

Czesław Głombik

Miejsce Zygmunta Goliana w neoscholastyce polskiej

Folia Philosophica 8, 229-248

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„[...] bo jeszcze się nie znalazł ten mądry,
który by potrafił określić ściśle granicę,
gdzie się wzajemny stosunek i wpływ państwa,
a Kościoła kończy i zaczyna.”

(ks. W. Chotkowski, Kraków 1885)

Z początkami Katedry Filozofii Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Jagiellońskim, której powołanie było jednym z najwcześniejszych następstw edukacyjnych encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* na ziemiach polskich, związane jest ściśle nazwisko Zygmunta Goliana (1824—1885). Był teologiem i homiletą katolickim, który w następstwie swej działalności kaznodziejskiej, nauczycielskiej i pisarskiej, rozwiniętej w Krakowie oraz w Warszawie, stał się jednym z bardziej znanych polskich kapłanów lat pięćdziesiątych-osiemdziesiątych XIX wieku. W opracowaniach towarzyszy mu zgodna opinia współtwórcy polskiej neoscholastyki, chociaż zarazem nie zawsze — co zdumiewa — jest uwzględniany w dziejach rodzimej myśli filozoficznej drugiej połowy tamtego stulecia¹.

Golian już z początkiem 1880 roku podjął wykłady „filozofii chrześcijańskiej w duchu Anielskiego Doktora św. Tomasza z Akwinu”, jakie za sprawą biskupa Albina Dunajewskiego (1817—1894) uruchomione zostały w krakowskim seminarium diecezjal-

¹ Nazwisko Zygmunta Goliana nie pojawiło się w opracowaniu F. G a b r y l a: *Polska filozofia religijna w wieku XIX*. T. 1, 2. Warszawa 1913—1914, mimo iż w drugim tomie dzieła osobno zostali zaprezentowani myśliciele kierunku scholastycznego i neoscholastycznego. Goliana nie znajdzie się także w publikacji W. T a t a r k i e w i c z a: *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Kraków 1948 i zostało również pominięte w pracy zbiorowej przygotowanej pod redakcją naukową A. W a l i c k i e g o: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Warszawa 1983.



Czesław Głombik

**Miejsce
Zygmunta Goliana
w neoscholastyce
polskiej**



nym na Stradomiu². Wykłady te po kilku miesiącach kontynuował przez niespełna trzy semestry na Wydziale Teologicznym Wszechnicy Jagiellońskiej. Sam wykładowca przygotowywał się do nich z największą starannością. Z oczekiwaną nominacją profesorską wiązał nadzieje na ostateczne i stałe „zainstalowanie się” w środowisku krakowskiej profesury. Cieszył się pełnym zaufaniem oraz poparciem miejscowego biskupa ordynariusza. Tymczasem Golian ani nie doczekał się profesorskiego powołania, ani jego wykłady nie zostały uznane za oficjalnie prowadzone w ramach kursowych zajęć uniwersyteckich. Nie jemu też w udziale przypadła powołana w Krakowie w roku 1882 Katedra Filozofii Chrześcijańskiej.

Co przeszkodziło Golianowi w podjęciu profesorskiej kariery? Nie wchodząc w tym miejscu w sprawę zewnętrznych uwarunkowań decyzji o powołaniu krakowskiej Katedry Filozofii Chrześcijańskiej, chciałoby się zapytać, czy kandydat ubiegający się o jej kierownictwo był dobrze przygotowany do tej roli? A przede wszystkim: Czy odpowiadał wymaganiom uniwersyteckiego nauczania filozofii, zaś nauczania filozofii tomistycznej specjalnie? Wszak nie chodziło o pozyskanie profesora filozofii po prostu. Potrzebny był filozof tomista! Encyklika *Aeterni Patris* zawierała w swej końcowej części wyraźnie sformułowany apel: zwracała się do wszystkich „czcigodnych Braci” z usilnym wezwaniem, aby „ku obronie i ozdobie katolickiego Kościoła, ku dobru społeczeństwa, ku wzrostowi i postępowi wszystkich nauk — złotą św. Tomasza mądrość na nowo przywrócili i jak najdalej szerzyli”. Ten sam dokument papieski domagał się zarazem w dalszych zdaniach odpowiedzialnego doboru tych, którzy mieli wprowadzać słuchaczy w studium filozofii tomistycznej. Naukę św. Tomasza niechaj szerzą mistrzowie — wskazywała encyklika — „starannie i mądrze wybrani, i niechaj przede wszystkim starają się jasno wykazać jej udatność i znakomitość; niechaj tę naukę akademie, przez Was założone lub założyć się mające, wykładają i bronią i niechaj jej używają do stłumienia grasujących błędów”³.

Czy więc Golian, tylko zastępczo wykładający filozofię tomistyczną, spełniał powyższe wymogi? Czy był tym „starannie i mądrze” wybranym nauczycielem, który mógł podjąć i apologetycznym potrzebom Kościoła, i odpowiedzialnemu wprowadzaniu w myśl Akwinaty? Był przecież doktorem teologii, a nie filozofii i chociaż w swym doświadczeniu życiowym miał już za sobą lata spędzone za profesorską katedrą, to jednak zarówno w Warszawie, jak i następnie w połowie

² Por.: *Katedra filozofii św. Tomasza w Krakowie*. „Przegląd Lwowski” R. X, 1880, T. 19, s. 299—304.

³ Cytuję na podstawie polskiego przekładu encykliki, jaki opublikowany został w: „Kurier Poznański” R. VIII, 1879, nr 193. Oryginalne sformułowania przytoczonych fragmentów dostępne są między innymi w pracy: F. Ehrle: *Zur Enzyklika „Aeterni Patris”*. *Text und Kommentar*. Neu herausgegeben von F. Pelster. Roma 1954, s. 33.

lat siedemdziesiątych w Krakowie nauczał przedmiotów typowo teologicznych: teologii dogmatycznej oraz biblistyki. Czy zatem fakt niejako zawodowego nauczania dyscyplin niefilozoficznych pozwolił Golianowi na zdobycie wymaganej kompetencji w obrębie samej filozofii i czy aby rodzaj uboczności tej ostatniej w zajęciach dydaktycznych Goliana nie powodował tego stanu rzeczy, że nawet interesując się filozofią, nie mógł się nią zajmować w sposób systematyczny i pogłębiony?

Golian jako teolog-apologeta nowego typu

W praktyce uniwersyteckiej zainteresowania badawcze profesorów nie zawsze znajdowały proste przedłużenie w dydaktyce: profesorskie publikacje nie w każdym przypadku odpowiadały temu, czego nauczali. Zdarzało się i odwrotnie — znany już i uznany w jednej dziedzinie uczony prowadził zajęcia z przedmiotów, co do których znawstwa trudno było sądzić na podstawie jego ogłoszonych prac. Tak było — w odniesieniu do krakowskiego Wydziału Teologicznego — przed Golianem i po Golianie, a można dodać, że podobnie miały się sprawy nie tylko na tym fakultecie i nie jedynie na tej uczelni w tamtym czasie.

Oto Józef S. Pelczar (1842—1924) gdy w 1877 roku powołany został na Uniwersytet Jagielloński, otrzymał nominację profesora zwyczajnego historii Kościoła i prawa kanonicznego. I mimo że prace, jakie ogłosił z tych dwóch dziedzin, należą do największych, a zarazem najliczniejszych w jego dorobku, to jednak nie one — studia historyczne i opracowania kanoniczne — zaliczane są do jego najwartościowszej części. Pelczar nie dysponował wymaganym przygotowaniem metodologicznym do tego rodzaju badań, dlatego główne dzieła historyczne, jakie ogłosił, spotkały się z krytycznym przyjęciem. Dotyczy to zarówno jego trzypięciotomowego opracowania *Pius IX i jego wiek*, jak i pożytecznego skądinąd kompendium *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*. Za najcenniejszą publikację Pelczara uznaje się natomiast książkę *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska* podejmującą problematykę, którą na gruncie współczesnych działów wiedzy teologicznej należałoby zaliczyć do teologii życia wewnętrznego. Towarzyszy jej opinia dzieła oryginalnego zarówno pod względem układu, jak i przedstawionej syntezy. Warto więc zaznaczyć, że ta najlepsza książka Pelczara już w roku 1881 ukazała się w trzecim wydaniu⁴, a sam Pelczar dopiero w roku następnym objął kierownictwo katedry teologii pasterskiej (po

⁴ Por. J. S. Pelczar: *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*. T. 1, 2. Wyd. 3. Kraków 1881. Pierwsze wydanie książki, jeszcze jednotomowe, przygotowane zostało w Przemyślu w 1873 r., a łącznie dzieło doczekało się — ulegając zmianom — ośmiu edycji.

zwolnieniu katedry wcześniej prowadzonej), komórki zatem, która programowo była nastawiona na wewnętrzne formowanie kapłana, jak również kapłańskiej działalności duszpasterskiej.

