

Grzegorz Kubski¹

OJCZE NASZ AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO – METODY EGZEGETYCZNE Z PARAKLETYCZNĄ TEZĄ

Streszczenie

August Cieszkowski był w romantyzmie najbardziej znanym w Europie polskim filozofem. W roku 1838 stworzył szkic traktatu *Ojciec nasz*, nad którego tekstem pracował ponad 50 lat. Obszerne wydanie dzieła nastąpiło w XX wieku, długo po śmierci autora. Traktat jest komentarzem ciągłym do *Modlitwy Pańskiej* podporządkowanym założeniom historiozofii. Autor w nawiązaniu do ponad tysiąca wersetów biblijnych stara się udowodnić, że w dziejach ludzkości, po epokach Boga Ojca, Syna nastanie trzecia era – Ducha Świętego, Parakleta, czas królestwa Bożego na ziemi. Dopiero w świetle Parakleta nastąpi „objawienie Objawienia”, jak to określa za teozofem Josephem de Maistre’em. W koncepcji Cieszkowskiego widać podobieństwa do poglądów Friedricha Schellinga, ale także do rozumienia filozofii jako zapowiadanego Parakleta. Takie przekonanie głosił Józef Hoene-Wroński. Cieszkowski uważa, że teksty Pisma Świętego rozwijają swoje znaczenia wraz z rozwojem ludzkości. Deklaruje trzymanie się ówczesnego katolickiego sposobu egzegezy związanego z Tradycją. Gdy w jego lekturze sensory dosłowne nie pasują do przypisanych tradycyjnych znaczeń, wybiera dosłowne rozumienie. Posługuje się egzegezą etymologiczną. Obejmuje nią także polskie przekłady, nawet gdy w źródle nie ma etymologicznego powiązania. W arty-

¹ Dr hab. Grzegorz Kubski, prof. UAM, rocznik 1956, jest teologiem i badaczem literatury. Wykłada historię literatury XIX wieku oraz elementy lingwistyki tekstu na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. 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 stu artykułów 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; ORCID 0000-0003-3930-3001. Adres do korespondencji: 60-254 Poznań, ul. Hetmańska 15/19-C m. 3, e-mail: grequ56@wp.pl.

kule ukazano interpretację daną przez Cieszkowskiego na przykładzie takich wyrazów, jak *ὁ ἀρραβών* „zadatek” (2 Kor 1,22), *τὸ μυστήριον* „tajemnica” (Mt 13,11) czy *ἡ κοινωνία* „społeczność” (2 Kor 13,13). Cieszkowski odczytuje wyrażenie „zadatek Ducha” jako dowód, że ludzkość otrzyma Go w pełni w trzeciej erze. Dotąd nauczanie Kościoła, formy życia chrześcijańskiego i społecznego były tylko „zadatkami” wobec pełni panowania Boga jako Parakleta w trzeciej erze. Nawet Jezus Chrystus objawiał to Królestwo „przybliżonym sposobem” jako „tajemnicę”. W trzeciej erze nastanie *κοινωνία*, „społeczność Ducha Świętego”. Cieszkowski zmieniał XVI-wieczne rozumienie wyrazu „społeczność” z dawnych przekładów. Nadawał mu znaczenie nowożytnego społeczeństwa. Pod wpływem tertulianizmu oryginalnie wnioskował, że zacznie się panowanie Ducha Świętego „Króla Wiekuistego”.

Słowa kluczowe: Pismo Święte, egzegeza, historia interpretacji, Duch Święty, romantyzm, August Cieszkowski

Abstract

OUR FATHER BY AUGUST CIESZKOWSKI – EXEGETIC METHODS WITH THE THESIS OF THE PARACLETE

August Cieszkowski was in Romanticism the most well-known Polish philosopher in Europe. In 1838 he created a sketch of the treatise *Our Father (Ojciec nasz)*, over which he worked over fifty years. An extensive edition of the work took place in the twentieth century, long after the author's death. The treatise is a continuous commentary to *the Lord's Prayer*, subject to the assumptions of historiosophy. The author, in reference to more than a thousand biblical verses, tries to prove that in the history of humanity, after the ages of God the Father, The Son, the third age will come – the Holy Spirit, the Paraclete, the time of the Kingdom of God on earth. It is only in the light of the Paraclete that the “revelation of Revelation” will follow, as it is described by the theosophist Joseph de Maistre. In Cieszkowski's conception, there are similarities to Friedrich Schelling's views, but also to understanding philosophy as the announced Paraclete. Such belief was preached by Józef Hoene-Wroński. Cieszkowski believes that the texts of the Scriptures develop their meanings along with the development of humanity. He declares adherence to the then Catholic manner of exegesis connected with Tradition. When in his lecture literal meanings do not match the assigned traditional meanings, he chooses a literal understanding. He uses etymological exegesis. He also includes Polish translations, even when in the source has no etymological connection. The article presents the interpretation given by Cieszkowski on the example of words such as *ὁ ἀρραβών* “deposit” (2 Cor 1,22), *τὸ μυστήριον* “mystery” (Mt 13,11) or *ἡ κοινωνία* “community” (2 Cor 13,13). Cieszkowski reads the phrase “deposit of the Spirit” as proof that humanity will receive Him fully in the third era. So far, the teaching of the Church, the forms of Christian and social life were only a “pledge” to the full reign of God as a Paraclete in the third era. Even Jesus Christ revealed this Kingdom as an “approximate way” as a “mystery”. In the third era, there will be *κοινωνία*, “the Holy Spirit community”. Cieszkowski changed the sixteenth century understanding of the word “community” from the old translations. He gave it the importance of modern society.

Under the influence of Tertullianism, he originally concluded that the reign of the Holy Spirit “the King of the Eternal” would begin.

Keywords: Holy Bible, exegesis, history of interpretation, romanticism, August Cieszkowski

Wstęp

August hr. Cieszkowski w swej epoce, romantyzmie, był najbardziej znanym w Europie polskim filozofem, a zarazem wielkim autorytetem dla współczesnych. Wyrastał ze szkoły heglowskiej, lecz jej założenia sam głęboko przepracował. Dzieło jego życia stanowi oryginalny komentarz do Modlitwy Pańskiej, traktat *Ojcie nasz*², którego zamysł naszkicował przed 1838 roku, a rozwijał przez ponad 50 lat, do samej śmierci³. Zapisywane w tym dziele idee funkcjonowały w bliskim kręgu autora. Przynajmniej były na bieżąco poznawane przez Zygmunta Krasieńskiego, najważniejszego powiernika i doradcę w tym procesie twórczym. Część ukazała się anonimowo w 1848 roku w Paryżu, niemal całość dzieła wydał syn filozofa w latach 1899–1906, a najpełniej zachowany tekst zawiera dopiero edycja z początku lat 20. ubiegłego wieku. Z tych powodów traktat nie był szerzej znany za życia autora. Zatem, jak to lapidarnie ujął Kazimierz Wojnowski, myśl dzieła „pozostała swojego rodzaju epitafium jako nieureczywistniona idea, jako zwiastun czynu przyszłego”⁴. Wprawdzie zacytowanemu interpretatorowi chodzi głównie o to, że Cieszkowski uważał swoje przesłanie za takie, do którego współcześni mu odbiorcy nie są jeszcze gotowi. Jednak, co trzeba tu dodać, kiedy tekst był udostępniony, już swoją formą należał do innej epoki, już się w ten sposób nie pisało o sprawach fundamentalnych dla jednostek i całych społeczeństw, a i Polacy nie potrzebowali pilnie tych słów nadziei, które przekazywał im w poprzednim stuleciu.

Ojcie nasz jest wypowiedzią nie tylko filozoficzną, ale na wskroś religijną. Mimo że jej wejście w obieg kultury narodowej było tyleż spóźnione, co i mniej dobitne, nastąpił moment, że znalazła oddźwięk (między innymi) u dwóch wielkich mężów polskiego Kościoła. Podczas II wojny światowej do myśli traktatu nawiązał kard. August Hlond w prywatnej korespondencji oraz we *Wskazaniach dla pisarzy polskich w USA*, w słowach kierowanych z Lourdes. Prymas zapewniał rodaków, że Duch Chrystusowy niechybnie musi zatriumfować w polskim narodzie, tak jak przewidywali to, choć „nieco mętnie”, polscy wieszczowie i „ojczenaszowi filozofowie”⁵. W 1974 roku Stanisław

2 Tekst traktatu cytuję z wydania: August Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1–3 (Poznań: Fiszer i Majewski, 1922–1923).

3 August Cieszkowski (syn), „Wstęp do I wydania [przekładu *Prolegomenów...*], w: August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, tłum. August Cieszkowski (syn) (Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2007), 36.

4 Kazimierz Wojnowski, „Wstęp. August hr. Cieszkowski”, w: August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, tłum. August Cieszkowski (syn) (Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2007), 29.

5 August Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień. 1897–1948*, oprac. Stanisław Kosiński (Łódź: Wydawnictwo Salezjańskie, 1979), 236; August Hlond, *W służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień. 1922–1948*, oprac. Stanisław Kosiński (Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 1988), 341.

Andrzej Gruda (kard. Karol Wojtyła) napisał poemat o wolności zatytułowany *Mysłąc Ojczyzna*. Świętego Jana Pawła II nie darmo nazwano „romantykiem Bożym”⁶. Zatem nie zaskakuje, że dopatrzono się powinowactwa pewnych wątków ideowych wspomnianego poematu z *Ojciec nasz*⁷. W tym wypadku zachodzi ono w liryce refleksyjnej – nie jest to więc powinowactwo instytucjonalne, lecz intymne.

