

Ewangelia Marcjona jako źródło argumentowania w romantycznym traktacie *Ojcie nasz* Augusta Cieszkowskiego

*The Gospel of Marcion as a Source of Argumentation
in August Cieszkowski's Romantic Treatise *Our Father**

Grzegorz Kubski¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu

Abstrakt: Traktat *Ojcie nasz* Augusta hr. Cieszkowskiego (1814–1894) jest dziełem historiozoficznym, zarazem egzegetycznym wykładem (*expositio*) Modlitwy Pańskiej. W sposób specyficzny dla romantyzmu komentuje „stanowisko nowego objawienia” — „objawienie Objawienia” głoszące nastanie ery Ducha Świętego. Przy objaśnianiu pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej autor traktatu stara się przekonać czytelników, że chodzi w niej o błaganie, by na ludzkość zstąpiła Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej i rozpoczęła nową erę dziejów. Jako argumentu używa wariantu tej prośby występującego w apokryficznej *Ewangelii Marcjona*. Cieszkowski odnosi się do współczesnych sobie dyskusji o źródłowej wartości tego wariantu (wywołanej dwiema aktualnymi edycjami krytycznymi z rekonstrukcją tekstu apokryfu) i przedstawia własną hipotezę kształtu werbalnego. Zarazem równie mocno podkreśla słuszność kanonicznej wersji wersetu Łk 11,2, jak i wartość treści

¹ Grzegorz Kubski — dr hab., prof. UAM, rocznik 1956, absolwent filologii polskiej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, habilitował się w zakresie nauk biblijnych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w 2005 roku; badacz literatury polskiej XIX wieku oraz teolog-bibliista. Należy do Stowarzyszenia Bibliistów Polskich oraz do koła współpracowników Zespołu Języka Religijnego przy Radzie Języka Polskiego przy Prezydium PAN. Pracował m.in. jako redaktor w Wydawnictwie „W drodze”, nauczyciel w szkołach Poznania i dokumentalista w Pracowni Bibliografii Bieżącej w Instytucie Badań Literackich PAN, w latach 1996–2014 był zatrudniony w Zakładzie Teorii Literatury Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego w Zielonej Górze (obecnie jest to część Uniwersytetu Zielonogórskiego). Od 2014 roku wykłada historię literatury polskiej XIX wieku oraz lingwistykę tekstu na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM, wchodzi też w skład Rady Dyscypliny Naukowej Nauk Teologicznych UAM. Jest autorem ponad stu publikacji, w tym pięciu naukowych książek autorskich (m.in. *Po co polscy poeci pisali psalmy*, Poznań 2014), ma w swoim dorobku także artykuły z zakresu krytyki sztuki — głównie grafiki artystycznej; e-mail grequ56@wp.pl; <https://orcid.org/0000-0003-3930-3001>.

podanej przez Marcjona. A godzi te dwie wersje za pomocą swej historiozoficznej tezy o postępie Objawienia oraz różnym stopniu realizowania się natchnienia biblijnego.

Słowa kluczowe: Pismo Święte, Modlitwa Pańska, ewangelia apokryficzna, Marcjon, natchnienie biblijne, historia interpretacji, romantyzm, August Cieszkowski

Abstract: Count August Cieszkowski's treatise, *Our Father* (1814–1894), represents a significant contribution to historiosophy and offers an exegetical exposition (expositio) of the Lord's Prayer. In a manner characteristic of Romanticism, the treatise presents a commentary 'from the perspective of a new revelation', or a 'revelation of Revelation', heralding the forthcoming era of the Holy Spirit. While interpreting the first petition of the Lord's Prayer, Cieszkowski endeavours to convince his readers that it is a supplication for the descent of the Third Person of the Holy Trinity upon humanity, thereby inaugurating a new phase of history. As evidence for this claim, Cieszkowski cites a variant of this petition found in the apocryphal Gospel of Marcion. He engages with contemporary debates regarding the textual value of this variant, which have been spurred by two recent critical editions that reconstructed the apocryphal text. Additionally, Cieszkowski presents his own hypothesis concerning the verbal form of the petition. He places equal emphasis on the canonical version of Luke 11:2, while also acknowledging the significance of Marcion's version. Through his historiosophical thesis on the progressive nature of Revelation and the various degrees of biblical inspiration, Cieszkowski harmonizes the two versions.

Keywords: Holy Scripture, Lord's Prayer, Apocryphal Gospel, Marcion, Biblical Inspiration, History of Interpretation, Romanticism, August Cieszkowski

Działający w połowie II wieku Marcjon, którego przekonania były zbieżne z poglądami gnostyków, przerobił kanoniczną Ewangelię według św. Łukasza. Znana dzisiaj *Ewangelia Marcjona* jest produktem tekstualnej rekonstrukcji z cytacji jej tekstu i nawiązań do niego obecnych głównie w dziele Tertuliana *Adversus Marcionem* oraz u Epifaniusza². Paradoksalnie traktat Augusta hr. Cieszkowskiego *Ojciec nasz* dotarł do swoich czytelników także w kształcie będącym redakcyjną hipotezą całości. Jednak sprawa hipotetyczności tekstualnej postaci obu wypowiedzi nie będzie już istotna w niniejszym wywodzie. Jego bowiem tematem będzie znaczenie *Ewangelii Marcjona*, pojmowanej jako apokryf, nadane w *Ojciec nasz*.

Obecność *Ewangelii Marcjona* w dziewiętnastowiecznym dyskursie znalazła mocną podstawę w dwóch edycjach z rekonstrukcjami jej zawartości słownej. Chodzi o wydanie królewieckie z 1823 roku, przygotowane przez Augusta Hahna, oraz lipskie z roku 1832, opracowane przez Johanna Karla Thilo, chociaż w wypadku tego apokryfu prezentujące nowszą redakcję wydania pochodzącą

² M. Starowieyski, *Ewangelia Marcjona*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980, s. 83–84.

od pierwszego z wymienionych tu filologów³. Przedmiotem poniższych uwag będzie polski przykład ówczesnego nawiązania do owego apokryfu. Nasz autor również posłużył się obiema wspomnianymi edycjami. Nie bez znaczenia dla rozgłosu tekstu Marcjona w epoce romantyzmu jest fakt, że w tybińskiej szkole egzegetów pod koniec lat czterdziestych za sprawą Ferdinanda Christiana Bauera przyznawano temu dziełu pierwszeństwo w stosunku do kanonicznych pism Łukaszwych⁴. Jednak sam August Cieszkowski w traktacie *Ojciec nasz* ocenił bardzo krytycznie metodologię tego niemieckiego uczonego⁵.