Już po Golianie, gdy wykłady filozofii chrześcijańskiej podjął ostatecznie Stefan Pawlicki (1839—1916), ten sprowadzony z Rzymu zmartwychwstaniec — filozof i historyk filozofii nauczał nie tylko dyscyplin filozoficznych. W początkowym okresie prowadził także zajęcia z dogmatyki fundamentalnej⁵. Z kolei jezuita Marian Morawski (1845—1901), mimo że jako profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego zajmował od roku 1887 katedrę dogmatyki, to zarówno w okresie wcześniejszym, jak i późniejszym dał się poznać przede wszystkim jako autor prac filozoficznych⁶. Okoliczność zatem, iż Golian — do czasu zastępczego powierzenia mu wykładów filozofii tomistycznej — nie nauczał w sposób systematyczny filozofii, nie mogła osłabiać jego profesorskich szans. W ówczesnej praktyce powoływania kierowników katedr uniwersyteckich sytuacja taka należała do częstych. W dodatku krakowski Wydział Teologiczny nie prowadził wówczas „własnego” kursu filozofii — zajęcia z tego przedmiotu zaliczano w ramach wykładów realizowanych na Wydziale Filozoficznym uczelni.

Papieskie oczekiwanie, by nauczający filozofii tomistycznej użyli jej „ku obronie i ozdobie katolickiego Kościoła”, a także „do słumienia grasujących błędów”, Golian mógł podjąć i spełnić bez trudu. Jak rzadko kto z jemu współczesnych, nadawał się do tej roli. Był teologiem-apologetą, dla którego ten typ wypowiedzi — obojętnie czy w postaci rozprawy, artykułu polemicznego, czy kazania — należał do istotnych elementów składowych chrześcijańskiego systemu doktrynalnego i filozoficznego. Potrzeba apologetyki wynikała dla Goliana z aktywnej obecności Kościoła w przeżywanym czasie, ze ścisłego kontaktu myśli chrześcijańskiej z problemami społecznymi oraz nurtami ideowymi poszczególnych epok.

Golianowi zaś wypadło działać w latach szczególnie bogatych w wydarzenia rzutujące — w skali międzynarodowej — na pozycję papieża i jego związki ze

⁵ Por.: *Kronika Uniwersytetu Jagiellońskiego od r. 1864 do r. 1887 i obraz jego stanu dzisiejszego*. Kraków 1887, s. 48—49.

⁶ Ibidem, s. 49. Dobrym przykładem podobnej kariery profesorskiej na gruncie niemieckojęzycznym jest Martin Grabmann. Ten znakomity niemiecki historyk filozofii, zaliczany do ścisłego grona najwybitniejszych mediewistów pierwszej połowy XX wieku, właściwie tylko pięć lat zajmował katedrę filozofii chrześcijańskiej, jaką zaofiarował mu Uniwersytet w Wiedniu. Były to przy tym lata szczególnie trudne, bo niemal w całości przypadły na czas pierwszej wojny światowej. Natomiast przez zdecydowanie większą część swej czynnej działalności nauczycielskiej Grabmann kierował katedrami teologii i teologii nauczał. Tak było w Eichstätt — u progu jego pracy naukowej — podobnie było w Monachium, gdzie nauczał najdłużej i najpełniej rozwiniętą prowadzone badania historycznofilozoficzne. Por. C. Głombik: *Zum Wiener Weg der polnischen Neuscholastik*. „Wiener Jahrbuch für Philosophie” Bd. XX, 1988, s. 197—212.

światem zewnętrznym, natomiast w kraju, w tym w Krakowie, na postawy i ruchy narodowe polskiego społeczeństwa. Apologeci byli niezbędni Kościołowi w czasach, w których włoski ruch zjednoczeniowy musiał się zderzyć z polityczną władzą papieża, w których trzeba było bronić postanowień I Soboru Watykańskiego i podjąć walkę z liberalizującą, a tym bardziej socjalistyczną myślą społeczną. Obecność Goliana w Warszawie przypadła na czas przygotowań i wybuchu kolejnego zrywu powstańczego Polaków. Kapłan, a tym bardziej teolog blisko związany z warszawską kurią arcybiskupią, nie mógł pozostać obojętny wobec radykalizujących się nastrojów społecznych i nieuchronnej już walki zbrojnej. To, że był przeciwny manifestacjom narodowym i że tym silniej potępiał działania rewolucyjne, było już następstwem jego pojmowania spraw Ojczyzny i roli Kościoła w ich kształtowaniu. Gdy z kolei w latach siedemdziesiątych znalazł się ponownie w Krakowie, spośród wielu zdarzeń, które go pochłonęły, wymienić trzeba intensywną agitację posoborową oraz podjęcie wytrwałej obrony biskupa wikariusza apostolskiego Antoniego Gałęckiego (1811—1885) przed nasilającą się pod Wawelem krytyką osoby i rządów kościelnych tego hierarchy.

We wszystkich tych zdarzeniach Golian był obecny piórem i słowem. Uczestniczył w nich z przekonaniem o niezbędności wypowiedzi kapłana bez reszty oddanego Kościołowi. Służył sprawom Kościoła całą swą wiedzą teologiczną, filozoficzną i historyczną, swym niewątpliwym talentem literackim i krasomówczym. Jeżeli w tym, co robił, popełnił błędy, to do pierwszych w ich rejestrze należy zaliczyć najczęstsze angażowanie się w bieg spraw — niestety — z rzędu tzw. beznadziejnych, a także nasycenie wypowiedzi takim stopniem polemiczności — zarówno co do treści, jak i formy — który przekształcał je w typ apologetyki niepohamowanej, zatem i niezrównoważonej krytycznie.

Na plus Golianowi-apologecie należy zaliczyć jego zrozumienie dla potrzeb współuczestnictwa Kościoła w rozwiązywaniu bieżących, a ważnych spraw społecznych. Jak stwierdził jeden z pierwszych biografów Goliana — krakowski pisarz katolicki, tłumacz, wydawca i księgarz Władysław Miłkowski (1847—1928) — był on tym kapłanem, który „pierwszy u nas wprowadził na ambonę wielkie kwestie polityczno-religijne” minionego wieku⁷. Jego słowo spełniało wymogi najświeższej aktualności i jak z jednej strony zapewniało mu ono tłumne i zasłuchane audytoria, tak z drugiej przysparzało licznych i zawziętych nieprzyjaciół. W dodatku, co przekazał inny z biografów Goliana, był także pierwszym z krakowskich księży świeckich, który kazań swych nie czytał, mówił je z pamięci. Dotąd tę formę wypowiedzi praktykowali w Krakowie jedynie księża jezuici. A ponieważ mówił językiem plastycznym, płynnym i czystym, stylem barwnym, pełnym świeżych pomysłów, ale i emocjonalnych impulsów, którymi oddziaływał na słuchaczy i którym sam ulegał, wzbudzał więc

⁷ W. Miłkowski: *Ks. Zygmunt Golian*. „Ognisko Domowe” R. II, 1885, nr 34.

tym większe zainteresowanie, stawał się znany i godny poznania. Doszło do tego, że szczególnie w początkowym okresie działalności krakowskiej Golian stał się wręcz modny w tym mieście. Zdaniem Zdzisława Bartkiewicza (1852—1890), wydawcy kazań Goliana i autora jego szczegółowego życiorysu, Golianem zaczęły się interesować krakowskie salony, specjalnie chętnie był zapraszany przez starsze panie z wyższych sfer i miano sobie za zaszczyt, gdy z zaproszeń zechciał skorzystać⁸. Sytuacja była tak pomyślna dla młodego kaznodziei, że należało ją jedynie umiejętnie podtrzymywać, a nie utraciłby ani zwolenników, ani nie naraziłby na szwank swej opinii dobrego kapłana.

Tymczasem Golianowi nie wystarczały salony. Nie zabiegał też o względy związanych z nimi towarzystw. Prawdziwe napięcia społeczne oraz zagrożenia dla wiary dostrzegał w innych środowiskach, przede wszystkim w tych ugrupowaniach, które były narażone na agitację polityczną, na wpływy wywrotowych ideologii i łatwiej poddawały się zbiorowym reakcjom. Dlatego też za konieczne dopełnienie charakterystyki jego osobowości kapłańskiej należy uznać lata, jakie spędził w Warszawie.