Formalne ramy gatunkowe traktatu kompozycyjnie wyznacza komentarz ciągły (*expositio*) do Pisma Świętego, czyli interpretujący omawiany tekst, tutaj *Modlitwę Pańską*, werset po wersecie. Oprócz wersetów *Pater noster* autor nawiązuje do tekstów biblijnych ponad 1,6 tys. razy, w czym odnosi się do ponad tysiąca wersetów⁸. Najczęściej są to odwołania, ale także sporo analiz fraz czy wyrazów, w większości nieidentyfikowanych odnośnikami⁹.

August Cieszkowski odczytał w swoim traktacie *Modlitwę Pańską* jako profetyczną. Własną lekturę ewangelijnego tekstu traktował jako inspirowaną nadprzyrodzenie, czemu dał wyraz w *Modlitwie wstępnej*, w której zwracał się do Trójjedynego Boga w słowach: „bo Ty wiesz, że ja wiem, że piszę pod natchnieniem Twoim”¹⁰. Taka postawa podmiotu wypowiedzi bywała demonstrowana w romantyzmie, także polskim. Choć istnieją poważne przesłanki, że w tym wypadku nie chodzi tylko o konwencję pisarską, ale o istotny element autorskiej samoświadomości. Tę przecież ważną sprawę będzie trzeba pominąć w niniejszych rozważaniach.

1. Trynitarna podstawa podziału dziejów ludzkości

Rozbiorowi i interpretacji tekstu ewangelijnego nieodłącznie w traktacie towarzyszy przekonanie o podziale dziejów na trzy ery: erę Boga Ojca, erę Syna Bożego oraz właśnie nadchodzącą albo wkrótce się mającą zacząć erę Ducha Świętego. Taka periodyzacja, w różnych szczegółowych rozwinięciach, jest nieraz spotykana w tamtej epoce. Na gruncie filozoficznym, czyli najbliższym Cieszkowskiemu, została przede wszystkim opisana przez Friedricha Wilhelma Schellinga, głównie zaś obecna w jego późnych

6 Stanisław Dziedzic, *Romantyk Boży* (Kraków: Wydawnictwo M, 2014).

7 Olaf Kryszowski, „Idea romantyczna a tradycja romantyczna w poemacie *Mysłąc Ojczyzna*... Stanisława Andrzeja Grudy (Karola Wojtyły)”, w: *Karol Wojtyła / Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. Grażyna Hal-kiewicz-Sojak, Agnieszka Komorowska, Bartłomiej Łuczak, Michał Sokulski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2015), 178, 186.

8 Do takich ustaleń autor doszedł przed laty podczas drobiazgowej analizy tekstu *Ojciec nasz*.

9 Punktem odniesienia moich badań są następujące wydania Pisma Świętego oraz kompendia: Kurt Aland i in., red., *The Greek New Testament* (Münster: United Bible Societies, 1980); *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu pol. Jakuba Wujka, z komentarzem Menochiusza, wyd. Szymon Kozłowski, t. 1–4 (Wilno: Józef Zawadzki, 1861–1864); *Biblia Święta, to jest Wszystkie Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza, z żydowskiego i greckiego j. na pol. pilnie i wiernie przetłumaczone* (Warszawa [właśc. Wiedeń]: Adolf Kantorowicz, 1869); Henry George Liddel i in., red., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1968); William F. Moulton i in., red., *Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1967).

10 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 305.

rozważaniach, między innymi w należących do zamierzonej pracy *Weltalter* o epokach świata odpowiadających dziejom Bożego objawiania się człowiekowi¹¹. Mówiąc w dużym uproszczeniu, z punktu widzenia chrześcijańskiej prawowierności w tej koncepcji jest kontrowersyjne zdeterminowanie Boskości czasowością. Podobnych wątpliwości można nabrać przy lekturze niejednych sformułowań Cieszkowskiego, gdy z kolei przy innych jego tezach można znaleźć określenia potwierdzające wyznawanie Trójcy Przenajświętszej w oczywisty dla prawowiernego chrześcijaństwa sposób. Te rozbieżności są wynikiem może tak bardzo rozciągniętego czasowo aktu pisania oraz niezakończenia tekstu traktatu jako całości. Pracę polskiego filozofa odróżnia od wspomnianego tu niemieckiego nieporównanie większa rola biblijnego fundamentu argumentacji.

Miejsce Jezusa Chrystusa na trychotomicznej osi dziejów Cieszkowski adekwatniej (wobec tak właśnie wyznaczonej osi) zdefiniował w *Prolegomenach do historiozofii*. Pisał bowiem o Nim, że „stanowi ośrodek czasów minionych, ponieważ On jeden (...) wielką kartę dziejów powszechnych odwrócił”¹². W *Ojcie nasz* zaś określił to ostrożniej, mniej wyraźnie zamykając dzieło Najświętszego Zbawiciela w „minionym”: „Chrystus stanowi przeto wielką średniówkę czasów. On rozgraniczył dwa światy, czyli dwa wielkie dni świata; On nowe stworzył Ludów i wieków pokolenie”¹³. Autor powołał się przy tym na interpretację motywu upersonifikowanego Logosu – Wojownika z „mieczem istnym a ostrym rozkazania” Bożego (Mdr 18,14–22). Była to interpretacja podana przez papieża Innocentego III. Według Cieszkowskiego, papież wbrew przyjętemu mniemaniu, że Syn Człowieczy „na końcu czasów przyjść musiał”, utrzymywał, że „wystąpić mógł w ich średnicy”¹⁴. Wobec tego niektórzy interpretatorzy spuścizny filozofa pochopnie sądzili jakoby on, podobnie do saintsimonistów, minimalizował doniosłość objawienia danego przez Zbawiciela. Słusznie polemizuje z takim odczytaniem Andrzej Wawrzynowicz. Twierdzi coś przeciwnego. Uważa bowiem, że autor *Ojcie nasz* „wzmacnia” rolę tego objawienia „przez uogólnienie funkcji Chrystusa jako kluczowego momentu granicznego” między starożytnością a chrześcijaństwem¹⁵.

Podział dziejów na trzy ery odbija, w zamierzeniu autora, etapy „poczucia się Ducha ludzkiego”. Pierwsze, jak można przeczytać „poczucie się w świecie”, „nazywa się w Tradycji ADAM”. „Drugi, niebieski, odrodzony człowiek, od którego liczy się pośrednie oderwanie człowieka od świata, nazywa się w Historii CHRYSSTUS”. Za Nim,

11 Piotr Dehnel, „Wstęp (Schelling i jego późna filozofia)”, w: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, odnalezione i oprac. przez Waltera Ehrhardta, tłum. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2002), t. 1, XXX.

12 August Cieszkowski, „Prolegomena do historiozofii”, przeł. August Cieszkowski (syn), w: August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, wstęp Andrzej Walicki, oprac. Józef Garewicz, Andrzej Walicki (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972), 18.

13 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, 101.

14 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, 102. Cieszkowski wspiera tę tezę sformułowaniem z Księgi Mądrości, że „północ właśnie nastąpiła”, gdy nadchodził ukazywany tam upersonifikowany Logos – „wcale nie na końcu wieków, ale właśnie w ich środku, to jest na granicy dwóch wielkich dni świata”.

15 Andrzej Wawrzynowicz, „*Ojcie nasz* jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego”, *Kronos* 1–2 (2009): 316.

drugim Adamem, człowiek „nieskończoną istotę swoją odkrywa”, co wiecie go, już „świadomego” i „czynnego”, do „trzeciego, sobie właściwego Żywota Ducha, zwanego w Objawieniu PARAKLETEM”. „W tych to trzech stanowiskach Adama, Chrystusa i Parakleta, w trzech nareszcie Bożych imionach Ojca, Syna i Ducha Świętego [pisze autor] zawiera się cała historia Ludzkości”¹⁶. W innych jeszcze słowach ujęta owa historia przebiega następująco: „Zakon przez Mojżesza jest dany, a Łaska i Prawda przez Jezusa Chrystusa stała się, a społeczny żywot z Bogiem przez Ducha Świętego sprawia się”¹⁷. Tak w *Ojcie nasz* rozwinięto schemat dziejów podany u św. Jana (J 1,17). A ponieważ Zbawiciel jest w tym schemacie „średniówką dziejów”, w konsekwencji chrześcijaństwo jest także „środkiem dziejów, których Celem jest Królestwo Boże”¹⁸. W jakim stopniu ta myśl w traktacie nawiązuje do dawnego chiliizmu, w jakim zaś od niego się dystansuje – także i to obszerne a ważne zagadnienie trzeba tu pominąć dla spoistości wywodu¹⁹.

Czynne i świadome dążenie człowieka i całej ludzkości do osiągnięcia „właściwego Żywota Ducha” może się wydawać aktem autokreacji, ponownego stworzenia, a raczej samostworzenia się człowieka. To rozbudzenie się twórcze Ducha w ludzkości nie ma w traktacie Cieszkowskiego wymiaru tylko intelektualnego, bo może jeszcze bardziej moralne i dotyczy wszelkiej pożytecznej działalności dla Boga i bliźnich, odpowiednie czerpanie z rozmaitych „darów Ducha” (1 Kor 12,4). Warto tu zwrócić uwagę na podobieństwo tej koncepcji do rozwijanej nieco wcześniej przez Józefa Hoene-Wrońskiego. Wprawdzie u niego rozbudzenie Ducha jest redukowane do sfery intelektualnej.

