czasu nam odległego, należy – naturalnie, oprócz rzetelności badań i wywodu – spróbować go istotnie zrozumieć. Uczy się tego polonistów na wykładach z historii literatury, by nie przenosić – automatycznie i bezkrytycznie – współczesnych mechanizmów, kluczy-wytrychów do odczytania świata na zjawiska dawne, gdyż efekt takiego zabiegu może być żenujący. W przypadku *Stosu dla Adama*... tak właśnie się stało.

Wreszcie zwraca uwagę formalny kształt pracy. W nocy wydawcy można przeczytać, że jest to esej, lecz wydaje się, iż nie wszystkie wymogi gatunku zostały spełnione. To nieco amorficzne dzieło miało chyba pretendować do literatury popularnonaukowej (świadczą o tym bogate przypisy, bibliografia), jednak jego styl – co już zostało podkreślone – daleki jest od obiektywizmu, precyzji, jasności. Zamiast udoku-

¹² Tamże s. 37.

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ Tamże, s. 214.

¹⁵ Tamże.

mentowanych, rzeczowych sądów i komentarzy widzimy uproszczenia, złośliwości, inwektywy, prymityzowanie zagadnień.

Pretensjonalne tytuły, np.: *Księdzu Kajsiewiczowi pękają na ambonie wargi*; *Hieronim Kajsiewicz widzi oczyma duszy, jak emigranci strzelają mu w twarz pestkami wiśni*; *Dowód Piotra Semenki na istnienie diabła*, *Semenenko broni się przed wampirem* – przypominają nagłówki czasopism brukowych, ocierając się o kicz i zły smak. To istotnie koresponduje ze wspomnianą już notą, w której wydawca (niekonsekwentnie) zachwala tekst jako „najlepszą powieść sensacyjną”.

Więc tak naprawdę czym jest?

Powracając do motywu tytułowego – stosem niepotrzebnie ułożonych... kartek. Jak dobrze, że dzisiaj nikogo i niczego na stosie się nie składa.

Ks. Jerzy Mrówczyński CR – Rzym

O. PAWEŁ SMOLIKOWSKI CR – „PAWEŁ OD NĘDZY”

O. Paweł Klemens Smolikowski – syn późniejszego generała wojsk inżynieryjnych rosyjskich – urodził się 4 lutego 1849 roku w Twerze w Rosji. Po powrocie rodziny do Warszawy podjął i ukończył naukę w miejscowym gimnazjum. Następnie wstąpił do Seminarium Duchownego w Stolicy. Po roku udał się na dalsze studia do Rzymu. Zatrzymał się najpierw w papieskim Kolegium Polskim. Wkrótce potem wstąpił do Zgromadzenia Zmartwychwstańców. W zakonnej rodzinie spotkał się z Ojcem Piotrem Semenenką. Poznał wiele odkrywczych myśli z systemu życia wewnętrznego O. Piotra, które ten ujął w sposób wręcz encyklopedyczny w swoim *Credo*. Zetknięcie z Ojcem Hieronimem Kajsiewiczem, „żołnierskie ojcostwo” w codziennym życiu zrodziło w Pawle przeświadczenie o Woli Bożej wstąpienia do małego i niepozornego Zgromadzenia.

Po święceniach w obrządku grecko-słowiańskim, jakie otrzymał 15. IV. 1873, i po złożeniu egzaminów doktorskich wyjechał do Bułgarii, by podjąć pracę na Misji w Adrianopolu.

W 1882 opuścił Adrianopol i podobną pracę kontynuował wśród Rusinów w Internacie Ruskim we Lwowie.

Po ośmiu latach wrócił do Włoch gdzie przez trzydzieści lat pełnił obowiązki rektora Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie.

W czasie I wojny światowej musiał opuścić Rzym. Pracował w Wiedniu, Krakowie i Kętach u Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego jako ich kapelan.

W 1919 powrócił do Rzymu. Po roku ostatecznie opuścił stanowisko rektora Kolegium Polskiego.

W 1920 podjął obowiązki Mistrza Nowicjatu w Radziwiłłowie i w Krakowie. Po siedmiu latach pracy na tym samodzielnym stanowisku dnia 11 września 1926, po dwudniowym ataku paraliżu, w wieku 77 lat zmarł w Krakowie.

Odchodząc z tej ziemi, pozostawił po sobie bogatą spuściznę pisarską: 235 prac w siedmiu językach i 1359 listów do 111 różnych adresatów.

Po latach, dnia 13 maja 1966, otwarto w Krakowie jego Proces Informacyjny, który ukończony w Rzymie czeka obecnie w „kolejce” na dyskusję nad jego cnotami heroicznymi.

1. „**Bóg jest Miłością**” (1 J 4,8) Św. Jan Ewangelista określa Pana Boga jako uosobioną Trójosobową Miłość. Bóg oddaje siebie w poszczególnych Osobach Bożych. Oddaje siebie bez reszty poszczególnym Osobom Bożym. Jedna Osoba drugiej oddaje się całkowicie. Jest to właśnie Jego Miłość całkowita, oddanie się jednej Osoby drugiej.

Zarazem stworzył Bóg świat z Miłości. Bóg wszystko stworzył, aby poszerzyć Krąg swych stworzeń. On obdarowuje nas sobą z Miłości. Wszystko czyni z Miłości.

Wszystko stwarza nam z nieskończonej Miłości, aby się oddawać wielu ludziom i troszczyć się o nich z Miłością nieskończoną.

Bóg stworzył nas z nieskończonej Miłości. Ubogacił nas nieskończoną hojnością i nadal ubogaca nas w miarę podobnie do Siebie. I ciągle ubogaca nas faktycznie bez miary i końca. On nas stworzył z niczego. A zarazem dał nam piękno i bogactwo podobne do Siebie, na wzór Siebie samego.

