GALICJA STUDIA i MATERIAŁY
https://journals.ur.edu.pl/galisim
12
2025
ISSN 2450-5854
DOI: 10.15584/galisim.2025.12.4
THIS JOURNAL IS OPEN ACCESS CC BY-NC-ND

Mateusz Binek
(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)
ORCID: 0000-0002-4791-362X

Protestanckie wątki w historiozofii Augusta Cieszkowskiego

Artykuł stanowi analizę wpływów protestanckiej myśli filozoficzno-teologicznej na mesjanistyczną historiozofię Augusta Cieszkowskiego. Po zarysowaniu biograficznych związków Cieszkowskiego z Galicją zrekonstruowano wizję historycznego rozwoju chrześcijaństwa obecną w dziełach polskiego filozofa. Następnie skupiono się na uwypukleniu wynikających z niej nieuniknionego konfliktu mesjanizmu z doktryną katolicką oraz uznania protestantyzmu za ostateczną formę religii chrześcijańskiej. W dalszej części tekstu podjęto próbę interpretacji powyższych rozstrzygnięć w kontekście silnej zależności myśli Cieszkowskiego od heglizmu, a także wpływów, jakie wywarło na jej charakterystykę długotrwałe pozostawanie polskiego myśliciela w polu oddziaływania teologii protestanckiej.

Słowa kluczowe: Cieszkowski, heglizm, katolicyzm, protestantyzm, mesjanizm

1. Uwagi wstępne

Czytelnikowi zainteresowanemu refleksją filozoficzną uprawianą w historycznej Galicji na wstępie należą się słowa wyjaśnienia. Wszakże bohater tego tekstu – August Cieszkowski – związany był przede wszystkim z Wielkopolską oraz Prusami i to tam właśnie skoncentrowana była najważniejsza część jego działalności filozoficznej oraz społeczno-politycznej. Intensywność i wieloaspektowość tych aktywności sprawia, iż nie bez powodu jest on zaliczany do grona najwybitniejszych Wielkopolan ostatnich dwustu lat[1]. Niemniej jednak związki filozofa z Galicją istniały i choć trwały stosunkowo krótko, to wywarły

[1] Zob. A. Wojtkowski, *August Cieszkowski* [w:] *Wybitni Wielkopolanie XIX wieku*, red. W. Jakóbczyk, Poznań 1959, s. 247–281; A. Dubas, *August Cieszkowski – mecenas nauki i edukacji rolniczej w Wielkopolsce* [w:] *Co po Auguście Cieszkowskim? Spojrzenie po 120 latach*, red. J. Banaszak, Poznań 2012, s. 67–75.

istotny wpływ na ukształtowanie się jego osobowości twórczej. Czas ich trwania przypadł bowiem na moment formacyjny dla większości intelektualistów, jakim jest początek studiów uniwersyteckich.

Cieszkowski rozpoczął je w roku 1832 na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie spędził zaledwie dwa semestry. W tym czasie, jak sam referował w zredagowanym na potrzeby przeprowadzenia przewodu doktorskiego na Uniwersytecie w Heidelbergu *Curriculum vitae*, odbył kurs filozofii teoretycznej i praktycznej (logika, metafizyka, antropologia, etyka, pedagogika), kurs poezji, retoryki i historii literatury, ponadto był uczestnikiem zajęć z historii powszechnej oraz literatury włoskiej. Jego nauczycielami w tym czasie byli m.in. Józef Emanuel Jankowski, Jan Kajetan Trojański, Paweł Czajkowski czy Michał Wiszniewski[2]. Jeden z biografów Cieszkowskiego, Jan Hellwig, podkreśla, że to w Krakowie młody adept nauki „uczył się krytycyzmu, dostrzegania i formułowania problemów naukowych zgodnych z potrzebami ogólnoludzkimi, wchodził w skomplikowane kwestie doboru materiału naukowego, jego analizy i piśmiennictwa naukowego"[3].

Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż podkreślane przez Hellwiga cechy i umiejętności rozwinięte w galicyjskim okresie życia polskiego filozofa (z których najważniejszą w kontekście tych rozważań wydaje się być wymieniony w przytoczonym cytacie krytycyzm) uwidoczniły się z całą mocą w formułowanych przez Cieszkowskiego koncepcjach historiozoficzno-religijnych będących głównym tematem niniejszego tekstu. Jak się wydaje, autor *Prolegomenów do historiozofii* dzięki nabytym w Krakowie kwalifikacjom nie uległ do końca intelektualnemu paraliżowi[4] powodowanemu przez współczesny mu kształt polskiego katolicyzmu, wyznawanie którego skądinąd deklarował.

2. Dwa oblicza Cieszkowskiego

Nie sposób wątpić w szczerość tych deklaracji. Potwierdzają je bowiem zachowania Cieszkowskiego z końcowych lat jego życia. Biskup Edward Likowski w mowie wygłoszonej w dniu pogrzebu myśliciela szczegółowo relacjonował ostatnie chwile filozofa, przedstawiając je jako przykład wzorowej śmierci katolika[5]. Według relacji duchownego autor *Ojcze Nasz* z entuzjazmem

[2] Por. A. Cieszkowski, *Szkic do Curriculum vitae* [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. I, red. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2019, s. 5–6.

[3] J. Hellwig, *Cieszkowski*, Warszawa 1979, s. 22.

[4] Por. S. Mazurek, *Objawić objawienie. Cieszkowski w przeddzień reintegracji* [w:] A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz. Tom pierwszy: Wstęp. Tom drugi: Wezwanie,* Warszawa 2022, s. XXIV.

[5] „Na dziesięć dni przed Jego zgonem a w dzień ostatniego walnego zgromadzenia Towarzystwa Przyjaciół Nauk, odwiedzając Go, gdym mu wspomniał o spowiedzi św., nie tylko nie było potrzeba słów wielu, a tem mniéj nacisku, aby Go do niéj skłonić, ale po upływie kilkunastu

przyjmował także rozstrzygnięcia niektórych sesji Soboru Watykańskiego, a na kilka miesięcy przed zgonem publicznie wyrażał aprobatę dla encyklik *Aeterni Patris* i *Rerum Novarum* Leona XIII[6]. Pamięć o Cieszkowskim jako niezaprzeczalnie prawowiernym katoliku stała się częścią legendy kolportowanej przez jego syna Augusta Adolfa pośród klerykalno-konserwatywnych kół polskiej inteligencji[7].

Przedsięwzięcie Cieszkowskiego juniora było jednak z góry skazane na porażkę. Publiczny wizerunek myśliciela ze schyłkowego okresu życia stał bowiem w jaskrawej sprzeczności z obliczem autora *Boga i palingenezy* wyłaniającym się z lektury jego dzieł. Co więcej, to właśnie ten aspekt wydaje się być istotniejszym i interesującym z punktu widzenia historyka filozofii. Heterodoksyjność i polemiczny względem rzymskiego katolicyzmu charakter myśli Cieszkowskiego są bowiem jej cechami istotowymi, ponieważ, jak zostanie uargumentowane poniżej, wynikają wprost z opracowanego przez filozofa obrazu dziejów ludzkości.

