

Grzegorz Kubski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Pedagogiczno-Artystyczny, Polska
grequ56@wp.pl
ORCID: 0000-0003-3930-3001

O wyobraźni autora traktatu *Ojciec nasz*

On the Imagination of the Author of the Treatise *Our Father*

ABSTRAKT: Polish Romantic philosopher August Cieszkowski wrote an exegesis and historiosophical treatise *Our Father*, a commentary on the Lord's Prayer, based on the interpretation of hundreds of Bible verses. Polish linguists pointed to the literary values of this text, and this implies a question of the author's imagination. The article takes into account the view of imagination explicitly expressed by the philosopher and implied by his text. The final part of the article describes some features of imagination reflected in the treatise. Cieszkowski's work has a lot in common with the poetry of the great Polish national romantic poets: the author treats them as prophets (he also considers scholars to be such). Still, statements in the text about imagination, which is fundamental in the case of poetry, are rather rare. There are even sporadic remarks that marginalize this spiritual power. Instead, there are assertions about the value of statements that lead man to God by moving his feelings. These are sermons and church songs. Many fragments of *Our Father's* rhetoric come close to such preaching paradigms. The category of theological imagination contained in the analysis of *Our Father* allows us to consider the type of the author's imagination as clearly theological. It confirms the perceptive function of imagination based on faith: history is a reading of God's Revelation. The interpretative ability aims at proclaiming the "Holy Spirit, the Eternal King." The ethical commitment marks the cognitive role of imagination. The discourse constantly oscillates between "already" and "not yet" of the era of the Holy Spirit.

KEYWORDS: Holy Scripture, exegesis, history of literature, romanticism, August Cieszkowski, aesthetics, imagination, theological imagination

ABSTRAKT: Polski filozof romantyczny August Cieszkowski pisał traktat egzegetyczny i zarazem historiozoficzny – *Ojciec nasz*, komentarz do Modlitwy Pańskiej, oparty na interpretacji setek wersetów biblijnych. Poloniści wskazywali na wartości literackie tego tekstu, a to implikuje kwestię wyobraźni autora. W artykule uwzględniono eksplicytnie wyrażony przez filozofa oraz implikowany jego tekstem pogląd na temat wyobraźni. W końcowej części artykułu opisano niektóre cechy wyobraźni odzwierciedlone

w traktacie. Dzieło Cieszkowskiego ma wiele wspólnego z poezją wieszczów, autor traktuje ich jako proroków (za takich uważa również uczonych). Mimo to nie ma w tekście obszerniejszych stwierdzeń na temat wyobraźni – podstawowej w wypadku poezji. Nawet padają sporadyczne uwagi marginalizujące tę władzę duchową. Są za to stwierdzenia o wartości wypowiedzi, które przez poruszenie uczuć prowadzą człowieka do Boga. To kazania oraz pieśni kościelne. Niejeden fragment *Ojciec nasz* retoryką zbliża się do takich kaznodziejskich paradygmatów. Kategoria wyobraźni teologicznej w analizie *Ojciec nasz* pozwala uznać typ wyobraźni autora za ewidentnie teologiczny. Potwierdza spostrzeżeniową funkcję wyobraźni opartą na wierze – historia jest odczytywaniem przez treści Objawienia Bożego. Interpretatywna zdolność zmierza do proklamowania „Ducha Świętego Króla wiekiustego”. Zaangażowanie etyczne znamionuje kognitywną rolę wyobraźni. Dyskurs ciągle oscyluje między „już” a „jeszcze nie” ery Ducha Świętego.

SŁOWA KLUCZOWE: Pismo Święte, egzegeza, historia literatury, romantyzm, August Cieszkowski, estetyka, wyobraźnia, wyobraźnia teologiczna

„Gra wyobraźni”

Gdy się czyta *Ojciec nasz*, dzieło życia Augusta hr. Cieszkowskiego, to jakże inne doświadczenie towarzyszy lekturze w porównaniu z wcześniejszymi jego publikacjami. Te wcześniejsze, w języku niemieckim, wydobywają przejrzystość wyводу, „składnię” argumentowania, unikanie zagęszczenia intertekstualnych relacji. Wszystko jak przystało na absolwenta czołowej ówczesnie berlińskiej filozofii. Wraz ze zmianą języka wypowiedzi na polszczyznę myśl jego staje się w istocie „nakazowa w formie i konieczna do spełnienia w treści wyrazu”, jak to lapidarnie ujął Kazimierz Wojnowski¹. Nakazowość i apel organizują w objaśnianiu Modlitwy Pańskiej ekspresyjną ramę wyводу; porbrzmiewa podniosły ton, jak tutaj:

A na końcu jednak Wiara w Syna człowieczego, pomimo jej rozgłoszenia po całym obszarze ziemi, miała zostać tak podkopaną i zwątloną, iż spytać by się można, azaliż jest jeszcze na ziemi.

A na jej miejscu, jako za dni Noego lub za czasów Lotowych, wiara w mamonę i egoizm panowanie swoje rozpostrzeć miały tak, że „wszyscy od najmniejszego do największego udali się za łakomstwem”.

¹ K. Wojnowski, *August hr. Cieszkowski*, [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Poznań 2007, s. 29.

Któż w tych wszystkich już powyżej przytoczonych tekstach nie uzna mistrzowskiego rysu naszej Epoki? Któż się przy jej ujściu być nie poczuje? A jeśli by się znaleźli tak zapamiętali między nami szaleńcy, którzy by ociągali się, chcieli walczyć z tym ujściem, którzy by żałowali przeszłości, jak Izraelici na puszczy, w drodze do ziemi obiecanej za garnkami Egipskimi tęsknili, a spoglądając wstecz chcieli cofać fale czasu – tym dość będzie zawołać za Zbawicielem: „Pamiętajcie na żonę Lotową”! (III, 20)²

W narracji Cieszkowskiego słowo biblijne obrasta w wyrazy przepełnione emocjami, żywe, nalegające – z wyraźnym ujawnianiem ocen doświadczanego świata, który ma być światem odbiorcy. To już nie język berlińskich akademików, lecz poruszające sumienia, działające bardzo własnym kolorytem słowo kolejnego Piotra Skargi. Kaznodziejskie – miejscami – oraz zwracające uwagę na samą sztukę mówienia (pisania), na misterne układanie rozbudowanych okresów. Właśnie – zwracające uwagę odbiorcy na swą przynależność do rejonów sztuki słowa. Dla pokolenia autora kwintesencją takiej sztuki była oczywiście poezja, ale też za jego pokolenia proza zdobyła sobie nie gorszą pozycję w królestwie literatury pięknej.

Dziś nie pamiętamy, że pokolenie następne po romantykach odbierało *Ojciec nasz* jako utwór literatury pięknej. Leopold Caro nazwał ten traktat „poematem filozoficznym”, o uznanie dla jego wybitnej literackości zabiegali Stanisław Tarnowski i Ignacy Chrzanowski³. Postulaty docenienia tych wartości w dziele Cieszkowskiego słusznie wspierali porównaniami z francuską krytyką literacką, która poświęcała uwagę dorobkowi Josepha de Maistre’a czy ks. Lamennais’go⁴.

Lecz jeśli tak, to uczeni wrażliwi na literackość *Ojciec nasz* – jakkolwiek szeroko rozciągano jej pojęcie w XIX wieku i na początku XX – wprowadzili pewien niepokój do lektury tego traktatu. Wszak literackość to produkt przede wszystkim – jak uważano – wyobraźni, a nie trzeźwo kalkulującego rozumu. I nie przede wszystkim do rozumu przemawiający, ale przecież do wyobraźni

² Cytuję wydanie: A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923. Odwołując się do tej edycji, numer tomu oznaczam za pomocą cyfry rzymskiej, a po przecinku podaję numer strony (cyframi arabskimi, w wypadku zaś traktatu *O drogach Ducha*, opublikowanego w t. 1 cytowanego tu wydania *Ojciec nasz*, strony wskazują cyfry rzymskie po przecinku). Przy cytowaniu pomijam obecne we wspomnianej edycji wyróżnienia kursywowe, gdyż wprowadzają one skomplikowaną intertekstualną grę etymologiczną, której sens wymagałby dodania do niniejszego artykułu jeszcze rozbudowanego komentarza pobocznego, bardzo odbiegającego od prezentowanej tutaj sprawy.

³ I. Chrzanowski, *Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa–Kraków [b.r.w.], s. 9, 12, 17.

⁴ Tamże, s. 12.

znowu, do uczuć i sumień adresatów, aktywizujący wspomnienia i uruchamiający marzenia. Poznawcza wartość wspomnienia (sposzczeń zmysłowych) i marzenia była niezbyt wysoka. Jakoś wbrew temu mówi zbuntowany główny bohater III części *Dziadów*. Mówi jako poeta, świadom, że jego deklaracje będą i tak kwestionowane:

Czyż nie umiem odróżnić marzeń od pamięci?
Chyba mnie wmówią, że moje więzienie
Jest tylko wspomnienie,
Mówią, że senne czucie rozkoszy i kaźni
Jest tylko grą wyobraźni; –
Głupi! zaledwie z wieści wyobraźnią znają
I nam wieszczom o niej bajają!
Byłem w niej, zmierzyłem lepiej jej przestrzenie
I wiem, że leży za jej granicą – marzenie.
Prędzej dzień będzie nocą, rozkosz będzie kaźnią,
Niż sen będzie pamięcią, mara wyobraźnią.
(...)
Nie mogę spocząć, te sny to straszą, to łudzą;
Jak te sny mnie trudzą.
(A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. 3, *Prolog*, ww. 75–87)

Zresztą powyższy monolog Więźnia Gustawa ma przewrotną wymowę, albowiem „gra wyobraźni” w koncepcjach nie byle kogo, bo samego Immanuela Kanta nie miała negatywnych odniesień, gdy dotyczyła poezji. Oczywiście, w romantyzmie niepomrotnie wzrosło ranga poznawczych możliwości osiągniętych środkami sztuki. Jednak nie wzrosło aż tak radykalnie na obszarze przekonań co do wartości poznania rozumowego, dalej wiernie praktykowanego w działalności filozoficznej (i u ortodoksyjnych teologów). Tymczasem polot narratora *Ojciec nasz* nie bywa zbyt rygorystycznie studzony, bo jakby ciągle nade wszystko pragnie on porwać odbiorcę w rejony swoich duchowych uniesień. Polot – uznawany za stosowny u poetów. Owszem, autor korzysta ze środków wyspecjalizowanych w nauce, ale posługuje się nimi w rozprzestrzenianiu pewnego niemal mistycznego zapału. Bo przede wszystkim pisze dzieło religijne – i nie chce być letni ani nie chce letnich serc odbiorców.

