

MICHAŁ ROGALSKI

Marian Zdziechowski a *Katolická moderna*. Na tropie związków polskiego i czeskiego modernizmu katolickiego

Sytuacja dziewiętnastowiecznego rzymskiego katolika, walczącego we własnym Kościele o wolność myślenia, była dość skomplikowana. Wynikało to przede wszystkim z kłopotów, jakie miał z nowożytnym światem Kościół – rozumiany w wąskim znaczeniu hierarchii kościelnej. Gdyby chciał sprawę omówić dokładnie i od początku, trzeba by cofnąć się do wieku XVI, ale na potrzeby niniejszego tekstu w zupełności wystarcza podróż do roku 1864. Wtedy to Pius IX wydał najbardziej znany dokument papieski wieku XIX, a więc encyklikę *Quanta cura* z dołączonym do niej *Syllabus errorum*, wykazem tez, które Kościół zdecydowanie potępia. Oprócz odrzucenia sprzecznych z katolicyzmem stanowisk filozoficznych – panteizmu, deizmu czy agnostycyzmu – w dokumencie pojawiły się również inne, bardziej kontrowersyjne deklaracje. Szczególnie istotne dla rozpatrywanego w niniejszym tekście są papieskie wypowiedzi dotyczące stosunku między wiedzą a wiarą¹.

¹ Warto wskazać także na inne jeszcze potępione przez papieża twierdzenia, które nie są bez znaczenia dla rozpatrywanych zagadnień, gdyż dotyczą stosunku papieża (a z papieskiego punktu widzenia także stosunku całego Kościoła katolickiego) do zachodzących przemian cywilizacyjnych. Papież opowiada się przeciwko wolności religijnej, potępiając tezę opatrzoną w *Syllabusie* numerem 15: „Każdy człowiek ma prawo taką sobie wybierać religię i wyznawać, jaką wiedziony światłem rozumu uznał za prawdziwą” (Pius IX, *Encyklika Quanta cura*

Kościół katolicki sprzeciwia się w tym dokumencie zdecydowanie nadmiernej i zgubnej samowoli ludzkiego umysłu i potępia tezę numer 57: „Wiedza filozoficzna i etyczna, a także prawa państwowe, mogą i powinny być niezależne od władzy Boskiej i kościelnej”². Ale przecież – dla papieża – istnienie zależności nie wyklucza samodzielności wiedzy, bo przecież należy zdecydowanie potępić tezę numer 12, że: „Dekrety Stolicy Apostolskiej i Kongregacji Rzymskich przeszkadzają swobodnemu postępowi wiedzy”³. Papież stanowczo twierdzi, że nie przeszkadzają, a prócz tego potępia także ostatnią tezę, zamykającą *Syllabus errorum*, która głosi: „Biskup Rzymski może i powinien pogodzić się i uporządkować swoje relacje z postępem, z liberalizmem i współczesną cywilizacją”⁴.

Biskup Rzymski nie może i nie musi. Napięcie między najnowszymi prądami filozoficznymi i teoriami naukowymi a doktryną Kościoła jednak przez to nie zanika. Sztandarowe przypadki nieustającego konfliktu na linii katolicyzm–wiedza to oczywiście kantyzm, potem idealizm niemiecki, teoria ewolucji, pozytywistyczny scjentyzm, badania archeologiczne negujące tradycyjną wykładnię biblijną o stworzeniu świata i człowieka, czy wreszcie socjalizm.

Syllabus errorum choć był dla katolików dokumentem do pewnego stopnia wiążącym nie mógł być uznany za ostateczny głos Kościoła zamykający dyskusję w sprawie jego relacji ze światem. Z tego też względu problem ten powrócił sześć lat później na Soborze Watykańskim I, gdzie ten sam papież Pius IX wraz z ojcami soborowymi postanowili za pomocą konstytucji dogmatycznej ostatecznie uregulować te sprawę. W dokumencie *Dei Filius* (konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej) takie uregulowanie zostało dokonane i przybrało formę dużo bardziej wyważoną i przemyślaną niż gwałtowny papieski sprzeciw w *Syllabusie*.... Dokument przyznaje, że istnieje dwojaki porządek poznania:

i Syllabus, tłum. J. Wojtczak, Komorów 2000, s. 42). Nie odmawia on także Kościołowi rzymskokatolickiemu prawa do sprawowania władzy świeckiej i występuje przeciwko twierdzeniu numer 24: „Kościół nie ma władzy stosowania siły, a także wykonywania jakiegokolwiek władzy świeckiej czy to pośredniej czy bezpośredniej” (Tamże, s. 50). Gdyby zaś doszło do konfliktu między jurysdykcją świecką a duchowną, przewagę trzeba przyznać tej ostatniej (teza numer 42 – zob. tamże, s. 58).

² Tamże, s. 67.

³ Tamże, s. 40.

⁴ Tamże, s. 80.

Kościół zgadzał się i nieprzerwanie się zgadza również na to, że istnieje dwojaki porządek poznawczy, różniący się nie tylko zasadą, ale i przedmiotem: zasadą, ponieważ w jednym z nich poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim – przy pomocy wiary Bożej⁵.

Czym innym jest poznanie poprzez wiarę, czym innym zgłębianie problemów na drodze czysto racjonalnej. Wciąż jednak można zadać pytanie, w jakiej relacji pozostają te dwa porządki:

Mimo że w istocie wiara przewyższa rozum, to jednak nigdy nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy wiarą i rozumem, gdyż ten sam Bóg, który objawia tajemnice i wlewa wiarę, wzniecił też światło rozumu w duszy ludzkiej⁶.