Ze względu na to, że całość *opus magnum* Cieszkowskiego została wydana dopiero kilka lat po jego śmierci, wspomniany wyżej Likowski, biorąc pod uwagę okoliczności, w jakich wygłaszał swoją orację, a także osobistą zażyłość, jaka łączyła go ze zmarłym, mógł uspokajająco stwierdzać, iż chociaż filozof pozostawał pod wpływem panteistycznej filozofii niemieckiej, to jednak „założenie, istota, tendencya filozofii Jego mimo niewątpliwych w szczegółach zboczeń […] były i są katolickiemi”[8]. Już kilka lat później dla autorów związanych z Kościołem katolickim jasnym stało się, iż zarzutów o herezję Cieszkowskiego nie można jednak bagatelizować. Jednym ze zwolenników takiego podejścia do sprawy był Teofil Gapczyński, który, nie kryjąc oburzenia, pisał w recenzji III tomu *Ojcze Nasz*:

---

minut pomodliwszy się razem ze mną, do odprawienia tego aktu św. przystąpił; dnia zaś następnego przyjął z rąk miejscowego proboszcza Najświętszy Sakrament Ołtarza. Co w tych Sakramentach śś. dla duszy swéj znalazł, niech Wam własne Jego powiedzą słowa, które w ostatnich dniach choroby swéj po kilkakroć i do otoczenia swego i do mnie powtarzał: «Wszyscy lekarze, którzy mnie w chorobie odwiedzają, zacni są i dobrzy, ale najlepsi ci dwaj, z których jeden z Panem Bogiem w Sakramencie pokuty mnie pojednał, a drugi Najśw. Ciałem i Krwią Pańską mnie nakarmił!». A jak rozrzewniającą i pięknie świadczącą o stanie Jego duszy była ta chwila, kiedy w ostatnią sobotę przed zgonem Jego raz jeszcze go odwiedziłem, a On prosząc mnie, aby jak najlbliżéj do Niego się przysiadł, uchwycił oburącz krzyż mój biskupi i przyłożywszy Go do ust, pocałunkami okrywał, jakoby chciał powiedzieć: «oto życia mojego jedyna nadzieja»”, E. Likowski, *Mowa żałobna powiedziana nad zwłokami śp. Augusta hr. Cieszkowskiego w kościele podominikańskim w Poznaniu dnia 16 marca 1894 roku*, Poznań 1894, s. 21.

[6] Por. tamże, s. 18–20.

[7] Zob. A. Liebich, *Between ideology and utopia: the politics and philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht 1979, s. 6.

[8] E. Likowski, dz. cyt., s. 16.

Potępiać nam Cieszkowskiego nie wolno, bo wzorową śmiercią katolicką odwołał wszystko! Jeżeli zaś ktoś ponosi odpowiedzialność przed Bogiem i ludźmi – to jedynie wydawca, który najlepiej byłby okazał pietyzm dla ojca, nie wydając dalszych tomów, skoro spostrzegł – a musiał spostrzedz – że system ojca niweczy wiarę i staje się kamieniem nie budowy, ale zgorszenia. Gdyby się zresztą wydawca był udał po aprobatę do władzy duchownej, co jako katolik powinien był uczynić, byłby odebrał należyte wskazówki. Ale stało się![9]

3. Dziejowe zadanie chrześcijaństwa

Jak się wydaje, istotowa heterodoksja filozoficznej twórczości bohatera tekstu wykracza daleko poza pewne szczegółowe tezy dotyczące zawiłości kościelnej dogmatyki. Bowiem, mówiąc w dużym skrócie, Cieszkowski w swojej historiozofii silnie relatywizował chrześcijaństwo w ogóle, zaś katolicyzm w szczególe. Chrześcijaństwo jako takie miało do odegrania ogromnie ważną rolę w dziejach świata, która jednak dobiega już końca. Katolicyzm zaś, jako pewna forma rozwoju religii chrześcijańskiej, również wydawał się być już czymś zdezaktualizowanym, natomiast dziejowe przesłanie tej religii lepiej wyrażać miały nurty zaliczane do protestantyzmu stanowiącego najwyższy wyraz jej rozwoju. Warto więc prześledzić, jak wygląda historiozoficzna opowieść owocująca tak doniosłymi rozstrzygnięciami.

Cieszkowski dzieje ludzkości postrzegał jako proces stopniowego objawiania się w nich poszczególnych osób Trójcy Świętej, odbywający się na zasadach wyznaczanych przez Heglowską dialektykę. Można wręcz stwierdzić, za Andrzejem Wawrzynowiczem, iż tradycyjnie rozumiana teologia z właściwym jej pojęciem transcendencji oraz nauką o osobach boskich stanowi dla polskiego myśliciela jedynie swego rodzaju ochronny „kokon", który należy odrzucić, gdy zrozumiana zostanie jej właściwa treść i znaczenie, jakim jest struktura organizmu dziejów powszechnych[10]. Zasadniczo więc, zgodnie z wywodami filozofa, historię można podzielić na trzy epoki: starożytną Epokę Ojca, średniowieczną i współczesną Cieszkowskiemu Epokę Syna oraz mającą dopiero nadejść Epokę Ducha, która ma stanowić efekt dialektycznego zniesienia i syntezy dwóch pierwszych okresów[11]. Alternatywna typologia obecna na kartach dzieł mesjanisty opiera się na wyznaczeniu sfer rzeczywistości, które miały nadawać erom pewien charakterystyczny dla nich rys. Odpowiednio były to: Epoka Bytu, Epo-

[9] T. Gapczyński, *Cieszkowskiego Ojcze-Nasz (tom 3.) wobec nauki Kościoła katolickiego*, „Przegląd Kościelny" 1903, nr IV, s. 384.

[10] Zob. A. Wawrzynowicz, *„Ojcze nasz" jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia" 2009, nr 1/2, s. 319.

[11] Por. A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz. Tom pierwszy: Wstęp. Tom drugi: Wezwanie*, Warszawa 2022, s. 48.

ka Myśli oraz Epoka Czynu. Brak jest tu miejsca na rekonstruowanie całego opisu historiozoficznej koncepcji polskiego mesjanisty. Z perspektywy celów tego tekstu istotnym wydaje się być natomiast skupienie się na scharakteryzowaniu pierwszych dwóch wielkich okresów historycznych.

