

Szczepan W. Ślaga

Myśl filozoficzna bpa Michała Klepacza, I

Studia Philosophiae Christianae 29/2, 7-26

1993

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.

SZCZEPAN W. ŚLAGA

MYŚL FILOZOFICZNA BPA MICHAŁA KLEPACZA**SZKICU CZĘŚĆ PIERWSZA**

1. Wprowadzenie, 2. Michał Klepacz — człowiek i dzieło, 3. Dociekania historiozoficzne, 3.1. Rozwój myśli historiozoficznej, 3.2 Monografia o historiozofii Cieszkowskiego, 3.3. Czym jest filozofia dziejów?, 4. W oczach potomnych. Résumé.

1. WPROWADZENIE

Rachuba czasu ma to do siebie, że zwykle rodzi odczucia ambiwalentne u tych, którzy w zadumie nad przeszłością poszukują źródeł i inspiracji obecnych poczyną. Z jednej bowiem strony utwierdza w przekonaniu, iż nieubłagane wszystko przemija, a zdarzenia oraz ludzkie dzieje nieodwołalnie stają się przeszłością, z drugiej jednak strony uświadamia nam, że owe zdarzenia, fakty a także dokonania człowieka nie giną w zapomnieniu czasu, we właściwy sobie sposób trwają nadal. I chyba nie trzeba być wytrawnym historykiem, by nie brać tak całkowicie dosłownie Owidiuszowego powiedzenia: *tempus edax rerum*¹. Raczej bywa tak, iż nawet krótkotrwałe i niemal ezoteryczne zdarzenie dzisiejsze dopiero później w czasie i z czasem — jakò już minione — staje się wydarzeniem historycznie ważnym i „faktem” dającym się opisywać i wyjaśniać.

Jeżeli istotę czasu rozumieć po arystotelesowsku jako „liczenie” dokonujących się zmian według momentów wcześniejszych i późniejszych, to nasze „teraz” jak kamień milowy — zapewne z wrodzonego naszej naturze egocentryzmu — stanowi punkt, od którego odmierzamy wstec fakty, daty, dzieje, przywołujemy i oceniamy zatarte często ślady zdarzeń minionych. Przywołujemy także osoby, te zwłaszcza, które two-

¹ Publius Ovidius Naso, *Metamorphoses*, 15, 234.

rzyły czy w sposób znaczący rozwijały te dobra i wartości, tak materialne, jak i duchowe, jakie składają się na bogactwo naszej przeszłości.

Dla polskiego dziedzictwa filozoficznego rok obecny jest takim słupem miowym, który odmierza akurat 100 lat od narodzin wielkiego myśliciela, bpa Michała Klepacza oraz 60 lat od ukazania się jego głównego dzieła traktującego o idei Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego. Obydwie rocznice stanowią dogodną okazję zarówno do przypomnienia osoby M. Klepacza, jak i spojrzenia na jego dokonania naukowe i ich nieprzemijające wartości. W niniejszym pierwszej części szkicu skoncentrujemy uwagę na myśli historiozoficznej naszego Filozofa.

2. MICHAŁ KLEPACZ — CZŁOWIEK I DZIEŁO

1. Przypomnienie, choćby w telegraficznym skrócie, życia i dokonań bpa Michała Klepacza wydaje się nieodzowne dla właściwego zrozumienia jego poglądów filozoficznych.

Michał Klepacz², syn Stanisława, robotnika fabryki papieru na podwarszawskiej wówczas Woli i Antoniny z domu Prokop, urodzony 23 lipca 1893 r., po ukończeniu 8-klasowego IV Gimnazjum Klasycznego w Warszawie, wstąpił do Seminarium Duchownego w Kielcach. W związku z wybuchem I wojny światowej po czwartym roku przerywa studia seminaryjne, wraca do rodziców w Warszawie wykorzystując czas na przygotowanie się do tzw. rygorozum. Dzięki wsparciu ks. prof. Piotra Kremiera w lipcu 1915 r. udaje się do Petersburga, gdzie po zdaniu „rygorozum” 15 września tegoż roku zostaje przyjęty na Wydział Teologiczno-Biblijny Akademii Duchownej przez jej rektora, księdza Idziego Radziszewskiego. W trakcie studiów (2.06.1916) otrzymuje święcenia kapłańskie. 16.04.1918 ma miejsce obrona pracy kandydackiej z teologii pt. *Ofiary ludzkie w Starym Testamencie i u ludów starożytnych*. W związku z wybuchem Rewolucji Październikowej i rozwiązaniem Akademii Duchownej powrócił w 1918 r. do Kielc,

² Ograniczam się do podania ważniejszych dat i faktów z życia M. Klepacza, pozostawiając historykom ustalenia szczegółowe w oparciu o niezbyt liczne i rozproszone źródła, znajdujące się w aktach osobowych (m.in. w Archiwum Diecezjalnym w Kielcach, Archiwum Kurii Arcybiskupiej Łódzkiej, w aktach Akademii Petersburskiej, KUL, Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, w Białymstoku) oraz w czasopiśmie *Kielecki Przegląd Diecezjalny, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie*.

gdzie otrzymał obowiązki m.in. sekretarza Związków Katolickich Młodzieży i nauczyciela łaciny. Rok ten wyznacza także początek pracy pisarskiej M. Klepacza — pierwsze publikacje ukazały się w *Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym*. W tym samym czasie ks. Idzi Radziszewski na mocy mandatu Konferencji Księża Biskupów organizuje Katolicki Uniwersytet Lubelski. Ks. Klepacz otrzymał zgodę na dokończenie studiów i już 9.01.1919 r. podjął je na nowoutworzonym Wydziale Teologicznym KUL. Po złożeniu wymaganych egzaminów i przedstawieniu pracy pt. *Filozoficzno-religijne poglądy Augusta Cieszkowskiego* uzyskał 10.07.1919 stopień magistra teologii. W tym samym roku rozpoczął w Kieleckim Seminarium Duchownym wykłady z teologii, apologetyki, historii filozofii ogólnej i historii filozofii w Polsce. Równolegle prowadził wieloraką i ożywioną działalność, m.in. jako prefekt szkoły średniej, moderator ruchów młodzieżowych, kapelan wojskowy i okrętowy, organizator różnych akcji, zjazdów teologicznych, duszpasterskich, stowarzyszeniowych. Ze względu na te liczne prace przygotowanie rozprawy doktorskiej opóźniało się. Próby przedstawienia pracy na U.J. w Krakowie nie powiodły się i ostatecznie na KULu w 1932 miała miejsce obrona rozprawy pt. *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, której promotorem był ks. prof. M. Morawski. Po obronie kontynuował podjęte wcześniej obowiązki. Głosił też i opublikował przepiękne i głębokie w treści konferencje radiowe.