Odpowiedź wydaje się całkiem racjonalna. Skoro wedle doktryny katolickiej Stwórcą człowieka jest Bóg, to on musi być także dawcą wszystkich władz, którymi człowiek dysponuje, w tym także intelektu. Problem w tym, że jeśli nie rzeczywista, to przynajmniej pozorna niezgodność między wiarą a rozumem jest wręcz codziennym doświadczeniem Europejczyka drugiej połowy XIX wieku. Co więc z tym doświadczeniem zrobić? Tutaj pada odpowiedź, która każdego filozofa, a szczególnie filozofa katolickiego wprawia w konfuzję:

Fałszywe pozory takiej sprzeczności powstają szczególnie wtedy, gdy dogmaty wiary są rozumiane i wyjaśniane niezgodnie z rozumieniem Kościoła, albo gdy zmyślane opinie są uznawane za twierdzenie rozumu. Dlatego „określamy, że każde twierdzenie przeciwne prawdzie oświeconej wiary jest całkowicie fałszywe”⁷.

Taka deklaracja, stanowiąca odtąd część doktrynalnego dziedzictwa Kościoła, to dla myślicieli katolickich obezwładniające ograniczenie. Jednak sytuacja nie była tak beznadziejna, żeby nie dało się z niej wyjść. Można by wskazać dwie alternatywne drogi, którymi podążyła katolicka filozofia i teologia w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku. Pierwsza z tych dróg to program

⁵ *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV: (1511–1870), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 901.

⁶ Tamże, s. 903.

⁷ Tamże, s. 903. Cudzysłowy w tekście cytowanym oznaczają miejsca wewnętrznych cytatów – w tym wypadku ojcowie soborowi Soboru Watykańskiego I cytują ojców soborowych z Soboru Laterańskiego IV.

odrodzenia scholastyki i tomizmu, za którym stało przekonanie, że powrót do myśli Tomasza i w związku z tym do średniowiecznych, przedkantowskich, wzorców uprawiania nauki i teologii byłby szansą na ponowne sklejenie tego, co rozsypywało się na oczach żyjących w XIX wieku, a więc jedności religii i nauki. Tomasz z Akwinu wychodził przeciw – zarówno w myśleniu filozoficznym, jak i teologicznym – od bezpośrednich danych empirycznych, słowem od twardych faktów, a czy można poglobić, opierając się na twardych faktach? Neoscholastycy twierdzili, że nie można. Ignorowali zupełnie zarzuty, że wracając do Tomasza lekceważą tym samym całą masę problemów, jakie wniósł do filozofii Kant, przede wszystkim zaś zupełnie zapominają o – podstawowych dla Kanta – pytaniach: czym jest moje poznanie, czy wszystko co poznaję jest prawdziwe, jaką wagę powinno mieć dla mnie to co widzę, słyszę, czuję, to, za pomocą jakich pojęć myślę? Dla neotomistów te pytania w takiej formie nie istniały. Widzę, słyszę, czuję, a więc wiem – powtarzał z uporem neotomista XIX-wieczny, twierdząc, że problemy Kanta to właśnie źródło naszych wszystkich nieszczęść.

Zupełnie inną drogą w rozwiązywaniu dylematu „jak się ma do siebie wiara i wiedza” podążyli moderniści katolicki – filozofowie, teologowie i intelektualiści działający od lat 90. XIX wieku aż do początku I wojny światowej. Moderniści katolicki to właściwie nie jest dobre określenie na ową grupę myślicieli – rzadko ze sobą powiązanych więzami formalnymi – którzy próbowali negocjować jakiś kompromis między wkraczającym w nowoczesność światem a przywiązaniem – z natury rzeczy – do pojęcia tradycji Kościołem. Dlaczego nie jest to dobre określenie? Nazwa „modernizm katolicki” została bowiem stworzona przez papieża Piusa X w roku 1907 i po raz pierwszy użyta w potępiającej ten ruch encyklice *Pascendi dominici gregis*. Przy czym sformułowana tam definicja modernizmu była właściwie opisem herezji, której nikt w tej formie nie wyznawał. Papież powiązał ze sobą różne rozproszone tezy, które według niego każdy modernista z przekonaniem wyznaje, a tylko ze względu na swą przewrotność się do tego nie przyznaje. Jakkolwiek więc „modernista” to określenie na początku wieku XX dość obelżywe, to jednak przyjęło się ono we współczesnej – wolnej od emocji początku ubiegłego stulecia – historiografii jako odpowiednia nazwa dla reprezentujących rozmaite poglądy reformistów. Tym niemniej spory o to, czy można mówić o jednym, czy o wielu modernizmach wciąż trwają⁸.

⁸ Zob. chociażby: O. Weiss, *Modernismus oder Modernismen. Anmerkungen zur heutigen Modernismuskussion*, [w:] *Živý odkaz modernismu*, red. Z. Kučera, J. Kořalka, J. B. Lášek, Brno 2003, s. 11–26.

Trwają, bowiem sam modernizm jest wciąż przedmiotem żywych badań ze strony historyków Kościoła, teologów i filozofów. Jednym z zagadnień najbardziej w tych badaniach zaniedbanych jest kwestia recepcji modernizmu w Europie Środkowej, w tym w kręgu kultury polskojęzycznej i czeskojęzycznej. Przy czym dużo więcej jest do zrobienia w Polsce niż w Czechach, gdzie można wskazać już cały szereg prac dogłębnie analizujących ten fenomen⁹.