Epoka Ojca oraz Epoka Syna są tezą oraz antytezą ogólnodziejowego sylogizmu[12]. Autor *Ojcze Nasz*, próbując objaśnić znaczenie pierwszej z nich wiernie podążał śladami Hegla, pisząc:

> Oto u samej kolebki Rodu ludzkiego, przy pierwszym kiełkowaniu poczucia się własnego, znajdujemy człowieka absolutnie pogrążonego w substancjalności Natury. Tam rzeczywiście nie masz jeszcze i być nie może duchowych indywiduów, każdy jest tylko jakoby akcydensem przemożnej substancji, każdy jest oddany i poddany naturze, albo też władzy jakiegokolwiek reprezentanta zewnętrznej przemocy[13].

W epoce tej panuje religijny panteizm oraz społeczno-polityczny despotyzm[14]. Wewnętrznym, najgłębszym dążeniem Epoki Ojca było dla funkcjonującego w niej człowieka „powolne zdobywanie siebie samego w świecie natury, a tym samym coraz dalsze odpadanie od życia tejże natury"[15]. Innymi słowy, ludzkość miała stopniowo dochodzić do uświadomienia sobie prawomocności i rzeczywistej wartości życia jednostek jako bytów autonomicznych względem wszechogarniającej ich całości.

Według polskiego myśliciela ów proces realizował się poprzez coraz silniejsze dążenie do prymatu duchowo-intelektualnego aspektu człowieczeństwa. Kumulacją oraz zwieńczeniem tej ewolucji była działalność Jezusa z Nazaretu, który swymi naukami ostatecznie zapoczątkował kolejną wielką erę. Historyczna rola Chrystusa polegała na wprowadzeniu radykalnego dualizmu w dotychczas jednorodny, zanurzony w cielesności świat starożytny. Dualizm ten polegał na tym, że w ogólnoludzkiej świadomości pełną aktualizację uzyskało przekonanie o istnieniu innego, czysto duchowego wymiaru egzystencji. Mogło to nastąpić tylko „przez wejście człowieka w samego siebie, a tym samem przez stanowcze wyjście z Natury, przez pogardzenie wszelką zmysłowością, słowem przez odrzucenie od siebie wszelkiego przyrodzonego stanu, a natomiast przerodzenie się w nowy"[16]. Rozpoczęta przez naukę Jezusa epoka była zatem radykalnie antytetyczna, ponieważ jej celem było zanegowanie dotychczasowego

---

[12] Zob. tenże, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 18–19.

[13] Tenże, *Ojcze Nasz. Tom pierwszy*…, s. 49.

[14] Tamże. Jest to czytelne powtórzenie tez z Heglowskiego wykładu filozofii historii: zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 27, 157.

[15] Tenże, *Ojcze Nasz. Tom pierwszy*…, s. 59.

[16] Tamże, s. 68

obrazu świata. Cieszkowski stwierdzał, że „[…] jak w starożytności żywot ciała głuszył jeszcze żywot duszy, tak znowu w Epoce Chrześcijańskiej żywot duszy zagłuszył żywot ciała”[17]. To napięcie, zgodnie z dialektyką historii, domaga się usunięcia poprzez syntezę, która ma stać się udziałem Epoki Trzeciej. Przekaz formułowany przez, zdobywający w ciągu dwóch tysiącleci bezsprzeczną dominację kulturową, nurt duchowo-religijny mesjanista streszczał następująco: „Bo odkrywszy zaświatowe niebo i przyniósłszy doń wszelką prawdę, wszelkie dobro i wszelki ład świata, tym samym ziemia nasza, celu swego pozbawiona i za środek tylko uznana, a więc poniżona i potępiona, pastwą nieładu się stała”[18]. Można zatem powiedzieć, że chrześcijaństwo dokonało swoistej dualizacji rzeczywistości i właśnie to było jego najważniejszą zasługą[19].

4. Historiozoficzna niekompatybilność katolicyzmu

Sprawą wielce problematyczną wydaje się jednak, iż jeżeli przyjmie się za Cieszkowskim, że chrześcijaństwo przyniosło światu skupienie na duchowości połączone z deprecjacją materialnej strony rzeczywistości, to okaże się, że rzymski katolicyzm i jego nauki nie pasują do tego opisu. Można bowiem żywić uzasadnione wątpliwości co do tego, czy doktryna głoszona przez Kościół rzymski rzeczywiście zakłada tak radykalne odrzucenie doczesności, jak chciał tego polski mesjanista. Szczególnie, jeśli wziąć pod uwagę jej ukształtowanie po soborze trydenckim, który mocno naznaczył ją filozofią św. Tomasza z Akwinu[20].

---

[17] Tamże., s. 84.

[18] Tamże, s. 89.

[19] Takie postawienie sprawy wywołało jednak pewien dysonans u samego autora opisywanych tu teorii. Wyznawana bowiem przez Cieszkowskiego religia ostatecznie zredukowana została do istotnego momentu w dziejach samopoznania ludzkiego ducha, tracąc tym samym status religii absolutnej, za jaką się uważała. Sam polski myśliciel zdawał sobie sprawę z tych konsekwencji. W *Prolegomenach do historiozofii* pisał: „Jako religia, chrześcijaństwo jest zapewne nie tylko antytetycznym, ale zarazem i syntetycznym momentem. Stanowi ono bowiem istotne pojednanie Stwórcy ze stworzeniem, Boga z człowiekiem. Dlatego też jego założyciel prawdziwym był Bogo-człowiekiem, a w religii objawił najwyższą prawdę. Ale w procesie dziejowym okres chrześcijańsko-germański stanowi moment dialektyczno-antytetyczny” (A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii…*, s. 20). Niestety cytowane słowa zostały umieszczone jedynie jako przypis do głównego wywodu i nie znalazły rozwinięcia w dalszych częściach dzieła myśliciela. Warto jednak zaznaczyć, że jeśli chciałoby się sporządzić swego rodzaju gradację „dyscyplin” obecną w dziełach Cieszkowskiego, to z całą pewnością na jej szczycie znalazłaby się historiozofia, a nie myśl religijna (por. Tamże, s. 30–31).