W nowych warunkach, w jakich się znalazł, był nie tylko profesorem dogmatyki Akademii Duchowej. W sytuacji dojrzewających wypadków powstańczych zetknął się również z „salonem” warszawskiej ulicy, z manifestacjami religijno-patriotycznymi i spiskami, wobec których nie mógł pozostać obojętny. Nie mogli ich pominąć w swych reakcjach także jego duchowni przełożeni. Nie rezygnując z uczelnianej katedry, stanął więc ponownie na ambonie. Jako kapłan jeszcze raz potwierdził wszystkie swe wcześniejsze zalety wziętego kaznodziei, dla którego aktualne sprawy kraju i miasta podpadały pod sąd racji Kościoła, ale zarazem ujawnił słabości swego nerwowego usposobienia, potwierdził brak umiaru i — w sumie — dokuczliwie rozminął się z oczekiwaniami wiernych. Dalej spieszo na jego kazania — przeczytać można u Bartkiewicza⁹ — ale tym, co mówił, więcej oburzał, niż poruszał, skłaniał raczej do niechęci niż do refleksji, bo miano mu za złe, że był przeciwny ruchowi powszechnie akceptowanemu.

Ze strony warszawskiej władzy kościelnej nie obyło się bez prób pohamowania skłonności Goliana do nadmiernego upolityczniania kazań w sytuacji, w której ogół ulegał rozgorączkowaniu pod naporem wydarzeń bieżących. Ale z miejsca tego kapłana w Akademii Duchowej nie rezygnowano. Można przyjąć, że Golian był z tych samych powodów niezbędny arcybiskupowi warszawskiemu w jego staraniach odnowy miejscowej Akademii, co w Krakowie biskupowi Dunajewskiemu, gdy ten — reorganizując instytucje diecezjalne — dążył także do zasadniczej poprawy edukacji kleru. Golian był bowiem

⁸ Por. Z. Bartkiewicz: *Krótki rys życia śp. ks. Zygmunta Goliana, pralata i proboszcza wieleckiego*. Kraków 1888, s. 6, 8.

⁹ *Ibidem*, s. 15—17.

zarazem katolickim apologetą, reprezentującym w dodatku ten szczególnie rzadki na polskim gruncie typ aktywności apologetycznej, który łączył polemikę z pozytywnym wykładem filozoficznych oraz historycznych uzasadnień wiary i tradycji chrześcijaństwa. Jako apologeta-polemista Golian upamiętnił się przede wszystkim kazaniem i publicystyką religijną, w których dał się poznać jako zdecydowany przeciwnik ogólnoeuropejskich nurtów myśli racjonalistycznej i liberalnej oraz ich polskich odmian. Krytyk był przekonany, że nurty te są nosicielami tendencji antyreligijnych i antykościelnych w polskim społeczeństwie i że ze względu na ich nasilające się wpływy wymagają polemicznego oporu. Wgląd w publicystykę Goliana, rozwijaną na kartach „Warowni Krzyża”, „Tygodnika Soborowego”, „Przeglądu Lwowskiego”, pozwala zaliczyć go do rzędu tych pisarzy katolickich, których zwykło się nazywać apologetami „z bożej łaski”. Występował żarliwie, piętnował odstępstwa od zasad wiary i nie tylko demaskował wszelkie postacie — jak pisał — „moderantyzmu”, czyli manii umiarkowania w sprawach religijnych, społecznych i politycznych, ale zarazem propagował „ultramontanizm” uznając, iż jest to „tylko bezwzględna gorliwość w zachowaniu, szerzeniu i bronieniu sprawy zasad katolickich, a zwłaszcza gorliwość w szerzeniu i obronie katolickiej prawowierności i katolickiej przez miłość i wierność dla Naczelnika Kościoła jedności [...]”¹⁰.

Wśród prac apologetycznych Goliana można jednak natrafić i na odmienne teksty. O ile jego artykuły publicystyczne i liczne rodzaje wypowiedzi kaznodziejskich były najczęściej katolicką repliką na problemy polskiego życia publicznego¹¹, a po Soborze angażowały się w obronę hierarchicznej struktury Kościoła i prymatu papieża, o tyle inne rozprawy odznaczały się rozwiniętą refleksją teologiczną i filozoficzną. Golian był jednym z pierwszych polskich apologetów, który zdecydował się na poszerzenie zainteresowań apologetycznych przez podjęcie problematyki stosunku sztuk pięknych do religii¹². Razem z Janem Adamskim (1841—1918) oraz Marianem Morawskim można zaliczyć go do wąskiego grona polskich pisarzy katolickich ostatniej ćwierci XIX wieku, którzy poszukiwali uzasadnień transcendentnego charakteru piękna i inicjowali katolicko zorientowane studia nad filozofią sztuki¹³.

¹⁰ Z. Golian: *Moderantyzm. „Przegląd Lwowski”* R. I, 1871, T. 1, s. 321—357.

¹¹ O Golianie jako homilecie — por. W. Staneck: *Praca kaznodziejska ks. Z. Goliana (Na podstawie jego listów do J. N.)*. „Przegląd Homiletyczny” R. XIII, 1935, z. 2, s. 125—131.

¹² Por. Z. Golian: *Sztuka wobec Ewangelii*. Kraków 1875.

¹³ Por. J. Adamski: *Znaczenie estetyki w wykształceniu duszy albo wpływ sztuk pięknych na wychowanie człowieka*. „Warta” R. II, 1876, nr 86; i d e m: *Kilka pojęć z metafizyki najpotrzebniejszych w życiu*. Odcinek II: *Piękno*. Ibidem, nr 91, 93, 94, 95; i d e m: *Typy sztuk pięknych*. „Ruch Kulturalny” R. I, 1914, nr 2, 3, 4, 5, 8; także M. Morawski: *O związku sztuki z moralnością*. „Przegląd Powszechny” R. IV, 1887, T. 14, s. 209—227. Blżej o Adamskim, jego kryptonimach i pseudonimach, związkach z życiem zakonnym i Kościołem, także o jego zainteresowaniach filozoficznych — por. C. Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznanzi filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim*. Lublin 1988, s. 211 i nast.

W kontekście podjętej przez Goliana problematyki sztuki należy również dostrzec wprowadzone przezeń do argumentacji apologetycznej wątki myślenia historycznego i stosunkowo szeroko pojętą tematykę historycznofilozoficzną. Podjęcie takich dociekań było niewątpliwie następstwem intensywnego rozwoju nauk historycznych w drugiej połowie XIX wieku i wykorzystania ich ustaleń do krytyki Kościoła: zarówno jego przeszłości, jak i współczesnej zachowawczości. Środowiska niekatolickie, w tym uczeni protestancy, wyprowadzali stąd wnioski o niemożliwości jakiegokolwiek postępu w katolicyzmie, a przede wszystkim o braku podstaw do odrodzenia jego myśli filozoficzno-teologicznej.

W przypadku Goliana odpowiedź zmierzała do wykorzystania argumentacji teologicznej, w tym głównie ewangelicznych przekazów chrześcijaństwa, w dowartościowaniu metody polemiki apologetycznej. Stąd między innymi pojawiły się w jego wywodach na temat zadań oraz losów sztuki wręcz wypunktowane reguły sztuki katolicko pojętej, wiązanej z objawieniem i — jak sądził — z najwznioślejszym symbolizmem wczesnych i uświęconych pism chrześcijaństwa¹⁴. Zarazem jednak nie rezygnował z możliwości wzbogacenia argumentacji apologetycznej źródłami ściśle historycznymi, które pobudzając doktrynę i światopogląd chrześcijaństwa, miały zaświadczać także o naturalnych procesach jego wykształcania się i rozwoju. Jeszcze na długo przed ukazaniem się encykliki *Aeterni Patris* Golian podjął się rehabilitacji metody scholastycznej jako niezbędnej w studium teologii i w określeniu stosunku tej ostatniej do innych nauk¹⁵, natomiast w pracy *Sztuka wobec Ewangelii* raz za razem posiłkował się tekstami Augustyna i Tomasza z Akwinu wskazując, iż jako teolodzy najwięcej wnieśli w uchwycenie istoty sztuk pięknych oraz w określenie roli artystów jako współtwórców chrześcijańskiej kultury. „Dwa największe świata teologicznego geniusze, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu — pisał Golian już we wprowadzeniu do tej ostatniej pracy — z pewnego rodzaju lubością zajmowały się kwestią sztuki w jej związku z religijnym przeznaczeniem człowieka; w naszej zaś epoce umysły wyższe i hołdujące prawdzie, gdziekolwiek się z nią spotkają, oraz skupiające w sobie przeświadczenia epoki, w której żyjemy, o jej potrzebach i o jej, na przekór wszystkim tryumfom materializmu, dążnościach duchowych, coraz częściej i z coraz większym powodzeniem to sztukę wobec religii, aby jej majestat rozjaśnić i uprawnić, to religię wobec sztuki, aby ludzi przekonać do jakiego stopnia, mimo wszystkich świadomych i nieświadomych przeciw temu protestacji, są z natury i z potrzeby religijnymi.” W pracach tak ujmujących związek sztuki z religią — zapewniał Golian — myśli Augustyna

¹⁴ Por. Z. Golian: *Sztuka wobec Ewangelii...*, głównie odcinki od VII do IX.