Dyskurs religijny

Szczególnie od połowy ubiegłego stulecia dzieło życia Augusta hr. Cieszkowskiego, traktat *Ojciec nasz*, bywa najczęściej odbierane jako przede wszystkim tekst historiozoficzny, czyli kwalifikujący się do spuścizny na obszarze piśmiennictwa filozoficznego. Takie – jak sędzę zawężone – spojrzenie nie towarzyszyło temu traktatowi od zawsze. Inne kryteria decydowały przy wspomnianej już próbie oceny jego literackości. Bo gdy Ignacy Chrzanowski będzie obstawał przy zdaniu, że oto mamy „jedno z najwspanialszych dzieł, jakie przez wieki cała literatura polska wydała”, podkreślać będzie, iż ono „należy nie tylko do literatury filozoficznej, mianowicie do historiozofii, ale także – w dużo jeszcze większym stopniu niż *Prelekcje paryskie* – do religijnej”⁵. W odczytaniach dzisiejszych znawców ten aspekt bywa znów należycie uwzględniany⁶.

Bardzo wczesnie pojmowano traktat Cieszkowskiego jako tekst religijny, jako wypowiedź teologiczną, nawet jako „księgę symboliczną nowej wiary”⁷. Owo pojmowanie skupiało się z kolei w dużym stopniu na zgodnościach i rozbieżnościach z katolicką doktryną, jakie zauważali teologowie, wczytując się w tezy Cieszkowskiego. Przy czym ponieważ jego dzieło nie jest systematycznie uporządkowane pod tym względem, wspomnianym tu próbom klasyfikowania traktatu towarzyszył niewątpliwy opór materii badanego przez nich tekstu. Ale obecność tych głosów w odbiorze traktatu, i to głosów nawet czołowych polskich pisarzy teologicznych, takich jak księża Władysław Hozakowski, Teofil Gapczyński czy później Eugeniusz Dąbrowski⁸, świadczy o tym, że interesujące

⁵ I. Chrzanowski, *Ojciec nasz...*, dz. cyt., s. 3, 12.

⁶ Np. S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, [w:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, B. Markiewicz, S. Pieróg (red.), Warszawa 1996, s. 115–126; A. Wawrzynowicz, *Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos” 1–2 (2009), s. 308–326.

⁷ Tak dzieło Cieszkowskiego, wprawdzie po zapoznaniu się tylko z opublikowanym wtedy fragmentem, określił w 1850 roku recenzent podpisujący się X.Y.S. („Tygodnik Kościelny” 4 [1850], s. 28). Z punktu widzenia teologii odczytywali jeszcze traktat *Ojciec nasz* m.in.: J.R., *List jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 3 (1850), s. 21–33; A.N., *List drugi jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 24 (1850), s. 189–190; W. Hozakowski, *August Cieszkowski*. *Ojciec nasz*. Wezwanie, „Dziennik Poznański” 1900, nr 271–275; T. Gapczyński, *Cieszkowskiego Ojciec nasz (tom 3) wobec nauki Kościoła katolickiego*, odb. z „Przeglądu Kościelnego” 4 (1903); E. Dąbrowski, *Pojęcie Trójcy Świętej u Augusta Cieszkowskiego*, „Przegląd Teologiczny” 2 (1927), s. 119–141, 3 (1927), s. 288–306.

⁸ Wprawdzie obszerna praca ks. E. Dąbrowskiego o Cieszkowskim była w istocie dysertacją doktorską z filozofii, ale analizy naszego wybitnego bibliisty dotyczą w niej w istotnym zakresie i znaczeniu kwestii teologicznych.

ich tezy teologiczne właśnie uznawali za zasadnicze dla treści i przesłania odczytywanego tekstu.

Zresztą samo ukształtowanie dyskursu traktatu prowadziło w sposób niemal konieczny do respektowania takiej drogi lektury. Prowadziło przede wszystkim dlatego, że główną osią kompozycyjną wypowiedzi Cieszkowskiego było sukcesywne komentowanie werset po wersecie Modlitwy Pańskiej, więc fragmentu Pisma Świętego, i to jakże wyeksponowanego w wielowiekowym nauczaniu Kościoła, a także w pobożnej praktyce wszystkich chrześcijańskich denominacji. Respektowanie przez autora takiego układu wypowiedzi każe zatem odnosić ją do gatunkowego kontekstu tzw. *expositionis*, komentarza ciągłego, konwencji stosowanej przez egzegetów od czasów starożytnych, a żywotnej oraz produktywnej również w XIX stuleciu – jak i za naszych czasów. Co więcej, w samym tekście występują stwierdzenia, które wprost wskazują na inspirowanie się regułami *expositionis* – do tego jeszcze w jej wersji spetryfikowanej przez katolickie Magisterium. „Wykład”, czyli właśnie *expositio* – to określenie wobec stosowanej przez siebie procedury wyjaśniania Pisma Świętego podaje sam autor traktatu, dodając, że przedsięwzięcie ją „za pomocą szczegółowego rozbioru każdej z osobna prośby” (I, 28). Zaznacza również, iż:

rozpatrzywszy się dokładnie w Ekonomii Objawień Bożych, uznamy w końcu, że nawet z ową na pozór nieskładną Tradycją, pod światłem tejże Ekonomii uważaną, do zgodnych dochodzimy wypadków i że *Consensus Patrum*, do którego Kościół słusznie się odwołuje, bynajmniej nie przeciw nam, ale za nami przemawia (II, 310–311).

W owej deklaracji nawiązuje zatem do konwencji katolickiej egzegezy biblijnej, w której obowiązują osadzenie interpretacji w Tradycji oraz respektowanie zasady analogii wiary, za której bliskoznaczne określenie można tu uznać „światło Ekonomii Objawień Bożych”. Oprócz argumentów czerpanych z Pisma Świętego, z Ojców Kościoła czy tekstów teologicznych pożytkuje się także ustaleniami nauk ludzkich, jak to kiedyś określano, przy czym po wiele dowodów sięga do samej historii. Ale też trzeba wiedzieć, że i to postępowanie autora znajduje paralelę w konwencjach potrydenckiego dyskursu teologicznego, a ściślej – w konwencjach konstruowania dowodów teologicznych dookreślonych teoretycznie przez Melchiora Cano⁹. Oczywiście Cieszkowski bardzo daleko,

⁹ J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995, s. 20–22.

a całkiem po swojemu reinterpretuje ustalone formy katolickiej wypowiedzi teologicznej¹⁰.

„Ekonomię Objawień Bożych” można zatem odczytać jako określenie bliskoznaczne „analogii wiary”, lecz już nie równoznaczne, gdyż owa „ekonomia” jest przez Cieszkowskiego utożsamiona z objawianiem się Boga coraz bardziej w kolejnych trzech erach historii (erze Boga Ojca, erze Syna i właśnie nadchodzącej erze Ducha Świętego), które oto opisuje w swojej historiozoficznej koncepcji. Jak dosyć powszechnie wiadomo, wypowiada się w swym dziele także jako jej rewelator – o-głosiciel z natchnienia Bożego, co jednoznacznie formułuje w słowach pełnej romantycznej żarliwości *Modlitwie wstępnej*¹¹. W ten sposób rozwija ideę objawienia „ewangelii wiecznej”, „objawienia Objawienia”, sformułowaną niegdyś w teozofii Josepha de Maistre’a (II, 386–387).

Oprócz tego znajdujemy w traktacie, wprawdzie niektóre nieobszernie tylko zaznaczone, tak podstawowe dla dyskursu teologicznego tematy jak trynitarny, *theopneustii*, czyli nadprzyrodzonego natchnienia Pisma Świętego, sprawowania sakramentów świętych oraz rzeczy ostatecznych. Jednak ta ostatnia sprawa jest wskazywana przez autora jako taka, której nie będzie omawiał, gdyż jemu chodzi o „przyszłość świata”, naszej planety, kosmosu, nie zaś „absolutnej Eschatologii, tj. nauki o rzeczach absolutnie ostatecznych, pozaludzkich, pozahistorycznych, pozaplanetarnych”, a te będą w pełni objawione dopiero na końcu trzeciej ery dziejów, tej, która dopiero się zaczyna (I, 203). Co do koncepcji Boga, sam nazywał ją „monopanteizmem”, czyli syntezą monoteizmu i panteizmu (II, 413). Jest to po prostu panenteizm, choć upodrzedniony wobec zdecydowanie zaprezentowanego stanowiska trynitarnego (II, 376). Refleksje sakramentologiczne są w traktacie niemal szczątkowe. Zauważyć można przede wszystkim dużą rezerwę autora do praktyki spowiedzi świętej (III, 231), lecz jego przekonanie o skutkach pokuty i nawrócenia nie tylko dla jednostki, ale i społeczności podzieliłby zapewne każdy chrześcijanin. Już w tym krótkim wyliczeniu spraw ogarnianych uwagą w *Ojciec nasz* odzwierciedla się zamysł tego dzieła – zaznaczanie jego przede wszystkim teologicznych koneksji. Współczesny nam uczoney definiuje te koneksje jako „metafizyczną stylistykę i mistyczno-religijną formę”¹².

¹⁰ Poświęcam temu uwagę w monografii: *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995, s. 28–47.

¹¹ Dokładniej interpretuję ją w artykule: *Wieszcz modlitwy filozofów* („*Ojciec nasz*” Augusta Cieszkowskiego i „*Panteon wiedzy ludzkiej*” Bronisława Trentowskiego”), [w:] *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, E. Kasperski, O. Krysowski (red.), Warszawa 2008, s. 127–146.

¹² K. Wojnowski, *August hr. Cieszkowski*, [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Poznań 2007, s. 29.