[20] We wspomnianej wcześniej encyklice *Aeterni Patris* Leona XIII można przeczytać: „Najwyższą chwałą Tomasza, której nie dzieli on z żadnym z katolickich doktorów, jest fakt, że Ojcowie Soboru trydenckiego chcieli, by na ołtarzu w czasie posiedzeń obok Pisma św. i dekretów Najwyższych Pasterzy znajdowała się *Suma* Tomasza z Akwinu, by służyć radą, racją i wy-

Filozofia i teologia chrześcijańska w zasadzie od swych początków zmagała się ze źródłowo neoplatońskim dualizmem. Uwidaczniało się to chociażby w licznych dyskusjach antropologicznych dotyczących m.in. relacji oraz statusu ciała i duszy, które można uznać za swoiste uszczegółowienie ogólniejszej debaty o relacji materii i ducha. Stanowisko neoplatońskie, które przez długi czas pełniło dla myśli chrześcijańskiej funkcję paradygmatyczną, można, zgodnie z tezami Cieszkowskiego, przedstawić jako afirmację duchowej warstwy ludzkiej egzystencji. Jej cielesno-materialny aspekt wiązano zaś z upadkiem i upodleniem[21]. Filozofia Akwinaty była odejściem od tego typu teorii. Tomasz bowiem postrzegał człowieka jako *compositum* (zespolenie) duszy i ciała, co w konsekwencji prowadziło do tego, iż jak pisze Étienne Gilson: „złączenie duszy z ciałem nie jest karą dla duszy, lecz dobroczynnym związkiem, dzięki któremu dusza osiąga całą swą doskonałość”[22] – *mutadis mutandis* odnosi się to całej sfery materialno-zmysłowej. „Pogląd, że świat materialny jest rezultatem degradacji, a związek duszy z ciałem wynika z jakiegoś upadku, nie miałby już nic wspólnego z tomizmem. Naukę św. Tomasza cechuje radykalny optymizm, gdyż tłumaczy ona świat stworzony czystą dobrocią; wszystko co się nań składa – w tej mierze, w jakiej istnieje – odzwierciedla, według niego, nieskończoną doskonałość Bożą”[23] – dowodzi francuski badacz.

Jak już wspomniano, obranie św. Tomasza za intelektualnego patrona nowożytnego katolicyzmu szczególnie silnie zaważyło na ustaleniach powziętych podczas *Tridentinum* będącego w dużym stopniu reakcją na wystąpienia Marcina Lutra i jego zwolenników[24]. Spór między katolicyzmem a nurtami reformacyjnymi nosił w sobie jednocześnie solidny ładunek filozoficzny, przez co wzbudzał zainteresowanie myślicieli tej rangi co Hegel i ochoczo korzystający z jego intelektualnych dokonań Cieszkowski.

Spośród wielu kwestii, które podejmowano w czasie soborowych obrad, na pierwszy plan wysuwa się doktryna o Eucharystii. Jak stwierdzał autor *Feno-*

---

rocznią” (Leon XIII, *Aeterni Patris* [w:] *Encykliki Leona XIII*, cz. I, red. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, tłum. M. Mikłasz, Słupsk 1997, s. 22). Szczególne znaczenie filozofii Akwinaty przejawia się też w scholastycznej metodzie stosowanej przy pracy nad poszczególnymi punktami ustalanej podczas soboru doktryny. Jak pisze Edward Ozorowski: „Była ona bardzo podobna do tej, którą posługiwano się w średniowieczu w szkołach i którą stosowano w traktatach lub innych pismach. Zawiera ona w sobie 2 stałe elementy: «videtur quod non» (wydaje się, że nie) i «respondeo dicendum» (w odpowiedzi należy powiedzieć)” (E. Ozorowski, *Nauka soboru trydenckiego o Eucharystii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1988, nr 26/2, s. 17).

[21] Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 135–140.

[22] É. Gilson, *Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 223.

[23] Tamże.

[24] Zob. J.W. O’Malley, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2014, s. 22.

menologii ducha, jest to problematyka, „w której wszystko się koncentruje”[25]. Analiza poglądów polskiego myśliciela na to zagadnienie pozwoli rozjaśnić jego stosunek do stron omawianego sporu.

W kontekście omawianych tu zagadnień należy wskazać na ustalenia dotyczące transsubstancjacji oraz rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Chcąc zinterpretować uchwały Soboru Trydenckiego w świetle stosunku Kościoła do materialności oraz zmysłowości, można pokusić się o stwierdzenie, że zdogmatyzowanie doktryny o Eucharystii, czyli uczynienie jej przedmiotem oficjalnego nauczania kościelnego[26] wiązało się z trwałym ustanowieniem specyficznie katolickiego modelu sakramentalnego, zgodnie z którym „duch działa poprzez znaki materialne”[27]. W efekcie, jak podkreśla John W. O’Malley, „Kościół katolicki stał się najbardziej zmysłową ze wszystkich wspólnot poreformacyjnych”[28]. Prawdziwa, rzeczywista i substancjalna[29] obecność Boga pod postaciami konsekrowanego przez kapłana chleba i wina sprawia, że liturgia mszy, podczas której ów proces się dokonuje, w pewien sposób jednoczy niebo i ziemię[30], czyli rzeczywistości, które w myśl historiozofii Cieszkowskiego są od siebie radykalnie oddzielone i dopiero nowa era dziejów ma je faktycznie pojednać. Jak się zatem okazuje, tak ważny aspekt kościelnego nauczania, jak znaczenie mszy, sprawia, iż katolicyzm staje się niekompatybilny z historiozoficznym modelem prezentowanym przez autora *Ojcze Nasz*.

5. Protestantyzm jako spełnienie chrześcijaństwa

Cieszkowski świadom był powyższych konsekwencji. Dlatego też w jego pismach można odnaleźć fragmenty zawierające krytyczne uwagi na temat tradycyjnych obrzędów religijnych. Uważał bowiem, iż ich zasadność i ważność bezpowrotnie minęły. Jak pisał:

A więc wszelkie martwe dotychczasowe ceremonie, wszelkie zabobonne obrządki, które wprawdzie miały niegdyś swoje symboliczne znaczenie, i jako takie właśnie uprawnione były, bo jako

[25] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2..., s. 300.

[26] Por. E. Ozorowski, dz. cyt., s. 13. Jak można przeczytać w *Dekrecie o sakramencie Eucharystii*: „Dlatego ten święty Sobór, podając zdrową i autentyczną naukę o czcigodnym i boskim Sakramencie Eucharystii […] zabrania wszystkim wiernym Chrystusa, żeby odtąd nie odważali się w odniesieniu do Najświętszej Eucharystii inaczej wierzyć, nauczać lub głosić, niż zostało to określone i wyjaśnione w obecnym dekrecie” (*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 203).

[27] J.W. O’Malley., dz. cyt., s. 291.

[28] Tamże.

[29] Zob. *Breviarium Fidei*…, s. 204.

[30] Zob. J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016, s. 106.

figury, jako przybliżenia, zbliżały się przynajmniej do obrządków Ducha, lecz których to znaczenie albo już całkiem wywietrzało, albo już jako nieodpowiadające dalszej dojrzałości Ducha, przerodzić i przeobrazić się muszą w obrządki spełna Czci Ducha zadość czyniące[31].

Nieco dalej polski filozof stwierdza:

Jak Bóg przez usta Izajasza proroka wyrzekł, że brzydzi się całopaleniem, odrzuca starozakonne ofiary, tak dziś również zapowiada, że się brzydzi wszystkimi ceremoniami i widowiskami kościelnymi, które były ważne i święte, póki istotnie za zewnętrzną oznakę czynności lub stanów duchowych służyły, lecz które teraz wypłoniły się i tylko *caput mortuum* dawnego żywota przedstawiają[32].