¹⁵ Por. i d e m: *O metodzie scholastycznej w zastosowaniu jej do dogmatycznej teologii, jej geneza, rozwijanie się i dojrzałość*. „Przegląd Lwowski” R. I, 1871, T. 1, s. 119—127, 273—279, T. 2, s. 228—234, 299—304, 360—371.

i Tomasza na nowo ożywa i zdumiewa swą aktualnością nieuprzedzonych badaczy¹⁶.

Powód nawiązań do wczesnego chrześcijaństwa i wieków średnich przedstawiał się Golianowi jako w pełni zrozumiały i historycznie usprawiedliwiony. Chodziło mu nie tylko o krytykę stanowisk niekatolickich. Teolog był przekonany, że chrześcijaństwo już w minionych wiekach, zwłaszcza zaś w średniowieczu, dopracowało się poglądów wartych pamięci i odnowy. Tym wszakże, co przede wszystkim skłoniło go do zajęcia się klasycznym średniowieczem, była — jak sądził — charakterystyczna zbieżność konfliktów ideowych, właściwych tamtym czasom i współczesności. „Bo mimo całej gorzkości — pisał — z jaką krytyka nowoczesna wyrokuje o epoce średniowiecznej, epoka nasza podjęła z wielką chciwością właśnie najsmutniej charakteryzującą średniowieczność walkę, to jest walkę między tak zwanym nominalizmem (czyli właściwie materializmem) a realizmem (czyli idealizmem). Walka ta przedarła się nawet do pogodnej muz krainy nie bez wielkiego dla postępu sztuki niebezpieczeństwa.”¹⁷

Zdaniem Goliana trwający w XIX wieku konflikt niewiele odbiegał od znanego sporu sprzed stuleci. Zmieniły się tylko tytuły, czyli hasła tych dwóch przeciw sobie stojących zastępów, natomiast podstawowa opozycja pozostała ta sama. Jeżeli jednak mimo to jakąś różnicę pragnie się wydobyć, to wprawdzie trzeba wskazać na rozbieżność, która wiek XIX — porównawczo — przedstawia jako uboższy w stosunku do czasów Akwinaty. Różnicą tą, wskazał Golian, jest „dzisiejszy brak gruntowności, brak zasadniczej pod tym względem nauki, która tak niesłychaną odgrywała rolę w arcydziełach trecentystów, to jest: brak znajomości metafizyki”¹⁸.

Kto jak Golian już w latach siedemdziesiątych minionego stulecia nawracał do scholastyki, upatrując w niej przydatnego źródła historycznych uwiarygodnień chrześcijaństwa współczesnego, kto poszukiwał metafizycznego gruntu dla refleksji filozoficzno-teologicznej w dziełach mistrzów XIII wieku, kto wreszcie o *Summie teologicznej* pisał jako o „niezrównanej encyklopedii”, a o jej autorze — jako o „genialnym Akwińczyku”, tego należy zaliczyć do neoscholastyków polskich czasów poprzedzających oficjalne odrodzenie scholastyki. Golian podejmując w Krakowie wprawdzie seminarne, a następnie uniwersyteckie wykłady filozofii chrześcijańskiej w duchu Tomasza z Akwinu, był przygotowany do wypełnienia zadań sformułowanych w encyklice *Aeterni Patris*. Można przyjąć, że podołałby im jak mało kto w ówczesnych warunkach polskiego społeczeństwa teologicznego, gdyż dla Goliana nawrót do scholastyki nie był w żadnym wypadku realizacją jedynie kościelnego nakazu. On widział w scholastyce jeden z najdoskonalszych przejawów historycznego uzewnętrznienia kul-

¹⁶ Ibidem: *Sztuka wobec Ewangelii...*, s. 2.

¹⁷ Ibidem, s. 12—13.

¹⁸ Ibidem, s. 13.

turotwórczej roli chrześcijaństwa — bo metoda scholastyczna była dla Goliana metodą myślenia o świecie i wszechświecie chrześcijańsko wierzącego człowieka¹⁹. I dlatego wrócił do niej na długo przed ogłoszeniem encykliki *Aeterni Patris*.

Golian jako prekursor neoscholastyki polskiej

Wielokrotnie podnoszono już w biogramach Goliana jego związki z neoscholastyką. W większym stopniu sygnalizowano jednak sam fakt, niż go dokumentowano i dlatego z reguły poprzedzono na jednozdaniowych tylko informacjach. Powiadomienia tego rodzaju spotyka się przy tym głównie w nowych i najnowszych artykułach biograficznych, gdy tymczasem starsze opracowania silniej uwydatniają ultramontanizm Goliana. Oto Julian Groblicki pisał o Golianie, że „w wykładach trzymał się metody scholastycznej jako jeden z pierwszych w Polsce przedstawicieli kierunku neoscholastycznego”²⁰. Podobną opinię przekazał Bernard Przybylski, odnosząc ją jednak do warszawskich prelekcji Goliana²¹. Ryszard Żmuda dwukrotnie powtórzył zdanie, że Golian w Akademii Duchownej wykładał — jako jeden z pierwszych w Polsce — wedle „łowańskiego kierunku neoscholastycznego”²², Janusz Bazydło zaś przeniósł tę opinię do najnowszego biogramu Goliana utrzymując (nieco ją tylko łagodząc), iż w Warszawie „nauczał w duchu łowańskiej neoscholastyki”²³.

¹⁹ Por. idem: *O metodzie scholastycznej...*, s. 360 i nast.

²⁰ J. Groblicki: *Golian Zygmunt*. W: *Polski słownik biograficzny*. T. 8. Wrocław—Kra-ków—Warszawa 1959—1960, s. 219.

²¹ B. Przybylski: *Teologia dogmatyczna*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. T. 3. Red. M. Rechowicz. Lublin 1976. Cz. 1, s. 139.

²² R. Żmuda: *Działalność dydaktyczna i pisarska profesorów i wychowawców warszawskiej Akademii Duchownej 1837—1867*. W: *Studia z historii Kościoła w Polsce*. T. 4. Warszawa 1979, s. 134; idem: *Golian Zygmunt*. W: *Słownik polskich teologów katolickich*. T. 1. Warszawa 1981, s. 546. Opinię autora o Golianie jako przedstawicielu „łowańskiego kierunku neoscholastycznego” trudno pozostawić bez komentarza. Zawarty w niej bowiem został typowy błąd przeniesienia późniejszych zdarzeń historycznych na czas wcześniejszy, w którym omawiane zdarzenia, fakty, nie mogły jeszcze zaistnieć. Opinia informuje o czymś, co ani w czasie pobytu Goliana w Lowanium (lata pięćdziesiąte), ani w latach wykładów warszawskich (lata sześćdziesiąte) nie pojawiło się jeszcze jako fakt historyczny. Jest to zatem opinia powiadająca o miejscu studiów Goliana, gdyż studiował między innymi w Lowanium, natomiast nie może dotyczyć neoscholastyki łowańskiej jako zjawiska ściśle historycznego i filozoficznego. O początkach łowańskiej szkoły filozoficznej — por. I. R a d z i s z e - w s k i: *Wszechnica katolicka w Lowanium*. Warszawa 1908; także L. de Raeymacker: *Le Cardinal Mercier et L'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952. Wielowiekowe stosunki kulturalne i naukowe łączące Polskę z Belgią, w tym zwłaszcza ze starym uniwersytetem w Louvain, przedstawia praca zbiorowa *Belgia — Polska. Bilans i perspektywy badawcze*. Red. J. Rebeta. Lublin 1988.

²³ J. Bazydło: *Golian Zygmunt*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 5. Lublin 1989, kol. 1261.