Odrębną kartę stanowią zainteresowania dydaktyczno-pedagogiczne M. Klepacza. W związku z prowadzonymi wykładami z teologii i filozofii ogłosił *Metodę nauczania teologii dogmatycznej* (Lublin 1925). W tej rozprawce, stanowiącej właściwie referat wygłoszony na zjeździe teologicznym w Łomży, optował m.in. za szerokim wykorzystywaniem dzieł św. Tomasa z Akwinu i stosowaniem jego metody wykładu. Ks. Klepacz żywo interesował się szkolnictwem. W 1929—30 w *Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym* opublikował ponad 10 artykułów na temat aktualnych wówczas zagadnień z dziedziny organizacji i kierunków wychowawczych szkoły polskiej. Artykuły te weszły w skład książki *Duchowieństwo wobec nowoczesnych prądów w szkole polskiej* (Kielce 1930). Po gruntownej przeróbce i uwzględnieniu zmian zachodzących w szkolnictwie, ukazało się nowe jej wydanie pt *Kierunki organizacyjne oraz ideały wychowawcze we współczesnym szkolnictwie polskim* (Katowice 1937, stron 371). Wydał też bro-

szury: *Ambona o szkole* (Kielce 1930), *Nauczycielstwo na drodze* (Łomża 1931), *Szkoła wyznaniowa postulatem doby współczesnej* (Poznań 1936). Prace te stanowiły ważki wkład M. Klepacza w rozwój ówczesnego szkolnictwa polskiego i kształtowanie jego oblicza wyznaniowo-religijnego. Jako takie, powinny stać się przedmiotem odrębnego opracowania monograficznego.

Dnia 15.12.1936 M. Klepacz otrzymał nominację prezydenta RP, I. Mościckiego, na profesora nadzwyczajnego filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie; tu w 1939 r. wybrano go na dziekana. Obok zajęć programowych rozwijał ożywioną działalność duszpasterską i stowarzyszeniową, prowadził wykłady otwarte dla studentów i inteligencji z zakresu problematyki religijno-światopoglądowej, społecznej, a nawet z literatury pięknej. Kontynuował też własne badania nad historią filozofii w Polsce. Aktywność tę, jak wielu innym, przerwała druga wojna światowa. Po likwidacji USB (15.12.1939) prowadził tajne wykłady w Seminarium Wileńskim. Aresztowany przez Gestapo 3.03.1942 przeszedł obozy i przymusowe roboty kolejno na Łukiszkach w Wilnie, w Wilkowyszkach, Szatupii (dwukrotnie), Kownie, Prowieniszkach. Po ucieczce z obozu (16.07.1944) i ustaniu działań wojennych podjął próbę reaktywowania Wydziału Teologicznego USB. W związku z zaistniałą na Litwie nową sytuacją Wydział ten i Seminarium Duchowne zmuszone zostały do przeniesienia się do Białegostoku. Tu znowu ks. prof. Klepacz rozwijał aktywną działalność wykładowcy, duszpasterza, sędziego Sądu Biskupiego, organizatora zjazdów teologicznych — aż do chwili otrzymania nominacji (20.12.1946) na biskupa Łodzi.

Bogaty w różnego rodzaju poczynania okres rządzenia Diecezja Łódzka stanie się zapewne przedmiotem wnikliwych studiów i właściwej oceny. W tym miejscu podkreślimy jedynie fakt, że zamiana katedry profesorskiej na biskupią oderwała wprawdzie M. Klepacza od systematycznej pracy badawczej na rzecz doniosłych działań dla Kościoła i Ojczyzny, niemniej nie osłabiła ani kontaktów z nauką, intelektualistami i ludźmi nauki, ani też jego żywej troski o rozwój uczelni i kadry naukowej. Na terenie diecezji wyrażało się to przede wszystkim w odzyskaniu budynku Seminarium Duchownego (zajętego przez Komendę Milicji Obywatelskiej), w powołaniu do życia Niższego Seminarium Duchownego (w Łagiewnikach),

w wysyłaniu kapłanów na studia wyższe krajowe (KUL, ATK) i zagraniczne. Z prelekcjami zapraszał do Seminarium wybitnych pisarzy i twórców kultury (m.in. J. Zawieyskiego, K. Iłakowiczównę, J. Grabskiego, Z. Kossak, A. Gołubiewa). Sam wygłaszał konferencję do alumnów Seminarium, do studentów i inteligencji, w Instytucie Wyższej Wiedzy Religijnej. Sprawy nauki interesowały bpa Klepacza także w skali ogólnokrajowej. Wystarczy przypomnieć, iż jako członek Konferencji Episkopatu pracował w Komisjach: Szkolnej, d/s Prasy i Wydawnictw, Wspólnej (Mieszanej — do rozmów z Rządem) i w Radzie Głównej. Jako przewodniczący Komisji do spraw Studiów zorganizował na KULu Zjazd Zakładów Teologicznych (1958) oraz Kongres Teologiczny (1966). Tam też publikował artykuły w *Zeszytach Naukowych KUL* czy w *Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych*. Pełniąc obowiązki Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski pod nieobecność uwięzionego Prymasa S. Wyszyńskiego, prowadził m.in. rozmowy i pertraktacje w sprawie Akademii Teologii Katolickiej i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego³. Również w czasie Soboru Watykańskiego II jako członek Komisji Seminariów, Studiów i Wychowania Chrześcijańskiego pracował w podkomisjach: formacji kleru oraz wychowania chrześcijańskiego. Wyliczone działania wyraźnie potwierdzają to, na co z odrobiną przesady wskazał Kard. S. Wyszyński — mówiąc o wrastaniu bpa Klepacza w środowisko łódzkie — że „był bardziej profesorem Uniwersytetu Stefana Bąterego niż pasterzem”⁴.

2. Dla tych, którzy mieli szczęście znać bpa Michała, rozmawiać z nim, czy słuchać jego licznych odczytów i konferencji, był człowiekiem, który onieśmielał głębią wypowiedzianych myśli, jakąś tajemniczością, powagą i przenikliwością, ale zarazem intrygował pogodą ducha, zachęcał do dyskusji, wciągał w dialog. Nie czynił tego ani władcym tonem, ani przymiłnymi słowami, lecz swą otwartością i prostotą, bezpośrednim i naturalnym sposobem bycia. Jeżeli nazywany był człowiekiem dialogu, to przede wszystkim dlatego, że posiadał,

³ Wymieńmy tu pisma bpa Klepacza do min. J. Izidorczyka, dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie ATK i Wydział Teologicznego UJ z 5. 10. 1954 i z 19. 11. 1954 r., przedrukowane w *Piśmie Okólnym* nr 4 (1989) 30 i w nr 51—52 (1989) 45.

⁴ S. Wyszyński: *Słowo wstępne*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pod red. bpa Bohdana Bejze, ATK, Warszawa 1978, 7.

niespotykaną wprost u ludzi postawionych na piedestale, umiejętność słuchania⁵, dar znaczący często więcej, niż udzielanie gotowych odpowiedzi.