Tenże myśliciel w opublikowanej w 1831 roku pracy *Messianisme* ukazał współczesną sobie oraz przyszłą filozofię jako kolejnego w dziejach mesjasza (tym razem więc nieosobowego) i zarazem drogę zbawienia (nawiasem mówiąc, to on właśnie jest twórcą dziewiętnastowiecznej, specyficznej wersji pojęcia „mesjanizm”). W rok później, w liście do francuskiego monarchy Ludwika Filipa określi tę filozofię – mesjasza jako zapowiadającego Pismem Świętym Parakleta, który da człowiekowi poznanie przeznaczeń ostatecznych (a wśród nich także prawd politycznych). Zatem opozycja osobowe–nieosobowe traci w tym momencie oczywistość. Hoene-Wroński uważał, że Jezus Chrystus głosił prawdę stosowną dla ludzi swej epoki, a Paraklet przyniesie światu prawdę absolutną, której poznanie stanie się aktem „własnego stworzenia się ludzi”. To nowe stworzenie (się) ma być wypełnieniem zalecenia Chrystusa o narodzeniu się na nowo (J 3,3)²⁰.

16 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, 38.

17 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 295–396.

18 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 18.

19 Millenaryzm jako cecha koncepcji Cieszkowskiego, w komparatystycznym odniesieniu do myśli francuskiej, jest ukazany przede wszystkim w opracowaniu: Andrzej Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983), 83–85.

20 Józef Hoene-Wroński, „List do Jego Królewskiej Mości Ludwika Filipa, króla francuskiego”, w: Józef Hoene-Wroński, *Metapolityka*, tłum. Józef Jankowski (Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno: Gebethner i Wolff, 1923), 12–13; Józef Ujejski, *O cenę Absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim* (Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno: Gebethner i Wolff, 1925), 118–119; Lech Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene-Wrońskim* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982), 196.

Tekst *Ojcie nasz* nie zawiera wprawdzie eksplicytnych odniesień do historyzoficznych traktatów mesjanicznych Hoene-Wrońskiego. Jednak poglądy tego filozofa, przede wszystkim właśnie dotyczące parakletycznego rozwinięcia chrześcijaństwa, są obszernie omawiane, co więcej, pilnie i kategorycznie zalecane jako lektura przez Zygmunta Krasieńskiego w listach do Cieszkowskiego²¹. Zresztą są to poglądy autora *Messianisme* funkcjonujące wtedy dosyć ewidentnie w kręgach polskich elit emigracyjnych.

Cieszkowski stwierdza w traktacie, że dotychczasowe odczytania sensu *Modlitwy Pańskiej* były dalece niepełne, gdyż nie była jeszcze rozpoznana „jej odnośność do trzeciego szczebla Postanowień Bożych”²². Teraz ta wypowiedź–testament Pana Jezusa odkrywa się przez „świadeztwo Parakletowe” jako zapowiadana w Apokalipsie „Ewangelia wieczna” (Ap 14,6).²³ Zachodzi to, co autor *Ojcie nasz* za teozofem Josephem Marie de Maistre’em nazywa „objawieniem Objawienia”²⁴. Dopatrywanie się działania Parakleta w zdobyczach nauki i wynalazkach cywilizacyjnych zbliża naszego filozofa–egzegetę również do poglądów saintsimonistów²⁵. Zarazem tak określane zakres odkrywanych prawd mógłby dla czytelnika oznaczać rzeczywistość wiekuiętą. Zatem autor precyzuje, że cały czas chodzi mu o nastanie królestwa Bożego na ziemi i że nie dotyka „absolutnej Eschatologii, tj. nauki o rzeczach absolutnie ostatecznych, pozahistorycznych, pozaplanetarnych”²⁶.

2. Sposób relektury Pisma Świętego

Podstawą argumentowania w *Ojcie nasz* jest odczytywanie tekstów Pisma Świętego. Autor deklarował swój dystans wobec protestanckich sposobów interpretacji oraz metod tak zwanej egzegezy racjonalnej²⁷. Mimo to pragnął „światłem filozofii ogarnąć” biblijne prorocztwa²⁸, co akurat jest znamienne dla wspomnianego nurtu egzegezy, jak i pokrewne ideom Hoene-Wrońskiego. Natomiast podkreślając, jakie znaczenie w jego wywodzie ma Tradycja, „Ekonomia Objawień Bożych” czy *Consensus Patrum*²⁹, Cieszkowski formalnie upodabniał swoją lekturę, a często relekturę Pisma Świętego do ówczesnej egzegezy katolickiej. To podobieństwo zachodzi w zakresie używanej topiki teologicznej, usystematyzowanej w XVI wieku przez Melchiora Cano, a dziś człowiek powiedziałby –

21 Zygmunt Krasieński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. i wstęp Zbigniew Sudolski, t. 1 (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988), 170 (list 47 z 12. 05.1844). Znamienne, że niektóre sformułowania użyte przez Krasieńskiego w omówieniu jednej z części *Messianisme* bardzo współbrzmia z leksyką używaną właśnie przez Cieszkowskiego.

22 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 309.

23 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 371.

24 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 386–387.

25 A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, 80.

26 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, 203.

27 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 311.

28 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 135.

29 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 311.

w zakresie repertuaru intertekstualnych więzi. Co do interpretacyjnych skutków nieraz jednak rozstrzygało odejścia od tak wytyczonego traktu, a to gdy „(...) tekst objawiony okaże się nam być niezgodnym z przywiązaną dotąd do niego myślą lub niestosownym do przyjętego o nim wyobrażenia (...), zaniechamy wszelką przekazaną *normam normatam*, porzucimy owo mozolnie naciągnięte wyobrażenie oraz wszystkie jego sztuczne stosówki i przystawki, a chwytając się czystego tekstu i trzymając się naturalnego i dosłownego znaczenia i dając mu się w całej pełni rozwinąć, pewno bezpieczniej do prawdy dojdziemy”³⁰.

Pełnię rozwinięcia sensu autor pojmował w bardzo podobny sposób, jak później będzie to ujmowała w XX wieku hermeneutyka ontologiczna (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur)³¹. Rozpoznanie skrypturystycznego znaczenia „w całej pełni” jest, według niego, właśnie procesem. Polega to na tym, że odczytanie pewnych wersetów jako niezbędnego kontekstu określonej prośby *Modlitwy Pańskiej* nie jest jeszcze definitywne, stanie się takie dopiero w harmonii z sensem i kontekstami pozostałych prośb: „Teksty, które tu przytaczać mamy, są tak ważne, tak brzemienne, tak pełne, że znowu w niniejszej prośbie [*Modlitwy Pańskiej* – GK] (...) jeszcze spełna [sic!]”³² wyczerpane nie zostaną, ale owszem, że doskonale ich zrozumienie dopiero wtedy podobnym się stanie, kiedy wszystkie żywioły przyszłości w modlitwie naszej, jakoby *in nuce* zawarte, rozwinięte zostaną i w świadomość naszą przejdą. Dlatego im dalej żywioły te odkrywać będziemy, tym teksty same coraz doskonale odkrywać się będą – coraz więcej z nich dowodów i siły czerpać będziemy, coraz więcej prawd, które zrazu niepostrzeżenie ujdą naszej bacności, na jaw wyjdą i drogę naszą oświetlą”³³.

Coraz doskonalsze odkrywanie się sensów skrypturystycznych jest w koncepcji Cieszkowskiego ściśle powiązane z pojmowaniem zależności między myślą a słowem. Była to kwestia obecna w teoretycznych i poetyckich zainteresowaniach polskich twórców z lat 40. XIX wieku. Na przykład bliski jej rozumieniu przez autora *Ojciec nasz*, a poniekąd i pod jej wpływem, był Cyprian Norwid³⁴. Główny zarys Cieszkowski zawarł w tekście

30 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 310.

31 Podobieństwo sprowadza się przede wszystkim do tego, co w dwudziestowiecznej teorii interpretacji dotyczy koła hermeneutycznego. Z tego powodu wspomniana analogia jest nieco paradoksalna. Albowiem Ricoeur i Gadamer są, także w zakresie odczytywania Pisma Świętego, intelektualnymi spadkobiercami Friedricha Schleiermachera, którego poglądy Cieszkowski właśnie krytykował. Uważał, że ten niemiecki teolog i ówczesni jego zwolennicy nie zrozumieli Chrystusowego nakazu wypowiedzianego w Ewangelii według św. Jana, iż Bóg jako Duch pragnie, abyśmy Go „w Duchu i prawdzie czcili” (J 4,24), co znaczy „Miłość Jego miłością wspólną odwzajemniali, Prawdę Objawienia Mądrością obejmowali i Wolę Bożą, jako samodzielne Duchy, Wolnością naszą spełniali”. Ci teologowie nie zrozumieli – uważa autor *Ojciec nasz* – ponieważ w argumentowaniu na temat bojaźni Bożej zignorowali Tradycję chrześcijańską. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 98–99; 377.

32 Wyjątkowo autor zachowuje tu zapis niezgodny z dzisiejszą ortografią, by uwydatnić semantyczne nacechowanie tego wyrazu w tekście Cieszkowskiego, które stanie się dla czytelników jasne podczas lektury dalszej części wywodu.