Historiozoficzna myśl Cieszkowskiego – jak celnie syntetycznie określa ją Kazimierz Wojnowski – była „wielowątkowa intelektualnie, z oryginalną logiką autorską, nakazowa w formie i konieczna do spełnienia w treści wyrazu”¹³. Badacz przypomina, że szczególnie idee *Ojciec nasz* „nie miały w społeczeństwie adekwatnego do ich przyjęcia poziomu świadomości”¹⁴. Zresztą w porównaniu z wcześniejszymi pracami autora traktat o Modlitwie Pańskiej jest przede wszystkim niedopowiedziany do końca, zachowany wszak miejscami tylko we fragmentarycznej, niedopracowanej postaci. Te zaś wątki argumentacyjne, które należą ściśle do zakresu historiozofii, są przecież wypowiedzane w podporządkowaniu komentarzowi do wersetów biblijnych, nie do końca więc układane w wyczerpujący kolejną (historiozoficzną) sprawę wywód. Nie mówiąc już o bogatych partiach tekstu mocno zretoryzowanych, wewnątrznie zdialogizowanych (diatryby) czy wypowiedzanych apostroficznie.

Zapewne nie jest zbyt zuchwała i taka teza, że autor traktatu eksperymentuje z możliwościami gatunków teologicznych. Poszukuje bowiem adekwatnego ukształtowania tekstu do sformułowania spraw całkiem nowych. A może lepiej – nowych jako materii dyskursu teologicznego. Albowiem nowożytne doświadczenie teologiczne (szczególniej – piśmiennictwo Kościoła) nie dysponowało jeszcze wzorcami wypowiedzi przeznaczonych do interpretacji aktualnych kwestii społecznych i politycznych. Specjalistyczne teksty poświęcone tej problematyce, także oficjalne dokumenty, powstaną kilka dekad później, niż Cieszkowski rozpoczął swoje dzieło. Wtedy zaś, gdy je rozpoczynał, istniały zaledwie mistycyzujące wypowiedzi na pograniczu poezji, takie jak choćby *Resurrection* Charlesa Stoffelsa (zaczęte niemal jednocześnie z początkami pracy naszego filozofa nad *Ojciec nasz*, a poznane przez niego dopiero znacznie później za poradą Zygmunta Krasińskiego). Istniało też sporo publicystyki polityczno-religijnej, głównie francuskiej, że wymienimy najbardziej znaną ks. Lamennais’go. „Oficjalni” teologowie z czasem też nauczą się owocnego wykorzystywania danych z dynamicznie się rozwijających nauk szczegółowych, tak społecznych, jak i przyrodniczych. Jeśli chodzi o te ostatnie, tak naprawdę zainspirują one teologów szerzej dopiero w XX wieku, kiedy intrygujące pytania podsunie nowoczesna kosmologia. Tak zatem gdy chodzi o tematykę zainteresowań, Cieszkowski, myśliciel oryginalny, reprezentuje ducha swej epoki, ale swą oryginalność nie mniej odciska też na niepowtarzalnym kształcie swego traktatu. A owemu kształtowi służyła również romantyczna wrażliwość estetyczna, literacka i retoryczna – współodczuwająca z mistycyzmem (zresztą

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

co do którego nasz autor deklarował swoją daleko idącą rezerwę!), oswojona z dowolnym łączeniem najodleglejszych nieraz gatunków i konwencji dyskursu.

Lecz sprawy całkiem nowe w pisarskim doświadczeniu epoki dla Cieszkowskiego były nie mniej sprawami istniejącymi niejako „od założenia świata”, mimo że przecież powstrzymywał swoje pióro przed wypisywaniem tez „absolutnej Eschatologii”. A dla rozważenia tychże spraw „od założenia świata” najbardziej oczywistym, ale i najpoważniejszym co do rangi, przy czym także autorytatywnym – był dyskurs teologiczny. Tak zatem cała antropologia w *Ojciec nasz* jest teologiczna, w konsekwencji – teologiczna jest cała historiozofia. Teologiczne są one z tego powodu, że opierają się eksplicytnie na prymacie Objawienia Bożego, z którego wyprowadzany jest wywód autora. Pomijamy w tej chwili kwestię, czy z punktu widzenia chrześcijańskiego depozytu wiary owo wysnuć tezę z Objawienia ma w wypadku Cieszkowskiego autentyczny charakter.

Teologiczna antropologia i teologiczna historiozofia streszczają się w *Ojciec nasz* w następującej proporcji:

Nadchodził więc ciągle Chrystus Mesjasz, przez cały ciąg panowania Starego Zakonu, przez całą Epokę Żydowsko-pogańską, aż nareszcie nadszedł w Jezusie Nazareńskim Bogo-Człowieku. – A nadchodził odtąd Duch Święty przez całą epokę Chrześcijaństwa, aż nareszcie teraz przychodzi z pełną¹⁵ w Bogo-Ludzkości (II, 398).

W ujęciu traktatu Jezus Chrystus – Osoba Syna Bożego – jest „istnym zrealizowanym ideałem ludzkości” (II, 399). Cieszkowski przeciwstawia się między innymi z tego powodu tendencjom w dyskursach myślicieli sobie współczesnych, przede wszystkim zaprzeczającej „osobistości Boga” filozofii „germańskiej”. Jak należy mniemać – jako autor należący do tradycji słowiańskiej. Twierdzi stanowczo, że „samej Osobistości człowieka bez osobistości Boga pojąć byśmy nie zdołali. – Wszak trudno o wręcz przeciwniejsze do dzisiejszej bezosobistej pseudoteozofii stanowisko” (II, 43–44). Pojęcie zatem człowieka jako przede wszystkim osoby wymaga poznawania Boga jako osoby. Takie pojęcie zaś można fortunnie przyswoić za pomocą metod teologii, ale nie w wąskim ograniczeniu się tylko do niej samej.

¹⁵ Obecne normy ortograficzne nie pozwalają oddać semantycznego obciążenia tego wyrazu w użyciu przez autora *Ojciec nasz*. W tym miejscu jest bowiem „pełna”, aluzyjne do takich wyrazów jak „spełnić się”, „wypełnić się” występujących w wypowiedziach Jezusa w polskojęzycznych wersjach Nowego Testamentu.

W koncepcji Cieszkowskiego, obecnej w traktacie tak w obszarze teoretycznych wskazówek, jak i w praktycznym stosowaniu, specjalną rolę odgrywa mechanizm przybliżenia. Ów właśnie mechanizm – twierdzą – jest interpretowany jako podstawowy w poznawaniu przez człowieka „osobistości” Boga i niego samego. Samo słowo „przybliżenie” jest przez autora odnoszone do różnych poziomów dyskursu. Po pierwsze więc stanowi nazwę sposobu nauczania, przede wszystkim przez samego Pana Jezusa, a także – w konsekwencji – w ogóle pewnego typu przekazywania myśli przez ludzi. Tutaj Cieszkowski po prostu wykorzystuje termin „przybliżenie”, synonimiczny dla wyrazu „parabola”, „przypowieść”, występującego w ówczesnie dostępnych przekładach Nowego Testamentu na język polski (Mt 13,10 w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka i w Biblii gdańskiej). Nawiązuje zatem autor do Kazania na górze i przypomina, że Zbawiciel, gdy nauczał o Królestwie Bożym, „nie mógł się inaczej jedno w Przybliżeniach, tj. przenośniach, przybliżonym sposobem wyrażać”, ponieważ ono dopiero „przybliżone zostało” (III, 13). W tej sprawie w traktacie *Ojciec nasz* wielokrotnie nawiązuje się do słów Jana Chrzciciela i Chrystusa Pana (Mt 3,2; 4,17). Z tego już widać, że „przybliżenie” to – po drugie – dla Cieszkowskiego nazwa różnych etapów rozwoju społecznego i z tym związanej kondycji świadomości. Tę semantyczną oraz ontologiczną przyległość myśli i faktów można potraktować jako specyficzne dla *Ojciec nasz* uszczegółowienie zasady identyczności znanej niemieckiemu idealizmowi. W historiozoficznym nauczaniu traktatu docelową kondycją ludzkości będzie w pełni osiągnięte Królestwo Boże, które od przyjścia Chrystusa Pana przejawiało się na różne sposoby „zadatkowo” (określenie użyte w nawiązaniu do 1 Kor 1,22; 2 Kor 1,22; Ef 1,13–14 – np. III, 7,12, 55, 187):

Jeżeli więc stan społeczny, nawet na przybliżonych swoich szczeblach, na owych wschodach do Przybytku Pańskiego, jest i był zawsze stosunkowo najwyższym dobrem dla człowieka, jeżeli już taką posiadał siłę atrakcji, – o ileż bardziej, o ileż spełniej i absolutniej na stanowisku dokonanym, na stanowisku Społeczeństwa społecznego w stanie Królestwa Bożego. (...) Bo dziś same narody dochodzą do odkrycia istnych tajemnic Objawienia, bo dziś samo objawienie Objawienia staje się ich udziałem. – Bo dziś już pojmują tajemnicę Spełni ludów, bo dziś już nie w Przybliżeniach o Królestwie Bożym mówić będą, ale jasno i właściwie, – a w parabolicznych skazówkach jawne, choć dotąd zakryte, oznaczenia ujrzą (III, 129).

Proces wieloaspektowego przybliżania ludzkiej świadomości – przez słowa i fakty – do coraz pełniejszego poznania Objawienia został w traktacie szerzej dookreślony przy okazji definiowania Ojcostwa Bożego za pomocą innych znanych człowiekowi relacji rodzicielstwa. Autor pokazuje owe relacje jako

najbardziej elementarne dla ludzi, a także wymagające silnego zaangażowania miłości i wierności. Związek z rodzicami (a tym samym z rodem), na nim zaś budowany związek z ojczyzną jako matką (a tym samym z narodem) oraz z Kościołem jako matką wyposażają osobę ludzką w treści umożliwiające przeżywanie relacji dziecięstwa w stosunku do Boga. Dyskursywne wyłożenie owych treści autor opiera więc na implikacjach analogii (oraz współistotności) między wspomnianymi trzema relacjami dziecięstwa i rodzicielstwa.