Przez całe życie był człowiekiem niezwykle aktywnym, podejmował rozliczne prace związane z obowiązkami profesora i biskupa, ale też stale dokształcał się przez lekturę różnych dzieł i śledzenie nowych publikacji. Stąd też świeżość myśli i ogromne czytanie w literaturze pięknej, w zakresie nauk społecznych, historycznych i przyrodniczych wyczuwało się w każdej wypowiedzi. To bardziej, niż tembr głosu czy walory zewnętrzne, przykuwało uwagę rozmówców, czy słuchaczy. Każde przemówienie, czy to wykład naukowy, czy konferencja religijna, było starannie przygotowane, wiele z nich zostało ogłoszonych drukiem, inne w postaci tekstów czy szkiców tworzą dziś zbiór rękopisów archiwalnych. Ze wszystkich przebiega konsekwentna postawa filozofa-humanisty, postawa szacunku i troski o człowieka, jego rozwój materialny i duchowy. Brał człowieka w całej jego pełni jako istotę żyjącą na ziemi, wolną, twórczą, zdolną kierować swymi losami, ale też nastawioną ku celom nadnaturalnym. Z takiej zapewne, chciałoby się powiedzieć, wrodzonej postawy humanistycznej wobec jednostki, narodu, a nawet całej ludzkości, rodziło się zainteresowanie Michała Klepacza problematyką filozofii dziejów.

3. DOCIEKANIA HISTORIOZOFICZNE

Rozwojowi myśli filozoficznej towarzyszyła od dawien dawna, raz marginalnie, to znowu z wyraźnym nasileniem, refleksja nad dziejami ludzkimi i ich sensem, a z tym poszukiwanie określonych prawidłowości rozwojowych.

3.1. ROZWÓJ MYŚLI HISTORIOZOFICZNEJ

1. Refleksja nad dziejami właściwie dopiero w okresie odrodzenia i humanizmu, wraz z powstaniem nauki nowożytnej, zaczęła przybierać kształt bardziej systematycznych rozważań wokół przebiegu procesów dziejowych, by w myśli historiozoficznej G. W. F. Hegla osiągnąć swoje apogeum.

⁵ We wspomnieniu ze spotkań i rozmów z Biskupem Jerzy Zawieyski (*Biskup humanista*, *Więź*, nr 4, 1967, 32—37) podkreśla także tę zdolność słuchania drugiego człowieka: „Tę zdolność słuchania miał biskup Klepacz w stopniu doskonałym. I w rozmowie bywał zawsze uważnym, wnikliwym słuchaczem, bardziej słuchaczem niż interlokutorem”.

Sposób pojmowania dziejów i wyodrębnianie takich czy innych etapów rozwoju ludzkości uzależniany był od wskazywania przez danego myśliciela określonych czynników, przyczyn i celów tych procesów. Za twórcę historiozofii⁶ i metody historycznej uważa się Jana Bodina (1530—1596), który rozwój społeczeństw — pojmowany na wzór rozwoju organizmu od narodzin do śmierci — tłumaczył wpływem czynników przyrodniczych (geograficznych, klimatycznych), ludzkich oraz boskich (religijnych). Giambattista Vico (1668—1744) stworzył koncepcję cyklicznego biegu dziejów narodów, w której utrzymywał, że każdy naród (cywilizacja), niezależnie od innych, przechodzi dzieciństwo, młodość, dojrzałość, a po rozpadzie cykl rozpoczyna się od nowa. Według Vico historia wszystkich narodów, rządona tymi wiecznymi prawami cyklicznego (trójdzielnego) rozwoju, jest dziełem ludzkim, ale główną przyczyną biegu dziejów jest Opatrzność Boża⁷.

Dalszy rozwój myśli historiozoficznej wyznaczają nazwiska: Monteskiusza (1689—1755), podkreślającego wielość czynników rozwojowych i konieczność poszukiwania praw wyjaśniających bieg dziejów; Jean Condorcet (173—1794), który w ewolucyjnym pojmowaniu dziejów wyróżniał aż 10 epok wiążących się z okresami rozwoju nauki; Saint-Simon (1760—1825) przyjmował u podstaw podziału dziejów rozwój idei ogólnej i rozwinął ideę stadialnego postępu ducha ludzkiego (5 etapów: bałwochwalstwa, politeizmu, deizmu, fizycyzmu i przyszłości ludzkiego ducha); A. Comte (1798—1857) wyróżnił 3 fazy rozwoju ludzkości: teologiczna, metafizyczna i pozytywna. Wspomniany system heglowski operał się na idei rozwoju ducha światowego, którego istotą jest wolność. Losy państw i narodów z właściwą im kulturą, religią i obyczajami, poprzez samorozwój kształtują ducha absolutnego⁸.

System historiozoficzny Hegla wywarł przemożny wpływ na rozwój poglądów filozoficzno-społecznych Augusta Cieszkowskiego, który w myśl zasad dialektyki (teza, antyteza) i pod wpływem filozofii czynu J. G. Fichtego, w dziejach ludzkości wyróżnił epokę starożytną (epoka bytu — łączności człowieka z przyrodą), chrześcijańską (epoka myśli — re-

⁶ Korzystam tu z dobrego szkicu przeglądowego G. Musiał *Periodyzacja rozwoju społecznego — Przegląd stanowisk w nauce nowożytnej*, w: *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*, pod red. J. Sucha, E. Pakszys, I. Czerwonogóry, Warszawa—Poznań 1992, 227—241.

⁷ Tamże, 230—231.

⁸ Tamże, 231—237.

fleksja nad własnym wnętrzem) i przyszłości (epoka czynu). Ta ostatnia ma być budowaniem — poprzez pracę, wychowanie do braterstwa i sprawiedliwości — Królestwa Bożego na ziemi, innymi słowy, ma być urzeczywistnianiem filozofii w twórczym działaniu społecznym przy jednoczesnej sakralizacji procesu dziejowego. W następstwie tego — jak pisze Walicki⁹ — „stworzył Cieszkowski historiozofię będącą jakby odpowiednikiem jego filozofii Boga: pojednaniem transcendencji z immanencją, syntezą koncepcji religijnej, głoszącej, iż sens historii jest transcendentny wobec niej, z koncepcją widzącą ów sens w immanentnym rozumie dziejów, ujmującą dzieje jako proces wyzwalań się ludzkości”. W porównaniu do irracjonalistycznych wizji innych mesjanistów Cieszkowski stworzył system „kunsztownie zbudowanej i wystudiuowanej historiozofii, bezlitośnie racjonalizującej symbole religijne i treść obietnic Modlitwy Pańskiej”¹⁰. Bogaty i skomplikowany system historiozoficzny Cieszkowskiego stał się przedmiotem wieloletnich analiz ks. Michała Klepacza.

2. Początki zainteresowań Klepacza filozofią zaznaczyły się już w pierwszych latach studiów seminaryjnych, w szczególności dzięki zetknięciu się z pracami ks. Idziego Radziszewskiego, pod którego przemożnym wpływem pozostawał przez długie lata¹¹. Wyrazem pogłębienia tych zainteresowań było podjęcie się wykładów z historii filozofii w Polsce.