Możemy kontemplować albo siebie jako wspaniąły świat. Albo podziwiać swego Ojca, jak musi być wielki i wspaniąły jako Stwórca tego świata. I to jest ciągły wybór Boga, a nie siebie.

2. Bóg dokonał stworzenia wszystkiego z niczego. Bóg stworzył człowieka i wszystko uczynił z niczego swoją nieskończoną wszechmocą. On też obdarowuje nas swoją nieskończoną potęgą i wszechmocą.

W dziele stworzenia okazał swą Wszechmoc i Geniusz Boży. Do dzisiejszego dnia uczeni różnych dziedzin odkrywają piękno i bogactwo stworzenia dokonane przez Boga.

Bóg obdarzył nas obficie i taskawie talentami niewyczerpanymi i nieskończonymi, bo jest niewyczerpany w swej hojności i taskawości.

Bóg Miłość to Źródło naszych możliwości. Mamy wszystko czynić w Bogu i według Niego.

3. Nicestwo ludzkie. Dzieło stworzenia z niczego ukazało nam fakt, że my sami z siebie jesteśmy **nicestwem**, czyli niczym. „Czymże ja jestem przed Twoim obliczem prochem i niczym” (Adam Mickiewicz).

Jesteśmy niczym w **bycie**, czyli jak określa filozofia **bytem warunkowym** zależnym od Boga-Stwórcy. Nic bowiem **nie mamy** ze siebie, ale wszystko otrzymujemy z zewnątrz z Boga. Jesteśmy nicestwem w posiadaniu. „Co masz czego nie otrzymałeś, ale jeśli otrzymałeś, to z czego się chlubisz?”

Istniejemy z Boga, przez akt stwórczy Boga. Podobnie możemy działać z Boga, z Jego łaski. I działamy z Boga, dlatego powinniśmy działać tylko z Boga. „Z Boga jest nasze chcieć i wykonać”.

Jesteśmy niczym w naszych możliwościach, w naszym chceniu. Nic **nie możemy** sami ze siebie, ale wszystko możemy tylko z Boga. W naszych możliwościach naszego działania. Wszelkie nasze plany trzeba z Bogiem **uzgadniać** i od Niego uzależniać.

Jesteśmy niczym w **działaniu**. Nic nie robimy z siebie, ale wszystko tylko z Boga. Tylko z Boga jest w nas chcieć i wykonać. „Beze mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5), czyli działamy siłą otrzymanej od Boga mocy.

Nicestwo to nasza wolność do działania na własną rękę. To nasza skłonność do działania. To stałe oglądanie się nasze na Pana Boga w naszym życiu i w działaniu.

4. Grzech pierworodny. Każdy z nas musi być poddany próbie. Istnieje konieczność naszej **próby** oddania się Bogu. Mamy też zadanie **wierności** Bogu, bo człowiek jest obdarzony **wolnością**.

Próba nasza polegała na prozaicznym zakazie pożywania owocu. Była drobna w swej formie, ale ważna w swej treści. Każdy z nas musi być poddany podobnie zwyczajnej próbie.

Człowiek nie posłuchał Boga. Było to jego **nieposłuszeństwem** w grzechu pierworodnym. Bo człowiek wybrał siebie przed Bogiem. „Nie Bóg, ale ja” to był jego egoizm. Człowiek siebie ukochał ponad Boga. **Egoizmem** swoim stanął ponad Boga i Wolę Bożą.

Człowiek sam sobie szczęście chciał zawdzięczać. „Ja sam” wszystkiego dokonał. Była to **pycha** nasza ludzka, którąśmy się kierowali.

Taką właśnie swoją postawę wewnętrzną ludzie przekazują w spadku następnym pokoleniom. Każdy z nas przeżywa próbę naszego stosunku do Boga i bliźnich. Każdy z nas nie wypełnia Woli Bożej tylko dlatego, że chce być wielki według własnej woli, co wyraża się w naszym dylemacie: „czy Bóg, czy Ja” (pisane dużą literą).

Ten dylemat przeżywamy w każdej chwili naszego życia. Toteż domaga się on naszej odpowiedzi rzeczowej, bo jest oszukiwaniem samego siebie i szukaniem samego siebie zawsze.

Grzech pierworodny to nasz posąg moralny, z którym prowadzimy nasz doczesny bój.

Przez grzech pierworodny wyzwolił się w człowieku pęd do działania na własny rachunek, według własnego wzoru, a z pominięciem Pana Boga i jego twórczości.

5. **Złość osoby.** Złość osoby to zakodowana w nas zła postawa człowieka. To chęć stanięcia nawet ponad Bogiem. Ja decyduję, ja Pan, o moim szczęściu i ku mojemu zadowoleniu.

Złość osoby to **źródło** grzechu pierworodnego. Człowiek osobą swoją postawił się na miejscu Boga i ponad Boga.

Złość osoby to **następstwo** grzechu pierworodnego. To nasze dzisiejsze stawianie siebie na miejscu Boga.

To złość osoby w **bycie** i w **usposobieniu** naszej osoby. My liczymy się i uważamy siebie za coś ważniejszego od samego Pana Boga.

To nasza złość wewnętrzna. To element hamujący nasze szlachetne działanie.

6. **Czynność własna.** Człowiek w grzechu pierworodnym **nie chciał grzeszyć**. Chciał tylko działać wobec Boga **samodzielnie**. A jednak postąpił wbrew Bogu i postawił siebie samego na miejscu Boga. Chciał sobie zawdzięczać własne szczęście i być niezależnym. Po prostu chciał realizować swoje szczęście bez Boga, a według własnej **samowoli**.