August hr. Cieszkowski był w czasach sobie współczesnych najbardziej znanym w świecie polskim filozofem, choć dokonania naukowe nie wyczerpują listy niezaprzeczalnych zasług tego także wielkiego patrioty, działacza politycznego i — jak to zdefiniował Piotr Bartuła — „katolika społecznego”⁶. W zakresie prac filozoficznych wyrastał ze szkoły heglowskiej, a głównym jego zainteresowaniem była historiozofia, ten termin zresztą został przez niego utworzony. Jak to udowodnił Andrzej Wawrzynowicz, koncepcja historii budowana przez tego myśliciela miała charakter holistyczny, rozwijany w filozofii religijnej, a jego *opus magnum*, czyli traktat *Ojciec nasz*, otwiera obszar filozofii Objawienia⁷.

Traktat *Ojciec nasz* wyrastał zresztą nie tylko z filozoficznych i teologicznych zainteresowań epoki, lecz także z kultury polskiego romantyzmu. To dzieło autor pisał od końca lat trzydziestych, przez ponad 50 lat, aż do śmierci w 1894 roku. Pełne wydanie zachowanych partii tekstu, miejscami jeszcze nieukończonych, nastąpiło dopiero w latach 1922–1923 i wprowadzało hipotetyczne lokalizacje niektórych fragmentów⁸.

Ojciec nasz zazwyczaj kwalifikowano gatunkowo jako traktat historiozoficzny, ale to tylko jeden z aspektów dzieła o charakterystycznym dla romantyzmu bogactwie spożytkowania wielu konwencji wypowiedzi, także literackich. Istot-

³ *Das Evangelium Marcions*, in seiner ursprünglichen Gestalt, [oprac.] A. Hahn, Königsberg 1823; *Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descriptivum ab Augusto Hahn*. *Εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου*, w: J.C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. 1, Lipsiae 1832, s. 401–486.

⁴ G. Wingert, *Rola Marcjona w kształtowaniu się Ewangelii kanonicznych (Polemika z poglądami Markusa Vinzenta)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny. Wrocław Theological Review” 29 (2021) 1, s. 97.

⁵ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, Poznań 1923, t. 3, s. 133. Traktat *Ojciec nasz* w całym artykule cytuję według wydania: A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923. W przypisach oznaczam je skrótami ON, pierwsze cyfry rzymskie wskazują numer tomu, a arabskie lub dalsze rzymskie — numer strony.

⁶ P. Bartuła, „*Jako w niebie, tak i na ziemi*”. *August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006, s. 97.

⁷ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010, s. 215.

⁸ Zob. *Przedmowa wydawcy do wydania pierwszego*, w: ON II VII.

ną formalną dominantę kompozycyjną stanowi w nim znany od starożytności gatunek egzegetyczny, tzw. wykład (*expositio*), czyli komentarz ciągły — tutaj do Modlitwy Pańskiej.

Pater noster zostało potraktowane jako modlitwa prorocza, celem zaś próśb w niej zawartych ma być wypracowanie przez ludzkość Królestwa Bożego na ziemi (to koncepcja chiliastyczna). Postęp ludzkości w dziejach polega na trychotomicznym objawianiu się Osób Trójcy Przenajświętszej — Boga Ojca w starożytności, Jezusa Chrystusa w erze chrześcijańskiej oraz zapowiedzianego Parakleta w rozpoczynającej się epoce. Ona będzie wypełnieniem nakazów Zbawiciela, „Społecznością Ducha Świętego”⁹, Jego zstąpieniem już nie na apostołów, ale na całą ludzkość¹⁰, „bierzmowaniem dziejów”¹¹, zrealizowaniem Ewangelii także w życiu społecznym i polityce. By form obecności Boga w dziejach nie odczytano jako Jego ontologicznej ewolucji, Cieszkowski wyraźnie mówi, że nie przedstawia procesu Jego postępu, ale „tylko postęp Jego Objawienia”¹² (ON II 404) — objawienia się Boga osobowego. Niemniej w traktacie można się dopatrzeć także też heterodoksyjnych.

Expositio jako gatunek ma ustalony repertuar źródeł stosowanych w argumentowaniu. Ten repertuar mieści się tradycyjnie w zbiorze wypowiedzi, które od XVI wieku określić można za Melchiorem Cano jako topikę teologiczną (*loci theologici*). Są to — w najogólniejszym ujęciu — źródła oparte na autorytecie Boskim, takie jak Pismo Święte, Tradycja i nauczanie Kościoła, oraz źródła pomocnicze, oparte na ludzkiej nauce i rozumie¹³. Taka klasyfikacja określała zakres dogmatycznej powagi i wiarygodności formułowanych tez. Potraktowanie przez Cieszkowskiego apokryfu ewidentnie odbiegającego od prawowiernego nauczania Kościoła wymagało zatem odpowiedniego uwiarygodniającego umotywowania. Autor takie formułuje, mianowicie zarówno wskazuje na wprowadzone przez siebie czynniki modyfikacji reguł *expositionis*, jak i legitymizuje je, integrując z aktualizowaną całym dziełem tezą historiozoficzną.

Już samo określenie przez Cieszkowskiego zasad tworzonych przez siebie wykładu Pisma Świętego widomie naświetla łączenie istniejących od czasów patrystycznych konwencji tego dyskursu kościelnego z właściwym dla kultury romantycznej genologicznym synkretyzmem i indywidualizmem.

Pojmuje Pismo Święte jako teksty natchnione przez Boga. Zarazem podaje szczegółowe zasady swojego badania i wyводу:

⁹ ON II 344.

¹⁰ ON II 367–368.

¹¹ ON III 131.

¹² ON II 404.

¹³ J. Szymik, *Topika teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, k. 893.

My zaś trzymać się będziemy następującego prawidła w wykładzie wszelkich niewątpliwych tekstów Objawienia: Skoro tekst objawiony każe się nam być niezgodnym z przywiązywaną dotąd do niego myślą lub niestosownym do przyjętego o nim wyobrażenia — tak dalece, że koniecznie albo tekst, albo wyobrażenie gwałcić by lub nakręcać przeszło, aby do siebie przypadły, zaniechamy wszelką przekazaną *normam normatam*, porzucimy owo mozolnie naciągnięte wyobrażenie oraz wszystkie jego sztuczne stosówki i przyprawki, a chwytając się czystego tekstu i trzymając się naturalnego i dosłownego znaczenia i dając mu się w pełni rozwinąć, pewno bezpieczniej do prawdy [!]¹⁴ dojdziemy, niż gdybyśmy się zapuścili na manowce domysłów.