Systematyczne dociekania nad filozofią dziejów podjął ks. Michał Klepacz dość wcześnie, niemal u początków swych badań filozoficznych i wielokrotnie później do nich powracał. I mimo, że studia w Kielcach i Piotrogradzie miały charakter teologiczno-biblijny, o czym świadczy tytuł jego pracy kandydackiej, już pracę magisterską poświęcił analizie poglądów filozoficzno-religijnych A. Cieszkowskiego. Dalsze poszukiwania i zgłębianie spuścizny tego wielkiego myśliciela polskiego zaowocowało opublikowaniem obszernej monografii, która systematyzowała wielowątkową koncepcję historiozofii Cieszkowskiego i ukazywała różnorakie uwarunkowania i źródła podzielanej przezń idei istnienia i natury Boga jako ducha absolutnego.

⁹ A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, 61.

¹⁰ Tamże, 84.

¹¹ Por. opublikowane przezeń wspomnienia o ks. Radziszewskim: *Sp. ks. dr Idzi Radziszewski (wspomnienie pośmiertne)*, Kielecki Przegląd Diecezjalny, 3(1922)60—63, oraz: *Ks. Idzi Radziszewski, Garść wspomnień*, Ateneum Kapłańskie, 58(1959) z. 1—3, 15—17.

3.2. MONOGRAFIA O HISTORIOZOFII CIESZKOWSKIEGO

Wspomniano wyżej, że praca ks. Klepacza *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych* ukazała się w Kielcach w 1933 r., akurat — przez zbieg okoliczności — w sto lat od powstania *Prolegomena zur Historiosophie* (1833)¹². Z innych prac Cieszkowskiego nasz autor analizował m. in. *Gott und Palingenesie, erster kritischer Teil*¹³ i zwłaszcza *Ojciec-Nasz*¹⁴.

Monografia *Idea Boga*, poza *Przedstwieniem* (s. 5—7) pióra ks. Mariana Morawskiego, obejmuje *Uwagi o metodzie i podziale niniejszej pracy* (s. 8—11), *Wstęp* (s. 12—35), części: I (s. 36—46), II (s. 74—107), III s. (106—158), IV (s. 159—409) oraz *Literaurę i źródła* (410—416) i *Spis imion* (s. 417—424).

W uwagach wprowadzających ks. Klepacz wskazuje na to, że system filozoficzny Cieszkowskiego jest przede wszystkim historiozofią i stanowi rodzaj swoistej syntezy, ześrodkowanej wokół pojęcia ducha i jego rozwoju. Cieszkowski wyróżnia ducha podmiotowego (człowiek), przedmiotowego (ludzkość) i absolutnego (Bóg); nie jest to jednak w ścisłym sensie hierarchia duchów, gdyż Bóg jest jedynie powiększoną jaźnią człowieka i ludzkości, czyli syntezą ducha podmiotowego i przedmiotowego. Człowieka i ludzkość rozważa od strony zarówno statyki (struktury), jak i dynamiki, a więc w powiązaniu z historią, wiedzą i rozwojem dziejowym. „Duch znowu absolutny łączy wszystko, ale, co ważniejsza, wszystko też jest przejawem Ducha absolutnego, czyli Boga. Wobec tego idea Boga jest zarazem ideą świata, człowieka i ludzkości” (s. 8). Ks. Klepacz w rekonstrukcji historiozoficznego systemu Cieszkowskiego zmierza do wydobycia i wskazania założeń teoriopoznawczych, filozoficznych, socjologicznych i psychologicznych tego systemu oraz odtworzenia metod poznania ducha. W przyjętej przez siebie metodzie badania uwypukla na szerokim tle myślowym poszczególne elementy składowe poglądów Cieszkowskiego określając, które z nich są dlań swoiste, a które naśladowaniem czy analogią w porównaniu do innych istniejących poglądów.

¹² *Prolegomena* zostały wydane w Berlinie w 1938 r., a po polsku w przekładzie syna autora, Augusta Adolfa, w Poznaniu w 1908 r. jako *Prolegomena do Historiozofji*.

¹³ Berlin 1842, w tłumaczeniu syna: *Bóg i Palingenezja, część pierwsza krytyczna*, Poznań 1912.

¹⁴ Wydanie w trzech tomach (poprzedzone rozprawą: *O drogach ducha*), Poznań 1921—1922.

Wstęp traktuje o stanie badań nad twórczością Cieszkowskiego. Na tle charakterystyki polskiej myśli filozoficznej XIX w. daje ks. Klepacz przegląd studiów traktujących bądź o całej twórczości tego myśliciela, bądź o wybranych elementach czy aspektach (metafizycznych, teoriopoznawczych, historiozoficznych, religijnych, społeczno-ekonomicznych) jego poglądów. W dalszej części przedstawia życie, ważniejsze dokonania oraz charakterystykę osobowości Cieszkowskiego. Uważa go za filozofa-humanistę, woluntarystę, pragmatyka, filozofa czynu, który zmierzał do stworzenia syntetycznej a zarazem uniwersalistycznej koncepcji wskazującej ludziom drogę do szczęścia i dobrobytu. Był człowiekiem mocnego charakteru, ogromnej pracowitości i zdolności organizacyjnych, a jego poczynania wyrastały i wiązały się z losami naszego narodu. Był przy tym człowiekiem głęboko religijnym, przeżywającym emocjonalnie chrześcijaństwo, niemal mistykiem.

Tytuł I części *Idea Boga* — *centralną ideą historiozofii Cieszkowskiego* wskazuje wyraźnie na to, że odmiennie od różnych komentatorów — akcentujących bądź koncepcje społeczno-ekonomiczne, bądź ideę czynu, metamorfozy czy Królestwa Bożego — ks. Klepacz dowodzi, iż rdzeniem twórczości filozoficznej Cieszkowskiego jest historiozofia, w niej zaś centralną zasadę i zarazem „najwyższą syntezę” stanowi idea Boga jako „metafizyczna podstawa wszelkiej rzeczywistości”, (s. 46). W świetle tej idei daje się pojąć a nawet zredukować do niej, całokształt jego koncepcji historiozoficznej. Klepacz wskazuje tu na analogię do innych, współczesnych Cieszkowskiemu, myślicieli (Fichte, Hegel, Schelling, Wroński, Comte), którzy w świetle jednej zasady tłumaczyli rzeczywistość.