Badacz historii filozofii i teologii polskiej musi niestety przełknąć tę gorzką pigułkę, którą szykują dla niego klasyczne prace poświęcone zagadnieniu modernizmu katolickiego w Europie i być przygotowanym na to, że powszechnie mówi się o ruchu modernistycznym we Francji, Anglii, Włoszech i Niemczech, a jedynie co któryś bardziej litościwy badacz wspomni o tym, że w Europie Środkowej też była jakaś recepcja modernizmu. „Jakaś recepcja”, a więc pewnie nic zbyt wartościowego, raczej odtwórczego i ostatecznie nieinteresującego. Być może to właśnie jest przyczyną, dla której tak długo w Czechach badanie modernizmu katolickiego nie było, a w Polsce nadal nie jest, zajęciem, które cieszyłoby się większą popularnością. Na szczęście – jak wynika z moich własnych badawczych poszukiwań – idee modernistyczne znajdują w Polsce i Czechach szybki i dość rozległy odzew. Choć trzeba pamiętać o tym, że peryferia Europy z natury rzeczy muszą pogodzić się z nieuniknioną kondycją początkującego biegacza, który wciąż i wciąż jest początkujący, i wciąż i wciąż dogania tych bardziej doświadczonych Francuzów, Niemców czy Anglików.

⁹ Fundamentalne opracowanie dla obecności wątków modernistycznokatolickich w literaturze czeskiej stanowi praca Martina Putny, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998. Historycznymi i filozoficznymi aspektami recepcji modernizmu katolickiego w Czechach zajmuje się przede wszystkim Pavel Marek (*Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české katolické moderny*, Rosice u Brna 1999; *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2003). Prócz tego można by wskazać następujące prace: P. Marek, L. Soldan, *Karel Dostál-Lutinov bez mýtů, předsudků a iluzí*, Třebíč 1998; L. Soldan, *Karel Dostál-Lutinov a Nový život dva sloupy Katolické moderny*, Rosice u Brna 2000 czy też *Modernismus – historie nebo výzva? Studie ke geneyi českého katolického modernismu*, red. Z. Kučera, J. B. Lášek, Brno 2002. Imponuje także bogata działalność edytorska, obejmująca wzajemną korespondencję czeskich modernistów katolickich: „*Jsem disgustován...*”. *Vzájemná korespondence Sigismunda Ludvíka Boušky a Karla Dostála-Lutinova*, red. P. Marek, O. Svozil, Olomouc–Rosice 2002; *Korespondence Katolické moderny. Dopisy Františka Bílka a Karla Dostála-Lutinova z let 1896–1923*, red. Š. Kohout, P. Marek, O. Svozil, Olomouc 2007; *Korespondence Katolické moderny. Dopisy Jana Köhlera a Karla Dostála-Lutinova z let 1902–1923*, red. S. Batůšek i in., Olomouc–Rosice 2010; *Korespondence Katolické moderny. Dopisy Jindřicha Šimona Baara a Karla Dostála-Lutinova z let 1896–1917*, red. Š. Kohout, P. Marek, O. Svozil, Olomouc 2011.

Jeśli chodzi o czeski ruch *Katolická moderna*, to badacze datują jego początek na połowę lat 90. XIX wieku¹⁰. Wskazanie precyzyjnej daty rocznej zależy od tego, co rozumie się pod nazwą *Katolická moderna*. Jeśli chodzi o ruch literacki, to jego źródła należy upatrywać w rozpoczętej w roku 1892 korespondencji między Karlem Dostalem-Lutinovem a Sigismundem Boušką. Gdy zaś – tak jak w moim przypadku – mówiąc o katolickim modernizmie mamy na myśli teologiczno-filozoficzno-społeczny ruch reformatorski, to za jego początek wypada uznać pierwsze wydanie miesięcznika „Nový Život”, ukazującego się w latach 1896–1907 prasowego organu czeskich katolickich modernistów.

W przypadku Polski należy mówić nie tyle o ruchu modernistycznym – w moich badaniach nie natrafiłem do tej pory na żadne ślady przemawiające za jakimś zorganizowanym działaniem polskich modernistów – ile właśnie o rozproszonych śladach recepcji idei modernistycznych. Pierwszy artykuł prasowy poświęcony czołowemu francuskiemu modernistom Alfredowi Loisy pojawia się w roku 1894 w czasopiśmie „Słowo”.

Modernizm katolicki w Czechach przybiera na tle europejskim postać zupełnie wyjątkową, choć, jak słusznie twierdzi jego wybitny badacz prof. Pavel Marek, jeśli idzie o idee teologiczne i filozoficzne nie pojawia się w Czechach myśliciel na miarę Hermana Schella, Georga Tyrrella czy właśnie Alfreda Loisy'ego¹¹. Tym niemniej Czechy są jedynym regionem w Europie, gdzie przed ogłoszeniem potępiającej encykliki *Pascendi dominici gregis* z 8 września 1907 roku, istnieje (i to już od roku 1895) organizacja zrzeszająca katolickich modernistów. Jej dzieje są dość zawiłą historią zmagania się z kościelną hierarchią, wewnętrznych sporów i poszukiwania wyraźnego przywódcy. Nie jest to jednak historia tylko i wyłącznie smutna i ponura. Dnia 31 lipca 1906 na trzecim walnym zjeździe organizacji w Přerovie sformułowana została lista postulatów reformy Kościoła, wśród których znalazło się zarówno żądanie przywrócenia religii w języku słowiańskim, wydzielenia czeskich biskupstw spod wiedeńskiej zwierzchności, jak i zniesienie celibatu. Zanim jednak do tego wszystkiego dojdzie przez jedenaście lat funkcję formowania światopoglądu i propagowania idei modernistycznokatolickich pełni „Nový Život”. Nie było to jedyne czasopismo wydawane przez modernistów, ale jedyne, które wychodziło regularnie i istniało przez kilkanaście lat.