A tak rozpatrzywszy się dokładnie w Ekonomii Objawień Bożych, uznamy w końcu, że nawet z ową na pozór nieskładną Tradycją, pod światłem teje Ekonomii uważaną, do zgodnych dochodzimy wypadków i że *Consensus Patrum*, do którego Kościół słusznie się odwołuje, bynajmniej nie przeciw nam, ale za nami przemawia. Za czym bynajmniej nie idzie, abyśmy do podobnej Egzegezy przystępowali *animo vacuo, instar tabulae rase*, jak to np. *Turretin Genewski* a po nim coraz bardziej tak zwani Racjonalści wymagali, gdyż owszem *animus plenissimus*, tak pod względem religijnego uczucia, jak też umysłowej wiedzy jest niezbędny do objęcia tej precudnej Ekonomii i sprowadzenia jej do prawdziwej Zgody, do wymaganej Panharmonii. — Czego więc podobny tekst z zupełną oczywistością nie poda lub przynajmniej nie wskaże, tego weń wtłoczyć nie będziemy usiłowali, albowiem o *effere*, nie o *infere* nam idzie¹⁵.

Autor traktatu zapowiada więc pewną rewolucyjność odczytywania, wolnego gdy trzeba od znaczeń dotychczas przypisywanych wersetom (zatem niezależnie od eklezjalnej Tradycji), a wiernego samemu tekstowi interpretowanej perykopy. Czyli jak by się miało wydawać, będzie postępował akurat tak, jak to od XVIII wieku czyniła tzw. egzegeza racjonalna, której wszak nie popierał¹⁶. Co więcej, jest pewien, że jego reлектura okaże się całkowicie zbieżna właśnie z Tradycją, tak właśnie od stuleci respektowała to powiązanie egzegeza katolicka. Jak to określa, tekst wreszcie odkryje swe usytuowanie w „Ekonomii Objawień Bożych”, prawdziwą z nią „Zgodę” i „wymaganą Panharmonię”. Z użytych przez Cieszkowskiego wyrażeń to ostatnie współbrzmi z tytułem i tezą książki *Die Panharmonische Interpretation Der Heiligen Schrift*¹⁷ niemieckiego teologa protestanckiego Friedricha Heinricha Germara. W dyskursie Cieszkowskiego jednak

¹⁴ W edycji przeze mnie cytowanej jest „doprawdy”.

¹⁵ ON II 310–311.

¹⁶ Cieszkowski krytykuje np. metodologiczną postawę Ferdinanda Christiana Baura (ON III 133) czy Brunona Bauera (ON III 222). Jest to nieoczywiste z tego powodu, że obaj uczeni należą także do autorów z nurtu heglowskiego.

¹⁷ Leipzig 1821; wcześniej pojęcia „panharmonia” używał Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655). Termin jest niedokładnym synonimem „analogii wiary”.

nabiera również tembru heglowskiej logiki. W holistycznej koncepcji polskiego filozofa Duch nie ma bowiem prowadzić do „zaprzeczania”¹⁸, lecz do syntezy, gdyż jest „negacją negacji”¹⁹.

W tekście traktatu znajduje się sprecyzowanie służebnej funkcji apokryfów w wywodzie — by je „nie za dowód, lecz za objaśnienie” brano²⁰. Jak rozumieć odróżnienie „objaśnienia” od „dowodu”? Najprawdopodobniej tak jak w klasycznej retoryce pojmowano eksplikację, która choć sama nie jest argumentem, jego rozumieniu ma służyć. Mimo to słowa z *Ewangelii Marcjona* spełnią ewidentnie funkcję argumentu. Będą jeszcze przez filozofa wyszczególnione powody, „dla których powinniśmy mieć pewien, acz bardzo ograniczony wzgląd na apokryfy”²¹.

Już w początkowej części *Ojciec nasz* spotkamy nawiązanie do wersetów z 4 *Księgi Ezdraszowej* (9, 1–2), przy nich zaś w przypisie uprzedzenie ewentualnego zdziwienia odbiorcy wobec odniesienia się do apokryfu²². Gdzie indziej natomiast nawet mowa i o tym, by wyzyskanie takiego kontekstu „nie zrażało”²³. Czy przewidywanie owego zaskoczenia czytelnika jest aż tak bardzo oczywiste? Zauważmy przecież, że jeszcze edycje Pisma Świętego publikowane w pierwszych dekadach XIX wieku miały aneksy z 3 i 4 *Księgą Ezdraszową*, *Modlitwą Manassesę*, niekiedy z niekanonicznymi *Księgami Machabejskimi*²⁴, a jest to praktyka istniejąca w Bibliach drukowanych od renesansu²⁵. Sam Cieszkowski zgromadził bogatą kolekcję takich polskojęzycznych wydań²⁶, a więc nawiązanie do pozakanonicznego Ezdrasza nie było czymś z gruntu ekstrawaganckim. Może bardziej chodziło jednak o delikatne wplecenie w dyskurs wątku wiarygodności apokryfów?

Autor traktatu przypomina o „pewnym stopniu powagi” tych starożytnych pism²⁷. Następnie rozróżnia znaczenia samego terminu „apokryf”. Po pierwsze,

¹⁸ Takiego np., jakie piętnuje u „zaprzecznych” teologów i filozofów, czyli racjonalistów negujących istnienie spirytualistycznej sfery rzeczywistości (ON I 191–192).

¹⁹ ON II 452.

²⁰ ON I 210.

²¹ ON I 210.

²² ON I 120.

²³ ON I 208.

²⁴ Np. *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. J. Wujek, Lwów 1839–1840, s. 1407–1467. Edycja zawiera uzupełnienie korpusu ksiąg kanonicznych tekstami 3 i 4 Ezdr oraz *Modlitwy Manassesę*; ów aneks jest poprzedzony uzasadnieniem danym przez ks. Wujka: „ponieważ je [tzn. te księgi] niektórzy święci ojcowie czasem wspominają, i w niektórych Bibliach Łacińskich, tak ręką pisanych, jako i w drukowanych się znajdują”.

²⁵ R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. 1: *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016, s. 110–111, 573–574.

²⁶ E. Kołodzińska, *Zarys dziejów księgozbioru Augusta Cieszkowskiego*, „Biblioteka” 5 (2001), s. 26.

²⁷ ON I 208.

według niego, taką nazwą określano kiedyś dzieło o „tajemniczej lub nieprzystępnej osnowie”, „nieprzystępnej mistyczności”, a przez to w swoim czasie jeszcze nieprzydatne w „publicznej” (czyli zapewne „powszechnej”) formacji wiernych²⁸. Po wtóre, jako późniejsze znaczenie terminu, Cieszkowski wymienia pseudoepigrafy sygnowane imieniem hagiografa biblijnego. Zaznacza, że jeśli nawet jakiemuś autorowi mylnie przypisywano tekst, którego treść w pełni można uznać za natchnioną, to taki powinien pozostać w zbiorze pism kanonicznych. Powołuje się przy tym na przykłady najnowszych ustaleń egzegetów, wykazujące innych, niż tradycyjnie się uznawało, autorów niektórych partii Pawłowej epistolografii czy fragmentów ksiąg prorockich, a jednak te odkrycia nie spowodowały usunięcia owych tekstów poza kanon. Wreszcie według filozofa trzecie znaczenie terminu „apokryf” obejmuje księgi pochopnie do skryptyrystycznych zaszeregowane, bo o treści „fałszywej” lub „wątpliwej” w stosunku do autentycznych tekstów Pisma Świętego²⁹.