Jedynie u Adolfa Pleszczyńskiego (1841—1925) i Antoniego Brykczyńskiego (1843—1913) pojawiły się dodatkowe komentarze na temat wykładów warszawskich Goliana. Wedle tych autorów — a studiowali oni i ukończyli Akademię Duchowną w latach, w których w uczelni tej nauczał Golian — wykłady profesora z zakresu dogmatyki były w pełnym tego słowa znaczeniu akademickie, imponowały przekazywaną wiedzą, rozbudzały zainteresowanie przedmiotem, jednakże dużo dawały tym, którzy byli lepiej przygotowani do ich odbioru, a takich, niestety, było zaledwie kilku. Przeważający ogół mało z nich korzystał i dlatego wykłady Goliana — mimo iż były starannie opracowane i ujęte w formę sylogizmów, co zgodnie przekazali jego wspomniani wychowankowie — nie u wszystkich spotykały się z uznaniem: więcej wymagały od samego odbiorcy i głównie zdolniejszym słuchaczom służyły²⁴.

Tymczasem wśród licznych publikowanych tekstów Goliana ważne miejsce zajmuje artykuł o objętości rozprawki poświęcony wprost scholastyce. Chodzi o opracowanie, które nie tylko orientuje w jego stanowisku wobec średniowiecznej tradycji scholastycznej, lecz pozwala również umiejscowić jego poglądy na tle stanu świadomości filozoficznej i teologicznej myślicieli katolickich w okresie narodzin ruchu neoscholastycznego w Polsce. Rzecz jasna, że ukazywało także kompetencje autora do nauczania filozofii chrześcijańskiej w duchu Akwinaty i — jak można sądzić — usprawiedliwiało jego aspiracje do objęcia uniwersyteckiej katedry tego przedmiotu. Dla uwyrażnienia sytuacji należy wskazać, że tekst Goliana został opublikowany w roku 1871.

Już wprowadzenie do artykułu uderza silnym osadzeniem w realiach polemik światopoglądowych drugiej połowy XIX wieku. Golian pisał wprawdzie o metodzie scholastycznej i dużo miejsca poświęcił jej byłym mistrzom, niemniej jak na teologa-apologetę przystało, wyszedł w wywodzie od zrekonstruowania dwóch głównych zarzutów, jakie kierowano wówczas pod adresem katolickiej myśli teologicznej. Pierwszy dotyczył niezmienności katolicyzmu. Pozostając przy tych samych zasadach i stale wchodząc w konflikt to z rzeczywistością polityczną, to ze sferami moralności społecznej oraz indywidualnej, to z postępowaniem nauki — utrzymywali antagoniści — Kościół rzymski przedstawiał się jako pozabawiony siły życia. Drugi z podnoszonych zarzutów był akurat odwrotnością pierwszego: tylko czekano na jakąkolwiek innowację Kościoła wobec własnej przeszłości, a tym bardziej na przejawy elastycznych nastawień w stosunku do otaczającego go świata zewnętrznego, by sformułować opinię o braku w jego nauczaniu niezmiennej prawdy.

Zarzuty te skwitował Golian odpowiedzią równie uproszczoną, jak nieskomplikowane były oskarżenia. Jeżeli warto do niej wracać to tylko dlatego, że

²⁴ Por. A. Pleszczyński: *Dzieje Akademii Duchownej Rzymskokatolickiej Warszawskiej*. Warszawa 1907, s. 124; także A. Brykczyński: *Ks. Zygmunt Golian. Kanonik honorowy płocki*. „Korespondent Płocki” R.X, 1885, nr 19.

posłużyła mu za punkt wyjścia zaprezentowania samodzielnej refleksji na temat rozwoju myśli teologicznej i prób jej postępującego w toku dziejów racjonalizowania. „Gdyby Kościół chciał dogodzić pierwszym — pisał Golian o wcześniejszych krytykach — musiałby się istotnie zrzec prawdy; gdyby chciał dogodzić drugim, musiałby w sobie zanegować życie”.²⁵

Zdaniem Goliana zarzuty, z jakimi spotykał się wówczas Kościół katolicki, wynikały z nieuprawnionego pomieszczenia dwóch jego porządków: zewnętrznych, kultowych przejawów religii, które nazwał formami wiary, z samą treścią, czyli objawionymi przekazami wierzeń. Gdy pierwsze są tylko ludzkim oddaniem prawd wiary, ich podmiotowym przedstawieniem wraz z wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami — a zatem podatnością na błędy, ale i na procesy udoskonalających przemian — tak drugie niosą z sobą samą prawdę wiary, pozostają poza i ponad rewolucjami czasu, nie naruszają ich przemijające epoki i są przejawem ciągłości tej tradycji, dla której jedynym potwierdzeniem i odniesieniem okazuje się Objawienie jako bezpośrednie dzieło Boga. W kontekście tych dwóch porządków Golian pisał o katolicyzmie: „[...] on zawsze wierny swemu posłannictwu rozróżnia stanowczo i statecznie między prawdami, które są prawdy przedmiotem, a między uczoną formą, która jest tylko środkiem podmiotowego prawd owych przedstawienia”. Kończył udobitnieniem swego stanowiska: „Jest więc niezmiernie ważną rzeczą, aby nigdy nie dopuścić pomieszczenia dwóch tych ściśle i żywotnie połączonych z sobą żywiołów, ale zawsze różniących się od siebie, to jest wiary i umiejętności, Objawienia i teologii, Kościoła i szkoły.”²⁶

Poczynione przez Goliana ostre rozróżnienia pozostawały w związku z odradzającą się scholastyką i jej przeciwnikami w obrębie Kościoła katolickiego. Były wynikiem jego teologicznych przemyśleń jako wykładowcy dogmatyki, a w latach, w których je ogłosił, skierowane zostały przeciw poglądom niemieckiego teologa, filozofa i historyka Kościoła Ignaza von Döllingera (1799—1890), uchodzącego za ideowego przywódcę stronnictwa katolickiego, propagującego tzw. katolicyzm liberalny²⁷.

²⁵ Z. Golian: *O metodzie scholastycznej...*, s. 120.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Spośród nowszych opracowań poświęconych Döllingerowi — por. G. Schwaiger: *Ignaz von Döllinger*. In: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Bd. 3. Herausgegeben von H. Fries und G. Schwaiger. München 1975, s. 9—43 (pozycja ta podaje również źródła oraz — w reprezentatywnym wyborze — rejestr prac dotyczących Döllingera). Krytykę, z jaką Döllinger spotkał się ze strony katolickiej hierarchii kościelnej, przedstawił w swej rozprawie habilitacyjnej P. Neuner: *Döllinger als Theologe der Ökumene*. In: *Beiträge zur ökumenischen Theologie*. Bd. 19. Herausgegeben von H. Fries. Paderborn—München—Wien—Zürich 1979. Autor ten uznał, że Döllinger należy do grupy teologów katolickich, którzy wciąż oczekują sprawiedliwej oceny ze strony badaczy. Jego konflikt z Kościołem, który zakończył się ekskomuniką w roku 1871, nie powinien być oceniany jedynie jako rodzaj odosobnionego tragicznego przypadku. Jest on raczej charakterystyczny — tak brzmi teza Neunera — dla myślenia neoscholastycznego, które wielu teologów doprowadziło do podobnych kolizji z Kościołem. Ibidem, s. 12.

Golian nie podjął jeszcze wówczas polemiki z tym monachijskim profesorem w związku z towarzyszącym Döllingerowi nieoczekiwanym poparciem w środowisku akademickim Krakowa. Coraz bardziej zdecydowane wystąpienia Döllingera skierowane przeciw papieżowi, przede wszystkim zaś jego krytycyzm wobec watykańskich postanowień soborowych, wywołały zainteresowanie nie tylko na uniwersytetach niemieckich i austriackich. Z sympatią i z dowodami uznania spotkały się również przynajmniej wśród części profesury krakowskiej o bardziej liberalnych zapatrywaniach i antyklerykalnym nastawieniu²⁸. Wszakże wydarzenia krakowskie znane pod nazwą „döllingeriady” — wypełnione manifestacjami studenckimi oraz bezceremonialnymi atakami duchowieństwa na szerzące się w mieście niepokoje i swary religijne — pojawiły się później, dopiero w maju 1871 roku²⁹. Wtedy też do gorliwych tępicielei „agitacji antykatolickiej”, jej inicjatorów i studenckich wykonawców, dołączył Golian³⁰. Tymczasem pierwszy odcinek artykułu o metodzie scholastycznej, zawierający także krytyczne odniesienia do Döllingera, ukazał się drukiem już w lutym 1871 roku, w trzecim zeszycie „Przeglądu Lwowskiego”.