Część II-ą noszącą tytuł *Metody poznawcze w filozofii Cieszkowskiego jako podstawa do badań nad ideą Boga na tle ówczesnych teorii epistemologicznych* ks. Klepacz rozpoczyna (r. I) od charakterystyki prądów teoriopoznawczych XVIII i pierwszej połowy XIX w. (od Locke’a, Hume’a, Rousseau, Kartezjusza, Leibniza, Wolffa, Kanta, do Fichtego, Schellinga, Hegla; także poglądy poetów Goethego, Schillera, Byrona oraz filozofów polskich początku XIX w.). Cieszkowski wchłaniał te różnorakie prądy tworząc „jednokierunkowy nurt”, poprzez który zmierzał do poznania rozwoju ducha i idei Boga. Metody te dzieli Klepacz na trzy grupy rozumiane jako trzy źródła poznania prawdy: 1. metoda dialektyczna (r. II), 2. prawo analogii (r. III), oraz 3. intuicja, mistycyzm, wiara i Objawienie (r. IV). Nasz autor podkreśla, że Cieszkowskiego

nie zadowalała metoda dialektyczna, dlatego ucieka się do metody analogii (swoiście pojętej indukcji), intuicji, mistycyzmu i wiary. Te ostatnie, nawiązujące do neoheglizmu, fideizmu, romantyzmu, pozwalają mu na przekroczenie granic poznania rozumowego i podejmowanie prób poznania przyszłości. Przyjmuje przy tym, że pewność płynąca z wiary jest identyczna z pewnością rozumu i wiedzy. Wiary tej nie pojmuje jednak w sposób nadprzyrodzony jako łaski, ale bardziej racjonalistycznie (semiracjonalizm) w ramach swego systemu historiozoficznego.

Obydwie omówione części wraz ze wstępem i uwagami o metodzie miały w zamierzeniu autora stanowić jedynie ukazanie tła przygotowującego do wszechstronnego rozpatrzenia poglądów Cieszkowskiego na problem istnienia Boga oraz Jego natury.

Pierwszy z tych problemów podejmuje w części III pt. *Problem istnienia Boga według Cieszkowskiego na tle prób rozwiązania powyższego zagadnienia w filozofii i teologii współczesnej autorowi „Bóg i Polingenezja”*. Najpierw, mając na uwadze synkretystyczny charakter poglądów Cieszkowskiego, ks. Klepacz rozważa samą możliwość oraz różne rozwiązania problemu istnienia Boga (r. I). Omawia kolejno 1) różne formy ateizmu, 2) agnostycyzm jako pogląd kwestionujący możliwość uzasadnienia istnienia Boga (Hume, Mill, Spencer, d’Alembert, Comte, Littré, Kant), następnie (r. II) intuicję Boga jako bezpośredni dowód Jego istnienia (bezpośrednie poznanie Boga w ontologizmie, misycyzmie filozoficznym) oraz (r. III) pogląd filozofii chrześcijańskiej na temat poznania istnienia Boga przy pomocy rozumu. Poglądy Cieszkowskiego w tej sprawie (r. IV), ukazane na szerokim tle zapatrywań współczesnych mu poetów i filozofów polskich okresu romantyzmu (Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Gołuchowskiego, Trentowskiego, Libelta, Kremera), nie przedstawiają jednolitego stanowiska. Nie kwestionował istnienia Boga, a pewność o Jego istnieniu zaczerpnął z religii chrześcijańskiej, jednak z idealizmu niemieckiego przejął panteistyczną koncepcję Absolutu, a wraz z tym możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga przez intuicję, uczucie i wiarę. Akceptuje dowód ontologiczny św. Anzelma, ale uznaje także możliwość dojścia do poznania istnienia Boga na drodze rozumowej, przechodząc od rzeczy widzialnych i skończonych do Bytu nieskończonego, najdoskonalszego, duchowego.

Ks. Klepacz podkreśla, że „u Cieszkowskiego duch jest cen-

tralnym zagadnieniem w idei Boga i że duch podmiotowy i przedmiotowy to nie tylko podstawa do analogii człowieka czy ludzkości z Bogiem, ale to sam Bóg, przejawiający się w tych właśnie formach. A więc istota i dzieje ducha w ogóle są istotą i historią samego Boga (s. 11). Najobszerniejsza, licząca 237 stron część IV zatytułowana *Istota (natura) Boga w historiozofii Cieszkowskiego* została podzielona na 4 sekcje (A, B, C, D). W pierwszej (A) traktującej o istocie Boga w ogólności ks. Klepacz precyzuje (r. I) używane przez Cieszkowskiego pojęcia istoty i rozwoju. Istotą jest to, co jest „wiecznie stałe”, co jest podstawą rzeczywistej treści, jest substancją o cechach ogólności, przejawiającą się poprzez prawo przyczynowe w zjawiskach jednostkowych (różnorodnych przypadkach). Istota wyrażana jest w pojęciu, które ma swą „ogółowość” (myśl) i „szczegółowość” (byt) i które musi być wyobrażalne. Przechodzenie od myśli do bytu i słowa stanowi fundament poznawalności istoty w ogóle a nawet istoty samego Boga. Poznawalności tej towarzyszy prawo ewolucji zmierzającej ku nieskończonemu postępowi ducha. Bóg jako duch absolutny będący syntezą ducha podmiotowego i przedmiotowego określany jest przez Cieszkowskiego jako Duch Święty (r. II). W sekcji B omawia Klepacz ducha podmiotowego czyli antropologię Cieszkowskiego jako pierwszą składową część pojęcia ducha absolutnego. Na tle historii (r. I) pojmowania człowieka i jego ducha — od czasów starożytnych po nowożytne i współczesne — ukazuje (r. II), że dla Cieszkowskiego duch jest połączeniem materialności i idealności, syntezą bytu i myśli (materii i idei). Bez materii duch nie może ani istnieć, ani być pojęty. Łączy je zaś wolna wola (r. III). Uczucia i myśli są „składowymi żywiołami” woli, a jej atrybutami są: 1. miłość — będąca źródłem harmonii ducha ze światem i Bogiem, 2. mądrość — jako emanacja myśli prowadzi ducha do wiedzy i filozofii, która będzie w przyszłości twórczą działalnością, praktyką; 3. wolność — przenikająca całość ducha ludzkiego, jest swoistą syntezą, „drogą pośrednią” między determinizmem i indeterminizmem. Przejawem woli jest także twórczy i wolny Czyn, urzeczywistniający Myśl (r. IV). Ks. Klepacz krytycznie ocenia wskazaną teorię wolności woli (s. 204—5), jak i koncepcję czynu jako koniecznego łącznika bytu i myśli (209—210). Nieśmiertelność ducha podmiotowego (r. V), polegająca według Cieszkowskiego „na trwaniu (w czasie i przestrzeni) i działaniu (połączonym z przemianami) osobowości ludzkiej” próbuje M. Klepacz zrekonstruować z roz-

rzuconych myśli, analizując kolejno pojęcia: czasu i wieczności, świata i zaświata, palingenezy przedmiotowej (kosmogonii) i podmiotowej (metempsychozy), oraz indywidualności, podmiotowości i osobowości ducha ludzkiego. U Cieszkowskiego indywidualność i podmiotowość człowieka jest śmiertelna, nieśmiertelność dotyczy osobowości ludzkiej i będzie udziałem jedynie tych, którzy czynem i wolą dorobili się swego ducha. Tu także nasz autor wskazuje na niezgodność z ortodoksją katolicką.