Czynność własna to nieposkromiona chęć bycia samodzielnym podmiotem działania. Ta czynność wypowiada się w naszym określeniu: „ja sam”.

To złość osoby w **czynie** i w **działaniu**. To nasz motor do działania. To nieustanne działanie naszej natury i osoby.

7. **Nędza ludzka.** Grzech pierworodny w naszej naturze spowodował wieloraką nędzę w każdej naszej władzy duchowej. To jest wadliwe liczenie na siebie i od siebie spodziewanie się wszelkiego dobra. Ja sam mogę od siebie spodziewać się wszelkiego dobra. Nasza nędza jest obecnie różnorodna.

Grzech pierworodny spowodował w nas najpierw **nędzę rozumu**, przez którą trudniej nam **poznawać prawdę** niż fałsz.

Grzech pierworodny spowodował też **nędzę naszej woli**. Trudniej nam **pragnąć i realizować** wszelkie dobro niż zło.

Spowodował w nas wreszcie **nędzę naszego uczucia**. Trudniej nam **pragnąć piękna** i trudniej nam realizować wszelkie dobro i dobrą, szlachetną **przyjemność** i **szczęście**. Stajemy w fałszywym świetle. Postępujemy fałszywie i popełniamy różne błędy naszej natury.

Bóg pragnie dla nas **prawdy, wolności i prawdziwego dobra** i **szczęścia**. Tymczasem my **sami** chcemy się sycić namiastkami wszelkiego dobra.

Po przemyśleniu następstw grzechu pierworodnego stoi przed nami zadanie powrotu do nadprzyrodzonego Bożego działania. I to jest głównym zadaniem naszego życia religijnego.

8. Prawda drogą naszego powrotu do Boga. „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32) od fałszu i złudzeń. Tylko Bóg może nas ubogacić i wyzwolić, bo tylko „u Boga nie ma nic niemożliwego” (Ł 1, 38).

Prawda jest drogą poznania Boga-Miłości najwyższej i uosobionej. A zarazem Prawda i światło Boże to droga poznania wszelkiej prawdy w czym upewniają nas słowa modlitwy św. Augustyna: „daj mi poznać Ciebie, daj mi poznać siebie”.

Prawda to sposób stawiania Boga na pierwszym miejscu jako Źródła wszelkiego dobra. A zarazem siebie zawsze na ostatnim.

Prawda to uznanie, że Bóg jest pierwszy, a my ostatnimi z jego stworzeń. Ponadto obdarowani jesteśmy wolnością i niezależnością, dlatego prawda otwiera nam oczy i każe uzgadniać nasze działanie z działaniem Boga.

9. Pokora jest uznaniem prawdy o nas samych i o naszym działaniu. W niczym i nigdy nie możemy liczyć na siebie i sobie przypisywać dobra i zasług.

Pokora to uznanie prawdy o naszym bycie z siebie i w sobie. To uznanie swego nicestwa. Nic **nie mamy** z siebie i niczego z siebie dokonać nie możemy. W przeciwnym razie tylko się oszukujemy i mydlimy własne oczy.

W całej prawdzie **niczym jesteśmy**. Bóg sam w nas jest działaczem wszelkiego dobra i piękna. Toteż trzeba Mu ciągle ufać bez granic i liczyć tylko na Niego.

Ponadto **nic nie możemy** sami z siebie. Trzeba nam tylko na Boga liczyć i od Niego ciągle oczekiwać wszelkiej pomocy, bo On czeka i chce nas obdarowywać ponad wszelką ludzką miarę.

Dodajmy jeszcze, że pokora jest prawdą o naszym działaniu, prawdą o czynności własnej. Nic dobrego nie mogę wykonać bez Pana Boga i bez Jego Łaski.

Pokora jest też prawdą o naszym chceniu. Nic dobrego nie mogę chcieć ani zamierzyć bez Jego Wszechmocnej pomocy. Nic nie możemy bez Jego Woli.

Pokora jest to liczenie na Pana Boga i na siebie w prawdzie.

10. Błąd walki z pokusami. Radzi się często moralną walkę z pokusami. Ale ta walka koncentruje nas na złu i na pokusach oraz na walce z nimi. Wydaje się nam, że sami walczymy i nawet, że to właśnie my to zło szatańskie w nas najskuteczniej pokonujemy.

Tymczasem najlepsze jest tu zwyczajne **nasze odwracanie** się od zła. Nie trzeba oglądać się na żadne zło, ale tylko na Pana Boga. Jako dzieci Boże nie mamy walczyć ze złem, ale w Dłoni Boga składać nasze zwycięstwo, bo On chce być w nas naszym zwycięstwem i Zwycięzcą. Zmian naszej postawy pogrzechowej dokonuje się przecież wszechmocą Bożą.

Liczy się tylko On jako źródło naszej mocy. On naszą jest mocą. My mamy ciągle oglądać się na Niego i na Jego Wszechmoc. Trzeba nam wpatrywać się w Boga i oglądać Dobro czerpane z Niego.

Obowiązkiem naszym jest wzgardzić złym duchem pychy. Wzgarda bowiem najbardziej go boli, zawstydzą i upokarza. Również nie oglądamy się na pokusy szatańskie i nie zastanawiamy się nad nimi, ale zawsze liczymy jedynie na Boga i na Jego Wszechmoc.

Pokusy pochodzą z **nas**, z naszej natury skażonej, z naszej nędzy. Pochodzą ze **świata** otaczającego nas i od szatana. To on wykorzystuje nasze słabości i skłonności,

aby nas pobudzić do grzeszenia. My nie mamy tyle oglądać się na nasze ludzkie złe skłonności, ile zawsze na Wolę i wymagania Boże względem nas.