Cieszkowski adaptuje do potrzeb swego dyskursu zasadę analogii, która dla jemu współczesnych teologów stanowiła powszechnie używany środek wyjaśniania. Nawiązuje wprost do paradygmatycznej realizacji tego środka, jakim jest w teologii dowód ontologiczny św. Anzelma (a także do reinterpretacji przez innych jeszcze „Umiejętności Myślicieli” – św. Tomasza z Akwinu, św. Roberta Bellarmina, Descartesa i Leibniza – II, 39–40). Postępując w zgodzie z tą drogą, określa uprawomocnienie swego sposobu „przybliżania” i odwołuje się do Listu do Rzymian. Apostoł Narodów twierdzi tam, że ludzie „nie mogą być wymówieni” od postępu w poznawaniu Boga. Winę braku ich postępu powoduje to, iż poznawszy Go, „nie chwalili Go jako Boga ani mu dziękowali, ale [są] znikczemnieni w myślach i zaćmione jest serce ich” (trawestacja Wujkowego przekładu Rz 1,21; II, 41).

Przywołane przez autora Pawłowe słowa o „zaćmionych sercach” były w chrześcijańskiej lekturze Pisma Świętego odnoszone do szkodliwego działania wyobraźni, które utrudnia poznanie Boga. Poruszenie wyobraźni tego typu uważano za chory przejaw religijności¹⁶. Z tekstu traktatu nie da się wyczytać, czy Cieszkowski miał w pamięci tę właśnie interpretację przytoczonego wersetu. Jednak już dziewiętnastowieczni myśliciele religijni, chętnie nawiązujący właśnie do przekonania św. Anzelma, że Bóg jest wyobrażalny (choć nie w pełni) dla człowieka, nie mieli złego zdania o działaniu wyobraźni w religijnej świadomości¹⁷. Warto też wspomnieć o trzech wiekach duchowości igancjańskiej, w której ta władza umysłu była z pożytkiem wykorzystywana.

W odwołaniu się do wspomnianych słów Pawłowych Cieszkowski znajduje istotne potwierdzenie roli z naszego własnego z życia „zdejętego doświadczenia”, w którym dostępujemy – jeśli tylko kierujemy się ewangeliczną miłością – „nieprzebranych skarbów uczucia, myśli i czynu”. Dzięki nim „ku coraz wyższemu obcowaniu [z Bogiem, ale i społecznemu – z ludźmi] postępujemy”. Każde to coraz wyższe obcowanie „wznosi nam myśli i rozjaśnia serca, stawia nam przed oczy, bylebyśmy je otworzyć chcieli” postępujące powiązanie nas, jako

¹⁶ J. McIntire, *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh 1987, s. 5, 10.

¹⁷ Tamże, s. 15.

przybranych dzieci, z Bogiem jako Ojcem (II, 41). Tego zaś powiązania „już w Rodzie lub Narodzie przybliżone przynajmniej znajdujemy wyobrażenie” (II, 40). Cieszkowski odnajdywał bowiem wszechobecność Bożą we wszelkiej sferze duchowej i naturalnej. Gdy do jej opisu ludzkość nie wypracowała jeszcze dostatecznych instrumentów i zadowalająco ścisłego pojęcia, wołał, jak to deklaruje, „w braku ścisłych pojęć do niby plastycznych wyobrażeń się uciekać” (II, 46). Bo przecież, jak uważa, gdy cała tradycja chrześcijańska

(...) mozołąc się przez wieki nad wykładem tajemnicy Wszechobecności Boga, wyznawszy nawet nieraz niepodobieństwo jej należytego pojęcia, przecież nigdy, przenigdy się jej nie wyrzekała, owszem istnymi wysileniami uczucia, rozumu i woli dostępować jej usiłowała; ufna w zaręczenie Zbawiciela, że „nic nie masz tajemniczego, co by w danym czasie objawić się nie miało”, wołała raczej o mistycyzm zawadzać, jak u św. Teresy, aniżeli ręce opuszczać i wszelkiego z Bogiem obcowania nie tylko w przyszłym, lecz i w obecnym życiu się wyrzekać – albo przeciwnie, uwielbiwszy, jak się należy, tę wiekuiłą dążność, uznawszy całkowite jej uprawnienie, wypada nam zaciągnąć się szczerze do szeregu wyznawców i przyczynić się dalszymi krokami, choćby tylko coraz bardziej zrazu przybliżonymi, do osiągnięcia celu (II, 47).

W zakresie natomiast wypracowywania „ścisłego pojęcia” służą jego celowi wszelkie nauki – tak matematyka, jak doświadczenie badań porównawczych w ówczesnych dyscyplinach przyrodniczych, ale i filologia porównawcza, prawodawstwo porównawcze itd. (II, 44–45). Jak już wyżej wspomniano, łączenie refleksji o Bogu i nadprzyrodzonej kondycji człowieka z wnioskami z poznawania świata i życia mieściło się jak najbardziej w dziewiętnastowiecznym pojmowaniu zawartości dyskursu teologicznego. W tym pojmowaniu mieści się *Ojciec nasz*, tym bardziej że autorowi wypadało „zaciągnąć się szczerze do szeregu wyznawców”. A to jest wyjściowy punkt różniący postawę teologa od postawy filozofa. Zresztą znalazłby w swej epoce istotnych sojuszników w posługiwaniu się taką teologiczną strategią pisarską, że wymienimy kard. Newmana, przedstawiciela tego samego romantycznego pokolenia. W świetle dzieł bł. Jana Henryka chrześcijaństwo

jest – jak streszcza to współczesne nam opracowanie – wydarzeniem, które się zaszczepia w umyśle wierzącego w taki sposób, że się w nim odbija wielokrotnym echem. Jest ono dogmatyczne, nabożne, spoteczne i równocześnie praktyczne i nie da się go określić jednym wyrażeniem¹⁸.

¹⁸ J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, dz. cyt., s. 82–83.

Cieszkowski mieści się w dziewiętnastowiecznym stanowisku teologicznym oraz iście romantycznie je przekracza.

Można więc łatwo przypuszczać, jakim określeniem nie powinno się – w zamierzeniu autora – określać jego strategii. Nie ma co się zapewne dopatrywać w jego postępowaniu „hegemonii” którejkolwiek z dyscyplin i sfer działalności, „potęgę Ducha”, a tak było – jak uważa z hegemonią teologii w czasach scholastyki. Pragnie „mediatyzowania” owych dyscyplin i sfer „wszem wobec i każdej z osobna” na zasadzie „konfederacyjnego prawa Społeczności Ducha” – której są i uznać powinny swobodnymi wprawdzie u siebie, ale organicznie z sobą powiązanymi spólczynnikami” (I, XXI). To stanowisko nazywa „religijnym oczywiście, choć wcale nie teokratycznym” (jw.). Jak wielu romantyków, fascynuje się popularnie wtedy uznawaną etymologią wyrazu „religia” wyprowadzaną od *religo*, „łączyć” (III, 90) – co znaczy „znowu zebrać”, „związać ponownie”.

Wyobraźnia jako komponent strategii pisarskiej traktatu

Omówione tutaj deklaracje własnej strategii pisarskiej autora *Ojciec nasz* wskazują na rolę „skarbow uczucia”, pożytków „rozjaśniania serca” i poruszania woli do czynu. W tym z miejsca poznajemy oczywiście obszar oddziaływania, który bywa kojarzony z aktywnością sztuki, przede wszystkim – poezji romantycznej, nie zaś z wpływem traktatów naukowych na ich adresatów. Wprawdzie, z jednej strony – odwołując się nieraz do cytatów z literatury pięknej, a nawet do roli polskiej poezji swej epoki – w dziele egzegetycznym nie rozwija szerszej refleksji metapoetyckiej czy estetycznej. Co najwyżej rzuca jakieś pojedyncze stwierdzenia, ale nie stanowią one wyodrębnionego wątku tematycznego w wywodzie. Podobnie nie rozpisuje obszerniejszej dywagacji poświęconej wyłącznie roli wyobraźni, jak zresztą i w innych swoich dziełach. Z drugiej zaś strony wielokrotnie stosuje określenia „prorok” lub „proroctwo”. Jasne, że odnosi je do Izajasza czy Jeremiasza (II, 227). W kontekście romantyzmu – jasne, że odnosi je do Mickiewicza (I, 166), do twórców polskiej poezji z autorem *Psalmów przyszłości*, czyli Krasińskim (I, XXVII). Odnosi do Josepha de Maistre’a – także wprawdzie posługującego się wyobraźnią poetycką, lecz chodzi tu o to, że jest on „jednym z najświeższych Proroków nowego wybuchu chrześcijaństwa” (II, 89). „Prorokiem i Apostołem Umiejętności” jest Kepler (II, 296). Nie jest w romantyzmie całkiem wyjątkowe to szerokie stosowanie kwalifikacji „prorok”. Ale skoro romantyzm, nie pierwszy zresztą, poszerzył je na poezję w ten sposób, że ogarniało jednakowo biblijne autorytety i współczesnych wieszczów,

to i podpisanie podeń uczonych powinno uznawać moc sprawczą ich wyobraźni porównywalną z poetycką. Jak streszcza tę nową dziewiętnastowieczną tendencję Władysław Tatarkiewicz, rozwijając Horacjańską tezę: „*Poësis* niech będzie *ut pictura*, ale także *ut musica, ut rhetorica, ut scientia*”¹⁹. Dołączenie do takich źródeł sprawczej mocy poetyckiej samego traktatu *Ojciec nasz*, przecież jednak „naukowego” (czy raczej – jego autora), to oczywistość... Lecz autotematycznej deklaracji w tym zakresie nie ma w tekście. Ale czy w tym poszerzonym przez romantyków pojmowaniu roli wyobraźni, poezji wreszcie, jest miejsce dla dyskursu teologicznego? Bo przecież tradycyjnie wyobraźnię sytuowano w obrębie niższych władz duchowych człowieka, razem z emocjami.

Bywało i w starożytności, w ramach neoplatonizmu, że wyobraźnię postrzegano jako sferę znacznieszą niż ewentualne źródło ułudy. Czasom nowożytnym przełom w postrzeganiu mechanizmów imaginacyjnych podpowiedział Giambattista Vico – inspirując późniejszych myślicieli. Wskazał mianowicie dwie drogi poznania metafizyki – jedną uczonych, drugą zaś poetów, typową dla początków ludzkości. Tę metafizykę poetów budowała wyobraźnia związana z silną zmysłowością i bogatą umiejętnością odczuwania²⁰. Herder, który wiele zaczerpnął od Vica, w refleksji o poezji w *Gajach krytycznych* tę sztukę słowa ukazał, zgodnie z ówczesną myślą niemiecką, jako działającą na niższe siły duchowe, wśród nich – na wyobraźnię właśnie. Ale przyznał też, że dzieło literackie jest „energiczne” – wtedy gdy w procesie odbioru wpływa na całość potencji intelektualnych i zmysłowych czytelnika lub słuchacza²¹.