Traktując w sekcji C o duchu przedmiotowym czyli o historiozofii Cieszkowskiego jako o drugiej składowej części pojęcia Ducha Absolutnego, ks. Klepacz określa najpierw (r. I) pojęcie ducha przedmiotowego (ludzkość) jako twórczy produkt ducha podmiotowego, następnie (r. II) wskazuje na podstawy historiozofii — pytania o sens i całość dziejów ludzkich — i jej związki z historią powszechną i socjologią oraz wartość filozofii dziejów (r. III). Cieszkowski, stojąc na gruncie obiektywnej (naukowej) wartości filozofii historii, przebieg dziejów pojmował deterministycznie i finalistyczne. Samą historię (r. IV) rozumiał jako swoisty organizm ducha ludzkości w jego ciągłym procesie rozwoju. Stał na stanowisku poznawalności przyszłości co do istoty (ogólności i konieczności), nie zaś poszczególnych wydarzeń. Zadanie historiozofii upatrywał w badaniu właściwej natury ludzkości, rozpoznawaniu praw i okresów jej postępu. Historię ludzkości (organizm dziejowy) pojął jako wielki ogólny sylogizm, w którym powiązane ze sobą kategorie logiczne, fizyczne i duchowe jako przesłanki układają się tetycznie i antytetycznie, a wnioski — syntetycznie (r. V). W swym rozwoju dialektycznym dzieje ludzkości przechodzą przez trzy stadia (r. VI): *t e z a* — okres przedchrześcijański (epoka bytu, natury, piękna, Boga Ojca); *a n t y t e z a* — okres chrześcijański (epoka myśli, prawdy i filozofii, Boga Syna); *s y n t e z a* — okres mający nadejść (epoka woli, dobra, Ducha Świętego). Będzie to nadejście Królestwa Bożego, w którym poszczególne państwa i społeczeństwa, urządzone religijnie, utworzą wielką rodzinę Ludzkości. Główną rolę w tworzeniu tego Królestwa odegrają narody słowiańskie, zwłaszcza Polacy. Tę część kończy ks. Klepacz krytycznymi uwagami o poglądach Cieszkowskiego na temat faz rozwojowych ewolucji ludzkości, wskazując na ich niedostatki i zależności od innych koncepcji historiozoficznych.

W sekcji D ks. Klepacz analizuje Ducha absolutnego (po-

jętego statycznie i dynamicznie) jako syntezę ducha podmiotowego i przedmiotowego. Boga określa Cieszkowski jako ducha absolutnego (r. I), wprost jako Ducha Świętego, obejmującego całą rzeczywistość prawdy, dobra i piękna. Określenie „Bóg jest Wszystkim i jeszcze czymś więcej” wskazuje, że jest to teoria panteistyczno-immanentna i teistyczno-transcendentna (s. 320), identyfikująca ducha podmiotowego i przedmiotowego z duchem absolutnym. Ten ostatni ma naturę złożoną (r. II): ciałem Boga jest Wszechświat (byt), drugą składową jest myśl, trzecią — wola Boża będąca jednią Bytu i myśli Bożej, a osobowość stanowi ostateczny syntetyczny pierwiastek Boga-Ducha Absolutnego. Osobowość ta wykazuje indywidualność i podmiotowość. Synteza absolutna dynamiczna oznacza postępowy proces rozwojowy i ewolucję Boga (r. III), a objawem tego rozwoju jest stworzenie świata (materii i idei). Stwarzanie jest aktem wolnym i zarazem koniecznym, a polega nie na powoływaniu świata z nicości do bytu, lecz na rozwinięciu „żywiółów” Boga, tzn. natury i myśli. Klepacz wskazuje (s. 324—7) na braki i sprzeczności takiej koncepcji stwarzania. Z przymiotów Bożych, wynikających ze statycznej i dynamicznej syntezy Boga (r. IV), a przyjętych przez Cieszkowskiego o tyle, o ile tłumaczą jego historiozofię, omawia Klepacz niezmiernoność i wszechobecność oraz wieczność i jedność Boga. Zarysowaną ideę natury Boga dopełnia Cieszkowski nauką o Jego objawianiu się w poszczególnych epokach rozwoju ludzkości. Jest to teoria o Trójcy Świętej (r. V) przyjmująca, że tajemnica ta, nie zawierająca się ani w Piśmie św., ani w Tradycji (jedynie mgliście tam zarysowana), daje się wyjaśnić rozumowo w świetle przyjętej idei ducha. Postępowy rozwój Trójcy św. w świadomości ludzkiej (r. VI) polega na objawianiu się ludziom: w pierwszej epoce jako Bóg Ojciec (Jahwe), w drugiej — jako Bóg Syn (Logos-Myśl), w trzeciej — jako Bóg Duch św. (Pneuma). Boga Syna przedstawia jako Chrystusa-Cudotwórcę, -Zbawiciela, -Uświęciciela, i -Założyciela Kościoła.

Ogólna ocena ostatecznych wyników badań Cieszkowskiego nad ideą Boga stanowi końcowy (VII) rozdział książki. Podobnie, jak analizowane wcześniej poszczególne zagadnienia w systemie tego myśliciela, tak i ocenę formułuje ks. Klepacz na szerokim tle różnych, często sprzecznych ze sobą, interpretacji i opinii. Jego system, wyraźnie synkretystyczny i eklektyczny, nazywa panenteizmem. Uwypukla rozbieżności między poglądami historiozoficzno-teologicznymi Ciesz-

kowskiego a tezami teizmu chrześcijańskiego: a. jednorodność ducha ludzkiego z Bogiem i możliwość pełnego poznania istoty Boga; b. przyjęcia pojęcia Boga-Možności, rozwijającego się ze swej pełni; c. złożoność Boga z Ciała (Wszechświata) i idei, łączących się poprzez Ducha; d. Bóg jest i Stworzycielem i zarazem częścią świata, nie ma stwarzania z nicości; e. swoiste rozumienie przymiotów Bożych, wynikające z koncepcji złożoności Boga.

Panenteistyczny system Cieszkowskiego, ukazujący najwięcej punktów styecznych z systemem Hegla i Spinozy, stanowi swoistą syntezę teizmu i panteizmu, monizmu i pluralizmu. Skonstruowany przezeń Duch Absolutny właściwie nie jest Absolutem, skoro wykazuje potencjalność, związek z materią, bezwzględne podleganie prawom dialektyki i konieczności działania. Główną przyczynę niedostatków systemu Cieszkowskiego upatruje ks. Klepacz — z pozycji tomizmu — w tym, że twórca za podstawę swej syntezy przyjął nie byt, lecz ducha będącego połączeniem materii i idei.

3.3. CZYM JEST FILOZOFIA DZIEJÓW?

W przedmowie do zaprezentowanej monografii ks. Morawski podkreślał, że to systematyczne opracowanie stanowi „cenny przyczynek do pogłębienia znajomości jednego z największych myślicieli polskich i filozofii ojczystej w ogóle” (s. 6). Skąpe świadectwa archiwalne wskazują na to, że po ukazaniu się *Idei Boga* ks. Klepacz dalej wykładał i żywo interesował się historią filozofii w Polsce i że wszelkie jego prace i materiały zaginęły podczas okupacji. Można się jedynie domyślać, że niektóre z nich dotyczyły historiozofii.