33 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 356, przypis 3.

34 Włodzimierz Toruń, *Wokół Norwidowej koncepcji słowa* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003), 34–35.

O drogach Ducha. Owa wypowiedź miała być pierwotnie wprowadzeniem do omawianego tu traktatu o *Modlitwie Pańskiej*.

Wzmiankować niniejszym zaledwie trzeba znaczącą w tej teoretycznej koncepcji, zbieżną z Schellingiańską, relację między myślą jeszcze niewypowiedzianą jako możliwością a już wysłowioną jako rzeczywistością. Autor traktatu pisze, że wypowiedziane słowo nadaje tej myśli „powszechność i nieograniczoną udzielną, nadaje jej nieskończoną płodność i pochoptność do dalszych samej myśli wyrobów”. Bogate funkcjonowanie wysłowionych myśli „tym więcej własności w nich odkrywa i utajone w samej myśli, a częstokroć niedomyślane pierwiastki na jaw wyprowadza, im w różnorodniejsze zapuszcza się z nią działania, tym dialektyczniejsze otrzymuje wypadki”³⁵.

„Utajone w samej myśli, a częstokroć niedomyślane pierwiastki”, które się ujawniają za pomocą słowa, można całkiem słusznie potraktować w koncepcji teoretycznej Cieszkowskiego jako umożliwiający – w technicznym, nie zaś przyczynowym aspekcie – mechanizm profetyzmu. Profetyzmu, czyli wydobywania tego, co utajone³⁶.

„Utajone w samej myśli” znaczenia, według streszczanej tu koncepcji, nieodparcie muszą się kojarzyć z częstą w romantyzmie praktyką tak zwanej egzegezy etymologicznej (wszak nie tylko biblijnej). Była ona ogromnie ważna dla lingwistycznych, nieraz karkołomnych, eksperymentów Norwida. Także w traktacie *Ojcie nasz* można znaleźć sporo implikacji uruchamianych pamięcią o źródłosłowie. Konieczne jest zatem stwierdzenie, że formalne podobieństwo popularnego ówczesznie zabiegu hermeneutycznego nie powinno przesądzać o intencjach obu pisarzy romantycznych. U poety zamiar dryfuje ku objawieniu pierwotnego, zagubionego, zapewne profetycznego sensu słowa, jego znaczenie może być odzyskane przez dogłębne rozpoznanie kryptogramu, jakim jest zachowana z pryncypów forma znaku językowego³⁷. U Cieszkowskiego występują rozważania językoznawczo-komparatystyczne jako standardowe ówczesznie (jak i dziś) ogniwo filologiczne naukowej egzegezy biblijnej. Teoretycznie autor traktuje je z rozsądnym krytycyzmem. Twierdzi bowiem, że nawet gdy nieraz etymologia bywa „w sobie niezawodna, niczego jeszcze nie dowodzi, ledwo na dowód naprowadza”³⁸. To jedno. Ale w traktacie są, wprawdzie bardziej implikowane niż eksplicytnie wyrażone, konteksty językoznawcze odzwierciedlające się w korygowaniu przez autora leksyki wykorzystanych polskich przekładów Pisma Świętego. I przez to właśnie działanie translatorsko-semantyczne bywa wielokrotnie inicjowany proces gry werbalnej – powtarzanie owego naznaczonego słowa, włączanie go w co raz to inne konteksty, rozszerzanie tej funkcji na całą rodzinę wyrazów o wspólnym temacie. Instrument egzegetyczny staje się zaczynem perswazyjno-argumentacyjnych i innych retorycznych zabiegów konstytuujących także ideowo-artystyczne wartości *Ojcie nasz*. U Norwida etymologie ciążyły ku Prapoczątkowi.

35 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, III–V.

36 O specyfice pojmowania profetyzmu przez Cieszkowskiego autor pisał w książce: *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach*. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski (Poznań: Papieski Wydział Teologiczny, 1995), 32–38.

37 Toruń, *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*, 187–193.

38 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, VII.

U Cieszkowskiego prócz tego wykazują „nieskończoną płodność” progresywną – rozszerzają sens słów, tak jak ma się poszerzyć rozumienie wszystkiego w epoce Ducha. A zatem „trzymanie się naturalnego i dosłownego znaczenia”³⁹ niekoniecznie jest tą procedurą, która literalnie wynika z deklaracji filozofa.

Wartość rozpoznawania źródeł słów autor *Ojciec nasz* przypisuje m.in. efektom pracy tłumaczy Pisma Świętego, w tym – przekładom na języki słowiańskie (choć daje przykłady tylko z polskich realizacji translatorskich). Tym bowiem językom, ze względu na specyfikę ich leksyki, przyznaje szczególne możliwości wypowiedzenia myśli⁴⁰, co zresztą odzwierciedla tylko charakterystyczne dla niejednej romantycznej filozofii przekonanie, że w tej epoce nastąpił moment na spełnienie przez Słowiańszczyznę powierzonej przez Opatrzność misji wobec całego rodzaju ludzkiego.

Wobec tak w traktacie zarysowanych założeń co do funkcji słów, szerzej jednak immanentnie tkwiących w wywodzie traktatu niż sformułowanych, nie dziwi, że odkrywane znaczenia wynikają nie tylko z analiz samych źródeł, nie tylko z tego, co niesie przekaz w oryginalnych językach biblijnych. Autor bowiem prócz tego nadaje specjalne hermeneutyczne znaczenia leksyce użytej w przekładach na polski, tych spetryfikowanych oraz swoich własnych. Oczywiście, u Cieszkowskiego to objawianie się objawienia następuje „pod światłem filozofii” zorientowanej na proces historyczny, na dziejowy rozwój traktowany jako aksjomat.

3. „Zadatek” Ducha a Jego pełne objawienie

Cieszkowski twierdzi, że Syn Boży podczas swej ziemskiej misji nie w pełni jeszcze objawił przyszłe Królestwo Boże. Filozof jest o tym przekonany między innymi dlatego, że jego zdaniem ludzkość (*resp.* Kościół) dotąd nie w pełni jeszcze została obdarowana Duchem Świętym. Spośród wielu argumentów skrypturystycznych za taką tezę, w traktacie najważniejszy jest ten zaczerpnięty z 2 Listu do Koryntian (1,22).

Apostoł powiada tamże, że od Boga Kościół otrzymał Ducha jako „zadatek” złożony „w sercach” ludzi. W takim kształcie werbalnym, bardzo fortunnym, główne staropolskie przekłady oddają występujący w greckim źródle wyraz *ὀ ἀρραβών*. Wyraz zapewne trafił do kultury śródziemnomorskiej ze świata fenickiego i był związany z działalnością ekonomiczną. Oznaczał nie tylko wpłatę na rzecz transakcji, która w przyszłości miała być dopełniona, ale także interesowny prezent, a nawet łapówkę. W oryginale, tak jak w staropolskich translacjach, występuje w przypadku zależnym metaforyczna peryfrazą „zadatek Ducha”, *τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος*. Czyli w grece „zadatek” jest w bierniku, a „Duch” w dopełniaczu. Możliwe są dwa odczytania. Albo zachodzi tu *genetivus explicativus*, wtedy drugi z rzeczowników bliżej określa treść syntaktycznego poprzednika („Duch jest zadatkiem danym przez Boga”), albo *genetivus partitivus*,

39 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 310.

40 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, VII.

a wtedy syntaktyczny następnik oznacza całość, której część nazywa poprzedzający rzeczownik („Bóg nie dał całego Ducha, lecz tylko część, zadatek”). We wspomnianych polskich przekładach „zadatek” występuje niewątpliwie także w bierniku, natomiast przypadek wyrazu „Duch” można kwalifikować jako dopełniacz (od mianownika „zadatek – kogo? – Ducha”) albo jako biernik (gdy w mianowniku byłoby wyrażenie „zadatek Duch”)⁴¹. Zatem zachodzi zjawisko składniowe zwane apozycją. Na szczęście Apostoł Paweł wypowiada jaśniej podobną myśl z użyciem wyrazu *ὁ ἀρραβών* w Liście do Efezjan (1,13–14): „jesteście zapieczętowani Duchem obietnice świętym, który jest zadatkem (*ἀρραβών*) dziedzictwa naszego”⁴². W przytaczanych tu wersetach „zadatek” dotyczy tak nadawcy, jak i jego adresatów, odpowiednio chrześcijan w Koryncie i w Efezie, na co wskazuje stosowanie zaimka „my” w zależnych przypadkach.