¹⁰ Zob. P. Marek, *Apologetové*, s. 71.

¹¹ Zob. tamże, s. 28.

Ważną rolę w formowaniu się poglądów czeskich modernistów odgrywały także idee pochodzące z Polski. Jak pisze jeden z badaczy czeskiego modernizmu katolickiego Ladislav Soldan:

[...] prace polskich autorów, zwłaszcza w ostatnich latach istnienia czasopisma, były publikowane głównie celem poparcia reformatorskich dążeń [czeskich – M. R.] modernistów katolickich. Widać wyraźnie, że polscy autorzy są tam stawiani na tym samym poziomie, co tacy teoretycy modernizmu, jak Herman Schell czy autorzy francuscy¹².

Ten wyraźny komplement pod adresem polskich modernistów nie jest przesadzony. Przy czym zupełnie niepotrzebna jest tu liczba mnoga, gdyż mówić należałoby nie tyle o polskich autorach, ile raczej o jednym polskim autorze, o Marianie Zdziechowskim, który jako jedyny publikuje w miesięczniku teksty teoretyczne poświęcone ideom modernistycznym.

Nie jest tych tekstów zbyt wiele, bo jedynie pięć. Jego współpraca z periodykiem rozpoczyna się w 1902 roku, a ostatnie dwa teksty pojawiają się w roku 1905¹³. Sądzę jednak, że jego prace w istotny sposób kształtują ideowy wymiar czeskiego modernizmu katolickiego. W roku 1902 ukazują się dwa jego eseje: pierwszy, poświęcony idei katolickiej w Polsce, oraz drugi, roztrząsający istotny dla czeskich modernistów problem wpływu katolicyzmu na sztukę. Pierwszy z tych tekstów jest dobrą ilustracją polsko-czeskich modernistycznokatolickich związków. Łączy bowiem sprawy o znaczeniu uniwersalnym z tymi lokalnymi i dzięki temu oddaje specyfikę życia intelektualistów (w tym wypadku katolickich) w Europie Środkowej. Praca *Idea katolická*

¹² L. Soldan, *Karel Dostál-Lutinov a Nový život dva sloupy Katolické moderny*, Rosice u Brna 2000, s. 74. We wszystkich przypadkach, jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie moje.

¹³ Należy w tym miejscu zauważyć, że Zdziechowski wiedział o istnieniu czeskiego czasopisma właściwie już od samego początku. W liście z 26 stycznia 1898 pisze do Adolfa Černego następujące słowa: „Podobał mi się Nový Život i jestem w ożywionej korespondencji z redaktorem (K. Dostal) ten katolicki modernizm ma w Czechach urok szczerości, nawet naiwności nieraz, czego brak na Zachodzie! Czy to kierunek prosperujący i mający przyszłość przed sobą – tego nie wiem..[.]” – *Nieznana korespondencja Mariana Zdziechowskiego z Adolfem Černym*, oprac. P. Biliński, M. Ďurčanský, T. Skrzyński, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2007, nr 2, s. 12. Dystans Zdziechowskiego wobec modernizmu katolickiego wynika tu być może z tego, że to dopiero początek jego fascynacji myślą modernistycznokatolicką. Wszystkie publikacje poświęcone temu zagadnieniu ma on jeszcze przed sobą. Co się zaś tyczy ożywionej korespondencji z Dostálem-Lutinovem, to brak jej śladów w spuściźnie archiwalnej czeskiego publicysty i literata. Zachowały się jedynie listy z lat 1902 i 1903.

ve společnosti polské to czeski przekład broszury, którą Zdziechowski wydał po polsku anonimowo. W czasopiśmie ukazuje się ona pod jego imieniem i nazwiskiem¹⁴, na co Zdziechowski zgadza się w liście do Dostála-Lutinova z 31 marca 1902 roku. Tekst jest przeglądem XIX-wiecznych modeli religijności w Polsce.

Zdziechowski wychodzi od opisu zepsucia religijnego czasów stanisławowskich, aby pokazać potem kolejne wcielenia polskiej religijności na przestrzeni XIX wieku. Oczywiście stwierdza, że zarówno mesjanizm, religijny krytycyzm, arystokratyczny tradycjonalizm, jak i religijność walcząca w obronie Ojczyzny, to niedostateczne formy religijności, które prowadzą do różnych aberracji. Jednym z największych zagrożeń jest tu katolicyzm katechizmowy w prostej linii wywodzący się od polityki „stańczyków”. Taki katolicyzm – twierdzi Zdziechowski – nie przekonana nikogo do idei chrześcijańskiej, bo choć katechizm może być drogą rozwoju już wierzącego katolika, to nie ma tej siły przyciągania, którą posiada Ewangelia. Jest to symptomatyczna deklaracja modernisty, dla którego program reformy Kościoła zakłada przede wszystkim powrót do źródeł na drodze krytycznego odrzucenia tego, co w Kościele jest osadem naniesionym przez wieki historii.