11. **Zbawiciel nasz Jezus Chrystus.** Bóg-Człowiek to nasz Wzór i nieśmiertelny Przykład. On jest naszym Zbawicielem i naszym Bogactwem wszelkich łask Bożych. To On jest naszym Odkupicielem na każdą chwilę naszego istnienia. Boski Zbawiciel to moc nasza i potęga do działania i życia.

Z Niego trzeba **korzystać** i **czerpać** nieustannie siłę wszechmocy. Nasz Wzór i Moc Życia, to Chrystus samo Życie. Z Niego należy nam czerpać siłę i Łaskę na każdą chwilę naszego istnienia.

Jezus jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6). On jest uosobioną Dobrocią i Świętością. Na Nim trzeba się **koncentrować**. On Ojciec jest naszą mocą. On jest dla nas Źródłem wszystkiego. Trzeba nadto od Niego wszystkiego się spodziewać.

Jezus Chrystus jest dla nas **Wszystkim**. Jemu też wszystko zawdzięczamy.

Mamy żyć w obecności Boga i korzystać ze Źródła dobra, piękna, mocy i świętości. Mamy zwracać się do Dobra, Świętości i Wszechmocy, bo On na to czeka i chce nas ubogacać bez ograniczenia.

Do Niego trzeba się **kierować**. Z Niego czerpać i na Nim **koncentrować** swoją uwagę. Należy tylko się pytać o Jego Świętą Wolę i działać zgodnie z tym czego On pragnie dla nas.

Na Nim się opierać jako na naszym niewyczerpanym Źródle wszelkiego dobra i łaski. Mamy ciągle powtarzać: „nie ja, ale Bóg!”. To droga naszego pełnego życia i szczęścia. Należy też strzec naszego życia wewnętrznego od wszelkiej możliwości jakiegś pomyłki, lub czerpania ze siebie. Trwanie nasze w Bogu i nasze liczenie na Niego, to nasze życie w obecności Boga. To czerpanie z Niego i z Jego Mocy Bożej.

Oto streszczenie naszego systemu życia wewnętrznego. Kto go uzna i wejdzie na drogę tego życia i jak o. Paweł Smolikowski – będzie je realizował, stanie się prawdziwym Zmartwychwstańcem, nowym człowiekiem spod Znak Zmartwychwstałego Chrystusa. Będzie żył nowym życiem czerpanym z Tego Który zwyciężył śmierć i wszelkie zło.

LISTY KS. WINCENTEGO BARZYŃSKIEGO CR

Nie powinniśmy być zdumieni, że ks. Wincenty Barzyński CR nie napisał zbyt wielu listów. Na pewno jednak napisał ich więcej, niż znajduje się w naszych archiwach. Każde sprawozdanie dotyczące jego życia w Ameryce wskazuje wyraźnie, iż był przepracowany, wskutek czego nie miał czasu na pisanie listów. Jego listy, które przetrwały do naszych czasów, dają nam jedynie szkicowy zarys zakresu jego działalności. Przetrwało 171 listów obejmujących 31 lat jego pracy w Ameryce. Matematycznie wychodzi z tego nieco mniej niż pięć listów na rok! Jednakowoż nawet tych parę listów ma dla nas wielkie znaczenie, nie tylko jako zapis jego pracy, ale także jako świadectwo głębi jego miłości do naszej Wspólnoty zakonnej.

Jakie wrażenia wywołała we mnie lektura listów ks. Barzyńskiego? Przede wszystkim dostrzegłem w nim człowieka głębokiej wiary i wielkiej odwagi bez reszty oddanego Kościołowi i naszemu Zgromadzeniu. Był nie tylko teoretykiem, lecz nade wszystko człowiekiem czynu, to znaczy człowiekiem, który zawsze coś robił, człowiekiem, który realizował jednocześnie pięć różnych projektów. Był Polakiem, który przyjechał do Stanów Zjednoczonych, aby posługiwać wśród Polaków, lecz jako katolicki ksiądz pragnął służyć całemu Ludowi Bożemu: Polakom, Anglikom, Hiszpanom czy też Murzynom.

Ks. Wincenty był „księdzem od cegły i kielni”, tzn. człowiekiem praktycznym, budowniczym. Nawet zajęć nie sprzyjał obfitej korespondencji, a ponadto – jak się wydaje – miał awersję do wszelkich form pracy papierkowej. Słabego zdrowia i kruchej budowy ciała był olbrzymem w działaniu. Bardzo kochał ubogich, był gorącym zwolennikiem powszechnej edukacji i okazywał niezwykłą troskę o powołania, szczególnie do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.

Takie są moje wrażenia – znajdujące zresztą potwierdzenie w opiniach np. takich ludzi jak ks. Paweł Smolikowski CR czy ks. John Iwicki CR. W swojej monumentalnej historii Zgromadzenia Zmartwychwstańców ks. John Iwicki umieszcza następujące stwierdzenie o listach ks. Wincentego: „Smolikowski nazywa go jednym z niewielu dyplomatów we Wspólnocie, który nie był dostatecznie zrozumiany przez swoich współbraci. Jako dyplomata był tajemniczy i powściągliwy w mowie. Jego listy do Rzymu były zazwyczaj nasycone ogólnikami: odnosi się wrażenie, że miał coś więcej do powiedzenia, lecz powstrzymywał się od tego. W rezultacie wiele z jego listów jest niejasnych, nie tak zrozumiałych jak być powinny. Był bardzo ostrożny, do tego stopnia, że czasami pisał dużo bez podawania podstawowych informacji. Być może najbardziej istotnym aspektem jego listów jest stałe potwierdzanie jego miłości do Zgromadzenia. Wydaje się, że odczuwał brak zaufania ze strony władzy zakonnej i dlatego miał potrzebę zapewniania o swej lojalności względem Zgromadzenia. Jest prawdą na przestrzeni jego życia, że ci, którzy nie znali go osobiście, często źle osądzali motywy

jego działania i nie rozumieli naprawdę jego poświęcenia dla Kościoła, dla Zgromadzenia i dla Polaków (Por. Iwicki J, *Resurrectionist Charism*, t. II, s. 32–33).