Cieszkowski argumentuje wiele razy z użyciem wspomnianych wersetów z obu apostoelskich epistoł⁴³. Nie tylko się do źródeł odwołuje, lecz niekiedy włącza cytację⁴⁴. Nie odnosi się w ogóle do semantycznych konsekwencji stosowania przez św. Pawła zaimka „my” ogarniającego nadawcę i adresatów. Metaforyczną peryfrazę z 2 Listu do Koryntian, jak trzeba wnioskować z licznych miejsc traktatu, bezwyjątkowo przyjmuje ze znaczeniem, jakie niesie *genetivus partitivus*, czyli że obdarowanie Duchem było zaledwie częściowe, „zadatkowe”. W Liście do Efezjan *ὁ ἀρραβών* występuje w eksplicytniej konstrukcji *fnitionis*, jest mianowicie definiensem wyrazu „Duch”. Autor traktatu w swoim wywodzie nawet zestawia obok siebie rzeczony wersety z obu nowotestamentowych listów. Jednak z przydawki „obietnica” (tej „obietnice”), *Spiritu promissionis sancto*, określającej definiowanego „Ducha” w tekście dla Efezjan, filozof-egzegeta wnioskuje tym bardziej to samo, co odczytał z 2 Listu do Koryntian. Wnioskuje mianowicie o częściowym dopiero objawieniu Ducha Bożego: „Boć właśnie święcenie się absolutnego imienia Bożego jest niczym innym, jak spełne [sic!] objawienie Ducha, będącego dla nas dotąd *Duchem* Obietnicy, i *Obietnicą* Ducha. Boć przyjście Królestwa Bożego niczym innym nie jest, jedno istotnym odziedziczeniem owego dziedzictwa naszego, dotąd tylko przybliżonego i zadatkowego, a więc obiecanego, lecz mającego stać się naszym rzeczywistym udziałem. (...) Ze wszystkich tych tekstów oczywiście wypada, że w pierwotnym Chrześcijaństwie, a więc po udzieleniu Ducha Świętego Apostołom, spełne [sic!] objawienie Ducha Świętego jeszcze za rzecz *przyszłą* poczytywano, że posiadano dopiero

41 Marian Auerbach, Marian Golias, *Gramatyka grecka* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985), 172. Nieco inaczej, ale podobnie co do wniosku sprawę lektury wersetu 2 Kor 1,22 u Cieszkowskiego analizował ks. Eugeniusz Dąbrowski w artykule: Eugeniusz Dąbrowski, „Pojęcie Trójcy Świętej u Augusta Cieszkowskiego”, *Przegląd Teologiczny* 2 (1927): 128.

42 W każdym z tych przykładów z epistoł ważne jest odniesienie działania „zadatku” do praktyki sakramentalnej Kościoła, lecz ten wątek wykracza poza temat niniejszego artykułu.

43 2 Kor 1,22: Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 205, 353–354, 361, 362; t. 3, 7, 12, 55–56, 85, 107–108, 127, 131, 187, 361–362; Ef 1,14: Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 362–363, 368, 375, 444–445; t. 3, 19, 53, 368, 370.

44 2 Kor 1,22: Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 362; Ef 1,22: Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 362–363. W obu wypadkach Cieszkowski cytuje we własnym przekładzie, nieco zmodyfikowanym werbalnie w stosunku do translacji Wujkowej i gdańskiej, jednak nie zmienia to sensu samych peryfaz z „zadatkem” wobec staropolskich wersji.

obietnicę Ducha, – obietnicę zaręczoną słowem Chrystusa i stwierdzoną już *zadatkiem* w sercach Apostołów złożonym, ale jeszcze nie *spełnioną* (...)”⁴⁵.

Oczywiście jest w powyższej interpretacji mocno dyskusyjne, w ogóle wprowadzić niewypowiedziane, ale jednoznacznie implikowane, uznanie „my” z Pawłowych epistoł za odnoszące się do ekskluzywnego kręgu pięćdziesiątnicowego Wieczernika, a wykluczające chrześcijan z Koryntu czy Efezu, przecież eksplicytnie wskazanych w nowotestamentowych wersetach. W tekście *Ojciec nasz* „zadatek” staje się określeniem powiązaniem z zaczęta przez Chrystusa drugą erą dziejów, „które czasom *zadatowania* Ducha Świętego odpowiadają”⁴⁶.

Dla powyższej tezy Cieszkowskiego można znaleźć analogie w koncepcjach funkcjonujących w romantyzmie. Niemniej istotne są tu inspiracje ze starożytności. Autor sięgał po argumenty patrystyczne, ale także po poglądy judeochrześcijan⁴⁷ (choć z pewną rezerwą należy przyjmować ścisłość sugerowanych tekstem identyfikacji źródeł). Faktem jest, że to w tradycjach judaistycznych „wylanie Ducha” jest odnoszone do czasów ostatecznych⁴⁸. Tymczasem „rzeczy absolutnie ostatecznych” autor *Ojciec nasz* pragnie nie obejmować zasięgiem swej refleksji⁴⁹.

4. „Mysterium” a objawienie

W traktacie jednym z kluczowych argumentów skrypturystycznych za tezą o dotychczasowej niezupełności objawienia jest tekst dialogu z uczniami podany u św. Mateusza w mowie z przypowieściami (Mt 13,11). W Ewangelii chodzi o uzasadnienie, dlaczego Chrystus posługuje się tą właśnie formą nauczania: „że zaś Królestwo Boże przy wystąpieniu Zbawiciela było dopiero *Mysterium*⁵⁰, a nie jeszcze *objawieniem* (...) dowodzą słowa Chrystusa do uczniów: «Wam dano jest poznać tajemnicę Królestwa Niebieskiego, ale onym nie jest dano». (...) Bo też tak względem Ducha Świętego, jako też i Królestwa

45 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 362–363.

46 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, 19.

47 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 501–502. Cieszkowski powołuje się na *Ewangelię nazareńczyków* w przekładzie syryjskim (wydana w przekł. M. Norberga w Londynie w 1815 r.). Do dziś jest sporne, czy pod taką nazwą rozumiemy jeden tekst, czy dwa odrębne: Marek Starowieyski, „Ewangelie apokryficzne zachowane fragmentarycznie”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, cz. 1, *Ewangelie apokryficzne*, red. Marek Starowieyski (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1980), 67–68. Sama koncepcja ewolucji Boga oraz Ducha Świętego u Cieszkowskiego bardziej odpowiada poglądom judeochrześcijan elkezaitów i ideom zawartym w *Pseudoklementynach*. Franciszek Szulc, „Elkezaici”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4 (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985), kol. 898; Leszek Misiarczyk, „Pseudoklementyny”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16 (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2012), kol. 832.

48 Craig S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. nauk. wydania pol. Krzysztof Bardski, Waldemar Chrostowski, tłum. Zbigniew Kościuk (Warszawa: Vocatio, 2000), 379 (2 Kor 1, 22), 384 (2 Kor 5,5).

49 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, 209.

50 Cytowane tu wydanie *Ojciec nasz* zawiera różne ortograficzne warianty wyrazu „misterium”. Nie wydawało mi się tutaj konieczne pochylenie się na ujednolicenie zapisu, gdyż wymagałoby to dodatkowych analiz semantycznych.

Bożego zesłannictwo Chrystusa było właśnie *poselstwem dobrej nowiny* (Ewangelią) – dopiero zapowiadaniem Królestwa Bożego jako *Mysterium*, a więc jeszcze tylko Obietnicą, nie zaś samym Obdarzeniem⁵¹.

Poprawne się wydaje wnioskowanie, że w takim razie przynajmniej swym uczniom Chrystus Pan słowem objawił ową istotę królestwa Bożego, łączoną przez filozofa z Osobą Ducha Świętego. W *Ojcie nasz* jednak pojęcie tajemnicy, w źródle greckim określanej wyrazem *τό μυστήριον*, jest odróżnione od pojęcia objawienia. Odrębność zaś owa jest wynikiem okoliczności, realizowania się w określonej erze. W interpretacji Cieszkowski wspomaga się kontekstem wypowiedzi patrystycznych, jak to jest w konwencjach katolickiej egzegezy: „Z samych wyznań Ojców Kościoła widzimy przeto, iż dogmat Ducha Świętego był wtenczas tylko *misterium*, gdy tymczasem dogmat o Synu Bożym był *objawieniem*. A to dlatego, iż Syn był już zesłany i wypowiedziany, a Duch dopiero obiecany i przepowiedziany. – Przez cały więc ciąg epoki chrześcijańskiej Dogmat o Duchu Świętym był i być musiał w tym stanie, w jakim się znajdował dogmat o Mesjaszu w epoce przedchrześcijańskiej. Aż do przyjścia Zbawiciela Mesjasz był tylko *misterium*, był tylko obietnicą, – aż do przyjścia Pocieszyciela dogmat o Duchu Świętym takąż samą obietnicą pozostać musi⁵²”.

Tak wytłumaczona różnica między objawieniem a tajemnicą jest w traktacie odniesiona również do treści wersetów, które w źródle nie mają słowa *τό μυστήριον*. Na przykład nie ma tego słowa w wypowiedzi Jezusa zachęcających do odwagi wobec wrogich oskarżeń kierowanych do głosicieli Ewangelii: „Abowiem nie jest nic skrytego, co by odkryto być nie miało, ani tajemnego, czego by wiedzieć nie miano” (Mt 10,26), zresztą u św. Marka podporządkowanej takiej właśnie tematyce, a nie zagadnieniu samego objawienia Bożego. Przymiotnik „tajemnego” oddaje grecki wyraz *κρυπτόν*, „skryte” odpowiada *κεκαλυμμένον*. Jedynie „odkryte” to tłumaczenie wyrazu *ἀποκαλυφθήσεται*, zatem nasuwają się ewentualne semantyczne związki ze znaczeniem słowa *ἀποκάλυψις*, czyli „objawienie”. Dlatego w przekładzie gdańskim oddano ten wyraz za pomocą frazy „miało być objawiono”. Do tegoż wersetu oraz paralelnych Cieszkowski kilkakrotnie nawiązuje. Operuje różnymi werbalnymi wariantami spolszczenia, kompiluje z wersetami paralelnymi Synoptyków, raz bliższymi wersji Wujkowej, raz gdańskiej. O ich interpretacji w tym wypadku rozstrzygnęła niewątpliwie etymologia, nie do poparcia greckim źródłem, w którym w tych wersetach nie ma słowa *τό μυστήριον*, lecz powstająca z polskich przekładów, bo w nich jest ów przymiotnik „tajemnego”. Za każdym razem jednak po to, aby wesprzeć tezę o zasadności opozycji semantycznej między „misterium” a „objawieniem⁵³”, aby dowodzić, że „wszelkie (...) misteria są dopiero początkami i zaczątkami objawień”, w pełni zaś takimi się stają, „stają się prawdziwymi Objawieniami, (...)”