Od krytyki przechodzi Zdziechowski do próby zbudowania własnej wizji dobrego katolicyzmu. Przyjmuje przy tym strategię bardzo charakterystyczną dla większości jego publikowanych tekstów – chowa się za innego autora, swoją rolę sprowadzając do komentowania i krytykowania jego myśli. W przypadku *Ideji katolickiej* „kozłem ofiarnym” staje się zapomniany dziś myśliciel, ksiądz Leon Zbyszewski, który w książce *Demokracja katolicka w Polsce* rysuje dość idealistyczny projekt zbudowania prawdziwej jedności narodowej i wspólnoty społecznej wokół Kościoła, a w wymiarze mistycznym wokół Eucharystii, która powinna stać się źródłem i centrum życia narodowego i religijnego. Zdziechowski dystansuje się wobec tych pomysłów, wskazuje na ich marzycielskość, ale z drugiej strony jest zafascynowany wizją głębokiej odnowy moralnej społeczeństwa poprzez katolicyzm i zbudowania poczucia jedności narodowej dzięki wspólnocie religijnej. Ten pomysł był bliski także czeskim reformatorom i, z uwagi na podobną sytuację polityczną, również atrakcyjny.

Drugi z tekstów to przetłumaczona z języka francuskiego odpowiedź Zdziechowskiego na ankietę francuskiego czasopisma *La Terre Nouvelle*,

¹⁴ M. Zdziechowski, *Idea katolická ve společnosti polské*, „Nový Život” 1902, brak numeracji, s. 182–184 oraz s. 213–218.

w której postawiono pytanie o wzajemny stosunek religii (czy ściślej: chrześcijaństwa) i sztuki¹⁵. Rozważania Zdziechowskiego są odpowiedzią na pytanie: jaka jest relacja między katolicyzmem a sztuką? Czy katolicyzm jest dla rozwoju sztuki zawadą czy istotnym tego rozwoju motorem? Zdziechowski opowiada się oczywiście za kulturotwórczą rolę katolicyzmu, wskazując na kluczowe dla poetycznej, lirycznej inspiracji – stojącej zdaniem Zdziechowskiego za każdą prawdziwą sztuką – poczucie nieskończoności. Chodzi oczywiście nie tylko o martwą głuchą nieskończoność, ale o nieskończoną istotę najwyższą, która przekracza świat, a zarazem się nim opiekuje. Przejęcie się katolicką wiarą prowadzi artystę do wejścia głębiej w siebie i naturę świata. Budzi w nim kontemplacyjny nastrój, przekraczający ograniczenia egoizmu, indywidualnych upodobań i potrzeb, i jest źródłem prawdziwej sztuki. Dla Zdziechowskiego sztuka prawdziwa i wartościowa płynie nie tylko z indywidualnego doświadczenia, ale ma wymiar moralny, prowadzi do moralnej przemiany odbiorcy i – w ogólności – do poprawy kondycji całego świata. Taka postawa jest charakterystyczna dla Zdziechowskiego, literaturoznawcy skłonnego do filozoficznych rozważań, jest też pochodną jego intelektualnej formacji (u jej początku leży lektura Hipolita Taine'a, który w literaturze widział przejaw charakteru narodowego¹⁶) i zgodna jest z ówczesnym akademickim sposobem uprawiania historii literatury. Zdziechowski szuka w literaturze wielkich idei i pociągających myśli. Pojedyncze dzieło jest tylko częścią składową większej syntezy i interesuje go o tyle, o ile jest nośnikiem idei. Autor *Szkiców literackich* bronił w swych pracach tezy o religijnym odrodzeniu kultury przełomu wieków XIX i XX i uważał literaturę za wartościową składową tego procesu. Znamienne, że za jednego z twórców godnych naśladowania uważa Antoniego Fogazzara, uznawanego za najważniejszego literackiego sympatyka modernizmu katolickiego (nie tylko na obszarze kultury włoskiej, ale też w całej Europie), z którym zresztą osobiście prowadził wymianę korespondencji.

W roku 1904 na łamach miesięcznika „Nový Život“ został opublikowany kolejny esej Zdziechowskiego, poświęcony kwestii współczesnych rozbieżności między religią a filozofią¹⁷. Podstawą dla czeskiej wersji tego tekstu był odczyt pod tytułem „Antagonizm religii i filozofii w chwili obecnej”, wygło-

¹⁵ M. Zdziechowski, *Katolictví a umění*, „Nový Život” 1902, brak numeracji, s. 110–112.

¹⁶ Zob. jawną deklarację samego Zdziechowskiego w: M. Zdziechowski, *Mesjaniści i słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Kraków 1888, s. V.

¹⁷ M. Zdziechowski, *Rozpory mezi náboženstvím a filosofií v době současné*, „Nový Život” 1904, nr 3, s. 68–71 oraz nr 5, s. 136–139.