Tekstów z tej ostatniej grupy Cieszkowski nie dyskwalifikuje jednak w całości:

Wszakże gdyby cała [taka księga apokryficzna — G.K.] była fałszywą lub wątpliwą, pewno ani ostać, ani nawet okazać by się nie mogła i pismo takie żadnego zwolennika mieć by nie mogło. Skoro zaś apokryf jaki się ostał i aż do nas przeszedł, musiał więc przynajmniej w niektórych punktach ze świadomością przynajmniej niektórych wiernych się zgadzać, musiało być przynajmniej cośkolwiek wiecznej prawdy w nim. Dlaczegożby nie było trochę dobrego ziarna wśród kąkolów?³⁰

Powyższe uzasadnienie, oparte na argumencie z faktu społecznego oddziaływania, może się wydawać naiwne. Mimo to filozof uznaje wartość tych apokryfów w rozwoju chrześcijańskiej samowiedzy, ich rolę w religijnym postępie, szczególnie po dogłębnym przebadaniu owych tekstów przez krytykę naukową. Nawet gdy niektóre z tych dokumentów piśmiennictwa później staną się już tylko świadectwem pewnego mitu, czyli zabytkiem literackim dawnej świadomości³¹.

Przyznawanie „cośkolwiek wiecznej prawdy” apokryfom jest paralelne w traktacie do waloryzowania pradawnych herezji przez autora. Fakt nieprawowiernych przekonań w dziejach chrześcijaństwa zostanie w wywodzie mocno zrelatywizowany, tak że one same tracą wyrazistość usytuowania w stosunku do ortodoksji. Jako przykład może posłużyć status chiliastów, którzy „z prawowiernych stali się kacerzami”³². Zatem nieprawowierność myśli chrześcijańskiej jest

²⁸ ON I 208–209.

²⁹ ON I 209.

³⁰ Tamże.

³¹ ON I 210.

³² ON III 23.

skutkiem albo nienadążania za postępującym rozwojem doktryny, albo zbytniego jej wyprzedzania:

Heretykiem staje się, kto przekracza prawdę bożą, tak przedziwnie w Ekonomii bożej umiarkowaną, — albo kto zbacza z prawego toru Tradycji i pędem ducha jeszcze nieuświęconego porwan, a choćby brzemioną w przyszłość, ale niedojrzałą intuicją olśnion, rad by po przekątni przeskoczyć wolne i powolne postępu ducha helisy. Lecz nie mniej i ten Heretykiem stać się może, kto staje wrytym i „zatrzymywa prawdę bożą”³³.

Chociaż herezje były poza głównym nurtem eklezjalnej tradycji, Cieszkowski pojmuje je jako niezbędny element dziejów ducha, „niezbędne”, „przeciwnie do dopełnienia”, jako „antytetyczny rozwój tetycznych chrześcijaństwa żywiołów — współdążący ku syntetycznemu spełnieniu”³⁴. Hegłowskim schematem historiozoficznym teza–antyteza–synteza autor traktatu opisuje usytuowanie apokryfów wobec tekstów kanonicznych³⁵.

Na marginesie warto wspomnieć, że o własnym traktacie również sądzi, że może być przez niejednego odbiorcę odczytany jako „wielka i ciągła herezja”, „arcyherezja”, „ultraherezja”, „ale też zarazem spełnienie i rozwiązanie wszelkich herezji”³⁶.

Kryterium podstawy rozróżnienia w *Ojciec nasz* na teksty kanoniczne oraz apokryfy jest ich przyczyna sprawcza, czyli Boże natchnienie. W pierwszej chwili można nabrać przekonania, że rozstrzygnięcie jest w pełni ortodoksyjne. Cieszkowski zresztą bliżej nie uściśla przyjętego przez siebie, a raczej przejętego kryterium. Używa terminu „teopneustia”, nawet „prawdziwa teopneustia”³⁷. To wyraz słabo poświadczony w dawnym piśmiennictwie. Inaczej niż słowo *theopneustos* (θεόπνευστος), które występuje w 2 Liście do Tymoteusza właśnie jako nazwanie kryterium przynależności tekstów do Pisma Świętego (2 Tm 3,16)³⁸. Słownik oksfordzki Liddella i Scotta (I wyd. w 1843 r.)³⁹ potwierdza osadzenie owego wyrazu w dyskursie żydowskim i chrześcijańskim. *Theopneustia* (θεόπνευστία) zaś nie jest w ogóle odnotowana przez tych leksykografów. Z kolei Karl Jacobitz i Ernst Eduard Seiler, owszem, mają w swoim lipskim wokabularzu (wyd. w 1876 r.)⁴⁰ hasło θεόπνευστία, ale tylko ze skąpą wzmianką, że jest

³³ ON II 434.

³⁴ ON II 435.

³⁵ ON I 119.

³⁶ ON II 434.

³⁷ ON I 209.

³⁸ Weryfikację kontekstów nowotestamentowych opieram na wydaniu: *The Greek New Testament*, [wyd.] K. Aland [i in.], Münster 1980.

³⁹ Korzystam z wyd.: *A Greek-English Lexicon*, compiled H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968.

⁴⁰ *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, [oprac.] K. Jacobitz, E.E. Seiler, Leipzig 1876.

to termin chrześcijański. Przypomnijmy, że sama sprawa Bożej inspiracji tekstów skrypturystycznych dopiero w sposób wiążący została sformułowana w Kościele katolickim w konstytucji *Dei Filius* na I Soborze Watykańskim, przy czym nadal teologowie rozróżniali stopnie natchnienia⁴¹. W tym nurcie można umieścić i autora *Ojciec nasz*, skoro w apokryfach dostrzega „cośkolwiek wiecznej prawdy”. Mówi o „tetycznych” i „antytyetycznych” realizacjach tejże Prawdy dążących do „syntetycznego spełnienia”, a zarazem w swojej „arcyherezji”, „ultraherezji” osiąga „spełnienie i rozwiązanie wszelkich herezyj”. Historiozoficzny schemat heglowskiej triady syntezę osiąga (osiągnie) w trzeciej epoce dziejów, wyrazy Prawdy Bożej pogodzą się w „panharmonii”. Dowodem na „cośkolwiek wiecznej prawdy” jest zaistnienie w odbiorze jej zwolenników i przetrwanie w pamięci wspólnej kultury. Nie da się więc zaprzeczyć, że „panharmonia” jest w traktacie pojmowana w sposób charakterystyczny dla niektórych ówczesnych koncepcji protestanckich. Przekształca mianowicie sprawę natchnienia, a więc także prawdziwości i wiarygodności źródła, ze specyfiki tekstu (biblijnego, apokryficznego) w specyfikę lektury⁴².