Przesłanie powyższych fragmentów doskonale koresponduje z krytyką katolickiej obrzędowości formułowanej przez Hegla, co nie może dziwić, biorąc pod uwagę zakorzenienie Cieszkowskiego w filozoficznym uniwersum tworzonym przez berlińskiego klasyka idealizmu oraz jego epigonów. Autor *Encyklopedii nauk filozoficznych* nazywał liturgię katolicką „imponującym zmysłowym widowiskiem", podczas którego „można bez zastanowienia mamrotać modły, by spełnić to, co należy"[33]. Polski filozof pisał w podobnym duchu, iż katolicyzm sprzeniewierzył się w tej kwestii samemu Chrystusowi. Ten bowiem

chcąc położyć koniec zewnętrznym a martwym obrządkom, żydowskim, ich mechanicznemu paplaniu modlitw, wszelkim bezistotnym wymysłom ich batologii [czyli bezmyślnemu, mechanicznemu wypowiadaniu słów, w tym przypadku, modlitwy – M.B.] i doksologii, skierował nabożeństwo do wewnętrznego natężenia ducha, nakazał zaniechanie wszelkiej zewnętrznej okazałości, zamknięcie się w swojej komorze i wzniesienie modlitwy do Ojca w skrytości"[34].

Jego zdaniem, żeby przekonać się o zasadności tej krytyki, wystarczy odwiedzić wielowiekową stolicę religii chrześcijańskiej, jaką był Rzym, „aby na widok pysznego i przepysznego tamże nabożeństwa wszelką utracić pobożność"[35].

Warto w tym miejscu dodać, iż „unieważnienie" dotychczasowych obrzędów ma dotyczyć nie tylko tych, które można opisać jako rodzaj swoistego spektaklu, lecz także tych o bardziej indywidualistycznym charakterze, jak na przykład spowiedź:

I jak pierwsi Chrześcijanie znieśli nawet zdegenerowany symbol ofiary, tj. obrzezanie, tak też następnie tegoż losu dozna zdegenerowany symbol pokuty, tj. dzisiejsza po większej części dla formy i zwyczaju odbywana spowiedź[36].

---

[31] A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz. Tom trzeci: Pierwsza prośba. Tom czwarty: Prośby druga do siódmej i Amen*, Warszawa 2022, s. 195.

[32] Tamże, s. 208.

[33] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2..., s. 309.

[34] A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz. Tom trzeci*…, s. 209.

[35] Tamże.

[36] Tamże, s. 522.

Zasadniczo bowiem autor *Prolegemenów do* historiozofii traktował wszystkie „ceremonie i widowiska kościelne" *en bloc*, nie polemizując tym samym wprost z rzymskokatolickim nauczaniem o mszy. Wydaje się jednak, iż taka polemika byłaby wskazana, ponieważ doktryna ta stanowi intelektualną barierę, która jeśli nie wyklucza, to przynajmniej znacznie łagodzi palącą, zdaniem polskiego filozofa, konieczność znalezienia nowych sfer łączących ducha i materię. Jednocześnie takie postawienie sprawy, jak błyskotliwie zauważa badający religijny aspekt filozofii polskiego mesjanisty Michał Klepacz, mocno zbliża Cieszkowskiego do nurtu tzw. liberalnego protestantyzmu, gdzie: „Sakramenta mają tylko pewne emocjonalne znaczenie, albo też są czczemi jedynie ceremoniami"[37].

Ten znaczący brak przypisania specjalnego statusu mszy można próbować tłumaczyć ukształtowaniem polskiego życia religijnego, które mogło wywrzeć istotny wpływ na ten wymiar dociekań filozofa. Wydaje się bowiem, iż ukształtowanie to raczej nie sprzyjało refleksji nad znaczeniem dogmatów o transsubstancjacji czy rzeczywistej obecności. Praktyka religijna, której polski filozof był obserwatorem, a zapewne i uczestnikiem, nie wyróżniała bowiem specjalnie mszy spośród całego szeregu innych nabożeństw. W dobitny sposób opisuje to Daniel Olszewski: „w ciągu XIX wieku (zwłaszcza w drugiej jego połowie) duszpasterstwo zmierzało do systematycznego pomnażania w kulcie parafialnym elementów paraliturgicznych i nabożeństw dodatkowych"[38]. Według tego badacza proces ów trwał przez większą część życia Cieszkowskiego, by pod koniec stulecia zaowocować tym, że „nabożeństwo ściśle liturgiczne, rozumiane w duchu rzymskim, ze mszą świętą jako jego centrum, w polskim duszpasterstwie zepchnięte zostało na dalszy plan i pełniło w życiu religijnym Polaków rolę raczej drugorzędną"[39].

Sprawą o wiele ważniejszą, w kontekście głównego tematu tych rozważań, wydaje się jednak, wspominane już wielokrotnie, teoretyczne uzależnienie Cieszkowskiego od rozstrzygnięć autora *Fenomenologii ducha*. W fakcie tym można upatrywać czynnika mającego decydujący wpływ na postrzeganie przez polskiego myśliciela chrześcijaństwa jako całości. Nie od rzeczy będzie więc rekonstrukcja eucharystologicznych poglądów Hegla połączona z próbą ukazania tego, jak korespondują one z dociekaniami autora *Ojcze Nasz*. Trzeba zatem powrócić do sygnalizowanej wcześniej kwestii wielkiej wagi przypisywanej przez Hegla nauce o znaczeniu komunii. Niemiecki myśliciel dowodził w *Wykładach z filozofii religii*, że komunia jest „centralnym puntem nauki chrześcijańskiej i stąd wszystkie różnice w Kościele chrześcijańskim otrzymują swoją

[37] M. Klepacz, *Idea Boga w historiozofji Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, Kielce 1933, s. 384.

[38] D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 161.

[39] Tamże, s. 163.

barwę i określenie"[40]. W związku z tym Hegel wyróżnił trzy sposoby rozumienia komunii, które jego zdaniem charakteryzują trzy główne odłamy zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa, czyli katolicyzm, luteranizm oraz protestantyzm reformowany.

Katolickie podejście do tematu miało polegać na tym, że „hostia jako to coś zewnętrznego, ta zmysłowa, nieduchowa rzecz jest przez poświęcenie obecnym w teraźniejszości Bogiem – Bóg jako rzecz w postaci pewnej empirycznej rzeczy jest w tak samo empiryczny sposób spożywany przez człowieka. Skoro więc w tym centralnym punkcie nauki, w komunii, Bóg jest znany jako coś zewnętrznego, to ta zewnętrzność jest podstawą całej katolickiej religii"[41]. Według niemieckiego idealisty osoba przyjmująca tak pojmowany sakrament jest „pod każdym względem podmiotem pasywnym, doznającym, który nie wie, co jest prawdziwe, słuszne i dobre, lecz ma to tylko przyjmować od innych"[42]. Kościelna hierarchia kapłańska ustawia się w ten sposób jako jedyny dysponent środków służących uzyskaniu Bożej łaski.