szony 5 marca 1903 roku w Krakowie¹⁸. Zdziechowski korzystał w swoim opracowaniu z pracy *Der Wahrheitsgehalt der Religion* filozofa Rudolfa Euckena i fundamentalnego dzieła liberalnego niemieckiego teologa katolickiego (zaliczanego także do grona modernistów katolickich) Hermanna Schella *Apologie des Christentums*¹⁹. Wyszedł on w swoich rozważaniach od trudności, jaką stanowi dla człowieka ówczesnego, który jest na bieżąco z rozwojem nauki i filozofii, akceptacja idei religijnych. Od religii odstręcza go także wszechogarniające doświadczenie zła i ludzkiej słabości, czy wreszcie płynące z pokantowskiej tradycji przekonanie o subiektywnym jedynie charakterze ludzkiego poznania. Wszystko to prowadzi w konsekwencji do zwątpienia w Transcendencję. Wiek XIX jest więc dla Zdziechowskiego kulminacyjnym momentem, w którym antagonizm między filozofią a religią objawia się najmocniej. Uświadomienie sobie tej trudności skłania Zdziechowskiego do przyznania racji postulatowi Hermanna Schella o konieczności uprawiania nowej apologetyki. Zdziechowskiemu, podobnie jak Schellowi, chodzi o taką obronę wiary chrześcijańskiej, która odeszłaby od przywiązania do zewnętrznych oznak prawdziwości katolicyzmu (cuda, dziejowe tryumfy Kościoła), które mogą być na różne sposoby kwestionowane przez współczesnych wątpiących. Źródłem powrotu do religii i podstawą apologetyki powinno być raczej wewnętrzne doświadczenie Transcendencji, głęboko racjonalne przemyślenie wiary katolickiej i rozważenie duchowych profitów, jakie płyną z jej przyjęcia. Przyjęcie wiary i związanego z nią teocentrycznego ideału jest dla człowieka współczesnego szansą na przezwyciężenie choroby wieku – egoizmu pełnego nieumiarkowanych i niezaspokojonych pragnień, będącego skutkiem kryzysu duchowego wieku XIX. Zdziechowski nie ogranicza się bowiem jedynie do stwierdzenia rozdźwięku między religią a filozofią, ale uznaje je za objaw kryzysu człowieka, który przezwyciężyć można tylko poprzez powrót do indywidualnego głębokiego doświadczenia religijnego.

W roku 1905 w omawianym czasopiśmie zostają wydrukowane dwa obszerne fragmenty wydanej w tym samym roku po polsku i niemiecku pracy Zdziechowskiego „*Pestis perniciosissima*”. *Rzecz o współczesnych kierunkach*

¹⁸ Zob. List Mariana Zdziechowskiego do Karela Dostala-Lutinova z 1 III 1903 r. w spuściźnie: Dostál-Lutinov Karel 1882–1923 (1974), Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, nr inw. 778, karton 13.

¹⁹ Co ciekawe, inaczej niż w przypadku Euckena, Zdziechowski nie przytacza tytułu tego dzieła w tekście swej rozprawy, ale jedynie opisowo prezentując postać Schella zaznacza, że jest on autorem apologii chrześcijaństwa – zob. M. Zdziechowski, *Rozpory*, s. 139.

*myśli katolickiej*²⁰. Jest to niezbyt długa praca, która przyniosła Zdziechowskiemu rozgłos w wśród europejskich reformistów katolickich i stała się przedmiotem wielu komentarzy. Filozof proponuje w niej własne rozumienie celów i zadań myśli modernistycznej oraz próbuje uzasadnić tezę, że jest to ruch, który w różnych formach jest obecny w Kościele od zawsze i w przypadku swej najnowszej formy znajduje poparcie i przedstawiciele także wśród kościelnych hierarchów. Wzorcowym przykładem jest dla Zdziechowskiego biskup Cremony Geremia Bonomelli, który w istotny sposób wpłynął na modernistów włoskich, a za ich pośrednictwem także na Zdziechowskiego. Pierwszy z przedrukowanych w czasopiśmie fragmentów pracy Zdziechowskiego dotyczy właśnie osoby Bonomellego, drugi zaś poświęcony jest relacjom między intelektem a moralnością. Było to zagadnienie gorąco dyskutowane przez modernistów, którzy, postulując pierwszeństwo sumienia w sprawach wiary i moralności, narażali się na zarzut odrzucenia autorytetu, a co się z tym w Kościele katolickim wiąże, także rozumu, bo przecież Urząd Nauczycielski Kościoła to ta instancja, która zgodnie z dogmatem o papieskiej nieomyślności najlepiej i w sposób pewny odczytuje, co w sprawach wiary i etyki jest prawdziwe i wiążące. Zdziechowski w omawianym fragmencie próbuje pokazać, że dowartościowanie sumienia nie oznacza przekreślenia autorytetu, ale do niego – choć na zupełnie innych niż ślepe posłuszeństwo zasadach – prowadzi. To przededefiniowanie pojęcia autorytetu jest charakterystyczne dla myślenia pozostającego w kręgu modernizmu katolickiego. Wiele miejsca rozważaniom relacji sumienia i autorytetu poświęca choćby George Tyrrell w swoich późniejszych od broszury Zdziechowskiego pracach²¹. Rozważania Zdziechowskiego miały szczególnie znaczenie dla modernistów czeskich, których działania bardzo często były kwestionowane przez kościelnych przełożonych, często niemieckojęzycznych, co wprowadza tu wątek rywalizacji nie tylko na tle światopoglądowym, ale i na tle kulturowym, bądź narodowym²². Konflikt między sumieniem a autorytetem stanowił dla nich doświadczaną na co dzień rzeczywistość.

²⁰ M. Zdziechowski, *Intellektualismus a moralismus*, „Nový Život” 1905, nr 1–5, s. 60–54 oraz M. Zdziechowski, *Msgr. Jeremiáš Bonomelli*, „Nový Život” 1905, nr 1–5, s. 107–110 i 134–136 oraz nr 8–10, s. 252–255.

²¹ Zob. choćby: G. Tyrrell, *Christianity at the cross-roads*, London 1910.

²² Wyciągnięciem wniosków z tej rywalizacji było wpisanie na listę postulatów czeskich modernistów katolickich żądania umożliwienia księżom wpływu na wybór przełożonych czeskojęzycznej hierarchii kościelnej, ze wskazaniem na negatywne konsekwencje powoływania nieczeskich hierarchów – zob. P. Marek, *Apologetové*, s. 55.