Ks. Barzyński nie był intelektualistą ani z natury, ani z powołania. Miał naturalną skłonność do praktycznej, konkretnej pracy według określonego celu. Widać to chociażby w podejmowanych przez niego działaniach na polu kulturalnym czy społecznym, w których wykazywał zdumiewającą pasję dla ideałów zmartwychwstańczych. Jego zaangażowanie w popieranie wyższego wykształcenia emigrantów; jego wspieranie stowarzyszeń braterskich, takich jak np. PRCU (Zjednoczenie Polskie Rzymskokatolickie), kierowanych przez ludzi świeckich; oraz zachęcanie i popieranie różnych zgromadzeń żeńskich, które uważał za współpracowników (Szkolne Siostry Notre Dame, Siostry Franciszkańki Błogosławionej Kunegundy i Siostry Nazaretanki), ukazują intensywność jego zapału na rzecz wzrostu Królestwa Bożego (por. Iwicki, dz. cyt. s. 67).

Praca wśród Polaków

Ks. Wincenty przyjechał do USA, aby posługiwać Polakom. Spełniał tę posługę z wielkim poświęceniem, kierując się dewizą: Bóg i Ojczyzna. Podobnie jak Jański Boga zawsze stawiał na pierwszym – naczelnym miejscu. Kiedy czytamy niektóre wyjątki z biografii Jańskiego, może się nam wydawać, że Bogdan był zapalonym nacjonalistą. W rzeczywistości Polacy byli narodem, o który zarówno Bogdan, jak i Wincenty troszczyli się najbardziej ze względu na jego sytuację zniewolenia, lecz w obydwu przypadkach ich postawa była katolicka, tzn. uniwersalna. Barzyński przyjechał do USA, aby posługiwać Polakom, ale był gotów służyć mówiącym po hiszpańsku w San Antonio i przynaglał współbraci, by studiowali język hiszpański i angielski, by apostołować w tamtych stronach.

W listach ks. Wincentego znajdujemy kilka interesujących fragmentów obrazujących ten punkt. „Sierpem potrzebnym tutaj do żniw jest angielski [...] Pozwólmy naszym członkom uczyć się hiszpańskiego, a zwłaszcza angielskiego. Wtedy będą oni pomocą w zbieraniu żniwa” (List z 19 grudnia 1866). „Každy, kto będzie chciał przyjechać tutaj za dwa lub trzy lata, będzie musiał znać bardzo dobrze angielski i hiszpański” (List z grudnia 1866). „Od kiedy nauczyłem się mówić po angielsku, sprawy zmieniły się na lepsze. Język polski jest mi mało użyteczny, gdy mam do czynienia z młodszym pokoleniem z prostej przyczyny, że ci ludzie myślą, czują, pracują, a nawet grzeszą po angielsku” (List z sierpnia 1868). „Od kiedy nauczyłem się mówić po angielsku, stało się to naturalnym fundamentem dla Polaków, żeby się podnosili. Pomocze to w promowaniu sprawy katolickiej, podtrzyma ją w domu i poza domem przez słowo i przykład” (tamże).

W jego listach z Teksasu znajdujemy także słowa sympatii żywionej do Murzynów. „Pola są białe na żniwo [...] ale żniwo jest nie tylko białe. Gdy spojrzę na tego małego murzynka, to mi się serce kraje, a raczej topi w nim, bo zdaje mi się, że to miękkie serce pod tą czarną cerą – o jak to bolesny widok tych ludzi opuszczonych!” (List z 1867).

Kariera ks. Barzyńskiego jako misjonarza wśród polskich emigrantów nie ma sobie równych. Po jego śmierci *Dziennik Chicagoski* z 3 maja 1899 roku opublikował następującą wypowiedź w ramach artykułu wstępnego: „Nazwisko ks. Barzyńskiego przeplata się nierozdzielnie z historią emigracji polskiej w Ameryce. Przez ponad 30 lat

był on dogłębnie złączony z każdym ważnym etapem życia Polaków w USA (nie tylko w Chicago), oddziałując w przeróżnych kierunkach i inspirując wszystkich wzniosłymi ideałami religii i patriotyzmu”. Jego mottem było: „Bóg i Ojczyzna”, a Bóg zawsze był na pierwszym miejscu. Potwierdza to jego opowiadanie się po jednej ze stron antagonistycznie do siebie nastawionych organizacji społecznych: PRCU (Zjednoczenie Polskie Rzymskokatolickie) i PNA (Polski Związek Narodowy). Barzyński był uznanym liderem i mówcą pierwszej z nich. Spotykał się ze sporą awersją i wrogością, ponieważ odczuwano, że „bardziej troszczył się o interesy Rzymu aniżeli o narodowe interesy Polski”. W rzeczywistości był przysięgłym wrogiem tak zwanych patriotów, którzy szukali dobra dla Polski poza wiarą i Kościołem katolickim. Barzyński nie mógł nigdy zrozumieć ani ogarnąć Polski bez Kościoła (por. Iwicki, dz. cyt., s. 41). Ks. Wincenty był prawdziwie lojalny i oddany swojemu Kościołowi i swojej Ojczyźnie. To podwójne oddanie i poświęcenie się im przepajało go w apostołskiej gorliwości służenia Kościołowi i rodakom aż do ostatnich granic.