Rzecz w tym, że krytycyzm Goliana wobec poglądów i dzieł Döllingera narastał od dłuższego już czasu. W wydarzeniach krakowskich z maja 1871 roku przybrał on jedynie postać najbardziej spektakularną, interesującą przede wszystkim pisma codzienne, a nawet satyryczne, które o wyczynach studenckich i o oburzonym duchowieństwie donosiły w licznych „korespondencjach”, „kronikach”, i to w stylizacji, w jakiej zwykle odnotowywano osobliwości dnia. Doszło do tego, że krakowski dwutygodnik satyryczny „Diabeł” zareagował na konflikt między klerem a miejscowymi „döllingerystami” pełnym humorem „poematem bohaterskim” w siedmiu pieśniach pt. *Döllingeriada* (pieśń czwarta została w całości poświęcona Golianowi), dodając do tego równie zabawny rysunek przedstawiający starcie głównych antagonistów i ich stronników na tle jednej z podwawelskich świątyń.

Tymczasem Golian reagował na poglądy i wpływy Dollingera nie tylko z ambony, konfesjonału czy za pomocą wojującej publicystyki. Döllinger był dla niego również teologiem i znanym profesorem, bardzo aktywnym pisarsko, ale

²⁸ Do zwolenników Döllingera w zespole profesury krakowskiej należeli przede wszystkim Karol Gilewski, doktor medycyny i chirurgii, profesor i dziekan Wydziału Lekarskiego, oraz Jakub Girtler, historyk państwa i prawa niemieckiego, związany od roku 1870 z Wydziałem Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Por. W. Szumowski: *Gilewski Karol*. W: *Polski słownik biograficzny*. T. 7. Kraków 1948—1958, s. 462—464; także M. Patkaniowski: *Dzieje Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego od reformy Kollątajowskiej do końca XIX stulecia*. W: „Prace Prawnicze”. Z. 13. Kraków 1964, s. 272—273, 354 i nast.

²⁹ Por. R. Ergertowski: *Krakowska döllingeriada*. „Studia Historyczne” R. XX, 1977, z. 3, s. 403—425.

³⁰ Por. Z. Golian: *Liberalizm wiedeński na Wszechnicy Krakowskiej*. „Przegląd Lwowski” R. I, 1871, T. 2, s. 112—131.

i kontrowersyjnym w tym, co głosił. Stąd wymagał odpowiedzi właściwej swej naukowej pozycji. Uważna lektura tekstu Goliana poświęconego metodzie scholastycznej wskazuje, iż polski krytyk już w latach sześćdziesiątych odnosił się do Döllingera z dezaprobatą, podobnie jak za niezrozumiałe i nie usprawiedliwione miał okazywane mu już wówczas w Polsce poparcie. Sprzeciw z jego strony wywoływała przede wszystkim ocena scholastyki oraz kwestia jej związków z rozwijającym się na przestrzeni wieków myśleniem teologicznym.

Döllinger sądził, iż podstawy teologii chrześcijańskiej zostały uformowane stosunkowo wcześniej, bo jeszcze w III i IV wieku na gruncie szkół aleksandryjskiej i antiochejskiej, i już po Janie Damasceńskim, a więc wraz z VIII stuleciem, nie uczyniła ona istotnych postępów ani pod względem formy, ani treści. Rozwój „nowszej teologii”, jak nazwał ją Döllinger, miał się rozpocząć dopiero od wystąpienia Anzelma z Aosty, kiedy to teologia zaczęła sobie stawiać nowe cele do osiągnięcia, związane przede wszystkim z wyznaczeniem zdolności i uprawnień rozumu w interpretowaniu prawd wiary. Co dotąd było przedmiotem wiary, utrzymywał Döllinger, starano się rozważyć za pomocą rozumu, by na tej drodze to, w co się wierzy, doprowadzić do zrozumienia. Zdawano sobie w pełni sprawę z potrzeby podniesienia wiary na wyższy poziom, jej umiejętnego pogłębienia, i opierając się na rozumie, poszukiwano takiego ujęcia spekulacji teologicznej, które pozwoliłoby jej nadać postać logicznie zorganizowanego systemu. Zdaniem Döllingera tak pojęta próba zbudowania unaukowanej wiary powstała z połączenia dogmatów Kościoła z filozofią Arystotelesa i — od Anzelma poczynając — przewodziła późniejszym czasom aż po wiek XVI.

Scholastykę pojmował Döllinger nader wąsko i w dodatku oskarżycielsko krytycznie. Nie wiązał jej z postępującym przez wieki średnie dojrzewaniem chrześcijańskiej myśli filozoficzno-teologicznej, natomiast sprowadził ją do krótkotrwałego zintensyfikowania spekulacji teologicznej, co zarazem — ze względu na wyraźną jednostronność ruchu nawet w jego najbardziej uznanych syntezach, np. Tomasza z Akwinu — od początku stanowić miało o słabości scholastyki i o jej mało pociągających dla następców podstawach. „Niewątpliwie scholastyka nie umiała pozbyć się — pisał Döllinger — jednostronności swego zapatrywania się i niedostatków swej metody. Uczepiwszy się jedynie analitycznej formy, nie była ona w stanie wystawić systemu wiary pełnego harmonii, odpowiedniego istotnemu wewnętrznemu bogactwu prawd wiary.” Na jej zawężenie i wręcz tendencyjność wpłynęło głównie to, „że cała biblijno-egzegetyczna i historyczna strona teologii zacofaną i zaciemnioną była. Zbywało temu czasowi — argumentował dalej Döllinger — głównie na usposobieniu do badań historycznych i metodzie; zbywało bowiem na dwóch koniecznych warunkach, na uprawie języków i historycznej krytyce.” Przyrównał więc w konsekwencji teologię scholastyczną do tworu zdeformowanego:

„[...] była, jeżeli się tak rzec godzi, jednooką; posiadała oko spekulatywne, zbywało jej na historycznym oku”³¹.

Döllinger nie pozostawił wątpliwości, przeciw komu i czemu wystąpił, a także z jakich powodów nie zgadzał się na odnowę ruchu filozoficzno-teologicznego, który już w czasach swego panowania wywołał rozległą opozycję i raził swym sformalizowaniem oraz brakiem zrozumienia dla ciągłości własnej tradycji. Nawiązując do Tomasza z Akwinu, stwierdził, iż „łatwo przyszłoby z najsławniejszych i za klasyczne poczytywanych dzieł teologicznych, np. z *Summy* św. Tomasza, szereg zdań wyciągnąć, co by w wyprowadzonych z ścisłością logiczną następstwach do okropnych prowadziły błędów”. Wobec całej zaś scholastyki wytoczył zarzut jeden z najpoważniejszych, mając na uwadze negatywne konsekwencje, jakie scholastyka spowodowała: zajęta tylko sobą, wyzbyta wyobraźni, nie potrafiła zapewnić chrześcijaństwu ani jedności, ani uniwersalistycznego charakteru i dlatego doprowadziła do utrwalenia podziałów, jakie pojawiły się między Kościołami. „Późniejsi następcy — utrzymywał Döllinger — mają niejedno do poprawienia albo, jeżeli możliwa rzecz, do przebaczenia, co ich teologiczni poprzednicy zbyt zaufawszy sobie w nieprzezorności swojej zawinili lub popsuli. Tak, zachodnia scholastyka nie pojmując znaczenia historii i nie znając całej tradycji wschodniego Kościoła, o wiele przyspieszyła zerwanie z tym Kościołem i utrudniła zaradcze temu złemu środki.”³²

Szansę obrony scholastyki wiązał Golian z odmiennym przedstawieniem jej istoty i innym określeniem jej miejsca w rozwoju średniowiecznego chrześcijaństwa. Nie miała być jedynie, jak wnosił o niej Döllinger, przejawem szczytowego zaawansowania spekulacji teologicznej w XII i XIII wieku. Golian kładł nacisk na niewspółmierność takich pojęć, jak „wiarą” i „umiejętność”, „Objawienie” i „teologia”, jak „Kościół” i „szkoła”. Każdy drugi człon tych zestawień to przejaw naturalnej aktywności poznawczej, moralnej i duchowej człowieka. Aktywność ta ujawniana w różnych czasach, wiązała z historią zarówno jednostkę ludzką, jak i całe społeczności oraz potwierdzała ich uczestnictwo w zmiennych zdarzeniach realnego świata. I chociaż teologia i szkoły myślenia teologicznego dotyczyły zawsze prawd wiary, to jednak ze względu na uobecnioną w nich tendencję racjonalno-systematyzującą przynależą one do porządku spraw ziemskich. Teologii jako nauki, a tym bardziej systemów teologicznych, nie należy utożsamiać z objawioną wiarą, z Kościołem, argumentował Golian. Zagroza bowiem wówczas sytuacja, jaka zapanowała na licznych fakultetach uniwersyteckich i okazała się pokusą dla teologów i uczonych świeckich, tj. dopasowywanie dogmatów wiary do zmiennych przejawów myślenia teologicz-

³¹ I. von Döllinger: *Przeszłość i terażniejszość teologii*. „Przegląd Katolicki” R. II, 1864, nr 7.