Za wszystkimi tekstami Zdziechowskiego publikowanymi w czasopiśmie „Nový Život” stoi przekonanie o dokonującej się na oczach współczesnych odnowie religijnej. Kościół rzymskokatolicki powinien stanowić centrum i źródło tej odnowy jako podstawowy punkt odniesienia i strażnik depozytu chrześcijańskiej wiary. Nie ma przy tym u Zdziechowskiego apologii obecnej historycznej postaci katolicyzmu. Ważny jest dla niego depozyt wiary (Pismo Święte i Tradycja), a zarazem wspólnotowy i indywidualny wymiar religii, czyli wszystko to, co określa on jako ideał religijny. Na podstawie tego ideału chce dokonywać interpretacji znaczenia i misji Kościoła, sposobu przeżywania wiary i udziału we wspólnocie. Metodą tej interpretacji jest myśl katolickoliberalna.

U Zdziechowskiego jednak brakuje praktycznych pomysłów na realizację lub choćby zbliżenie się do religijnego ideału²³. To charakterystyczne dla tego myśliciela, że choć ma wycucie do sięgania po takie idee, które są w Europie w danym okresie żywe, i konstruowania z nich ciekawych ogólnych wizji, to wszystko kończy się u niego na idealistycznym marzycielstwie. Brak w jego pracach reformatorskiego zacięcia. Źródłem problemów polskiego filozofa z praktyką jest dość pesymistyczne nastawienie do rzeczywistości. Jego bolesne przekonanie, że w świecie tak wiele jest zła, paraliżuje go przed czynem. Jednak nie tylko Marian Zdziechowski był modernistą i to, co w jego pracach jest jedynie projektem, w działaniach czeskich modernistów nabiera konkretnych form organizacyjnych i przeradza się w postulaty reformy Kościoła na trzecim zjeździe czeskich modernistów katolickich w Přerovie.

Na podstawie obecnego stanu badań należy stwierdzić, że recepcja modernizmu katolickiego w Czechach była dużo głębsza i intensywniejsza niż w Polsce (moderniści stworzyli jedną organizację, posiadali własne opiniotwórcze czasopismo, dzięki temu też większa ilość tekstów europejskich modernistów katolickich została przyswojona kulturze czeskiej). Mimo to jednak redaktorzy czasopisma „Nový Život” często zwracali swoją uwagę w kierunku przemian w polskiej myśli religijnej i społecznej oraz w polskiej kulturze artystycznej. W dziale recenzji i notatek bardzo często pojawiały się

²³ Być może w takim kontekście należy rozumieć cytowaną już w przypisie 13 wczesną wypowiedź Zdziechowskiego z roku 1898, w której przypisuje modernizmowi katolickiemu w Czechach „urok szczerości, nawet naiwności nieraz” – *Nieznana korespondencja*, s. 12. Dystans Zdziechowskiego wobec możliwości praktycznej realizacji filozoficznych i teologicznych koncepcji mógłby być przyczyną, dla której przypisuje on czeskim modernistom – nastawionym na przekazywanie teoretycznych postulatów w praktykę życia Kościoła – szczerść, ale i naiwność.

informacje o bieżących dyskusjach na łamach polskiej prasy i o wychodzących w Polsce publikacjach.

Myśl Zdziechowskiego dlatego zaś jest tak istotna wśród wielu innych śladów recepcji polskiej kultury, gdyż była przykładem tego, że idea modernizmu katolickiego to nie tylko sprawa zachodnioeuropejska, ale że wiązać się może także z refleksją nad specyfiką narodów słowiańskich. Dla Czechów szansa modernizmu wiązała się nie tylko z możliwością reformy Kościoła, ale także z głęboką przemianą czeskiego społeczeństwa. Idee katolicyzmu liberalnego stanowiły szczególną szansę dla Kościołów w krajach słowiańskich, związane bowiem z modernizmem dowartościowanie partykularnego doświadczenia wiary (znaczenia sumienia, indywidualnego przeżycia religijnego i kulturowego oraz historycznego kontekstu, w którym się ono dokonuje) stanowiło punkt wyjścia do refleksji nad wartością języka i kultury narodowej w religii. Z kolei ta refleksja prowadziła do konkretnych postulatów reformy liturgii i struktur kościelnych. Postulaty te co prawda zostały zignorowane, a ruch modernistów zdławiony przez gwałtowną antymodernistyczną kampanię prowadzoną w całej Europie od drugiej połowy 1907 roku, ale ich idee miały zadziwiające życie po życiu. Z jednej bowiem strony refleksja modernistycznokatolicka stanowiła teoretyczny pra-początek dla Kościoła Czesko-słowackiego²⁴, z drugiej zaś duża część modernistycznych postulatów została zrealizowana na Soborze Watykańskim II²⁵.

Bibliografia

- Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, red. H. Wolf, Paderborn–München–Wien–Zürich 1998.
- Arnold C., *Mała historia modernizmu*, Kraków 2009.
- Barbaszyński D., *Między racjonalizmem a mistycyzmem. Problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdziechowskiego*, Olsztyn 1999.
- Burzacka I., *Ideał a rzeczywistość. O krytyce moralistycznej Mariana Zdziechowskiego*, Warszawa–Poznań–Toruń 1982.
- Charszewski I., *Moderniści i modernizanci nasi i obcy*, [b.m.] 1910.