W zarysowaniu powyższego konstruktu teoretycznego Cieszkowski wspiera się tezą Klemensa Aleksandryjskiego. Ojciec Kościoła w *Stromatach* twierdzi, że pogańskie filozofie powodowały porozrywanie Bożej Prawdy na części. Lecz jeśli ktoś „porozrywane części znowu zestawi i połączy w jedno, ten będzie mógł [...] śledzić bez obawy błędu pełne Słowo, to jest Prawdę”⁴³. Warto w tym wypadku zwrócić uwagę na zdanie zapisane przez starożytnego apologetę kilka linijek wcześniej: „Ponieważ nie ma jednego i powszechnego przekazu, powinien ten, kto już zrozumiał majestat Słowa, kryć «mądrość głoszoną w formie misteryjnej», której nauczał Syn Boży”⁴⁴. Wprawdzie do tego miejsca nie ma w *Ojciec nasz* werbalnego nawiązania, ale jakże bliskie temu myśleniu jest wskazywanie „tajemniczej osnowy”, „nieprzystępnej mistycyzacji”⁴⁵ niektórych apokryfów wykluczającej do czasu ich zdatność w głoszeniu wiary. W nawiązaniu do Jezusowych słów z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 10,26)⁴⁶ Cieszkow-

⁴¹ S. Szymik, *Natchnienie Pisma Świętego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, k. 796.

⁴² Tamże, k. 797.

⁴³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekład, wstęp, komentarz J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1, s. 44 (I, 58); por. ON II 434, przyp. 1.

⁴⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce...*, t. 1, s. 42 (I, 55). Jest zarazem nawiązanie do 1 Kor 2,7.

⁴⁵ ON I 208–209.

⁴⁶ Polskie wersje tekstów biblijnych konfrontuję z następującymi edycjami przekładów: *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego x. J. Wujka TJ, z komentarzem Menochiusza przeł. na j. pol., wyd. x. S. Kozłowski, t. 1–4, Wilno 1861–1864; *Biblia Święta, to jest: Wszystkie Pismo Święte*

ski parafrazuje: „nie masz *Mysterium [sic]*, które by się nie stało Objawieniem. I każde *Mysterium* jest przepowiedzeniem dalszego Objawienia”⁴⁷. A w nieco innym miejscu traktatu:

Wszelka prawda w kolebce swojej, w zarodzie, jest mistyczną, — w chwili zaś rzeczywistego objawienia swego *Mysterium*, w chwili spełnienia Obietnicy wszelkie dotąd ciemne, przenośne i przybliżone wyobrażenie ustępuje jasnej świadomości, prostej oczywistości⁴⁸.

Cieszkowski łączy w pojęciu „misterium” znaczenia związane z tajemnicą zakodowaną w jakimś tekście oraz z treścią starożytnych praktyk ezoterycznych. Dlatego użyje i takiego określenia: „wykarmiony greckimi misteriami duch Janowy” w odniesieniu do Umiłowanego Ucznia Pańskiego⁴⁹.

Wspominane wcześniej pojęcia „nieprzystępnej mistyczności” niektórych apokryfów oraz „Misterium”, które stanie się „Objawieniem”, nabierają pewnej jasności po ich weryfikacji w kontekście interpretacji filozoficznej przedstawionej w monografii Andrzeja Wawrzynowicza. Uczony wskazuje na proces waloryzowania intuicji w rozwoju koncepcji Cieszkowskiego. Ów proces mieści się w zamyśle merytorycznego zespolenia dyskursów filozoficznego oraz religijnego⁵⁰. Autor romantycznego traktatu dostrzega rolę intuicji o mistycznym charakterze. W dziejowej ewolucji ducha miałyby to prowadzić do fazy „Misterium” — finalnie do „misterium trzeciego objawienia”⁵¹. Dopowiedzieć jeszcze można do przyjętej tu interpretacji Wawrzynowicza, że nie bez znaczenia dla stosowania wspomnianych pojęć przez Cieszkowskiego pozostaje dziewiętnastowieczny klimat fascynacji mistycyzmem i misteryjnością — także w ezoterycznym sensie. Percypowanej po części krytycznie, po części aprobatywnie — lecz to już osobny temat.

W takiej aurze kulturowej samo *Ojciec nasz* jest pod wpływem romantycznego pojmowania natchnienia, podobnego do tego, jakie wtedy funkcjonuje w komunikacji poetyckiej. Tekst traktatu bowiem spełnia konwencję tekstu natchnionego. Autor w części zatytułowanej *Modlitwa wstępna* — niemal jak starożytny rapsośd w *prooemium* — prezentuje siebie jako piszącego z Bożej inspiracji⁵².

Starego i Nowego Przymierza, z żydowskiego i greckiego j. na pol. pilnie i wiernie przetłumaczone, Warszawa [właśc. Wiedeń] 1869.

⁴⁷ ON III 15. W cytowanej przeze mnie edycji tekstu Cieszkowskiego występuje labilność zapisu — „mysterium” i „misterium” — której nie koryguję.

⁴⁸ ON III 13.

⁴⁹ ON III 19.

⁵⁰ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu...*, s. 113–114.

⁵¹ Tamże.

⁵² ON II 303–306.

Jest głosicielem „objawienia Objawienia”⁵³ (pojęcie przejęte od teozofa Josepha de Maistre’a⁵⁴), „Ewangelii wiecznej” (określenie zaczerpnięte z Ap 14,6)⁵⁵. Obwieszczenie takiej rewelacji staje się możliwe w trzeciej erze dziejów, ale rewelator musi dysponować specjalną świadomością. Aby w pełni

[...] ze skarbca Pisma Świętego wydobyć wszystko, co się w nim znajduje, i to co stare, i to co już użyte zostało, i to co jeszcze nigdy nie służyło, trzeba nie tylko być biegłym w Piśmie, ale głównie i koniecznie być świadomym Królestwa Bożego. Świadomość ta to jest otworzenie oczu ku pełnemu⁵⁶ zrozumieniu Pisma. Dlatego też jedna z najpierwszych i najgwałtowniejszych potrzeb dzisiejszego stanu świata jest zupełnie nowe przetłumaczenie Pisma Świętego ze stanowiska nowego objawionego, tj. ze świadomością Królestwa Bożego i Panowania Ducha Świętego⁵⁷.