51 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 11.

52 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 392–393.

53 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 47, 281, 386–387; t. 3, 15.

przestając być tajemnicami niedostępnymi, (...) przechodząc ze stanu tajemnicy do stanu jawności”⁵⁴.

W *Ojcie nasz* status objawień oraz misteriów nie jest konsekwentnie jednoznacznie zarysowany. Zachodzi wspomniana opozycja obu zjawisk, ale jest i tak, że różnica jest przez autora nieco osłabiana. W jednym z miejsc wywodu można przeczytać więc, iż „stan tajemnicy, stan zapowiedzi jest już wprawdzie Objawieniem, ale też Objawieniem dopiero *potentia*”⁵⁵. Czy „tajemnica” jest u Cieszkowskiego nazwą, która również ogarnia praktyki pogańskie znane jako misteria? Wydaje się to możliwe. Albowiem o typie umysłowości św. Jana stwierdza, że jest „idealno-spekulacyjny”, „greckimi misteriami wykarmiony”. Z tego też powodu, zdaniem filozofa-egzegety, ten Ewangelista zamiast „chiliastycznych przepowiedni”, podanych w przypowieściach u Synoptyków, przekazuje „obietnice Parakletyczne, które na stanowisku jego zupełnie tamte zastępują”⁵⁶. Wobec tego wydawałoby się, że pozostali Ewangelici nie mają tak „mistryjnej” wrażliwości. Nic takiego. Albowiem o przypowieściach z obrazowaniem agrarnym można przeczytać w traktacie: „Jakoż cóż może dokładniej wyrazić Mysterium i tegoż Mysterium jako Mysterium objawienie nad *ziarno* i jego zasianie?”⁵⁷. Precyzja autora okazała się tu mniej czuła niż typowo romantyczne fascynacje zamierzchłą ezoterycznością.

Istotnie, powód stosowania przypowieści przez Jezusa wybrzmiewa u Synoptyków, a także jest podjęty w Ewangelii według św. Jana, u niego w rozdziale 16 w kontekście zapowiedzi „Ducha prawdy”⁵⁸. W obu wypadkach pojawia się kwestia adekwatności tej formy przekazu nauki wobec możliwości jej przyjęcia przez audytorium. W wielu komentarzach egzegetycznych ów kształt przekazu jest zrelatywizowany do okoliczności kulturowych. Historyczna zmienność realiów i znaczeń bardzo interesuje uczonych XIX wieku. Ówczasem bywa także respektowana w komentarzach do Pisma Świętego tworzonych na potrzeby Kościoła katolickiego. Tak właśnie jest w napisanym przez ks. Waleriana Serwatowskiego w tamtej epoce, znakomitym jako tekst *Wykładzie Pisma Świętego Nowego Zakonu*. Gdy ten egzegeta komentuje słowa Pana Jezusa do Piotra podane u św. Mateusza, informuje, że Zbawiciel „używa wyrazów rabińskich, wynikających z szkół teologicznych owoczesnych Żydów”, a kiedy indziej, że „Jezus mówi

54 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 281. Opozycja tajemnica–jawność w charakterystyce dziejowego rozwoju misterium zbliża i tym razem wywód Cieszkowskiego do koncepcji głoszonej w latach czterdziestych przez Schellinga. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 1, 394–397 (*Wykład 48*).

55 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 386. Przeciwwstawienie pojęć „objawienie rzeczywiste” i „potencjalne” także czyni tę myśl Cieszkowskiego podobną do koncepcji głoszonej w latach czterdziestych przez Schellinga. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 1, 407 (*Wykład 49*).

56 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 19.

57 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 15–16.

58 Dla zrozumienia wywodu Cieszkowskiego nie jest konieczne sprecyzowanie, czy pojęcie „przypowieść” w 16 rozdziale Ewangelii według św. Jana jest takie samo jak u Synoptyków. Na nieidentyczność znaczenia tego wyrazu u Jana i pozostałych Ewangelistów zwraca się dziś uwagę w egzegezie: Stanisław Mędala, *Ewangelia według Świętego Jana*, t. 2 (Częstochowa: Święty Paweł, 2010), 138. Jeśli owa nieidentyczność zachodzi, to i tak szersze konotacje wyrazu „przypowieść” są zbliżone we wszystkich czterech Ewangeliiach kanonicznych – dotyczą mówienia nie wprost.

do zrozumienia otaczających go ludzi”⁵⁹. Lecz nie o taki kulturowy komponent nauk Chrystusa Pana chodzi w *Ojcie nasz*.

5. „Przybliżenia” królestwa Bożego, czyli „zadatki” Ducha Świętego

Cieszkowski w traktacie wielokrotnie nawiązuje do wspomnianych wersetów dotyczących nauczania w przypowieściach. Podaje m.in. jako argument własny przekład ze św. Marka: „I wielą takimi podobieństwami mówił do nich Słowo, wedle tego jak słuchać mogli” (Mk 4,33)⁶⁰. Podobnie jak w staropolskich tłumaczeniach używa zamiennie terminów „przypowieść” oraz „podobieństwo”, często również zapożyczenia z greki – „parabola”. Ale już zupełnie oryginalnie w tej samej funkcji stosuje wyraz „przybliżenie”. Tak właśnie pisze w nawiązaniu do 12 wersetu z 16 rozdziału św. Jana: „[Chrystus] przyniósłszy dopiero «Słowo Królestwa Bożego» [Mt 13,19; Mk 4,14; Łk 8,11] – słowo, które zanim ciałem stać się mogło, wypowiedziane być musiało po całej kuli ziemskiej, – a przybliżywszy tym sposobem nadejście tego Królestwa, nie mógł inaczej jedno w przybliżeniach o nim mówić, bo to znowu należało do owych rzeczy, które miałby być do powiedzenia, ale których wówczas *nie bylibyśmy znieśli* [J 16,12]. Lecz Ów, który miał nas wedle obietnicy, we wszelką prawdę wprowadzić, rozwija dziś zapowiedź z parabolicznych powłok, – i okazuje, jak doskonale przybliżenia objawił Ten, który nam Królestwo Niebieskie przybliżył”⁶¹.

Gra semantyczna wyrazem „przybliżyć”, jak powyżej, polega w traktacie na odniesieniu do ewangelijnego stwierdzenia, że „przybliżyło się królestwo niebieskie” (Mt 3,2; 4,17; 10,7 – i paralelne). Obejmuje i formę Jezusowego nauczania, i ciągle potencjalną – zdaniem autora – formę istnienia królestwa Bożego w świecie. Potencjalną, gdyż człowiek prosi „przyjdź królestwo Twoje”⁶², sam zaś Jezus zaświadczył, że Jego królestwo „teraz nie jest stąd” (J 18,36)⁶³, a tak będzie, dopóty nie stanie się „jako w niebie, tak i na ziemi”. W konsekwencji: „(...) przeminać musiały i muszą wszystkie czasy i koleje, których sam Zbawiciel tak jasny obraz wystawił, *czasy przybliżenia* Królestwa Bożego (które czasom *zadatowania* Ducha Świętego odpowiadają), czasy założenia tegoż Królestwa we wnętrzu naszym [Łk 17,21] (które czasom udzielenia pierwiastków Ducha do serc pierwszych chrześcijan odpowiadają)”⁶⁴.

Wprowadzone przez Cieszkowskiego do dyskursu powiązanie etymologiczne nie zachodzi w języku ewangelijnych źródeł. „Przypowieść”, czyli „podobieństwo” odpo-

59 Walerian Serwatowski, *Wykład Pisma Świętego Nowego Zakonu*, t. 1: *Ewangelia Mateusza Świętego* (Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1871), 142, 243. Pierwsze wydanie tego tomu komentarza ukazało się w Wiedniu w 1844 roku.

60 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 14.

61 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 13–14.

62 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 362–363, 368.

63 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, 75, 91; t. 2, 87, 252; t. 3, 7–8, 20.

64 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 19.

wiada terminowi *ἡ παραβολή*, funkcjonującemu przez zapożyczenie w polskiej mowie („parabola”). Natomiast czasownik „przybliżyć się” jest tłumaczeniem greckiego *ἐγγίζω*. Być może na wyobraźnię filozofa-egzegety podziałało jedno z dalszych znaczeń słowa *παραβολή*, mianowicie „poruszanie się blisko siebie, równolegle”, gdy chodzi o okręty – „płynięcie burta w burtę”. Ale historiozoficzne presupozycje umożliwiły dodatkowo wybrzmienie nowym sensem wyrazowi „zadatek” odniesionemu do „przybliżenia”.