Z prac ogłoszonych drukiem do zakresu szeroko rozumianej historiozofii można zaliczyć przede wszystkim wspomiane *Iede średniowiecza*, gdzie już na wstępie czytamy: „...nie sposób chyba upodobnić różnych epok, w jakich żyły narody i ludzkość cała. Pomimo to istnieją uzasadnione racje do przeprowadzenia analogii między narodami i okresami życia ludzkości. Jedną z nich jest tożsamość natury ludzkiej: wiecznymi są popędy i namiętności, trwałymi dążności intelektualne i wolitywne”. Stąd „historycy i historiozofowie usiłują odszukać w dziejach dróg, po których kroczy ludzkość i podobieństw, co umożliwiając orientację w kierunkowości szlaków dziejowych”¹⁵. Omówiona nauka i ideały św. Toma-

¹⁵ M. Klepacz: *Ideały średniowiecza a czasy obecne*, Wilno 1938, 3.

sza i św. Franciszka wywarły niewątpliwy wpływ na rozwój dziejów ludzkich.

Wyrazem zainteresowania ks. Klepacza filozofią polską jest biogram A. Dowgirda¹⁶, profesora Uniwersytetu Wileńskiego, autora rozprawy *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* (1828).

Do dziedziny historiozofii włączyć też można pracę bpa Klepacza *Święty Tomasz na tle dziejów myśli ludzkiej* (1948), będącą ogólnym, historyczno-doktrynalnym szkicem obrazującym recepcję dorobku Akwinty w kolejnych wiekach i w zmieniającym się klimacie intelektualno-społecznym, aż po czasy nam współczesne.

Z okresu łódzkiego zachował się jeden rękopis będący konспекtem (prawdopodobnie) wykładu na temat historiozofii¹⁷. Bp Klepacz podkreśla w nim najpierw fakt, iż ludzie zawsze i żywo interesowali się człowiekiem i jego losami, człowiekiem pojedynczym i zbiorowym, historią ludzkości. Pyta: „Czy można ją ująć jako całość? Czy można odkryć pewne prawa rządzące historią a w ten sposób przewidzieć nawet przyszłość?” (s. 2—3). Na te pytania próbowali odpowiedzieć najwybitniejsi myśliciele oraz różne systemy filozoficzne. Przykładowo wymienia: starohebrajskie idee mesjańskie, idee chrześcijańskie, *Civitas Dei* św. Augustyna, nowożytnie idee mesjańskie filozofów XIX w. (Niemcy, Polacy), marksizm. Szkic, który tu parafrazuję, obejmuje trzy wydzielone części, które miały być podstawą odpowiedzi na pytanie, czym jest historiozofia (filozofia historii) i pod jakimi warunkami można ją uprawiać naukowo.

Mając świadomość trudności wynikających zarówno ze skomplikowanych stosunków ludzkich, jak i z wielości istniejących już rozwiązań, próbuje bp Klepacz wskazać niektóre zasady rozwijania historiozofii.

1. Najpierw formułuje tezy wyjściowe: a) istnienie świata pozapodmiotowego, b) zdolność umysłu do poznania istoty rzeczy, c) indeterminizm w dziedzinie przyrody i woli, d) celowość w naturze i jej ścisłą łączność z prawem przyczynowości.

2. U podstaw historiozofii przyjąć trzeba: a) jedność istoty

¹⁶ Ks. M. Klepacz: *Dowgird Anioł (1776—1835)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków, PAU, t. V (1939—46) 349—350.

¹⁷ AAL, rkps C, 2—6 (bez daty) zaczynający się pytaniem: „Czy pokuszę się o szkic historiozoficzny?”

ducha ludzkiego i jednolitość psychologii zbiorowości, b) naturę człowieka pod kątem celowości — czy człowiek centrum i celem przyrody?, czy jednostka czy masa (człowiek konkretny i abstrakcyjny), c) dążność umysłu do syntezy, niebezpieczeństwa specjalizacji, d) fakt zainteresowania historiozofią wybitnych umysłów, jej twórcza siła, świadczą na jej korzyść. Sama już dążność do rozwiązywania problemów historiozoficznych ma wielkie znaczenie, pobudza do badań, prowadzi do rozwoju kultury.

3. Warunkiem uprawiania historiozofii jest uznanie, iż nie może to być wiedza absolutna, jedynie prawdopodobna. Należy tylko unikać jednostronności, a rozwiązań cząstkowych nie brać za ogólne.

Wskazane tezy i zasady są na tyle ogólne, że mogą być podstawą różnych interpretacji dziejów i ich sensu. Historiozofia, ze względu na złożoność procesów dziejowych i udział w nich zarówno przypadku, jak i wolnej woli, nie może ani jedynie rozumowo wyjaśniać historii (jak chcieli hegliści i dialektycy), ani jej rekonstruować według narzuconych praw (jak u Comte'a i pozytywistów), może ją jednak — jak podkreśla Maritain¹⁸ — opisywać i odczytywać w zakresie pewnych ogólnych aspektów i w ten sposób odkrywać w niej sens. Ten zaś bywa wielorako rozumiany¹⁹, a nawet całkowicie odrzucany²⁰. Różnice w pojmowaniu sensu dziejów wynikają m.in. z odmiennych założeń filozoficznych, antropologicznych, teoriopoznawczych. Dla bpa Klepacza sens i kierunek procesu dziejowego zdaje się wynikać nie tylko z właściwości świata, konkretnych uwarunkowań historyczno-społecznych, ale przede wszystkim z przekonania o jedności ducha ludzkiego i o istnieniu zarówno wolnej woli, jak i transcendentnej rzeczywistości, Opatrzności Bożej. Taka interpretacja sensu

¹⁸ J. Maritain: *Błędna i autentyczna filozofia historii*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, 371;

¹⁹ Por. P. Ricoeur: *Chrześcijaństwo i sens dziejów*, w: *Podług nadziei*, tłum. A. Krasieński, Warszawa 1991, 178—197.

²⁰ Np. K. Popper: *Czy historia ma jakiś sens?* tłum. H. Bortnowska, Znak, 27(1975) nr 256—8, 13384—1395. Popper występuje tu z ostrą krytyką historycyzmu, który uznaje istnienie powszechnych i koniecznych praw historii, których cechy mają być podobne do cech praw przyrody. Por. w tymże numerze Znak: J. Patočka: *Czy dzieje mają sens?*, s. 1396—1414; H. G. Gadamer: *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, s. 1415—1424, oraz obszerna dyskusja na temat sensu dziejów, s. 1425—146.6

dziejów nazywana providencjalistyczną²¹, jest zawsze obecna w historiozofii chrześcijańskiej, a w ocenie Maritaina²² — jedynie prawdziwa.