W *Ojcie nasz* zachodzi również spożytkowanie myśli wielu autorów niebiblijnych, których przytacza się w funkcji autorytetu przy wyjaśnianiu Pisma Świętego. Są to między innymi poeci, filozofowie, przyrodnicy. Mówi się o nich jako o „wieszczach”, „prorokach”. To także jest specyficzne dla romantyzmu.

Powołanie się na tekst *Ewangelii Marcjona* występuje w *Ojcie nasz* w ramach interpretacji pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej, czyli „Święć się Imię Twoje”. Cieszkowski w swoim trychotomicznym schemacie dziejów wyjaśnia, że „Duch Święty jest pełnym [tzn. „zupełnym”, „doskonałym” — G.K.] i absolutnym imieniem Boga”⁵⁸. Objawienie się przez Niego „jest trzecim i ostatecznym z Ludzkością Przymierzem i otwarciem trzeciej Ery świata”⁵⁹, gdyż dotychczasowe epifanie Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej były dopiero „częstkowe”.

Autor traktatu w tym wypadku opiera się przede wszystkim na wersji *Pater noster* zapisanej u św. Łukasza (11,2–4). Swoją rację buduje na przekonaniu, że w jakimś głębokim sensie zachodzi treściowa tożsamość pomiędzy słowami w tekście kanonicznym a ich ekwiwalentem w wariacie zwerbalizowanym w apokryfie (który można wszak postrzegać jako tekstowy wariant trzeciej Ewangelii). Cieszkowski przytacza słowa pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej z *Ewangelii Marcjona* za edycjami Augusta Hahna oraz Johanna Thilo: ἐλθέτω τό ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ’

⁵³ ON II 386–387.

⁵⁴ Francuski myśliciel namysł nad „objawieniem Objawienia” zawarł m.in. w pracy *La Franc maçonnerie* (A. Wielomski, *Konserwatyzm ezoteryczny*, Warszawa 2023, s. 117).

⁵⁵ ON II 371.

⁵⁶ Takiego przymiotnika Cieszkowski używa często w traktacie w znaczeniu łączącym sensy wyrazów „zupełny” oraz „spełniony”.

⁵⁷ ON III 133.

⁵⁸ ON II 342–343.

⁵⁹ ON II 344–345.

ἡμᾶς⁶⁰, czyli: „Niech przyjdzie Święty Twój Duch na nas”. Werbalny kształt tej frazy podawany przez obu dziewiętnastowiecznych filologów jest wnioskiem ze sformułowań Tertuliana, gdyż ten starochrześcijański pisarz w *Adversus Marcionem* nie cytuje stosownego miejsca wersji *Pater noster*, lecz polemizuje z nim w mowie zależnej i po łacinie⁶¹. Zresztą w przypisie Hahna w wydaniu Thila wskazuje się też na ewentualną niepewność co do występowania rzeczonyj frazy u Marcjona. Cieszkowski rzetelnie przytacza tę informację w przypisie⁶².

Autor *Ojciec nasz* ma z kolei wątpliwości co do werbalnego kształtu 2. werseu proponowanego w wydaniu królewickim i lipskim, toteż przeprowadza z nimi dyskusję. Uważa bowiem, że miast ἐλθέτω τό ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς powinno być tam δὸς ἡμῖν ἅγιον πνεῦμά⁶³.

Podbudowuje to przekonanie najpierw argumentem z zakresu stylistyki. Chodzi mu o to, że nie mogło zachodzić powtórzenie w bliskości tego samego wyrazu, czyli: „Przyjdź Duchu Święty na nas” — „Przyjdź Królestwo Twoje”⁶⁴. Wydaje się, że filozof bierze pod uwagę kryteria retorycznej poprawności, które w tradycyjnej wersji nakazywały unikać tak zwanego błędu pleonastycznego, czyli powtarzania na niewielkim odcinku tego samego słowa, gdy nie pełni funkcji ekwiwalentu⁶⁵. Owszem, zalecenie unikania powtórzeń wyrazowych formułowały polskie podręczniki w pierwszej połowie XIX wieku⁶⁶. To zastrzeżenie dotyczyło brzmieniowej organizacji prozy, ale nie obejmowało (celowych) figur słów. Sporo przykładów z Pisma Świętego, zarówno z prozy narracyjnej, jak i z poezji, pokazuje, że powtórzenie, anaforyczna konstrukcja jest środkiem językowym szczególnie częstym dla stylu jego tekstów⁶⁷. Autor *Ojciec nasz* po prostu rozmija się w tym wypadku z ówczesną wiedzą retoryczną.

⁶⁰ *Das Evangelium Marcions*, s. 162; J.C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. 1, Lipsiae 1832, s. 436. Edycja Hahna rejestruje również warianty, które zawierają dalszą część zrekonstruowanej prośby, a mianowicie słowa: καὶ καθαρῖσάτω ἡμᾶς; tej frazy nie ma już w wydaniu Thila. Cieszkowski nie odnosi się do tej werbalnie obszerniejszej wersji prośby (być może dlatego, że w traktacie nie porusza spraw rytualnej i kultycznej czystości). Z kolei w edycji Thila w wiersze 2 znajduje się identycznie jak u św. Łukasza: ἀγιασθήτω τό ὄνομά σου, wariant ἐλθέτω τό ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς redaktor umieścił w przypisie jako budzący pewne wątpliwości, choćby dlatego że niepoświadczony w niektórych źródłach.

⁶¹ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przeł. S. Ryzner, wstęp, oprac. W. Myszor, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 58), Warszawa 1994, s. 207 (IV.3).

⁶² ON II 347–348, p. 1. Zob. p. 47.

⁶³ ON II 348.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 345 (§ 612).

⁶⁶ E. Słowacki, *Prawidła wymowy i poezji*, wyjęte z dzieł E. Słowackiego, Wilno 1858, s. 52–53; J. Rymarkiewicz, *Prozaika, czyli Stylistyka prozy*, Poznań 1868, s. 8–9.

⁶⁷ Jest to wręcz truizm. Weźmy taki przykład z prozy, jak anaforyczne καὶ ἔθετο w 1 Księdze Machabejskiej (9,51–53; odwołuję się do wyd.: *Septuaginta. Id est Vetus testamentum graecae iuxta*

Drugie zastrzeżenie Cieszkowskiego jest merytorycznie zasadne, oparte zaś na obiekcjach sformułowanych w polemice Tertuliana:

Nadto nie da się przypuścić, aby wnet po wezwaniu Ojca obracać się miała mowa do Ducha Świętego lub też domagać się przyjścia Ducha, bez żadnego względu na Ojca, musiała, owszem *oratio directa* czegoś od Ojca żądać, nie zaś *indirecte* nadejścia Ducha wzywać. — Toż ostatnie potwierdza Tertulian, gdy mówi: „od kogo domagać się będę Ducha Świętego?” tak jak przed chwilą powiedział: „kogoż więc Ojcem mianować będę”. Z których to dwóch zagadnień wypada, iż w modlitwie wedle Marcjona po wezwaniu Ojca następowało też żądanie Ducha od niego⁶⁸.