³² Ibidem, nr 9.

nego³³. Goliana trzeba zaliczyć w istocie rzeczy do tego kręgu teologów katolickich, dla których wiedza teologiczna była składowym elementem chrześcijańsko pojętej kultury. Kultura zaś jako twór historii podlega przekształceniom, przyjmując może różne konkretne dla danych warunków realizacje i dlatego nie należy z nią wiązać ani prawdy objawionej, ani Kościoła katolickiego jako jedyne go jej nosiciela. Kultury, teologie, szkoły katolickie przemijają, natomiast tym, co trwa, pozostaje Kościół — tak można oddać odpowiedź Goliana na zarzut Döllingera o zapodzia niu perspektywy historycznej w ówczesnych studiach teologicznych. Golian nie zamierzał pomniejszać rangi czynnika historycznego w samej teologii — ma on przecież ukazywać nieustanne, choć zmienne w przejawach, społeczne urzeczywistnianie przesłania Kościoła. Chodziło mu natomiast o sprowadzenie perspektywy historycznej, owego „historycznego oka” teologii, do właściwej miary wobec odmiennego porządku prawd boskich. Domagał się respektowania różnicy między tymi porządkami, ponieważ opowiedział się za ich hierarchicznym układem.

Inaczej niż Döllinger sytuował również scholastykę w obrębie chrześcijańskiej tradycji teologicznej. Scholastyka nie była dla Goliana jedynie jednym z czasowo ściśle określonych przejawów myślenia filozoficzno-teologicznego i nie sprowadzała się do tylko wyróżnionego przedmiotu historii, np. klasycznego średniowiecza, odmiennie więc ujął również jej związki z teologią. Scholastyka była dla Goliana przede wszystkim metodą rozumowego usprawniania wiary i zmierzała do zbudowania celowościowo spójnej wiedzy, która łącząc filozofię z prawdami Objawienia, miała w efekcie potwierdzać — właśnie dzięki uzasadnieniom rozumowym — chrześcijański obraz świata.

Scholastyki jako metody nie pojmował przy tym wąsko — nie sprowadził jej do sposobu nauczania charakterystycznego dla średniowiecznych szkół klasztor nych i biskupich. Nie utożsamiał jej również z dochodzeniem wieczystych problemów filozofii ukazanych w największych dziełach mistrzów średniowiecza, w tym zwłaszcza w *Summach* Tomasza z Akwinu. To ostatnie rozumienie scholastyki, tak silnie zaznaczone np. przez Franza Ehrlego (1845—1934) w jego komentarzu do encykliki *Aeterni Patris*³⁴, nadawało jej wprawdzie sens zdarzenia historycznego, ale zarazem nakazywało traktować ją jako jedy ny system filozofii prawdziwej, a tym samym miernik poznawczej oraz historycznej wartości całego wcześniejszego i późniejszego doświadczenia filozoficznego.

Jeżeli dla ujęcia scholastyki, zaproponowanego przez Goliana, poszukiwać ideowych odniesień w stanowiskach innych badaczy średniowiecza, jego życia duchowego, to pod pewnymi ważnymi względami przypomina ono poglądy,

³³ Z. Golian: *O metodzie scholastycznej...*, s. 275.

³⁴ Por. F. Ehrle: *Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*. „Stimmen aus Maria-Laach” Bd. XVIII, 1880, s. 13—28, 292—317, 388—407, 485—498.

jakie w rozwiniętej i dojrzałej postaci przedstawił dopiero w początkach XX wieku Martin Grabmann (1875—1949)³⁵. Zarówno ten niemiecki mediewista, jak i Golian utrzymywali, iż metoda scholastyczna zawsze była katolicka i jak przed wiekami służyła filozoficzno-teologicznemu pogłębieniu wiary oraz umysłowości chrześcijańskiej, tak i współcześnie gotowa jest odnowić życie duchowe pod warunkiem wszakże, że zostanie światu przywrócona. W sposób zbliżony układały się ich zapatrywania na genezę scholastyki. Dla obu autorów odpowiedź na pytanie, czym była metoda scholastyczna i co swoistego wniosła w chrześcijaństwo wieków średnich, wymagała zwrotu w stronę jej początków i badawczego ukazania tych okresów oraz uwarunkowań historycznych, przez jakie przeszła. Obaj sądzili, że scholastyki nie można wiązać tylko z jednym okresem, podobnie jak nie można jej wyprowadzać źródłowo z jednego tylko stulecia. W przypadku Grabmanna trzeba jednak pamiętać — dla zachowania miary w tej paraleli — że poglądy swe zawarł w wielkim dwutomowym dziele *Die Geschichte der scholastischen Methode*, które zajęło trwałe miejsce w dorobku XX-wiecznych studiów mediewistycznych, autorowi zaś przyniosło rozgłos i zapewniło mu międzynarodowe uznanie³⁶. Tymczasem Golian wystąpił z kilkuodcinkowym artykułem, który do dziś w polskim piśmiennictwie historycznofilozoficznym, także teologicznym, nie doczekał się analitycznych omówień, jest nie dostrzegany. W dodatku nie jest również znany z przedruków — w odróżnieniu od kilku innych wystąpień Goliana — a opublikowany został w periodyku raczej trudno dostępnym: nawet nie wszystkie biblioteki uniwersyteckie i seminaryjne dysponują kompletem potrzebnych numerów i tomów pisma³⁷. Na korzyść Goliana świadczy natomiast czas, w jakim udostępnił swą wypowiedź: nie tylko o dziesięciolecia wyprzedziła dzieło Grabmanna, lecz została sformułowana przed ogłoszeniem encykliki *Aeterni Patris*, gdy środowiska teologów i filozofów katolickich dopiero dochodziły do idei odnowy scholastyki.

W artykule Goliana poświęconym metodzie scholastycznej można odnaleźć wiele innych myśli dopełniających jego rozumienie scholastyki. Świadom był nadużyć — można tu wtrącić — jakich na niej dokonano, a także zniekształceń, jakim z czasem uległa. Nie sposób zaprzeczyć, tłumaczył Golian, że jak samowolnie poczynali sobie ludzie z innymi przekazami tradycji, tak w pewnych okresach nadużywali również scholastyki. I zaraz dopowiadał, że „jakkolwiek

³⁵ Bliżej o Grabmannowskiej koncepcji historii filozofii i kultury wieków średnich — por. C. Gł o m b i k: *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*. Katowice 1983, głównie s. 24 i nast.; także L. O t t: *Martin Grabmann und die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie*. „Philosophisches Jahrbuch” Jg. LIX, 1949, H. 2, s. 137—149.

³⁶ Por. C. Gł o m b i k: *Scholastyka i współczesność (W nawiązaniu do najnowszej reedycji dzieła Martina Grabmanna)*. W: *Folia philosophica*. T. 7. Red. J. B a n k a. Katowice 1990, s. 69—98.

³⁷ Por.: *Polskie czasopisma religijno-społeczne w XIX wieku. Materiały do katalogu*. Warszawa—Lublin 1988, s. 550—553.

owe nadużycia byłyby wielkie, jeszcze to nic samo przez się przeciwko rzeczy nadużytej nie mówi. Czyliż i Pismo Św. nie służyło w ręku herezjarchów za instrument w dowodzeniu, bronienu i szerzeniu błędów najniebezpieczniejszych równie dla dogmatu, jak i dla moralności chrześcijańskiej?”³⁸ Pytał więc, konsekwentnie ujmując scholastykę jako metodę regulowania związków między teologią a wiedzą naturalną: Czyżby z tego powodu Kościół miał rzec się swych sił, środków i narzędzi, że w jakimś czasie wykorzystano je w sposób niezgodny z ich przeznaczeniem?