Ujęciem duchowo najbogatszym[43] jest zdaniem Hegla to prezentowane przez luteranizm. W nauczaniu tego wyznania hostia nie jest teraźniejszym Bogiem jako zmysłowa rzecz, lecz dopiero staje się Nim w akcie konsumowania. Oznacza to, że do zjednoczenia człowieka i Boga dochodzi w „duchu podmiotu"[44]. Aby oddać to zagadnienie w bardziej tradycyjnych terminach teologicznych, warto odwołać się do opracowania Stanisława Celestyna Napiórkowskiego. Autor ten za jedną z głównych cech protestanckiej teologii Eucharystii uznaje, podobnie jak Hegel, swoisty dynamizm mający cechować ów sakrament. Ta jego właściwość wyraża się w „wierze, iż Chrystus jest obecny tylko w czasie sprawowania Wieczerzy i Komunii, tzw. *in usu*, a nie poza nimi, czyli *extra usum*; dlatego w kościołach protestanckich nie przechowuje się Eucharystii i nie buduje tabernakulum"[45]. Jak z kolei podsumowuje niemiecki myśliciel: „Nie ma tu żadnej transsubstancjacji – lub może jest jakaś transsubstancjacja, ale taka, przez którą zostaje zniesione to, co zewnętrzne – teraźniejsza obecność Boga jest całkowicie duchowa, tak że należy do tego wiara podmiotu"[46].

Ostatnią koncepcją opisaną przez niemieckiego filozofa jest ta, którą kojarzyć należy z nazwiskami Ulrycha Zwingliego i Jana Kalwina. Teologowie

[40] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2013, s. 347.

[41] Tamże.

[42] Tamże, s. 348.

[43] Por. Tamże, s. 346

[44] Tamże.

[45] S.C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, „Ateneneum Kapłańskie" 1983, t.101/3, s. 387.

[46] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2…, s. 348.

ci uznawali obecność Chrystusa w Eucharystii jedynie za symbol[47], zaś autor *Zasad filozofii prawa* nie oceniał tych teorii zbyt wysoko. Stwierdzał bowiem, że „jest to wyobrażenie reformowane, pozbawione ducha, jest to tylko żywe wspomnienie przeszłości, nie boska obecność, nie żadna rzeczywista duchowość. To, co boskie, prawda, spadło tu do poziomu prozy Oświecenia i samego tylko rozsądku, do [postaci] stosunku jedynie moralnego"[48].

W kontekście przytaczanych wcześniej cytatów z *Ojcze Nasz* oraz uwag czynionych przez Klepacza, można mówić o istnieniu pewnej, cokolwiek zaskakującej, wspólnoty poglądów teologicznych istniejących między Cieszkowskim a zwingliańsko-kalwińskimi odłamami protestantyzmu, które w kontekście opisywanych zagadnień jawią się jako te najradykalniejsze.

Wracając jednak do zależności istniejących między mesjanizmem Cieszkowskiego a Heglowską filozofią religii, należy zwrócić uwagę na ich występowanie także w ogólniejszym rozumieniu fenomenu religijności. Już na początku *Wykładów z filozofii religii* można przeczytać:

> Wiemy, że w religii odwracamy się od doczesności (*Zeitlichkeit*) i że religia jest dla naszej świadomości tym rejonem, w którym rozwiązane są wszystkie zagadki świata, wyjaśnione wszystkie sprzeczności głębiej zastanawiającej się myśli, milkną wszystkie boleści uczucia – rejonem wiecznej prawdy, wiecznego spokoju, wiecznego pokoju[49].

Jak widać, Hegel skupia się tutaj na sferach takich jak świadomość, myślenie czy idee. Celnie kwestię tę komentuje Światosław Florian Nowicki, pisząc: „Dla Hegla osiągnięcie przez człowieka Absolutu jest zadaniem poznawczym, polegającym na przemianie własnego myślenia z rozsądkowego w rozumowe"[50]. Taki model najpełniej, zdaniem Hegla, uwidacznia się w luteranizmie. Nakreślony tutaj intelektualny kontekst wywodów Cieszkowskiego może więc rzucić nieco światła na to, dlaczego polski mesjanista utożsamił Epokę Chrześcijańską z Epoką Myśli.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, iż według polskiego mesjanisty istotą chrześcijaństwa jako fenomenu dziejowego było antytetyczne wobec pogańskiej starożytności zwrócenie człowieczeństwa ku sferom psychiczno-intelektualnym. W świetle przeprowadzonych wcześniej analiz można zaś zasadnie twierdzić, że pod tym względem to protestantyzm lepiej realizował historiozoficzne założenia religii chrześcijańskiej. Z tego powodu jawi się ono jako jej ostateczna i w pełni dojrzała forma. Tezy te przebijają się

---

[47] Por. S.C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 383.

[48] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2…, s. 348.

[49] Tamże, t. 1, s. 38.

[50] Ś.F. Nowicki, *Misterium przemienienia religii chrześcijańskiej w spekulatywną gnozę Hegla* [w:] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1…, s. XLIV–XLV.

w pisarstwie Cieszkowskiego w różnym natężeniu. Są one niekiedy formułowane pośrednio, jako obecne niejako w tle. Kiedy filozof odnosił się do postaci religijnego kultu właściwego poszczególnym epokom dziejowym, pisał, że o ile obrządek pogańskiej starożytności przez składanie bóstwom materialnych ofiar był „grubo zmysłowy, cielesny, a stąd w dalszym wywodzie sprośny i wszeteczny", o tyle w okresie dominacji chrystianizmu kult jawił się jako „czysto-umysłowy […], a stąd **w dalszym wywodzie (w Protestantyzmie)** [pogrubienie moje – M.B] li na wierze bez uczynków zasadzony"[51].

W innym miejscu Cieszkowski pisał zupełnie wprost:

Jakoż wiadomo, iż świeckie pompy katolicyzmu przyczyniły się do powstania i sprzyjały niepomału wzrostowi protestantyzmu, który tak w tym, jak w innych względach zawrócić usiłował ku prostocie pierwiastkowych obyczajów Kościoła, a odrzucając znowu pyszne obrządki, jako niejako sprośnością dotknięte, usiłował przywrócić ową cześć czysto umysłową, λογική λατρεία, która rzeczywiście stanowiła istotę poleconego przez Chrystusa, a przez Kościół Apostolski w pierwszych wiekach wykonywanego nabożeństwa. Ale też całą żywotną poezję w obrządkach katolickich tkwiącą przez to utracił[52].