Trzeci argument opiera się na interpretacji kanonicznego kontekstu Modlitwy Pańskiej. Chodzi o to, że w tejże samej perykopie, w której jest *Pater noster*, padają także Chrystusowe słowa: „Ponieważ tedy wy, będąc złymi, umiecie dary dobre dawać dzieciom waszym: jakoż daleko Ojciec wasz niebieski da Ducha Świętego tym, którzy go on proszą?” (Łk 11,13)⁶⁹. Zdaniem Cieszkowskiego Zbawiciel precyzyjnie tu cel Modlitwy Pańskiej:

w Modlitwie właśnie o dar, o udzielenie Ducha Świętego chodziło. Te słowa Chrystusowe naprowadzają nas na wniosek, iż wariant Marcjonowy był tylko parafrazą I prośby, rzeczywiście przez Chrystusa uczniom udzieloną [*sic*], ale tylko przybliżoną, nie tak dokładną i doskonałą, jak ją tekst kanoniczny podaje, i tylko dla objaśnienia *discursive* podaną⁷⁰.

Dlaczego Cieszkowski uznaje Marcjonową wersję prośby za „nie tak dokładną i doskonałą” jak u Łukasza, skoro dowodzi, że jej przedmiotem jest właśnie Duch Święty? Otóż staje się to zasadne dopiero w kontekście ogólnej tezy historyzoficznej *Ojciec nasz*. A zatem treść błagania w Ewangelii kanonicznej jest jeszcze „utajona” i jako „misterium”, a tekst apokryficzny jest z kolei historycznym dokumentem, jakie znaczenie tej prośbie nadawali niektórzy z pierwszych chrześcijan. Słowa zapisane u Marcjona są jednak „przybliżoną prawdą, niedołącznie zastosowaną dopiero do ówczesnych wyobrażeń o istocie Ducha Świę-

LXXX interpretes, [wyd.] A. Rahlfs, Stuttgart 1979) lub stojące blisko siebie $\mu\eta\ \o\upsilon\kappa\ \epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\ \epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\acute{o}\nu$ w 1 Liście do Koryntian (9,4–5).

⁶⁸ ON II 348, cd. p. 1 ze s. 347.

⁶⁹ Przekład gdański — zgodnie z greckim źródłem, gdzie $\delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\ \pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$. U Wujka jest: „da ducha dobrego” — za Wulgatą: *dabit spiritum bonum*; podobnie zapisano u Tertuliana oraz u Epifaniasza. Taka wersja jest zharmonizowana z miejscem paralelnym u św. Mateusza (7,11). W siedemnastowiecznym katolickim komentarzu Menochiusza w Biblii wileńskiej nie ma odniesienia tych treści do Ducha Świętego.

⁷⁰ ON II 348, cd. p. 1 ze s. 347.

tego i Jego tak nazwanym zesłaniu, lecz jeszcze nie absolutnie odpowiednią⁷¹. W historiozoficznym schemacie trynitarnym Cieszkowskiego bowiem wydarzenie Pięćdziesiątnicy było tylko Zesłaniem Ducha Świętego na apostołów, zesłaniem „zadatkowym”, a całą ludzkość ogarnie⁷² dopiero (ale i już następuje właściwie) w trzeciej erze dziejów⁷³. Z tego powodu dotąd jeszcze nie było w pełni i właściwie znane imię Boże „Duch Święty”, więc Ewangelia Marcjona musiała być zaliczona do apokryfów.

Jednak w momencie nastania trzeciej ery, to jest, gdy powstaje traktat, „spełniły się czasy” i Bóg objawia się jako Duch, czyli jakim „jest wiekuiście”, w „całym swym Majestacie”. Pozwala całej ludzkości „poznać i święcić to najwyższe imię Swoje⁷⁴”. Taka racja — zdaniem Cieszkowskiego — przemawia za uznaniem pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej w wersji kanonicznej za „istotną prawdę”, a słowa zapisane u Marcjona: „Przyjdź Duchu Święty do nas” — „za wyrażenie przybliżonej prawdy”. Albowiem Duch Święty jest w nas od zawsze, On „nas samych podnosi do istnej czci Swojej” to znaczy „podnosi w nas Swe imię i daje prawdziwe imię Swoje święcić⁷⁵”. Wniosek podany przez autora można odczytać z pewną obawą, nierozchwianą nigdzie w jego tekście, że cały wywód jest wyrazem poglądu autosoterycznego, bliskiego gnostykom, ale to już osobny temat. Ów wniosek ma postać takiej tezy: „Duch Święty więc nie przychodzi wcale do nas, my raczej dochodzimy do Niego, a dochodzącym udziela się cały; dojrzewający dojrzewają Go⁷⁶”.

Zdaniem autora *Ojczy nasz* właśnie z pozycji świadomości trzeciej ery następuje rozstrzygnięcie co do teopneustii werbalnego kształtu pierwszej prośby i w wersji kanonicznej, i w Marcjonowej:

Powaga tych tekstów sama się tu rozstrzyga. Tekst modlitwy naszej jest samą, istną prawdą, najdokładniejszym jej wyrazem, omawia właśnie to, co się staje. Mówiąc: „święć się imię Twoje”, żądamy właśnie tego, aby wieczna i spełna⁷⁷ cześć Ducha Świętego na świecie nastąpiła: wezwanie zaś wprost Ducha Świętego, jak to u Marcjona, jest także prawdą, nawet zupełnie w wypadku tą samą, ale dopiero przybliżoną, dopiero figurowo, a więc nieistotnie jeszcze wyrażoną. — Apokryficzny tekst

⁷¹ ON II 350.

⁷² W traktacie zachodzą nieścisłości, niekiedy mowa o wylaniu Ducha Świętego na całą ludzkość, niekiedy — jak w dalej podawanych tu cytacjach — to wydarzenie zbawcze otrzymuje nieco inną charakterystykę.

⁷³ ON II 367–369; ON III 131.

⁷⁴ ON II 304.

⁷⁵ ON II 405.

⁷⁶ ON II 405.

⁷⁷ Zob. p. 50.

przeto dopiero wskazuje i znaczy, co kanoniczny ściśle i doskonale wyraża, spełna⁷⁸ udziela⁷⁹.