Romantyzm na nowo odkrył w wyobraźni analogat Boskości działający w człowieku, siłę czyniącą tworzenie (na wzór Boga) możliwym i łączącym wieczne z czasowym, idealność z realnością. Taką koncepcję naświetlił Friedrich Wilhelm von Schelling w *Filozofii sztuki* oraz w *Światowiekach*²². Ten filozof zrewidował Kantowskie terminy rozumu teoretycznego i praktycznego, wyobraźnię mianowicie uznał za rozum teoretyczny (który „nie jest niczym innym jak wyobraźnią w służbie wolności”)²³. Odróżnił pojęcie fantazji od

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1976, s. 133.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 520.

²¹ J.G. Herder, *Gaje krytyczne, czyli rozważania dotyczące nauki i sztuki piękna podane według nowszych pism*, tłum. M. Jaroszewski, [w:] tegoż, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 1987, s. 42.

²² F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 45–50; F. Scott Scribner, *Bluźnierczy monolog. Technologia i metafizyka wyobraźni w Światowiekach Schellinga*, tłum. I. Michalska, „Kronos” 1–2 (2009), s. 215.

²³ F.W. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, tłum. K. Krzemięń, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979, s. 282.

wyobraźni. Wyobraźnia „przyjmuje w siebie i kształtuje twory sztuki”, fantazja te twory „ogląda z zewnątrz, jak gdyby wyrzuca je z siebie, i o tyle również je przedstawia”²⁴.

Karl Wilhelm Ferdinand Solger w cyklu dialogów *Erwin* traktował dzieło sztuki jako emanację Boskości. Dostęp do takiego jej przejawu jest możliwy w procesie odbioru tylko za pomocą fantazji. Wtedy to człowiek styka się z „żywymi ideami”, które w sztuce nie są naśladowaniem czegokolwiek innego w rzeczywistości – tu zresztą zgadzał się z Kantem. Albowiem sfera fantazji już jest rzeczywistością, „tyle że w jej istotnym i naprawdę wyższym bycie”²⁵. To fantazja wytwarza symbole²⁶. Koncepcje Solgera docenił Hegel i do nich nawiązał. Jak wielu myślicieli złączył działanie wyobraźni z pamięcią, z subiektywnym zawładnięciem wspomnieniem. Wyobraźnia odtwórcza polega na aktywności inteligencji wobec tego wspomnienia. Produkowane w ten sposób wyobrażenia niosą treści o charakterze zmysłowym, ale oprócz tego o charakterze prawnym, etycznym, religijnym. Nierzadko treścią wyobrażenia jest samo myślenie. Intelpekt w akcie kontrolowania obrazów i wyobrażeń powstających w umyśle jest fantazją, „czyli symbolizującą, alegoryzującą bądź też poetycką wyobraźnią”²⁷. Gdy się uzewnętrznia w formie oglądu, jest fantazją znakotwórczą²⁸.

Jak już powiedziano, Cieszkowski nie skonstruował własnej koncepcji wyobraźni, nie poświęcił jej znaczącej w swoim dorobku uwagi. Wspomnieć jedynie należy, że w interesującej nas tutaj sferze w *Prolegomenach do historiozofii* nawiązał do Herdera oraz Hegla. Uczynił to mianowicie, rozważając kwestię możliwości pojednania „charakteru naturalnego”, związanego między innymi z pięknem, z „charakterem moralnym”. Piękno bowiem, tak perfekcyjnie opracowane w greckiej twórczości, reprezentowało „zmysłową wewnętrzną”. Tymczasem potrzeba „nadmysłowej wewnętrznosci”, jaką można by oddać adekwatnie w sferze myśli i świadomości. To zadanie sprowadza się do zniesienia sprzeczności między sztuką a filozofią, które miałyby się spełnić w nowej epoce w sferze społecznej, w sferze czynu²⁹.

²⁴ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 59–60.

²⁵ K.W.F. Solger, *Erwin. Cztery rozmowy o pięknie i sztuce*, tłum. K. Krzemień, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 2000, s. 547, 551.

²⁶ Tamże, s. 549.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 85, 465–466, 468.

²⁸ Tamże, s. 469.

²⁹ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972, s. 61.

W *Ojcie nasz* Cieszkowski zapisał wzmiankę na temat wyobraźni, z której widać, że jej działanie pojmował jako niekorzystne, tak jak to było jeszcze w oświeceniu. Otóż rozważając wiarygodność badania przyszłości na gruncie racji „Prawdy wiekuistej”, nawiązał do przekonania wzmiankowanego w bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII. Papież stwierdza tam, że Prawda wiekuista „najniższe rzeczy przez pośrednie na najwyższe doprowadza” (III, 288). Cieszkowski rozumiał przez to, że rozpoznanie przyszłości na podstawie przeszłości nie jest dowolnym fantazjowaniem. Bo tak odkrywająca się Prawda wiekuista „nie jest też córą żadnej umysłowej Rozpusty, a lekkomyślnej zachcianki, ani też przypadkowej a bałamutnej Wyobraźni (owej obłąkanicy Montaigne’a), ale owszem prawą dziedziczką uczciwych i porządných przodków” (III, 288).

Jakieś światło na stosunek Cieszkowskiego do społecznego pożytku z wyobraźni, już bliski romantykom, daje rozdział *O drogach Ducha*, w pewnym momencie pisania *Ojcie nasz* zamierzony jako wstęp do traktatu o Modlitwie Pańskiej. Wyraźnie pod wpływem heglizmu autor rozważa tam funkcjonowanie Logosu. W kontekście teoretycznym rozpatruje mechanizmy społecznego wyrażenia się myśli – oczywiście jako możliwego przejawu Ducha Bożego. Wyrzeczenie, wypowiedzenie myśli uważa – jak Hegel – za przeniesienie jej „ze stanu utajonej, bo założonej dopiero możliwości (...) do stanu ściśle oznaczonej, a na jaw wydobytej, w sobie ujętej, a nam pojętej rzeczywistości” (I, III). Gdy myśl nie zostaje wyrażona, pozostaje tylko „urojeniem” (I, IV). W tym wszystkim na razie chodzi o zmanifestowanie pojęć. Ale oprócz myśli w sferze „głębin Ducha” są także uczucia. One są wprawdzie „obojętne na umysłowe wyrażenie”, czyli same nie tworzą pojęć ani na owe nie są odpowiedzią (I, IX). Jednak wcale to nie znaczy, że są one obojętne w akcie wypowiedzenia myśli. Cieszkowski odwołuje się do mechanizmów skutecznego przekazywania „żywego słowa”, czyli słowa odpowiednio wygłoszonego. Adaptuje w tym celu termin „ton”, stosowany przez Mickiewicza w *Prelekcjach paryskich* (zresztą pochodzący od Andrzeja Towiańskiego, do którego działań filozof odnosił się z największą rezerwą). Ton mianowicie ma przekazywać wrażenia wewnętrzne lub zewnętrzne i za pomocą słowa może się łączyć z wypowiedzaną myślą, jak właśnie to jest w skutecznym wygłaszaniu mowy (I, XI–XII).

Twórczość realizuje się nieraz w tonie, nieraz w słowie, albowiem różni ludzie różne otrzymują „dary twórczości” – czytamy dalej w rozdziale *O drogach Ducha* (I, XIX). W zależności od teje łaski twórczości coraz lepszemu objawianiu się Ducha Bożego będą, ale wspólnie, służyć „zmysłowe (estetyczne), umysłowe i przemyślowe potęgi” (I, XVI). Nie jest jednak tak, iż szczególnie obdarzona talentem jednostka do swej służby społeczeństwu pielęgnuje tylko jeden typ daru, bo ten powinien współgrać z innymi sferami wyrażania się „głębin Ducha”:

Przemysłowiec wszelki w praktyce i pożytku zamiętany, urągający np. teoretykowi lub poecie, ubliżałby znowu tylko sobie; – bo jeśli jest zaprawdę istnym przemysłowcem, nie zaś partaczem ani frymarczykiem, już musi być w swojej gałęzi uczonym, a nawet, im na zawołańszego wyszedł profesjonalistę lub inżyniera, tym niezawodniej musiał się w swoim rodzaju, a w starożytnym znaczeniu tego wyrazu, urodzić poetą (I, XIX).

„W starożytnym znaczeniu” – bo przecież *poieō* (ποίηω) znaczy „wytwarzam”. Ale nie zapominajmy, że Cieszkowski myśli o poezji jak romantycy, że znajduje w niej proroctwo.

Ojczy nasz, szczególnie co do formalnych (stylistycznych) rozwiązań tekstu, powstawało pod zauważalnym wpływem Zygmunta Krasińskiego. Ten wielki przyjaciel autora, w jednym z listów do niego z 1842 roku, rozczulająco rozważając się nad rolą piękności poezji, dobitnie osądza: „Przecież i Ty sługujesz piękności? i Ty ją kochasz nad wszystko, gdy jak Psyche motylowymi okrąży Cię skrzydły? dotknie Cię wiotkim puchem! a jednak to cząsteczka tylko wszechcałej poezji, to tylko jedna z wybranych cór jej!”³⁰. W tym liście Krasiński próbuje przybliżyć związki między filozofią a poezją, w czym z kolei widać – jakby symetrycznie – odzew na koncepcję czynu zawartą w *Prolegomenach do historiozofii*. Píše zatem nasz wieszcz, że poezja stanowi „ciągłe widzenie przyszłości”, „przedczyn uniwersalnego, ostatecznego czynu”. „Poezja – pisze dalej – kiedyś chodzić będzie po ziemi, filozofia nigdy, bo kiedy filozofia nóg dostanie, w tej samej chwili stanie się poezją! Drogą do poezji jest filozofia, ale poezja i przed filozofią już się zjawia”. I Krasiński, wyraźnie bardziej niż jego adresat faworyzujący rolę poezji w tej korespondencyjnej wymianie myśli, snuje swoją wizję pożądanego przez Cieszkowskiego pojednania filozofii i sztuki:

Ale im dalej w piękność, tym widnokreśli jej szersze, tym wyższe, do filozofii bardziej zbliżone, jednak nigdy też same, bo filozofia jest tym protestantyzmem, co z poezji wyszedłszy wróci do niej, nie do tej samej, lecz do przemienionej przez siebie samą³¹.