Trzeba zauważyć, że Cieszkowski nigdzie w dostępnym dziś tekście traktatu nie nawiązuje do ważnych dla całej sprawy wersetów 25 oraz 28 z 16 rozdziału czwartej Ewangelii. Św. Jan zapisał, że niedługo („przychodzi godzina”) uczniowie Jezusa otrzymają nie w formie figuralnej („w przypowieściach”), ale podaną przez Niego dosłownie, „jawnie” prawdę o Bogu. Porę przełomu wyznaczają nadchodzące zaraz potem Śmierć i Zmartwychwstanie Zbawiciela, a także Pięćdziesiątnica (zesłanie „Ducha prawdy”). Gdyby takie nawiązanie, i to z dosłowną lekturą wersetów, wystąpiło w *Ojciec nasz*, byłoby trudno je zharmonizować z rozwijaną tam tezą historiozoficzną⁶⁵.

6. „Społeczność” Parakleta

Kulminacją skrypturystycznej argumentacji historiozoficznej Cieszkowskiego jest odczytanie dwóch wyrażeń z tekstów św. Pawła. Te wyrażenia służą nazwaniu nadrzędnych międzyludzkich struktur w nadchodzącej epoce parakletycznej. Zarazem w sposób najbardziej reprezentatywny dla tekstu traktatu odzwierciedlają hermeneutyczną rolę etymologii, specyficzną dla romantycznego autora.

Pierwsze z tych wyrażeń pochodzi z 2 Listu do Koryntian, z końcowego pozdrowienia (2 Kor 13,13). W źródle ma postać *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*, w szesnastowiecznej polszczyźnie ks. Wujka oraz siedemnastowiecznym przekładzie gdańskim brzmi to „społeczność Ducha Świętego”. Cieszkowski co najmniej sześćdziesiąt razy w swym wywodzie wskazuje na to miejsce Pisma Świętego⁶⁶. Pawłowemu wyrażeniu nadaje sens trzeciego przymierza Boga z ludźmi, nazwy trzeciej epoki dziejów. Rozumuje w ten sposób, że skoro Kościół jest społecznością Syna Bożego, w pełni objawionego w drugiej epoce, tak cechą trzeciej ery, gdy w pełni się objawi Duch Święty, będzie właśnie zapowiadane przez tekst św. Pawła, jednoczące wszystkich Jego społeczeństwo, „społeczność Ducha Świętego”. Grecki wyraz *ἡ κοινωνία* oznaczał przede wszystkim „międzyludzką więź”, „wspólnotę w działaniu”, „partnerstwo”. Co więcej, „społeczność” w szesnastowiecznej polszczyźnie to „wspólność”, „obcowanie”, „więź”; zupełnie wyjątkowo, tylko u Mikołaja Reja – „gmina”⁶⁷. Pojęcie „społeczności” i „społeczeństwa” jako grupy socjal-

65 Raczej nie będzie można rozstrzygnąć, czy Cieszkowski takie nawiązanie zignorował, gdyż do dyspozycji jest zrekonstruowany, ale i niepełny tekst traktatu. Rękopis spłonął podczas Powstania Warszawskiego.

66 Np. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 344–345.

67 Samuel Bogusław Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5 (Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1859), 391; Jan Karłowicz, Adam Kryński, Władysław Niedźwiecki, red., *Słownik języka polskiego*, t. 6 (Warszawa: nakł. prenumeratorów, 1915), 332.

nej będzie używane dopiero od końca XVIII wieku⁶⁸. Cieszkowski takie nowe znaczenie wyrazu, wydobyte ze starego przekładu, traktuje jako efekt dokonującego się objawienia. I trzyma się w tym wypadku etymologicznego powiązania w polskich tłumaczeniach Pisma Świętego, choć nie ma go greka. Bo gdy Pan Jezus przekazuje przykazanie nowe o wzajemnej miłości, znów Wujek i tłumacz gdański oddają je w słowach: „abyście się społecznie miłowali” (J 13,34). W źródle tym razem nie ma *ἡ κοινωνία*, lecz *ἴνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*. Miłość jako „wypełnienie Zakonu” egzegeta-filozof osadza w rzeczywistości społecznej, kieruje się bowiem wspomnianą więzią etymologiczną: „Albowiem sam Zbawiciel nam ją podał społeczną, wzajemną Miłość, jako stanowcze i pewne kryterium prawdziwych uczniów i wyznawców swoich. – A co przyszłe jeszcze wieki zwiastować nam o niej miały, to tradycja Chrześcijańska doskonale przeczuwała, skoro trzecią Hypostazę Bożą statecznie mianowała Miłością”⁶⁹.

Nawiązując w określeniu Ducha Świętego do św. Augustyna⁷⁰, ale także do często przypominanego w XIX wieku Tertuliana, autor wylicza z emfazą współczesne dzieła właśnie należące do zakresu na nowożytny sposób pojętych inicjatyw społecznych i politycznych, wszelkie towarzystwa wzajemnej pomocy, rodziny miłosierdzia związane ze strukturami kontynuującymi charyzmat kręgu św. Wincentego à Paulo, Ligę Polską w sejmie berlińskim czy Stowarzyszenia Czerwonego Krzyża⁷¹. Te nowe, społeczne przejawy ewangelicznej wrażliwości autor wita z olbrzymim entuzjazmem. Pojmuje jako wyraz „solidarności Ducha”, jako „spólność Ducha Świętego (*communio Spiritus Sancti*)”. Ta zaś jest obecnie – sądzi Cieszkowski – okazywana w pełnej świadomości i dobrowolnie przez ludzi – „wskutek dokonania owej Ducha Świętego Komunii”⁷². Pojęcie „Komunii Ducha Świętego” należy łączyć z wprowadzonym do dyskursu traktatu tematem odpowiedników sakramentów świętych w nowej, parakletycznej rzeczywistości. Choć co do tej sprawy nie ma odpowiedniego odsyłacza w tekście filozofa, jest prawdopodobne, że zacytowane pojęcie było zainspirowane *Nowelami* Justyniana I Wielkiego, w których ten teolog odczytał sens Pawłowego wyrażenia *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* właśnie jako „Komunię Świętą” – Przenajświętszy Sakrament⁷³.

W *Ojcie nasz* drugie najważniejsze, a synonimiczne określenie „społeczności Ducha” także pochodzi z tekstów Pawłowych, mianowicie z 25 wersetu 11 rozdziału Listu do Rzymian. We wspomnianym wersecie głównym tematem jest Izrael i jego losy po powstaniu Kościoła. Tego tematu poza jednym przyczynkiem⁷⁴ nie podejmuje filozof-egzegeta. Uwagę bowiem skupia na zapowiedzi apostoelskiej o przyłączeniu się do

68 Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981), 20.

69 ON, II, 3.

70 Bernard Sesboüé, red., *Historia dogmatów*, t. 1: Bernard Sesboüé, Joseph Woliński, *Bóg zbawienia*, tłum. Piotr Rak (Kraków: Wydawnictwo M, 1999), 288.

71 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 28–29. Przytoczone tu przykłady dobitnie świadczą, iż zawierający je fragment *Ojcie nasz* powstał nie wcześniej niż w 1864 roku.

72 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 325.

73 „Κοινων-ἔω”, w: Liddel, *A Greek-English Lexicon*, 970.

74 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 2, 485.

Kościola wszelkich narodów. W źródle to słowa *τὸ πλήρωμα ἐθνῶν*. Przekłady Wujkowy i gdański oddają je wyrażeniem „zupełność poganów”. Cieszkowski wprowadza jako ekwiwalent werbalny „spełnię ludów”. Jako synonimy stosuje także: „zmartwychwstanie ludów”, „palingeneza ludów”, „Rzeczpospolita Ludów”, „Naród narodów”. Wszystkie te wyrażenia są u niego określeniami rozpoczynającego się królestwa Bożego na ziemi, czyli pełnego objawienia się i zapanowania Ducha Świętego w trzeciej erze dziejów⁷⁵.

Wyraz „spełnia” jest w XIX wieku archaizmem⁷⁶. Cieszkowski bardzo się interesował dawnymi przekładami Pisma Świętego na język polski. Być może zwrócił uwagę, że w cenionej przez niego Biblii nieświeskiej owo Pawłowe wyrażenie ma podobną postać – „spełność narodów”⁷⁷. W każdym razie wprowadzenie do dyskursu traktatu „spełni ludów” wzmacnia stosowanie przez autora etymologicznej gry odwołującej się do pojęcia „spełnienia się” objawienia, analogicznie gra w tekście semantyka przysłowka „spełna” – co dokumentują także cytaty wcześniej włączane do niniejszego wywodu. „Spełnia” i „spełna” są zatem często w kontraście do „zadtku”, „zadtkowo”, „przybliżenia”. Współbrzmia zaś ze słowami Pana Jezusa z Ewangelii Mateusza (Mt 5,17). One są różnie przełożone w traktacie, ale sparafrazowane raz w takim kształcie werbalnym w odniesieniu do momentu kończenia się ery chrześcijańskiej: „Nie mniemajcie, abyśmy przyszli rozwiązywać zakon, albo proroki, nie mamy rozwiązywać, ale owszem *spełniać*”⁷⁸. Tym razem powiązanie etymologiczne nie tylko występuje w polskich przekładach, gdyż w greckim źródle jest czasownik *πληρῶσαι*.