Ks. Barzyński i charyzmat naszej wspólnoty

Wkład ks. Wincentego w dzieło Zgromadzenia został w następujący sposób opisany przez ks. Pawła Smolikowskiego: „Ks. Barzyński nie tylko spełniał znakomitą posługę wobec Polaków w Chicago, ale też nadał Zgromadzeniu pewien kierunek. Idea przeciwdziałania teoriom socjalistycznym XIX wieku poprzez organizowanie parafii i kształtowanie życia parafialnego na wzór pierwszej gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie wyszła z nauczania [Jańskiego] Semenki i została zawarta w konstytucjach Zgromadzenia. Jednakowoż wszystko byłoby jedynie wspaniałym marzeniem, gdyby nie było kogoś, kto przełożyłby te projekty na realia codziennego życia. Ks. Wincenty Barzyński był człowiekiem, który tego właśnie dokonał” (Iwicki, dz. cyt., s. 67).

W jaki sposób ks. Wincenty rozumiał i wcielał charyzmat naszych Założycieli w swój apostołat? Jego praca pokrywa się z tym jej rozumieniem, jakie opisują nasze nowe Konstytucje, zwłaszcza paragrafy mówiące o życiu apostołskim. Określenie naszego charyzmatu mówi o „wspólnocie wspólnot”. Ks. Wincenty zrealizował to poprzez rozmaite stowarzyszenia parafialne, jakie zorganizował. W liście z 18 października 1887 r. relacjonuje: „Sodalicia Różańcowa liczy 2500 członków. Żywy Różaniec Młodych Kobiet 1500 członkiń, Sodalicia Młodych Mężczyzn 400 osób, Towarzystwo Abstynenckie 500 ludzi. Istnieje 12 stowarzyszeń wzajemnej pomocy, z których każde liczy około 250 członków”.

W swoim *Dzienniku* w dniu 16 września 1866 r. o. Semenenko notuje: „Wieczorem jedziemy do Rzymu [z ks. Bakanowskim]. Daję mu ważny Instrument urządzenia parafii”. Niestety dokument ten zaginął. Jednakże, w swoich podstawowych założeniach został on przechowany w dokonanych w jego duchu praktycznych poczynaniach ks. Barzyńskiego. Papier mógł się zagubić, ale mamy realną parafię zbudowaną według tego, co ten papier zawierał.

Jak powinniśmy postępować, by osiągnąć odrodzenie społeczeństwa? Ks. Wincenty stanowi żywy przykład tego, jak powinniśmy przeżywać nasz zmartwychwstańczy charyzmat: przez wpajanie wartości chrześcijańskich, przez poświęcenie dla Kościoła, przez troskę o ubogich, starszych wiekiem, dzieci i powołania – nawet przez zorganizowanie banku parafialnego. Wszystko to, z podkreśleniem wielkiej roli i znaczenia Kościoła lokalnego.

Ks. Barzyński był bardzo oddany Regule Zgromadzenia. W Wielką Sobotę 1870 r. pisał do o. Kajsiewicza: „Reguła i Zgromadzenie są moim powołaniem, moim wezwaniem”. W rezultacie traktował bardzo poważnie artykuł z Konstytucji dotyczący biskupów: „Członkowie Zgromadzenia powinni uważać za swoje święte zobowiązanie oddawanie czci [biskupom] z należnym szacunkiem oraz obronę ich autorytetu we wszystkich sprawach, w jakie Zgromadzenie jest zaangażowane”. Podkreślał znaczenie współpracy z Kościołem lokalnym i był odpowiednikiem wikariusza generalnego dla Polaków, troszcząc się o budowanie nowych parafii i znajdowanie kapłanów, którzy by tam posługiwali.

Trochę statystyki

Ks. Wincenty nie był silny fizycznie. Jak więc dawał sobie z tym wszystkim radę? W liście z 18 października 1887 r. relacjonuje, że „parafia Św. Stanisława liczyła około 3500 rodzin, blisko 20 000 ludzi. W ciągu roku było 1500 chrztów, 300 ślubów i 1000 pogrzebów. Rocznie było ok. 73 000 spowiedzi (razem ze spowiedzią dzieci szkolnych)”. Zawsze brakowało księży. Ks. Barzyński szacuje, że jeden kapłan posługiwał tysiącu wiernym; zaś pod koniec stulecia był zaledwie jeden ksiądz na 10 000 wiernych.

W czasie 25-letniego proboszczowania ks. Barzyńskiego (1874–99) parafia Św. Stanisława Kostki stała się największą parafią w USA, a być może i w świecie. Liczyła 40 000 parafian, nieco powyżej 8000 rodzin. 3000 uczniów uczęszczało do szkoły parafialnej, gdzie uczyło 40 sióstr Notre Dame, siedmiu nauczycieli świeckich i pięciu księży. Parafia liczyła 51 stowarzyszeń, do których należało 12 000 ludzi. Sam chór parafialny liczył 300 członków (por. Iwicki, dz. cyt. s. 65–66). Jak on sobie z tym wszystkim dawał radę?

Jesteśmy dzisiaj zatroskani o brak powołań. Tak samo zatroskany był ks. Wincenty i nieustannie żebrał w Rzymie o przysyłanie więcej księży do USA. A kiedy pomoc nie nadchodziła, to sam zakasywał rękawy i brał się do pracy.

Troska o szkoły i wychowanie

Ks. Wincenty wykazywał również głęboką troskę o wychowanie. Już we wrześniu 1867 roku, w Teksasie, gdy był w trakcie erygowania budynku, który miał służyć jako dom i jako szkoła, napisał: „Szkoła [katolicka] jest niezbędnie konieczna, jeżeli dzieci mają wyrastać na katolików. O ile wiem, to nie ma żadnej katolickiej szkoły z prawdziwego zdarzenia nigdzie w pobliżu San Antonio”.