Warto przy tym pamiętać, że metapoetycka refleksja twórcy *Przedświtu* kształtuje się w tym czasie pod wpływem fascynacji ideami Paracelsusa. Ściślej mówiąc, Krasiński wtedy przejmując wiele z tego sposobu lektury poglądów

³⁰ Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1988, t. 1, s. 80 (list między 10 a 22 IX 1842).

³¹ Tamże, s. 80–81 (list między 10 a 22 IX 1842).

szesnastowiecznego uczonego, jaki zaproponował psychiatra Joseph Ennemoser – z kolei reinterpretujący siedemnastowiecznego teozofa panteistę Franciskusa Mercuriusa van Helmonta. Ta uwaga jest tu istotna, gdyż typ umysłowości Cieszkowskiego był jednak dalece inny niż wymienionych tu inspiratorów jego przyjaciela. We wspomnianej tu metapoetyckiej refleksji, rozwijanej w korespondencji z Delfiną Potockią, pojawiają się próby określania istoty samej imaginacji. Krasiński podkreśla współdziałanie tej władzy umysłowej z siłą woli. Owa siła mianowicie nie poruszy się, gdy nie oddziała na nią „żądza wyobraźni”³². Wyobraźnia stanowi siłę twórczą w człowieku, na podobieństwo stwarzającego Boga, wyraża się we wszelkiej twórczości (artystycznej i naukowej) i wszelkim działaniu³³. Imaginacja zatem jest motorem i czynu, i filozofii:

Imaginacja jest ową siłą, która usposabia nas do widzenia żywo, czegośmy nigdy nie widzieli, do uczucia żywo, czegośmy nigdy nie doświadczyli, do wtajemniczenia się w skrytości wszechświata, do odnajdywania głębin w nas, w świecie i w Bogu, nam jeszcze nie widomych – powtarzam, to twórcza siła ducha ludzkiego. Nie tylko wielkiego poety, muzykanta, malarza, ale i bohatera, ale i filozofa bez niej być nie może, bo filozof, choć samymi rachunkami myśli się trudzi i konieczną logiką, jednak potrzebuje natchnienia, intuicji pierwiastkowej, potrzebuje być twórcą także w swojej sferze³⁴.

Cieszkowski w *Ojciec nasz* nie określa samej imaginacji. Wypowiada się za to o potędze „tonu”, czynnika działającego w tychże samych rejonach, które Krasiński rozpoznaje jako dziedzinę aktywności imaginacji. Wypowiada się zatem i o sile oddziaływania na odbiorcę:

Bo równie jak między najuboższymi w duchu nie znajdziesz prostaczka, któremu myśl choćby najszczytniejsza, byle w miarę pojętności przystępnie wystowiona, zaświecić nie umiała, czego dowodzą prawdy religijne, ze wszystkich najwyższe, najgłębsze, najzawilsze, najbogatsze, a przecież jeśli nie w umiejętnej dogmatyce, to przynajmniej w katechizmie albo w żywym słowie kazania maluczkim z maluczki- kich dostępne, tak też nie znajdziesz byle żywej duszy, nawet przy dzisiejszym niezbyt harmonijnym rodu ludzkiego wychowaniu, której by w danym serca usposobieniu bądź hymn kościelny, bądź pieśń narodowa, bądź dumka rodzinna

³² Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1975, t. 1, s. 515 (list z 2 II 1842).

³³ Tamże, t. 2, s. 447 (list z 18 V 1844), 554–555 (list z 1–2 XI 1844).

³⁴ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, dz. cyt., t. 2, s. 554–555 (list z 1–2 XI 1844).

do żywego nie przejęły, nad poziom powszednich uczuć ku najszczytniejszym zachwytom nie uniosły, tęsknotą za poświęceniem lub zapalem do szlachetnych czynów nie ogarnęły, a więc chwilowo przynajmniej, jeśli nie zgoła statecznie, a nigdy nadaremnie, pewnym nastrojem i dostojnością ducha nie opatrzyły (I, XIV).

Swoją rolę odegrało tu niewątpliwie romantyczne upodobanie w formach religijnych, przejawiające się ówczasie w naszej narodowej twórczości artystycznej i publicystycznej, szczególnie zaś wpisane w estetykę i poetykę utworów polskiego mesjanizmu. Taka estetyka i poetyka zresztą w historii kultury polskiej już są odbierane z indeksem artystycznym – jako nośniki poetyckości. Ale dla nas jest teraz oto ważne samo pojmowanie przez Cieszkowskiego sprawy oddziaływania i przystępności dyskursu religijnego – „żywego słowa kazania”. Bo wiemy, co znaczy „żywe słowo” w koncepcji przejawiania się Ducha wyłożonej w traktacie. Chodzi tam zawsze o Ducha Bożego, przez co też nasuwa się zbieżność z niektórymi ówczesnymi koncepcjami działania poetyckiej wyobraźni. Według owego poglądu „żywe słowo kazania”, podobnie jak „hymn kościelny” czy „pieśń narodowa”, poruszają do poświęcenia, budzą zapal „do szlachetnych czynów”. I są powszechnie, bo nawet „maluczkiem z maluczkiem” dostępne. Wymienienie hymnów nawiązuje do wpływu muzyki, a dalej – wszelkiej takiej sztuki, która zdaniem autora wywołuje „wznioślejszy obyczaj i harmonijny Ducha nastrój”. A ten oddźwięk autor traktatu pojmuje komplementarnie do wpływu „żywego słowa” na „żywołność myśli i pomysły (...) do umiejętności usposobienie” (I, XIV). Wiemy, co Cieszkowski uważał w naszej tradycji za wzorcowe osiągnięcie takiej posługi słowa. To nasza szesnastowieczna literatura o „religijno-obywatelsko-narodowo-etycznym charakterze” (I, XIX). Choć tego nie precyzuje, wiadomo przecież, że wybitną w niej rolę odegrało właśnie kazanie.

Warto zatem uświadomić sobie pewien kontekst praktyki pisarskiej na obszarze dyskursu religijnego częściej w XIX wieku. Otóż szczególnie w piśmiennictwie francuskojęzycznym, ale mającym i polskie odpowiedniki, żywe było ówczasie łączenie naukowego, egzegetycznego objaśniania Pisma Świętego z kaznodziejskimi (czy wręcz literackimi) formami wyrazu i treściami. Był to typ komentarza biblijnego utworzony na początku XVIII stulecia przez Augustina Antoine’a Calmeta. Tak zatem choć Cieszkowski przecież dalece przekracza zastane sposoby okołobiblijnego wypowiedzania się, to przekraczając – po swojemu odnawia zastane formy dyskursu.

Bardzo słusznie i przekonująco Andrzej Wawrzynowicz zinterpretował *Ojciec nasz* jako „projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego”³⁵.

³⁵ A. Wawrzynowicz, *Ojciec nasz jako projekt...*, dz. cyt.

Uczony ukazał ów traktat jako urzeczywistnienie nowego typu filozofii, czyli filozofii czynu, poteoretycznej, stosowanej, do której wierzenicki myśliciel uruchomił nowy też rodzaj refleksji, gdzie zachodzi połączenie „dotychczasowego, elitarnego sposobu ujmowania absolutu, charakterystycznego dla świadomości filozoficznej, z ujęciem egalitarnym, typowym dla zwykłej świadomości religijnej”³⁶. Jak sądzę, ukazane powyżej cechy gatunkowe omawianego tu traktatu można uznać za argumenty uzupełniające interpretację Wawrzynowicza.

Niektóre cechy wyobraźni zauważalne w narracji *Ojciec nasz*

Powyżej zarysowane przekonania odnośnie do wyobraźni, a szczególnie – jej użycia, są pewną hipotezą pojmowania tej władzy umysłu przez Cieszkowskiego implikowaną przez tekst traktatu. W ostatnich dziesięcioleciach pojawiły się rozmaite koncepcje określania wyobraźni, także wyobraźni religijnej (nawet – *resp.* teologicznej). Jak się zdaje, pozwalają one dopomóc również w rozpoznaniu niewątpliwego i wielorakiego bogactwa umysłu autora *Ojciec nasz*. Spośród wielu takich koncepcji wybieram jako pomoc w dalszej refleksji model zaproponowany przez Johna McIntire’a w książce *Wiara, teologia i imaginacja*³⁷, uznawany dziś za niemal klasyczny.

McIntire przez całe dekady badał dyskurs religijny, w tym teologiczny. Jego syntezy dotyczą wyłącznie specyfiki tekstów chrześcijaństwa. Posługiwał się przy tym nieco innym niż w tradycyjnych ujęciach filozoficznych modelem wyobraźni. Mianowicie nie potraktował jej jako osobnej władzy umysłu, lecz pojmował dynamicznie, w działaniu całego umysłu, ale umysłu pracującego w określony sposób; podobnie nie separuje w swym modelu umysłu i rozumu, który także traktuje jako określony typ pracy całego umysłu człowieka³⁸. Wprawdzie to wyszczególnienie nie ma już większego znaczenia wobec dalszego wywodu niniejszego artykułu, chodzi tylko o to, że w tej chwili poruszamy się po inaczej oznaczonym gruncie poznawczym, niż to było przy ukazywaniu kontekstów ewentualnego pojęcia wyobraźni u Cieszkowskiego. Brytyjski uczony określa imaginację przez rejestr spotykanych w tekstach jej cech, a następnie – produkowanych przez nią i używanych wyobrażeń. Często nazywa je za pomocą języka Biblii, a traktuje nieraz jako wstępne założenie

³⁶ Tamże, s. 315.

³⁷ J. McIntire, *Faith, Theology and Imagination*, dz. cyt.