²⁴ P. Marek, *Emil Dlouhý–Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*, Brno 2007, s. 195–337.

²⁵ Zob. H. Wolf, *Einleitung: (Anti-) Modernismus und II. Vatikanum*, [w:] *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, red. H. Wolf, Paderborn–München–Wien–Zürich 1998, s. 15–47.

- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV: (1511–1870), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.
- Dostál-Lutinov Karel 1882–1923 (1974), spuścizna, Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, nr inw. 778.
- „Jsem disgustován...”. *Vzájemná korespondence Sigismunda Ludvíka Boušky a Karla Dostála-Lutinova*, red. P. Marek, O. Svozil, Olomouc–Rosice 2002.
- Korespondence Katolické moderny. Dopisy Františka Bílka a Karla Dostála-Lutinova z let 1896–1923*, red. Š. Kohout, P. Marek, O. Svozil, Olomouc 2007.
- Korespondence Katolické moderny. Dopisy Jana Köhlera a Karla Dostála-Lutinova z let 1902–1923*, red. S. Batůšek i in., Olomouc–Rosice 2010.
- Korespondence Katolické moderny. Dopisy Jindřicha Šimona Baara a Karla Dostála-Lutinova z let 1896–1917*, red. Š. Kohout, P. Marek, O. Svozil, Olomouc 2011.
- Krasicki J., *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1994.
- Marek P., *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české katolické moderny*, Rosice u Brna 1999.
- Marek P., *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2003.
- Marek P., *Emil Dlouhý-Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*, Brno 2007.
- Marek P., Soldan L., *Karel Dostál-Lutinov bez mýtů, předsudků a iluzí*, Třebíč 1998.
- Mikołajko Z., *Katolicka filozofia kultury w epoce modernizmu: 1895–1918*, Warszawa 1987.
- Modernismus – historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*, red. Z. Kučera, J. B. Lášek, Brno 2002.
- Nieznana korespondencja Mariana Zdziechowskiego z Adolfem Černym*, oprac. P. Biliński, M. Ďurčanský, T. Skrzyński, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2007, nr 2, s. 7–50.
- Opacki Z., *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego do 1914 r.*, Gdańsk 1996.
- Opacki Z., *Między uniwersalizmem a partykularyzmem. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego 1914–1938*, Gdańsk 2006.
- Pius X, *Pascendi dominici gregis. O zasadach modernistów*, Warszawa 2002.
- Putna M., *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998.
- Schoff M., *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, Kraków 1972.
- Skoczyński J., *Pesymizm Zdziechowskiego*, „Znak” 1981, nr 322–323, s. 494–498.
- Skoczyński J., *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Kraków 1983.
- Skoczyński J., *Sympatyk modernizmu religijnego*, „Znak” 1983, nr 345, s. 1235–1253.
- Soldan L., *Karel Dostál-Lutinov a Nový život dva sloupy Katolické moderny*, Rosice u Brna 2000.
- Studia o modernistach katolickich*, red. J. Keller, Z. Poniatowski, Warszawa 1968.

- Tyrrell G., *Christianity at the cross-roads*, London 1910.
- Weiss O., *Modernismus oder Modernismen. Anmerkungen zur heutigen Modernismuskussion*, [w:] *Živý odkaz modernismu*, red. Z. Kučera, J. Kořalka, J. B. Lášek, Brno 2003, s. 11–26.
- Zdziechowski M., *Mesjaniści i słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Kraków 1888.
- Zdziechowski M., *Katolictví a umění*, „Nový Život” 1902, brak numeracji, s. 110–112.
- Zdziechowski M., *Idea katolická ve společnosti polské*, „Nový Život” 1902, brak numeracji, s. 182–184 oraz s. 213–218.
- Zdziechowski M., *Rozpory mezi náboženstvím a filosofií v době současné*, „Nový Život” 1904, nr 3, s. 68–71 oraz nr 5, s. 136–139.
- Zdziechowski M., *Intellektualismus a moralismus*, „Nový Život” 1905, nr 1–5, s. 60–54.
- Zdziechowski M., *Msgr. Jeremiáš Bonomelli*, „Nový Život” 1905, nr 1–5, s. 107–110 i 134–136 oraz nr 8–10, s. 252–255.
- Zdziechowski M., *„Pestis perniciosissima”. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, Warszawa 1905.
- Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm, podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1915.
- Żywczyński M., *Studia nad modernizmem katolickim*, „Życie i Myśl” 1971, nr 11, s. 18–55 oraz 1971, nr 12, s. 13–49.

Abstract

Marian Zdziechowski and *Katolická Moderna*. The Relations between Czech and Polish Catholic Modernisms – Reconnaissance

Author looks into the problem of Marian Zdziechowski's cooperation with the journal „Nový život” (published from 1896 to 1907), the newsletter for Czech Catholic modernists. The background for author's considerations is a historical outline of The Modernist Crisis, its intellectual origins and historic consequences. From 1902 to 1905 five Zdziechowski's essays were translated and published in „Nový život”. The ideas of the Polish philosopher significantly influenced the development of the Catholic modernism in Bohemia. Zdziechowski discussed such issues as: the crisis and the revival of religion at the turn of the 19th and 20th centuries, the significance of the Catholic Modernism for the renewal of Roman Catholic Church and the relation between religion and modern art.

Key words: Marian Zdziechowski, Karel Dostál-Lutinov, Nový život, Catholic Modernism, Roman Catholic Thought in Poland, Roman Catholic Thought in Bohemia, History of Polish Philosophy