W 1883 r. marzył o utworzeniu dziennego kolegium dla studentów wraz z akademikiem. „Z pomocą dobrze zorganizowanej szkoły wieczornej, szkoła Św. Stanisława Kostki może zostać przygotowana na przyszłe kolegium nie tylko dla Polaków” (1 września 1883 r.). Zorganizował także „szkołę popołudniową”, ponieważ „czasami niektórzy parafianie z powodu wyjątkowego ubóstwa, lub zazwyczaj z bardzo prozaicznych przyczyn, zabierali swoje dzieci ze szkoły i posyłali je do pracy. Kiedy przychodzi czas Pierwszej Komunii Świętej, posyłają je do szkoły popołudniowej. W tej szkole dzieci uczą się czytać oraz mają podstawowe wykłady z katechizmu. Ta szkoła popołudniowa trwa 6 miesięcy [...] ubogie dzieci są zwolnione z opłat” (tamże).

Powołania i seminarium

Od samego początku, ks. Wincenty zajęty był projektem seminarium. Chciał przeznaczyć nań „dwupiętrowy dom w Pannie Marii ze szkołą na parterze [...] Jest tu także miejsce na nowicjat. Mamy już trzech kandydatów”. Dalej stwierdza: „W krótkim czasie, gdy tylko otworzymy nasze seminarium, będziemy w stanie przyciągnąć pewną liczbę pięknych dusz, i z pomocą łaski Bożej pokażemy Biskupowi, jak należy formować kapłanów. Ufam, że Bóg pozwoli tym planom pomyślnie się rozwinąć”.

W liście z 1 września 1883 r. ks. Barzyński pisze: „Kiedy jechałem do Rzymu wziąłem z sobą czterech ubogich studentów, którzy byli zdecydowanie najlepszymi studentami w misji chicagowskiej. Ale to nie wszystko [...] Przyjąłem również czterech młodych ludzi jako kandydatów na braci. Przyjąłem także kilku ubogich, albo niezbyt bogatych, młodych ludzi jako kandydatów do Zgromadzenia [...] kilku do Kolegium Najśw. Maryi Panny w Kentucky i kilku do Kolegium Św. Hieronima w Kanadzie. Mamy również kilku młodych chłopców mieszkających w naszym domu w charakterze aspirantów do życia zakonnego”.

Działalność wydawnicza

Ks. Barzyński podzielał zainteresowania Jańskiego, dotyczące działalności wydawniczej. Już w maju 1867 r. pisze: „Drukarnia byłaby bardzo wielkim błogosławieństwem tutaj [San Antonio]. Wtedy mógłbym drukować wiele książek dla wszystkich Polaków rozproszonych po Teksasie i gdziekolwiek. Potrzebuję wielu książek”. W maju 1875 r., w nawiązaniu do sugestii o. Kajsiewicza, zakupił istniejące czasopismo „Orzeł Biały” i przekształcił je w katolicki periodyk. Kontynuując wysiłki zmierzające w tym kierunku, pisał w grudniu 1890 roku: „Z ogólnym wsparciem Polaków w Chicago, piętnastego dnia tego miesiąca, rozpoczynam wydawanie małej gazety codziennej, *Dziennik Chicagowski*. Ma to być odnowienie naszego wydawniczego działania”. *Dziennik Chicagowski* ma być gazetą katolicką. Zawsze będzie stawał w obronie katolickiej teorii porządku społecznego. Będzie uczył, że bycie dobrym obywatelem opiera się na zachowywaniu określonych zasad moralnych, które muszą być wyciągnięte z wiary katolickiej. Zatem, pośród różnych celów gazety będzie również opozycja wobec agitatorów porządku społecznego, ujawniająca podstępnie metody nieprzyjaciół boskiego i ludzkiego prawa oraz korygująca kłamstwa przez nich propagowane”. (*Dziennik Chicagowski*, 15 grudnia 1890).

Zakończenie

Kiedy Kapituła Generalna Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego podniosła misję chicagowską do rangi prowincji (11 lutego 1898), ks. Barzyński został mianowany pierwszym prowincjałem Polsko-Amerykańskiej Prowincji, z siedzibą w Chicago. Pełnił ten urząd przez piętnaście miesięcy aż do dnia swojej śmierci, 2 maja 1899 roku. Miał 61 lat i 38 lat posługiwał jako kapłan.

Czego możemy się nauczyć od ks. Wincentego? Jak najlepiej możemy go naśladować? Przede wszystkim przez lojalność wobec Kościoła – Soboru Watykańskiego II, papieskiego nauczania, wskazań biskupów. Ale także przez życie charyzmatem naszego Zgromadzenia. Potrzeba byśmy uwierzyli, że mamy coś do zaoferowania Kościołowi

i świata. Nasza praca dla Chrystusa musi się rozwijać w zgodzie z charyzmatem i kładzionym przezeń naciskiem na Misterium Paschalne. Ks. Wincenty pokazał nam, jak wielką troską należy objąć powołania. Zaangażował się także na polu wydawniczym. Pracował ręką w rękę z siostrami zakonnymi. Czy Barzyński dobrze patrzyłby na dzisiejsze zaangażowanie świeckich w Kościele? Jego postawa odpowiada bardzo dobitnie: TAK!

SŁOWO DOPOWIADAJĄCE

Proszę Państwa,

mam teraz coś dopowiadać, ale z góry zaznaczam, że będzie to tylko dopowiedzenie na marginesie przerabianych (w ciągu tych dwóch dni) tematów. Nie sposób bowiem mnie – temu, który ani nie bada niczych poglądów, ani nie odkurza historii – wgłębiać się w istotę prezentowanych tu problemów.