Można również zwrócić uwagę na podniesioną przez Goliana ścisłą zależność między pojmowaniem scholastyki i nastawieniem wobec tradycji scholastycznej w Kościele katolickim a poziomem studiów teologicznych w danym środowisku. Gdzie scholastykę ceniono i umiano korzystać z jej najlepszych doświadczeń — tak można oddać w tej kwestii myśl Goliana — tam i teologia, a zwłaszcza dogmatyka znajdowały się w rozkwicie. Gdzie natomiast szeroko rozprawiano o słabościach scholastyki i prześcigano się w wyliczaniu jej błędów, gdzie za warunek poznania nawet najelementarniejszych prawd Kościoła uznano mnożenie studiów przygotowawczych, np. filologicznych, synodalnych, tam z reguły upadał wykład teologii bądź nie znajdowano już dlań wymaganego czasu. Był zdania, że brak zrozumienia dla scholastyki, tej — jak pisał — „regulatorki wszystkich części wielkiego studium teologicznego”, dawał o sobie znać nie tylko na uczelniach i w seminariach, ale jeszcze silniej w publikacjach, w tym także polskich. Mając na uwadze publikacje samych tylko osób duchownych, uznał, że niektórzy z nich „drukują poglądy teologiczne, filozoficzne, historyczne, literackie, dogmatyczne, z których by wnosić można, że albo nigdy teologii nie słuchali, albo z nią zupełnie uczynili rozbrat”³⁹. W przypisie skonkretyzował zarzut i powołał się na przykład prac Franciszka Krupińskiego (1836—1898) — kto śledzi jego publikacje i wie, w jakim duchu pisze ów warszawski pijar, wskazał Golian, ten nie uzna wcześniejszej opinii za niesprawiedliwą.

Poglądy Goliana dotyczące scholastyki i jej średniowiecznych mistrzów nie pozostawiały wątpliwości co do typu tradycji filozoficzno-teologicznej, do jakiej odwoływał się ten kapłan i jaką pragnął odnowić w drugiej połowie XIX wieku. Przypomniana już opinia o nim jako o jednym z pierwszych na ziemiach polskich przedstawicieli ruchu neoscholastycznego znajduje potwierdzenie w pracach, jakie ogłaszał w początkach lat siedemdziesiątych tamtego stulecia. Podejmując w następstwie encykliki *Aeterni Patris* wykłady filozofii chrześcijańskiej, Golian był niewątpliwie dobrze do nich przygotowany, a starania Wydziału Teologicznego i biskupa krakowskiego — zmierzające do powierzenia mu ich w sposób oficjalny — przedstawiają się w tej sytuacji jako w pełni zrozumiałe. Tym bardziej niezrozumiałą pozostaje jednak fakt ostatecznego niepowodzenia tych

³⁸ Z. Golian: *O metodzie scholastycznej...*, s. 301.

³⁹ Ibidem s. 303.

wysiłków: Golian nie tylko nie doczekał się uniwersyteckiej profesury, ale nawet wykłady, jakie już podjął, nie zyskały ministerialnego zatwierdzenia. Przeciwnie — wobec braku rządowej akceptacji dla kandydatury Goliana Rada Wydziału musiała wyjaśnić ministrowi, jak doszło do faktycznego uruchomienia jego zajęć w Uniwersytecie Jagiellońskim i jaki miały one charakter. Usprawiedliwiająco donoszono więc władzy, że Rada nie udzieliła „żadnej autoryzacji wykładom księdza Goliana”, że jego nazwiska nie umieszczono w spisie profesorów, podobnie jak głoszonych prelekcji nie uwzględniono w rocznych wykazach wykładów, i że zatem nikomu nie potwierdzał obecności na zajęciach, a słuchaczom nie zaliczał egzaminów. Wyjaśnienie Rady kończyło się stwierdzeniem, iż wykłady Goliana „miały całkiem prywatny charakter, których myśmy urzędowanie do wiadomości nie brali”⁴⁰.

Cokolwiek nie sądzić o stanowisku Rady Wydziału Teologicznego, pozostaje ono zasmucającym świadectwem słabości, a nawet zubożenia zespołu profesorskiego osób duchownych, które w zderzeniu z zewnętrznymi okolicznościami — prawda, że nie sprzyjającymi — nie potrafiły konsekwentnie trwać przy swoim wcześniejszym postanowieniu. Jeszcze przed niespełna rokiem to samo gremium jednogłośnie postanowiło, po raz kolejny podejmując starania, aby Ministerstwo Wyznań i Oświaty „czym prędzej potwierdziło wybór ks. Zygmunta Goliana na suplenta filozofii według św. Tomasza”⁴¹. Uległe samousprawiedliwianie się i wyczuwalna w przytoczonych sformułowaniach rezygnacja Rady z dalszych wysiłków mogą być tylko w jeden sposób wytłumaczone: wobec przedłużającego się prowizorium i raczej malejących szans Goliana, Rada i biskup Dunajewski najpewniej rozglądali się już za innym kandydatem do profesorskiej nominacji, równie kompetentnym do podjęcia wykładów, ale zarazem mniej kłopotliwym do zaakceptowania przez władze świeckie. Jakoż istotnie — kandydatem takim okazał już niebawem Stefan Pawlicki.

⁴⁰ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego — Sygn. WT II 14. *Protokoły posiedzeń Rady Wydziału Teologicznego UJ 1851—1890*. Protokół z dnia 29 lipca 1881.

⁴¹ *Ibidem*, Protokół z dnia 23 października 1880.

Чеслав Гломбик

МЕСТО ЗЫГМУНТА ГОЛИАНА В ПОЛЬСКОЙ НЕОСХОЛАСТИКЕ

Резюме

Мало известного и не включаемого в новейшие историко-философские исследования теолога Зыгмунта Голиана (1824—1885), связанного с Краковом и Варшавой проповеднической, писательской и профессорской деятельностью, настоящая статья представляет как

одного из значащих предвестников польской неосхоластики со времен, предшествующих оглошению Леоном XIII энциклики *Aeterni Patris*. Это мнение обосновано прежде всего двумя публикациями Голиана: научной статьей *Искусство по отношению к Евангелии*, Краков 1875, и статьей *О схоластическом методе...*, опубликованной в журнале „Львовский обзор” Р. I, 1871, Т. 1, 2. Значение выступлений Голиана определяется тем, что: 1) искал собственное понимание схоластики, 2) защищал схоластику в полемике как с ее известным немецким критиком Игнатом фон Долингером, так и с ее польскими оппозиционистами.

Голиан добивался исторически объективизированной оценки средневековой схоластики и рассматривал ее в тесной связи с развитием теологической мысли. Поэтому он не связывал ее только с одним выделенным периодом, например, классическим средневековьем, хотя именно тогда были изданы наиболее цельные произведения. Схоластика была для Голиана прежде всего методом совершенствования при помощи умозаключений (более глубокого изучения) веры и была направлена на достижение целостно однородных знаний, которые, объединяя философию с правдами Откровения, должны были в результате подтвердить (именно при помощи умозаключений) христианский образ мира.

Czesław Głombik

DIE STELLUNG VON ZYGMUNT GOLIAN IN DER POLNISCHEN NEUSCHOLASTIK

Zusammenfassung

Den wenig bekannten und in den neueren historisch-philosophischen Arbeiten unbeachteten Theologen Zygmunt Golian (1824—1885) — der als Prediger, Verfasser von Schriften und Professor mit Krakau und Warschau verbunden war — stellt der Beitrag als einen bedeutsamen Vorläufer der polnischen Neuscholastik in der Zeit vor der Bekanntmachung der Enzyklika *Aeterni Patris* von Leo XIII. dar. Bei der Begründung dieser Meinung stützt man sich auf den beiden Arbeiten Golians: der kleinen Abhandlung *Sztuka wobec Ewangelii*, Kraków 1875 und dem in Fortsetzungen im „Przegląd Lwowski” Jg. I, 1871, Bd. 1, 2 erschienenen Beitrag *O metodzie scholastycznej...* Der Wert seiner Schriften beruht darauf, daß er 1) nach einer eigenen Auffassung der Scholastik suchte und 2) die Verteidigung der Scholastik in der Polemik sowohl mit ihrem bekannten deutschen Kritiker Ignaz von Döllinger als auch mit ihren polnischen Gegnern aufgenommen hat.

Golian strebte nach einer historisch objektiven Einschätzung der mittelalterlichen Scholastik und sah sie in enger Verbindung mit der Entwicklung des theologischen Gedankenguts. Deshalb hatte er sie nicht nur mit einer bestimmten Epoche in Verbindung gebracht, z. B. mit dem klassischen Mittelalter, obwohl sie damals ihre besten Früchte trug. Die Scholastik war für Golian hauptsächlich eine Methode des rationalisierten Glaubens und sie ging in Richtung eines zielgerechten Wissens, das die Philosophie mit den Wahrheiten der Offenbarung verknüpfend, im Endeffekt — eben über den logischen Gedankengang — das christliche Bild der Welt bestätigen sollte.