³⁸ Tamże, s. 158.

umysłu uruchamiane przed rozumową analizą rozpatrywanych przez człowieka każdorazowo faktów. Zwolennicy hermeneutyki ontologicznej mówiliby tu prawdopodobnie o presupozycjach. W dalszych rozważaniach o Cieszkowskim nawiążemy przykładowo zaledwie do kilku z charakteryzujących wyobraźnię cech z pierwszego z wymienionych rejestrów.

Spotykamy w nim spostrzeżeniową funkcję wyobraźni, opatrzoną specjalną wnikliwością (ufundowaną na wierze). Wzory tej wnikliwości brytyjski uczyony znajduje w Ewangeliach – tam, gdzie mowa o kontaktach Pana Jezusa ze spotykanymi osobami. Przekładają się one na wrażliwość na cierpienie wokół nas, która jest oparta na rozpoznawaniu Boga, Jego opatrzonności – Jego wpływu na życie ludzi, na historię, na sprawy osobiste itp. Ta wrażliwość koniecznie zakłada otwartość na wylanie się Ducha Bożego na człowieka³⁹.

W wypadku *Ojciec nasz* znajomość Boga i wylanie się Jego Ducha na ludzi i ludzkość jest osią jednoczenia skojarzeń i faktów w całym dziele. Wprawdzie wynika z teoretycznej presupozycji, z określonego pojmowania mechanizmu religii (chrześcijaństwa), ale ten mechanizm zależy wprost od ujawnianej wiary autora. Religia mianowicie – w jego deklaracji – „stosunku naszego do Boga się tyczy, ale też stosunków naszych do nas samych i z samymi sobą” (III, 80). Dobrze to ilustruje rozpatrywanie przez Cieszkowskiego związku między braterstwem ludzi a biblijną nauką o dziecięctwie Bożym ludzi:

Jak więc ów „pierworodny między wielą braci”, ów „Syn miły, w którym się Bogu upodobało”, aby nas tenże do powszechnego Braterstwa powołał, rzekł fałszywym a kuszącym go braciom: „Ani mnie znacie, ani Ojca mego. Byście mię znali, snadź byście i Ojca mego znali” – tak też dzisiaj odpowiadamy bezbożnym głosicielom Braterstwa: Wrzekome Braterstwo Wasze, ilekroć z Synostwa Bożego wyzute, a z Ojcostwa Bożego nie wysnute. By Wam o prawdziwe chodziło, snadź byście o Ojcu naszym nie zapomnieli. Inaczej jest to marne słowo, jak wszelkiej przyczyny, tak też wszelkiego skutku pozbawione (II, 159).

McIntire mówi o interpretatywnej zdolności wyobraźni. Działa ona wtedy, gdy nawet można by w procesie wyjaśniania posłużyć się pewną prostą konstrukcją logiczną, a jednak umysł zmierza do przenikania analogii zachodzących pomiędzy różnymi przeżywanymi sytuacjami, których nie systematyzuje koniecznie ta prosta konstrukcja logiczna. Tak właśnie jak postępuje poeta, a nie teoretyk⁴⁰. U Cieszkowskiego istotne miejsca „objawienia Objawienia” nieraz

³⁹ Tamże, s. 160.

⁴⁰ Tamże, s. 161.

skonstruowane są tak, że z powodu wielości konwencji wypowiedzi użytych w narracji trudno rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z porządkiem dyskursu literalnym, czy metaforycznym. Jak tutaj, gdzie na ewidentne podobieństwo Chrystusa Króla (czczonego przez katolików) autor proklamuje Ducha Świętego „Królem wiekuistym”:

Dziś zamiast pojedynczych ludzi rozestanych po świecie [jak Chrystus rozsyłał uczniów – przyp. aut.], idee się w świat rozsyłają. – To są nowe apostoły ludzkości, apostoły Ducha Świętego, – apostoły niewidome [czyli niewidzialne – przyp. aut.] do założenia widomego Królestwa, jako za dni Chrystusowych byli widomi Rozesłańcy do założenia niewidomego Królestwa.

Idźcie, idee, bierzmycie Ludy Duchem Świętym, głoście im dobrą nowinę o nadejściu Królestwa Bożego, – o Pocieszeniu! – Głoście im, iż On jest Bogiem i Panem, i Królem wiekuistym, że świat to Jego Królestwo, – że wola Jego to nasze prawo, – że dary Jego to nasze własności, – że służba Jego to darów tych uprawa, – że kaptaństwo Jego to nasze urzędy, – że chwałą Jego nasze święte zjednoczenie (III, 131).

Brytyjski uczony wymienia w swym rejestrze także kognitywną, czyli rozpoznawczą rolę wyobraźni. Najsilniej pracuje ona u artystów w procesie tworzenia, ale posługują się nią wszyscy ludzie, nie tylko w odbiorze dzieł sztuki czy Biblii. Pozwala ona przyswoić umysłowi fakty, których człowiek nie zna ze swego osobistego doświadczenia, a mimo to potraktować je jak znane, włączyć do percepcji realnego świata, tak że nie uważamy ich za złudzenia czy halucynacje⁴¹. Nadaje ona naszemu wyobrażeniu o świecie charakter wielowymiarowy, złożony i bogaty.

Jest silnie zaangażowana w dyskursie etycznym, gdzie potrzeba jej do uzmysłowienia sobie następstwa czynów⁴². Ekspresyjne nawoływanie w traktacie do upowszechnienia się „wzajemnej pomocy i braterskich agap” stanowi tu dobitny przykład. Autorowi chodzi o to, że chrześcijanie przez wieki czuli się zbyt oswojeni z niedolą bliźnich, uważając ją za oczywistość tego świata. A mają jej zapobiegać. Samotnie człowiek-jednostka nie podoła dostatecznie takiemu zadaniu; tymczasem znane akcje filantropijne nie sięgają swego celu. Wobec tego:

⁴¹ Tamże, s. 161–162.

⁴² Tamże, s. 73.

Oto macie do podźwignięcia grzęznące brzemień wieków, któremu żaden z Was sam przez się nie sprosta, ale jąwszy się wraz, wydzwigniecie je. Czyż czekacie na komendę? Ta wam dawno dana, ale nie uważacie. Cokolwiek uwagi, a odwaga się znajdzie, cokolwiek dobrej woli! a siły Wam nie zabraknie... a oto patrzcie... rusza się i daleko pójdzie, byleście tylko chcieli. A Wszechmocny podpomże!

Jeśli się nie imiecie, brzemień coraz dalej grążyć będzie, a petznąć wszelka nadzieja.

Lecz gdy spólną przyłożycie rękę, zdumiejecie się nad łatwością dzieła, bo do siły Waszej, wzajem przez się pomnożonej, przystąpi jeszcze jej wyższa potęga, przystąpi łaska Boża, owa łaska już nie daremna, ale zastużona, już nie wyczekiwana, lecz uczynkiem sprowadzona, już nie tylko z dobrej wiary poczęta, ale też dobrą wolą rozwinięta (II, 158).

W nawiązaniu do znanej sytuacji, ale w starożytnym Rzymie – Cieszkowski snuje projekt przyszłego określania elementarnych potrzeb człowieka, czyli „chleba naszego powszedniego”.

I tak np. nie tylko pożywienie, opał, przykrycie, naukę czytania i pisanie oraz zasadnicze wiadomości objąć musimy pod ogólnym wyrażeniem chleba powszedniego, ale z postępowaniem ludzkości coraz więcej żywiołów w zakres tego minimum wciągać będziemy. Na przykład ustanowienie bezpłatnych łaźni i gimnastycznych zapasów, jako też zaprowadzenie publicznych rozrywek i mniej więcej duchownych [tzn. duchowych – przyp. aut.] widowisk za równie nieodzowne warunki tegoż minimum położymy (III, 215).

Bardzo ciekawe, jak to wyobrażenie o spełnianiu minimalnych potrzeb egzystencji sformułowałby autor skonfrontowany z dzisiejszym silnie i sztucznie napędzanym pragnieniem codziennej konsumpcji? Jak jednak dalekosiężność wyobraźni nigdy nie jest sama z siebie prorocza, nawet w wypadku genialnego autora, daje nam dobry pogląd przeświadczenie Cieszkowskiego o triumfie klasy przemysłowej malowane w konwencjach dyskursu heroicznego:

Klasa bowiem przemysłowa będzie w przyszłości prawdziwą armią ludzkości, która pod chorągwią ducha wciąż nowe od natury wywalczając będzie zdobycze, a te zdobycze nigdy z klęskami połączone nie będą, nigdy też nie wycisną, lecz zapewniając niezliczone korzyści obecnym, szczęście następnych pokoleń ustalą. Dostyc jest pojąć to stanowisko, aby przewidzieć w dali cały ogrom źródła pomyślności, które z niego wytryśnie (III, 214).

Jeśli krytycy oraz interpretatorzy myśli wierzenickiego dziedzica jego wizję trzeciej ery pojmowali jako wyraz utopijnych poglądów, to na pewno oba ostatnie cytaty wybitnie pasują do takiej klasyfikacji. Zresztą nie mniej spełniają warunki utopii jako gatunku, jako pewnej konwencji literackiej. W tym jednak wypadku trzeba by rozważyć i taką możliwość, jak posługiwanie się przez autora bardzo bogatym zespołem pisarskich reguł o różnej, nieraz wzajemnie dalekiej proveniencji. Czy zatem pojawienie się konwencji utopijnego obrazowania literackiego jest faktycznie wykładnikiem utopijnej wiary autora w dobro człowieka, czy może jest perswazyjnym zabiegiem, protreptykiem? Nieoczywiste rozstrzygnięcie tego pytania wymaga jednak osobnego studium. Faktem jest za to zapewne, że wiara w ludzką dobroć stanowi w *Ojcie nasz* skutek osobistego autorskiego przekonania religijnego o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga. Odczytywana także w ramach religijnych wyobrażeń, jako projekt-zachęta do czynnego tworzenia trzeciej ery, zatracą bezwzględny charakter nierealności. Czyż nie równie wyidealizowany wizerunek dobrego człowieka służył jako środek przekazu i podniety sumienia w pobożnych egzemplach znanych od wieków? Czyż nie potrzeba było – podobnie – Krasińskiemu wyidealizowanego wizerunku zmartwychwstającej Polski w wypowiedzi religijnej, w *Psalmach przyszłości*, gdy jej obrazy „prywatne”, przekazywane w korespondencji poety, były bardzo zróżnicowane co do nastroju?