„Spełnia się” w schemacie Cieszkowskiego jedność „jako w niebie, tak i na ziemi” w rzeczywistości Parakleta. Tak jak było wcielenie Chrystusa w jednej osobie ludzkiej, a Kościół był mistycznym ciałem Boga, nastaje teraz – głosi filozof-egzegeta – wcielenie Boga w ludzkość, która staje się Jego ciałem. Ciało i Duch oddziałują na siebie. I więcej jeszcze: „Świat jest ciałem Boga; Bóg jest duszą świata. Takim sposobem godzi się w jedność spekulacyjną immanentność i transcendentność Boga. Panteizm i Personalność. Boskie ja jest odrębne od świata, a przecież go przejmując, tak jak duch przejmując ciało”⁷⁹.

To ontologiczny wymiar królestwa Bożego, czyli „społeczności Ducha”. Synkretyczne ujęcie Boskości wydaje się tu szczególnie podobne do judeochrześcijańskiego pojmowania wyrażonego w *Homiliach Pseudoklementyn*⁸⁰, prócz tego z możliwą, jak w wielu

75 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, 52, 54, 60–62.

76 Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5, 375; Karłowicz i in., *Słownik języka polskiego*, t. 6, 287.

77 *Biblia, to jest księgi starego i nowego przymierza*, znowu z języka Ebrejskiego, Greskiego i Łacińskiego na Polski przełożone, tłum. Szymon Budny (Nieśwież Zasław lub Uzda]: Albrecht Kawieczynski, Hektor Kawieczynski, Maciej Kawieczynski, 1572), 90.

78 ON; Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, 29.

79 Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, 502, 504.

80 Misiarczyk, *Pseudoklementyny*, kol. 832.

innych miejscach tekstu, inspiracją tertulianizmem⁸¹, który odżywał w dziewiętnastym stuleciu.

Spuścizna wspomnianego nurtu apologetycznego pomogła w *Ojcie nasz* doprowadzić do zaskakującego wniosku. Jego treść wyraża się w kontaminacji motywu Chrystusa Króla z sensem sakramentu bierzmowania. W rezultacie u Cieszkowskiego, w charakterystyce parakletycznej „spełni ludów”, „Kościoła Ludzkości”, Duch Święty otrzymuje tytuł „Króla Wiekuistego”. Ten zabieg stanie się czytelniejszy, gdy wspomnimy na specyficzne Tertulianowe pojęcie „monarchii”. Służyło ono do objaśnienia tajemnicy Trójcy Przenajświętszej w ten sposób, aby w pojęciu „jedynowładztwa” odzwierciedlić mono-teizm, i również zaznaczyć, że to samo się orzeka w odniesieniu do „substancji” każdej z Osób Boskich, co stwierdza się o jednej z Nich⁸². Znając takie Tertulianowe odniesienie, mniej już jesteśmy zdziwieni tym oto sformułowaniem: „Idźcie, idee, bierzmujcie Ludy Duchem Świętym, głoscie im dobrą nowinę o nadejściu Królestwa Bożego, – o Pocieszeniu! – Głoscie 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 kapłaństwo Jego to nasze urzędy, – że chwałą Jego nasze święte zjednoczenie”⁸³.

Zakończenie – traktat *Ojcie nasz* dziś

Rezultaty stosowanej w *Ojcie nasz* egzegezy etymologicznej zdeterminowanej presupozycjami historiozofii wymagają daleko idącego krytycyzmu w lekturze. Mimo to nie znika uroda traktatu. Może przede wszystkim tkwi ona w dobitności i głębi wyrażenia imperatywu, że życie jednostek, społeczności i społeczeństw winno urzeczywistniać ewangelijne przesłanie. Całe zaś życie autora było bardzo ewangeliczne. Wobec tego mniej zdumiewa, że tekst traktatu mógł urzec i prymasa Hlonda, i Świętego „Romanetyka Bożego”.

Bibliografia

- Aland Kurt, Black Matthew, Martini Carlo M., Metzger Bruce M., Wikgren Allen, red. *The Greek New Testament*. Münster: United Bible Societies, 1980.
- Auerbach Marian, Golias Marian. *Gramatyka grecka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.

81 Nie bez racji ks. Jan Zieliński dopatrywał się analogii między samoświadomością autora *Ojcie nasz* a Tertuliana. Jan Zieliński, przedmowa do Jan Zieliński, *Konkordancja z dzieł Ojców świętych i pisarzy Kościoła* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1908), 11.

82 Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, cyt. za: Sesboüé, *Historia dogmatów*, t. 1, 176.

83 Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 3, 131.

- Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu pol. Jakuba Wujka, z komentarzem Menochiusza, wyd. Szymon Kozłowski. T. 1–4. Wilno: Józef Zawadzki, 1861–1864.
- Biblia Święta, to jest Wszystko Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza*, z żydowskiego i greckiego j. na pol. pilnie i wiernie przetłumaczone. Warszawa [właśc. Wiedeń]: Adolf Kantorowicz, 1869.
- Biblia, to iest księgi starego i nowego przymierza*, znowu z ięzyka Ebreyskiego, Greskiego i Łacińskiego na Polski przełożone. Tłum. Szymon Budny. Nieśwież [Zasław lub Uzda]: Albrecht Kawieczynski, Hektor Kawieczynski, Maciej Kawieczynski, 1572.
- Cieszkowski, August. *Ojczyzna nasza*. T. 1–3. Poznań: Fiszer i Majewski, 1922–1923.
- Cieszkowski, August. „Prolegomena do historiozofii”. Tłum. August Cieszkowski (syn). W: August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. Józef Garewicz, Andrzej Walicki, 1–105. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972.
- Cieszkowski, August (syn). „Wstęp do I wydania [przekładu *Prolegomenów...*]”. W: August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*. Tłum. August Cieszkowski (syn), 36–38. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2007.
- Dąbrowski, Eugeniusz. „Pojęcie Trójcy Świętej u Augusta Cieszkowskiego”. *Przegląd Teologiczny* 2 (1927): 119–141; 3 (1927): 288–306.
- Dehnel, Piotr. „Wstęp (Schelling i jego późna filozofia)”. W: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, odnalezione i oprac. przez Waltera Ehrhardta. Tłum. Krystyna Krzemieniowa. T. 1, VII–C. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2002.
- Dziedzic, Stanisław. *Romantyk Boży*. Kraków: Wydawnictwo M, 2014.
- Hoene-Wroński, Józef. „List do Jego Królewskiej Mości Ludwika Filipa, króla francuskiego”. W: Józef Hoene-Wroński, *Metapolityka*. Tłum. Józef Jankowski, 1–20. Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno: Gebethner i Wolff, 1923.
- Hlond, August. *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień. 1897–1948*, oprac. Stanisław Kosiński. Łódź: Wydawnictwo Salezjańskie, 1979.
- Hlond, August. *W służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień. 1922–1948*, oprac. Stanisław Kosiński. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 1988.
- Keener, Craig S. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. nauk. wyd. pol. Krzysztof Bardski, Waldemar Chrostowski. Tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Vocatio, 2000.
- Krasiński, Zygmunt. *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Zbigniew Sudolski. T. 1–2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
- Krysowski, Olaf. „Idea romantyczna a tradycja romantyczna w poemacie *Myśląc Ojczyzna...* Stanisława Andrzeja Grudy (Karola Wojtyły)”. W: *Karol Wojtyła / Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. Grażyna Halkiewicz-Sojak, Agnieszka Komorowska, Bartłomiej Łuczak, Michał Sokulski, 173–187. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2015.

- Kubski, Grzegorz. *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny, 1995.
- Liddel, Henry George, Robert Scott, Jones Henry Stuart, red. *A Greek–English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Łukomski, Lech. *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene-Wroński*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982.
- Mędała, Stanisław. *Ewangelia według Świętego Jana*. T. 2. Częstochowa: Święty Paweł, 2010.
- Misiarczyk, Leszek. „Pseudoklementyny”. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 16 (kol. 832). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2012.
- Moulton, William F., Alfred S. Geden, red. *Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1967.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne, odnalezione i oprac. przez Waltera Ehrhardta*. Tłum. Krystyna Krzemieniowa. T. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2002.
- Serwatowski, Walerian. *Wykład Pisma Świętego Nowego Zakonu*. T. 1: *Ewangelia Mateusza Świętego*. Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1871.
- Sesboüé, Bernard, red. *Historia dogmatów*. T. 1: Bernard Sesboüé, Joseph Woliński. *Bóg zbawienia*. Tłum. Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Starowieyski, Marek. „Ewangelie apokryficzne zachowane fragmentarycznie”. W: *Apokryfy Nowego Testamentu*, T. 1. Cz. 1. *Ewangelie apokryficzne*, red. Marek Starowieyski, 65–18. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1980.
- Szacki, Jerzy. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981.
- Szulc, Franciszek, „Elkezaici”. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 4 (kol. 898). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985).
- Toruń, Włodzimierz. *Wokół Norwidowej koncepcji słowa*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003.
- Ujejski, Józef. *O cenę Absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim*. Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno: Gebethner i Wolff, 1925.
- Walicki, Andrzej. *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.
- Wawrzynowicz, Andrzej. „Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego”. *Kronos* 1–2 (2009): 308–328.
- Wojnowski, Kazimierz. „Wstęp. August hr. Cieszkowski”. W: August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*. Tłum. August Cieszkowski (syn), 11–34. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2007.
- Zieliński, Jan. Przedmowa do Jan Zieliński, *Konkordancja z dzieł Ojców świętych i pisarzy Kościoła*, 5–14. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1908.