Cóż? Na wstępie chcę podkreślić, że jestem rad, iż te (poważnie zatytułowane) Dni odbyły się po raz drugi. Jest to niewątpliwie zasługa i trud ks. Artura Kardasia, który z pasją godną naśladowania krząta się wokół historii i jej instytucjonalnych „wyrazów”: archiwum, sympozjum i doktoratu. Dziękuję bardzo za organizację tej imprezy, która jest też pomyślana jako uczczenie urodzin Zgromadzenia; dziękuję za uporczywe szukanie wewnętrznych prawidłowości logiki dziejów; dziękuję za chodzenie po obszarach nieznanych i przedzieranie się przez pogmatwane labirynty; dziękuję za wydobywanie z historii naszej tego, co dobre, piękne i prawdziwe, czyli tego, co nie podlega czasowi i przemijaniu.

Spodziewam się, że Dni te zaowocują u zmarłychwstańców, moich współbraci, lepszym poznaniem, głębszym zrozumieniem i radośniejszym umiłowaniem Zgromadzenia, jego historii, misji i charyzmatu. A skoro jestem już w nurcie podziękowania, to – zwracam się teraz do Państwa Prelegentów – proszę przyjąć wyrazy mojej szczerzej wdzięczności za podjęcie zaproszenia i za przedstawienie nam kawałka czasu, który odszedł. Dziękuję również wszystkim, którzy zechcieli w tej sali nastawiać uszu i używać „organów percepcji”, i przez to pozwolili ubogacić swój intelekt wiedzą historyczną.

A teraz wychodzę już na ten, „wytyczony” wyżej margines: chciałem się podzielić trzema myślami.

1. Rzeczyc nowe – owoc fermentu ewangelicznego

Jan Paweł II przypominał kiedyś, że historia Kościoła „musi starać się o ukazanie wędrówki całego Ludu Bożego na drogach historii, ujawniając rzeczy nowe, które ferment ewangeliczny potrafił wzbudzić w ciągu tysięcy lat historii” (*Dzieła wszystkie* IV, 2, s. 207). Wydaje się, że słuchając historycznych wykładów, nie uświadamiamy sobie w całości, iż jeżeli jakiś „stary fakt” wart jest oka i szkiełka naukowca, to tylko dlatego, że był on kiedyś – w tamtym dziś – czymś nowym, oryginalnym, poruszającym, zaskakującym, a może szokującym. U podstaw tego *novum* leży zawsze ingerencja Boga, który swą łaską stworzył świat, utrzymuje go przy życiu i prowadzi przez czas i przestrzeń.

Historia przywołuje przeszłość i czyni ją teraźniejszością trwającą i dzisiejszą; można powiedzieć, że jest jakąś *anamnezą*, gdzie Duch Święty (przez rzetelnych i pracowitych historyków) przypomina, co uczynił Bóg dla nas, albo po prostu, że Bóg jest w historii. Kiedy więc przesuwają się przed naszymi oczami *magnalia Dei*, to trzeba nam – z odświeżoną pamięcią – ustawić się w kolejce do dziękczynienia i uwielbienia Boga.

2. Sens dziejów – poza czasem

Wiemy, że całą historię z nicości do bytu (przez stworzenie czasu i czasowego następstwa) wy dobył Bóg Stwórca. Kościół wierzy, że „klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu” (*KDK*, 10). Czyli sensu dziejów należy szukać poza czasem, w wieczności. Wszystko, co się dzieje, trzeba odnosić do wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa. To wszystko nadaje czasem nowego znaczenia i nowej perspektywy; ustawia je w świetle czasu wielkanocnego.

W ten sposób nasze dziś jest jakąś rekapitulacją przeszłości i zarazem panoramą przyszłości. Nasze (eschatologicznie zagęszczone) dziś jest więc jakoś wplecione w tkankę Królestwa Bożego. Oczywiście, same badania historyczne nie budują jeszcze tego Królestwa, ale mogą i powinny „uzbrajać teren” pod budowę i uczulać na ważne zadanie budowania: tu i teraz. Bo przecież – jak powiada o. Piotr Semenenko – „Królestwo Boże, ten ostatni koniec jest pierwszą przyczyną i powodem dziejów” (*Wyższy pogląd na Historię Polski*, Kraków 1892, s. 7).

3. Idą lata – ale coś zostaje

Takie imprezy jak dzisiejsza uzmysławiają nam dobitnie (lepiej niż gramatyka łacińska) następstwo czasów. Czujemy, jak idą lata i przemijają, spływają dzień po dniu i zapadają w przeszłość. Dzisiaj staje się wczoraj, a wczoraj odchodzi do przedwczoraj i jeszcze dalej. Niekiedy – jak to w tych dniach było – wraca jakiś ułamek czasu, wraca zaduma, wspomnieniem, uczonym przyczynkiem czy naukową rozprawą. I tak te dni, które odeszły, zostają: w trwaniu, w drzewach, w budowlach, w dziełach, w pokoleniach...

Cieszę się, że tamte dni i idee z naszej historii trwają jakoś w nas, zmartwychwstańcach, w naszych apostołach i w naszej codzienności. To zobowiązuje do postawy wierniej i czujnej, bo przecież „ostatnie słowo o całej historii wypowie Bóg Ojciec przez swego Syna Jezusa Chrystusa w czasie Sądu Ostatecznego, którego dnia i godziny nie znamy” (*KKK*, 1040).

Życzę Dniom, aby rosły w liczbę (tę rzymską z przodu i liczbę arabską uczestników), w teologię, w historię i umiłowanie przez zmartwychwstańców, zmartwychwstańki, niepokalanki i „dziewiętnastowieczników”. Życzę Organizatorowi wytrwałości, dobrych pomysłów i „rasowych” referentów! Szczęść Boże!

CR

CONGREGATIO
RESURRECTIONIS