Przypomnijmy, że autor *Ojciec nasz* we wstępnej części traktatu zapisał deklarację, iż apokryfami nie posłuży się jako dowodem, a jedynie ku objaśnieniu⁸⁰. Jednak słów zaczerpniętych z (hipotetycznej rekonstrukcji) *Ewangelii Marcjona* Cieszkowski nie używa w traktacie jako objaśnienia, lecz w funkcji argumentu, choć podawanego za Tertulianem:

Lecz rozbiór ten czysto wewnętrzny zyskałby na zewnętrznej, — na materialnej nawet pewności, gdybyśmy tak w Piśmie Świętym, jako też w zabytkach najdawniejszych podań chrześcijańskich odkryli wyraźne jakie potwierdzenie takowego prośby tej znaczenia, gdybyśmy ślad jakikolwiek znaleźli, iż tak właśnie tę prośbę bezpośrednio pojmwano. — Otóż potwierdzenie takowe rzeczywiście istnieje. — Znajdujemy je naprzód u Łukasza świętego w słowach samego Chrystusa do uczni, bezpośrednio po nauczeniu ich Modlitwy wyrzeczonych [Łk 11,13], następnie zaś u Tertuliana, który świadczy, iż w Modlitwie Pańskiej wedle *Ewangelii Marcjona* pierwsza prośba wyraźnie wezwanie o udzielenie Ducha Świętego zawierała⁸¹.

[...] potrzeba nam jeszcze ku zupełnemu przekonaniu bezpośredniego, faktycznego zaświadczenia, iż tak a nie inaczej pierwszą właśnie prośbę pojmwano, a nawet iż tak ją wyrażano. Do wód [wyspəcjowanie wyrazu przeze mnie — G.K.] na to przytacza Tertulian z *Ewangelii Marcjona*⁸².

Oczywiście to odstępstwo autora od metodologicznego założenia jest tutaj odnotowane tylko dla pełni charakterystyki funkcjonowania apokryfu w dyskursie, nie ma istotniejszego znaczenia dla przesłania tekstu *Ojciec nasz*. Raczej wynika z nieuwagi, niepamięci o wcześniejszej deklaracji. Traktat powstał przez ponad pół wieku, a dostępna nam wersja jest rekonstrukcją *post humus*.

W interpretacji poglądów Augusta Cieszkowskiego Piotr Bartula posłużył się kategoriami „historycyzm” oraz „historyzm”. Pierwszą określał jako „teorię dziejów”, wskazującą ich uniwersalne prawidłowości oraz umożliwiającą wnioskowanie co do przyszłości. Druga dotyczy dążenia do jak najlepszego rozpoznania specyfiki warunków historycznych kształtujących każdorazowo wydarzenia, czyli ma charakter odtwarzający czynniki jednostkowych faktów. Zdaniem tego uczonego u Cieszkowskiego występuje połączenie historycyzmu (prawa uniwer-

⁷⁸ By pozostał ślad semantycznej gry — zob. jw. — nie koryguję i tutaj ortografii.

⁷⁹ ON II 406.

⁸⁰ ON I 211.

⁸¹ ON II 345–346.

⁸² ON II 347.

salne dziejów) z historyzmem⁸³, co znakomicie wpisuje się w istotę holizmu filozoficznego wskazywanego przez Andrzeja Wawrzynowicza⁸⁴.

Można do tego dopowiedzieć, że to łączenie historycyzmu z historyzmem dobitnie zaznacza się w interpretowaniu tekstów Objawienia przez autora *Ojczę nasz*. Jest obecne w waloryzującym zestawieniu werbalnego ukształtowania pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej w Ewangelii według św. Łukasza i w *Ewangelii Marcjona*. Cieszkowski zamysł komparatystycznej charakterystyki obu wersji podporządkował idei trychotomicznej ewolucji Imienia Bożego. Do dowodu użył także hipotez konstruowanych na obszarze wiedzy filologicznej (*resp.* retorycznej). Interpretację faktu różnic werbalnych odniósł zarazem do historycznych kontekstów świadomości religijnej. Lecz to wszystko po to, aby ze „stanowiska nowego objawionego” trzeciej ery już widzieć istniejącą „panharmonię” obu kiedyś skontrastowanych treści.

Bibliografia

- A Greek-English Lexicon*, compiled H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968.
- Bartula P., „*Jako w niebie, tak i na ziemi*”. *August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006.
- Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego x. J. Wujka TJ, z komentarzem Menochiusza przeł. na j. pol., wyd. x. S. Kozłowski, t. 1–4, Wilno 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] 1869.
- Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. J. Wujek, Lwów 1839–1840.
- Cieszkowski A., *Ojczę nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923.
- Das Evangelium Marcions*, in seiner ursprünglichen Gestalt, [oprac.] A. Hahn, Königsberg 1823.
- Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descriptivum ab Augusto Hahn*. *Εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου*, w: J.C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. 1, Lipsiae 1832, s. 401–486.
- Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, [oprac.] K. Jacobitz, E.E. Seiler, Leipzig 1876.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekład, wstęp, komentarz J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1–2, Warszawa 1994.
- Kołodzińska E., *Zarys dziejów księgozbioru Augusta Cieszkowskiego*, „Biblioteka” 5 (2001), s. 17–43.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Pietkiewicz R., *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. 1: *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016.

⁸³ P. Bartula, „*Jako w niebie, tak i na ziemi*”..., s. 12–13.

⁸⁴ Np. gdy chodzi o relacje zachodzące między faktami i aktami; zob. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu*..., s. 92–95.

- Rymarkiewicz J., *Prozaika, czyli Stylistyka prozy*, Poznań 1868.
- Septuaginta. Id est Vetus testamentum graece iuxta LXXX interpretes*, [wyd.] A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
- Słowacki E., *Prawidła wymowy i poezji*, wyjęte z dzieł E. Słowackiego, Wilno 1858.
- Starowieyski M., *Ewangelia Marcjona*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980, s. 83–84.
- Szymik J., *Natchnienie Pisma Świętego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, k. 792–800.
- Szymik J., *Topika teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, k. 893–894.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryzner, wstęp, oprac. W. Myszor, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 58), Warszawa 1994.
- The Greek New Testament*, [wyd.] K. Aland [i in.], Münster 1980.
- Thilo J.C., *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. 1, Lipsiae 1832.
- Wawrzynowicz A., *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010.
- Wielomski A., *Konserwatyzm ezoteryczny*, Warszawa 2023.
- Wingert G., *Rola Marcjona w kształtowaniu się Ewangelii kanonicznych (Polemika z poglądami Markusa Vinzenta)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny. Wrocław Theological Review” 29 (2021) 1, s. 95–107.