W *Prolegomenach do historiozofii* autor traktatu, analizując stosunek świadomości ludzkiego ducha do wolności w Epoce Myśli, stwierdzał zaś:

Na tym szczeblu wolność jest tylko idealna, podczas gdy na poprzednim była tylko realna, a to ani z jednej, ani z drugiej strony nie jest dostateczne. Abstrakcyjność tego stanowiska doszła do szczytu dzięki jego subiektywności, która tu dominuje, to zaś wywołało w dziedzinie religii protestantyzm, a w dziedzinie polityki – liberalizm[53].

Raz jeszcze należy z całą mocą podkreślić, że poglądy te w żadnym razie nie stanowią jakiegoś obcego wtrętu w porządku wywodu Cieszkowskiego, lecz harmonizują z ontologicznymi zasadami dialektycznej historiozofii. Podkreślana tutaj „wzorcowość" protestantyzmu wynika z ewolucyjnego ruchu formacji kulturotwórczych, które mają wyznaczać oblicze poszczególnych epok, gdyż jak tłumaczył: „Najwyższa bowiem tożsamość zawiera w sobie również rozmaite szczeble swego rozwoju, a chociaż już sama przez się jest tym, czym ma być zgodnie ze swym pojęciem, to jednak staje się tym coraz bardziej, coraz lepiej, coraz konkretniej"[54]. Rozumienie chrześcijaństwa jako formacji najsilniej oddziałującej na procesy dziejowe poprzez zwrócenie się od materialności ku idealności i zawierającej w sobie poszczególne etapy tej sekwencji (materialno-zmysłowy katolicyzm oraz duchowo-idealny protestantyzm) doskonale wpisuje się w powyższy schemat.

[51] A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz. Tom trzeci*…, s. 215.
[52] Tamże, s. 209.
[53] Tenże, *Prolegomena do historiozofii*…, s. 95.
[54] Tamże, s. 72.

Zakończenie

Biorąc pod uwagę Heglowskie zakorzenienie historiozoficznych wywodów Cieszkowskiego, obecna w nich swego rodzaju preferencja dla protestantyzmu nie może do końca zaskakiwać. Związki heglizmu z luteranizmem można dostrzec zarówno na poziomie samej lektury dzieł niemieckiego idealisty, w jego autodeklaracjach składanych w korespondencji[55], jak i dzięki zapoznaniu się z wywodami komentatorów jego pism, w których bywa on określany jako ktoś w rodzaju Akwinaty świata protestanckiego[56]. Nie jest to jednak jedyne źródło tego aspektu ideowych inspiracji polskiego mesjanisty.

Jeden z katolickich krytyków jego teorii, jezuita Romuald Koppens, stwierdza: „Że Cieszkowski znał lepiej pisma teologów protestanckich niż katolickich, i że z tamtych prawie wyłącznie czerpał swą wiedzę teologiczną, zdaje się nie ulegać wątpliwości”[57]. Uzasadnieniem dla tej tezy może być fakt długoletniego obcowania polskiego filozofa z niemieckimi środowiskami intelektualnymi, w których to wyznawanie luteranizmu nie było przecież niczym niezwykłym. Kontakty te zaowocowały wieloletnią, zapoczątkowaną jeszcze w czasie studiów w Berlinie, przyjaźnią z Carlem Lehmannem, który do 1886 r. pełnił funkcję jego osobistego bibliotekarza i lektora[58]. Andrzej Wojtkowski opisuje tę postać następująco:

> Był to teolog protestancki o zainteresowaniach skierowanych ku […] eschatologii […]. Gdy mówimy o ścisłej zależności Cieszkowskiego od niemieckiej teologii protestanckiej […], powinniśmy mieć na uwadze skromnego kandydata teologii, który mu umożliwił tak dokładne jej poznanie”[59].

---

[55] Zob., G.W.F. Hegel, *The Letters*, tłum., C. Butler, Ch. Seiler, Bloomington 1984, s. 520, 531–532.

[56] Zob. K. Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York 1959, s. 268; W. Kaufmann, *The Hegel Myth and Its Method* [w:] tenże, *From Shakespeare to Existentialism: A New Edition with Additions*, New York 1960, s. 95. Na temat związku Hegla z luteranizmem por. także: P. Soual, *Hegel luthérien*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses” 2021, nr 3, s. 313–334; J. Kloc-Konkołowicz, *Reformacja jako proces „uetycznienia” świata. Heglowska hermeneutyka reformacji w „Wykładach z filozofii dziejów”*, „Rocznik Teologiczny” 2017, t. LIX, nr 4, s. 847–864.

[57] R. Koppens, *„Ojcze Nasz” Cieszkowskiego. Szkic krytyczno-literacki*, „Przegląd Powszechny” 1896, t. LI, nr 152, s. 175.

[58] Zob. J. Keller, *Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 1948, s. 18.

[59] A. Wojtkowski, dz. cyt., s. 252; Wiesława Sajdek uzupełnia opis zainteresowań Lehmanna o dzieje wczesnego chrześcijaństwa, a jego wpływ na Cieszkowskiego miał uwidaczniać się również w doborze publikacji, do których odwoływał się polski filozof, dotykając tej właśnie problematyki (zob. W. Sajdek, *Niemieckie inspiracje i przyjaźnie Augusta Cieszkowskiego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2016, nr XIII, s. 179).

W pracach naukowych Cieszkowskiemu pomagał także inny Niemiec, Carl Brade. Józef Keller, chcąc naświetlić intelektualne wpływy asystentów filozofa na jego twórczość, stwierdza:

Korespondencja Cieszkowskiego ze swymi pomocnikami wykazuje usiłowanie tych ostatnich, by skierować uwagę Cieszkowskiego na zagadnienia teologiczne w ujęciu protestanckim, a zwłaszcza na kierunek tzw. „Lichtfreunden", który w tym czasie stanowił sztandarowy prąd w protestantyzmie[60].

Ten nurt teologiczny, choć zrodzony na gruncie protestantyzmu, charakteryzował się stopniowym odchodzeniem od, bardzo istotnej dla zwolenników Reformacji, egzegetycznej zasady *sola Scriptura* na rzecz prób interpretacji tekstów Biblii w duchu ówcześnie panującej koncepcji racjonalności[61]. Metody stosowane przez Cieszkowskiego w jego praktyce egzegetycznej cechowały się zaś bardzo podobną mechaniką[62]. Można zatem mówić o tych wątkach jako o dodatkowych uwarunkowaniach animujących kierunki rozwoju twórczości polskiego mesjanisty.