Uważna lektura *Ojcie nasz*, wnikanie w modalność ukazywania stanów rzeczywistości – teraźniejszych i przyszłych, odkrywa przecież ciągle warunkowość spełniania się wizji. Wprawdzie „chwila się zbliża” (II, 61). Ale do niedowiarków, i nie tylko, kierowane jest przecież ewangelijne zalecenie: „czuwajcie i módlcie się, nie usty tylko, ale pracą, bo nie wiecie, kiedy czas będzie” (jw.). Choć ogłasza godzinę Nadejścia Pańskiego autor traktatu, ale

Snadź jeszcze nie wybiła godzina, acz dochodzi, skoro Wam [tzn. ociągającym się w działaniu na rzecz Nadejścia Pańskiego – przyp. aut.] tego dotąd [Kościół – przyp. aut.] nie ogłasza, – a że dotąd nie wybiła, Wasza winna, – nasza winna, nasza spólna a wielka Winna! (II, 62)

Jest tu więc ciągle jak w biblijnych tekstach o Królestwie Bożym i o powtórnym Przyjściu Pańskim – oto już się zbliża i jeszcze nie nadchodzi. Jak bowiem zaznacza McIntire, w postawie religijnej chrześcijaństwa ważną rolę odgrywa uwspółcześniające działanie wyobraźni. Angażuje ona od-żywanie przeszłości i od-grywanie jej w myślach. W ten sposób słowa Jezusa wypowiedziane 2000 lat temu przykładowo do bogatego młodzieńca są tak samo wypowiedziane do odbiorcy naszych czasów. Dzięki temu podstawowe wydarzenia zbawcze z historii,

takie jak Zmartwychwstanie, ale także sakramenty, są odczytywane przez Kościół jako ciągle teraz w Jedynym Bogu-Człowieku, który umarł i żyje, i jest obecny. Jest to mechanizm określany przez niektórych teologów współczesnych jako przed-stawienie (i prze-cięcie) czasowej rozpiętości między teraz a końcem czasów – między eschatonem a doczesnością. Tak samo – pozwala odbierać przyszłość (która jest nie do uwierzenia na mocy jednostkowego doświadczenia życiowego) jako teraz⁴³. Cieszkowski opiera odczytanie tekstów biblijnych na swym wyrazistym schemacie historiozoficznym – wyrazistym przez nadbudowanie nowych znaczeń na relacje czasowe. Ale te relacje są zresztą pochodne od obecnych w Nowym Testamencie zależności między przeszłym, terażniejszym a przyszłym. Jednocześnie stosuje odczytanie tekstów Pisma Świętego, prymarnie skierowanych do konkretnego odbiorcy w konkretnej sytuacji przed wiekami, przed-stawiając je przed swoich adresatów jako obecnie wygłaszane, jak choćby świadczy pierwszy cytat z traktatu, o „dniach Lotowych”, podany w moim artykule. Tak w praktyce chrześcijańskiej, dla wyznawców żyją słowa Pisma Świętego, na przykład właśnie w homiletyce. Są czymś więcej niż tylko retorycznym argumentem z autorytetu. Apelatywna moc tych słów wynika z zawieszenia rozpiętości dystansu czasowego – szczególnie w mistyce.

Cieszkowski do pożytków swojego apelu włącza, podobnie jak te skrypty-rystyczne, słowa wszelkich „proroków”. W zacytowanym poniżej nawoływaniu w obronie nadziei angażuje do współdziałania ze słowem Bożym frazy Hezjoda przestrzegające przed rozbiciem puszki Pandory oraz wyobrażenie zapisane w *Boskiej Komedii*. Władze polityczne są tymi faryzeuszami z Ewangelii, którzy zniewolili innych:

Jakżeż nie widzicie, iż dla marnej chciwości rozbiwszy tak zdradną puszkę Pandory, pełną jadu i gadu, „wysypało się natychmiast wszystko złe na ziemię, – sama nadzieja pozostawszy na dnie, tej jednej bowiem nie kazał wypuszczać Jowisz...”

Ale Wy, po stolicach Chrześcijańskich obsiedli, radzi byście samą Nadzieję przez pogańskie bożyszcze uszanowaną, ze dna puszki wyptoszyć. I nie dość Wam wypychać ją tłoczną gwałtu, a wysysacie ją pompą pokusy, mniemając w nieporównanej naiwności, że zamordowani potrafią upatrzeć sobie raj ziemski tam, kędy Dantejski napis u wchodu w piekło im zwiastuje.

Jeśli im ubliżacie, – im zaiste, – lecz jakżeż stokroć bardziej sobie, skoro ich do społeczności z sobą niby przypuszczacie, pod warunkiem nieprzypuszczalnego

⁴³ Tamże, s. 163–165.

spodlenia!... wyzucia się wszelkiej nadziei, – skoro miarą waszego uwielbienia ma być ich własne znikczemnienie.

O jakże dokładnie znał Was Zbawiciel, gdy zapowiedział, iż „Wy dopełnicie miary Ojców Waszych”. I jak słusznie uniósł się na Was samych największą chmurą gniewu, jakiej błękit jego życia przypuszczał, wołając: „Wężowie, rodzie jaszczurczy, jak ucieczecie sądowni Gehenny” (II, 135–136).

Użycie wersetów Objawienia Bożego przez autora traktatu ma odrębny status niż w retorycznych mechanizmach intertekstualnych wielu ówczesnych wypowiedzi, na przykład romantycznych publicystów. Nie jest zwyczajną adaptacją sensów. Tu bowiem, jak zawsze w tekstach wyznawców, słowa Biblii i słowa narracji *Ojciec nasz* odnoszą się do tej samej rzeczywistości. Cieszkowski – zresztą jak niejeden polski twórca w XIX wieku – mówi dalej o tym samym świecie, do którego odnosiły się wersetu Pisma Świętego.

Jak na podstawie wieloletnich badań stwierdza John McIntire, weryfikacja czy falsyfikacja wyobrażeń religijnych naprawdę przebiega tylko w sferze doświadczenia religijnego, z pozycji wyznawcy. Na prawdziwość materiału imaginacyjnego naprowadzają pośrednio skutki jego oddziaływania. Chodzi więc o to, czy one prowadzą do skruchy i odnowy, podtrzymują wiarę i wywołują odpowiedź Bogu – przez dziękczynienie i adorację, czy same wyobrażenia wzmacniają też wymowę teologicznej konstrukcji, zapewniając dogłębne zrozumienie przesłania słowa Bożego innemu wiekowi i pokoleniu niż to, do którego mówił natchniony pisarz biblijny⁴⁴. Ze wszech miar da się potwierdzić, że w *Ojciec nasz* ciągle dominuje wyraźna troska i gorliwość w spełnieniu tych zadań, które charakteryzował współczesny nam uczonej brytyjski. Ich wyraz zaś w traktacie zdecydowanie mniej wynika z teoretycznych przekonań na temat imaginacji funkcjonujących w ówczesnej filozofii, a wiele bardziej – z literackich wzorców i upodobań pisarzy romantycznych.

Bibliografia

- A.N., *List drugi jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 24 (1850), s. 189–190.
 Chrzanowski I., *Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa–Kraków [b.r.w.].
 Cieszkowski A., *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923.

⁴⁴ Tamże, s. 175.

- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972.
- Dąbrowski E., *Pojęcie Trójcy Świętej u Augusta Cieszkowskiego*, „Przegląd Teologiczny” 2 (1927), s. 119–141, 3 (1927), s. 288–306.
- Gapczyński T., *Cieszkowskiego Ojciec nasz (tom 3) wobec nauki Kościoła katolickiego*, odb. z „Przeglądu Kościelnego” 4 (1903).
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Herder J.G., *Gaje krytyczne, czyli rozważania dotyczące nauki i sztuki piękna podane według nowszych pism*, tłum. M. Jaroszewski, [w:] tegoż, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 1987, s. 40–58.
- Hozakowski W., *August Cieszkowski*. Ojciec nasz. Wezwanie, „Dziennik Poznański” 1900, nr 271–275.
- J.R., *List jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 3 (1850), s. 21–33.
- Kraśniński Z., *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, t. 1–2, Warszawa.
- Kraśniński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. 1–3, Warszawa 1975.
- Kubski G., *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995.
- Kubski G., *Wieszczę modlitwy filozofów („Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego i „Panteon wiedzy ludzkiej” Bronisława Trentowskiego)*, [w:] *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, E. Kasperski, O. Kryszowski (red.), Warszawa 2008, s. 127–146.
- McIntire J., *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh 1987.
- Pieróg S., *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, [w:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, B. Markiewicz, S. Pieróg (red.), Warszawa 1996, s. 115–126.
- Schelling F.W.J., *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentalnego*, tłum. K. Krzemień, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979.
- Scott Scribner F., *Bluźnierczy monolog. Technologia i metafizyka wyobraźni w Światowickach Schellinga*, tłum. I. Michalska, „Kronos” 1–2 (2009), s. 213–224.
- Solger K.W.F., *Erwin. Cztery rozmowy o pięknie i sztuce*, tłum. K. Krzemień, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 2000, s. 546–570.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1976.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.
- Wawrzynowicz A., *Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos” 1–2 (2009), s. 308–326.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995.
- X.Y.S., *O trzeciej epoce plemienia ludzkiego*, „Tygodnik Kościelny” 4 (1850), s. 25–30.

GRZEGORZ KUBSKI (DR HAB., PROF. UAM) – teolog oraz teoretyk i historyk literatury, absolwent polonistyki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1979) oraz teologii na poznańskim Papieskim Wydziale Teologicznym (1987). Habilitował się na Wydziale Teologii KUL (2005). Pracował m.in. w Instytucie Badań Literackich PAN, później w Instytucie

Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Obecnie wykłada historię literatury polskiej XIX wieku oraz elementy lingwistyki tekstu na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM. Naukowo zajmuje się polskim romantyzmem, historią i teorią interpretacji Nowego Testamentu, w tym sprawami przekładu biblijnego na język polski, retoryką literacką oraz komparatystyką. Jest autorem ponad 100 artykułów naukowych oraz pięciu książek (m.in. *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995; *Po co polscy poeci pisali psalmy*, Poznań 2014). Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz do koła współpracowników Zespołu Języka Religijnego przy PAN.