Na sam koniec należy wskazać na szerszy kontekst teologicznych uwikłań autora *Ojcze Nasz*. Wynikają one wprost z silnego zakorzenienia myśli Cieszkowskiego w nowoczesnym obrazie świata. Tylko on bowiem umożliwić mógł uprawianie historiozofii, do której tak wielką wagę przykładał myśliciel. Jak obrazowo opisuje Jacob Taubes: „W ptolemejskim światopoglądzie panuje platoński Eros, który zbliża do siebie górę i dół, podczas gdy w świecie kopernikańskim panuje duch, który zmierza naprzód"[63]. Katolicyzm Tomasza z Akwinu oraz przesiąknięta jego naukami teologia potrydencka zdecydowanie bliższa jest ptolemeizmowi. Jeżeli na jej gruncie może wystąpić jakaś forma refleksji nad historią, to z całą pewnością nie będzie miała ona dynamistyczno-progresywnego charakteru. Jak celnie tłumaczy to zagadnienie Paweł Grad:

Nowe prawo przynosi Syn Boży; przyjęcie tego prawa uzdalnia do życia w bliskości Ojca dzięki więzi, jaką daje Duch Święty. Prawo to będąc prawem danym przez Słowo, jest doskonałe, i dlatego kończy ono ruch objawiania się Trójcy w historii. Po nim nie będzie już żadnej epoki; Nowy Testament jest ostateczny. Pozostający czas jest czasem tradycji, czasem przekazywania otrzymanej doktryny aż po kres, który przyjdzie w stosownej chwili"[64].

Na takie konkluzje Cieszkowski przystać po prostu nie mógł.

---

[60] J. Keller, dz. cyt., s. 18–19.

[61] Zob. T.H. Weir, *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 37.

[62] Por. G. Kubski, *Egzegetyczne procedury Augusta Cieszkowskiego w „Ojcze nasz"*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1998, nr 8, s. 65.

[63] J. Taubes, dz. cyt., s. 107.

[64] P. Grad, *W imię Ojca. Tomistyczna krytyka joachimizmu*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia" 2014, nr 2, s. 212.

Bibliografia

Barth K., *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York 1959.

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, Poznań 2007.

Cieszkowski A., *Ojcze Nasz. Tom pierwszy: Wstęp. Tom drugi: Wezwanie,* Warszawa 2022.

Cieszkowski A., *Ojcze Nasz. Tom trzeci: Pierwsza prośba. Tom czwarty: Prośby druga do siódmej i Amen*, Warszawa 2022.

Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972.

Cieszkowski A., *Szkic do Curriculum vitae* [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. I, red. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2019, s. 5–7.

Dubas A., *August Cieszkowski – mecenas nauki i edukacji rolniczej w Wielkopolsce* [w:] *Co po Auguście Cieszkowskim? Spojrzenie po 120 latach*, red. J. Banaszak, Poznań 2012, s. 67–75;

Gapczyński T., *Cieszkowskiego Ojcze-Nasz (tom 3.) wobec nauki Kościoła katolickiego*, „Przegląd Kościelny" 1903, nr IV, s. 367–384.

Gilson É., *Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.

Grad P., *W imię Ojca. Tomistyczna krytyka joachimizmu*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia" 2014, nr 2, s. 203–213.

Hegel G.W.F., *The Letters*, tłum., C. Butler, Ch. Seiler, Bloomington 1984.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

Hegel G.W.F, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1–2., tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2013.

Hellwig J., *Cieszkowski*, Warszawa 1979.

Kaufmann W., *The Hegel Myth and Its Method* [w:] tenże, *From Shakespeare to Existentialism: A New Edition with Additions*, New York 1960, s. 95–128.

Keller J., *Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 1948.

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

Kloc-Konkołowicz J., *Reformacja jako proces „uetycznienia" świata. Heglowska hermeneutyka reformacji w „Wykładach z filozofii dziejów"*, „Rocznik Teologiczny" 2017, t. LIX, nr 4, s. 847–864.

Koppens R., *„Ojcze Nasz" Cieszkowskiego. Szkic krytyczno-literacki*, „Przegląd Powszechny" 1896, t. LI, nr 152, s. 1–25; 174–196; 380–406.

Kubski G., *Egzegetyczne procedury Augusta Cieszkowskiego w „Ojcze nasz"*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1998, nr 8, s. 61–78.

Leon XIII, *Aeterni Patris* [w:] *Encykliki Leona XIII*, cz. I, red. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, tłum. M. Mikłasz, Słupsk 1997, s. 14–26.

Liebich A., *Between ideology and utopia: the politics and philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht 1979.

Likowski E., *Mowa żałobna powiedziana nad zwłokami śp. Augusta hr. Cieszkowskiego w kościele podominikańskim w Poznaniu dnia 16 marca 1894 roku*, Poznań 1894.

Mazurek S., *Objawić objawienie. Cieszkowski w przeddzień reintegracji* [w:] A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz*, t. 1–2, Warszawa 2022, s. VII–XXIV.

Napiórkowski S.C., *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, „Ateneneum Kapłańskie" 1983, t.101/3, s. 381–390.

Nowicki Ś.F., *Misterium przemienienia religii chrześcijańskiej w spekulatywną gnozę Hegla* [w:] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, Warszawa 2013, s. IX–LXXIII.

O'Malley J.W., *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2014.
Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
Ozorowski E., *Nauka soboru trydenckiego o Eucharystii*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1988, nr 26/2, s. 13–27.
Sajdek W., *Niemieckie inspiracje i przyjaźnie Augusta Cieszkowskiego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 2016, nr XIII, s. 175–196.
Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
Soual P., *Hegel luthérien*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 2021, nr 3, s. 313–334.
Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016.
Wawrzynowicz A., *„Ojcze nasz" jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia" 2009, nr 1/2, s. 308–328.
Weir T.H., *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession*, Cambridge 2014.
Wojtkowski A., *August Cieszkowski* [w:] *Wybitni Wielkopolanie XIX wieku*, red. W. Jakóbczyk, Poznań 1959, s. 247–281.

Tekst przyjęty do druku: styczeń 2025
Tekst opublikowany: grudzień 2025

Protestant Motifs in August Cieszkowski's Historiosophy

Abstract

The article analyses the influence of Protestant philosophical and theological thought on the messianic historiosophy of August Cieszkowski. After outlining Cieszkowski's biographical ties to Galicia, the study reconstructs the vision of the historical development of Christianity as articulated in the works of the Polish philosopher. Subsequently, it emphasizes the inevitable conflict between messianism and Catholic doctrine that arises from this vision, as well as the recognition of Protestantism as the ultimate form of the Christian religion. The latter part of the text attempts to interpret these conclusions in the context of Cieszkowski's strong intellectual dependence on Hegelianism and the significant impact of his prolonged exposure to Protestant theology on the characteristics of his thought.

Key words: August Cieszkowski, Hegelianism, Catholicism, Protestantism, Messianism