4. W OCZACH POTOMNYCH

Podsumowując niniejszą prezentację treściową dociekań historiozoficznych bpa M. Klepacza stwierdzić wypada, nie bez żalu, iż wyrażone przez M. Morawskiego pod adresem monografii życzenie „rozpowszechnienia w kołach zainteresowanych, jak na to zresztą w pełni zasługuje”²³ — nie spełniło się.

Po opublikowaniu *Idei Boga* ukazało się kilka recenzji, m.in. ks. Kwiatkowskiego, ks. Chojnackiego, Chrzanowskiego²⁴. Ci i inni recenzenci zgodnie podkreślają, że ks. M. Klepacz:

1. dokonał rekonstrukcji systemu filozoficznego Cieszkowskiego, uznając w oparciu o analizę tekstów, że podstawą tego systemu jest historiozofia, a w niej centralną rolę odgrywa idea Boga;

2. ukazał niezwykle szerokie tło historyczne — powiązania i zależności poglądów myśliciela od różnych systemów filozoficznych, jemu współczesnych i dawnych;

3. sprecyzował sens podstawowych terminów zapożyczonych z teologii i filozofii chrześcijańskiej (i innej), a używanych przez Cieszkowskiego w innym, swoistym znaczeniu;

4. dał trafną i wyważoną ocenę systemu, zwłaszcza pod względem zgodności z katolicką myślą filozoficzną i z teologią.

Mimo wysoce pozytywnych ocen monografia ks. Klepacza nie została dotąd wykorzystana tak, jak na to zasługuje. Wielu piszących o Cieszkowskim nie wspomina tej książki²⁵, in-

²¹ Por. Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1977, 13.

²² Dz. cyt., 373; por. tegoż: *Bóg a tajemnica świata*, tłum. A. Gowin, Znak, 39(1937)nr 386, gdzie na s. 3. pisze: „Nie ma dla filozofii historii problemu bardziej fundamentalnego, niż związek między wolnością boską i wolnością ludzką w kształtowaniu historii”.

²³ *Przedstówie do Idei Boga*, 7.

²⁴ F. Kwiatkowski, rec. w *Przeglądzie Powszechnym*, 198(1933)nr 594, s. 377—380; P. Chojnacki, rec. w: *Ateneum Kapłańskim*, R. 19(1933) t. 32, s. 106—108; I. Chrzanowski: *Nowe studium o filozofii Cieszkowskiego*, *Myśl Narodowa*, 9(1934)119—120.

²⁵ Np. B. J. Gawęcki: *Polscy myśliciele romantyczni*, Warszawa 1972; Z. Kuderowicz, dz. cyt.; A. Walicki: *Cieszkowski — filozoficzna systematyzacja mesjanizmu*, w: *Filozofia polska*, Warszawa 1967 (seria *Myśli i ludzie*), 289—331.

mi czynią jedynie krótkie wzmianki²⁶ w związku z daną przez Klepacza oceną ortodoksji katolickiej systemu Cieszkowskiego. Czyżby zmowa milczenia? Chyba nie! Wydaje się raczej, iż w okresie powojennym ogólnie zmalało zainteresowanie literaturą mesjanistyczno-romantyczną i rozwojem polskiej myśli historiozoficznej na korzyść oficjalnej filozofii diamentu.

Po śmierci Biskupa ukazało się kilka wspomnień omawiających osobowość i liczne dokonania, jednak szerzej nie nawiązywano do jego myśli filozoficznej. Na uwagę zasługuje fragment wypowiedzi Konrada Górskiego²⁷ na temat *Idei Boga*: „Różnych szczegółowych studiów o najwybitniejszym filozofie polskim doby romantycznej było wiele, ale dopiero książka Klepacza okazała całokształt systemu Cieszkowskiego w sposób wszechstronny i wyczerpujący. Autor przeorał się gruntownie przez całokształt filozofii nowożytnej od XVII do XIX w. włącznie, nie zapomniawszy zresztą ani o tradycjach myśli starożytnej, ani o koryfeuszach średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej, i na tym najszerzej pojętym tle historycznym analizował dorobek Cieszkowskiego. Wykazał przy tym również doskonałą znajomość nie tylko europejskiej i polskiej filozofii XIX w., ale także naszej poezji romantycznej i jej związków z ówczesną filozofią. Ujawnił przez to swoje drugie umiłowanie obok filozofii, a mianowicie umiłowanie literatury pięknej, co miało znaleźć wyraz i w dalszej jego działalności pisarskiej”.

Wielokrotnie o M. Klepaczu pisał bp prof. Bohdan Bejze²⁸. W dziesiątą rocznicę śmierci M. Klepacza opublikował pracę zbiorową *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, w której pomieścił *Słowo wstępne* kard. S. Wyszyńskiego o Biskupie Michale wraz z wypowiedziami: K. Górskiego, bpa J. Rozwadowskiego, N. Han-Ilgiewicz, ks. B. Dziwosza. W *Nocie redakcyjnej* (s. 26—27) bp Bejze ponownie postuluje i zabiega o opracowanie i opublikowanie tak biografii, jak i spuścizny piśmiennej Klepacza, a na pierwszym miejscu wymienia potrzebę

²⁶ Np. A. Walicki *Filozofia a mesjanizm*, dz. cyt.; J. Helling: *Cieszkowski*, Warszawa 1979 (seria: *Myśli i ludzie*).

²⁷ K. Górski: *Ksiądz Biskup Michał Klepacz 1893—1967*, Tygodnik Powszechny, R. 21 (9. 4. 1967) nr 950, 3.

²⁸ M.in.: *Humanista Bp Michał Klepacz (1893—1967)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, t. I, 447—451 (dołączając tu wypowiedzi kard. K. Wojtyły, K. Górskiego, J. Zawieyskiego); *Przedmowa* do dedykowanej Klepaczowi dwutomowej pracy zbiorowej *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, 7—8; *Wspomnienie o biskupie Michale Klepaczu*, *Collectanea Theologica*, 38 (1968) f. 1, 85—87.

przygotowania monografii o poglądach Biskupa z zakresu filozofii, teologii, pedagogiki. Znajdująca się aktualnie w druku praca historyka, ks. dra K. Gruczyńskiego o życiu i działalności bpa Klepacza stanowi dobry początek na drodze do stopniowego zrealizowania wskazanych postulatów.

LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE L'ÉVÊQUE MICHEL KLEPACZ

Résumé

Nous fêtons cette année centième anniversaire de la naissance de Msgr Michel Klepacz (1893—1967), grand penseur et grand humaniste. Il est né à Varsovie. Il a fait ses études au Séminaire Diocésain de Kielce. Ensuite il continuait les études à l'Académie Ecclésiastique à Petersburg et à l'Université Catholique de Lublin. De 1919 il enseignait la théologie et la philosophie au Séminaire de Kielce. En même temps il s'occupait de la pastorale, surtout dans les associations catholiques de la jeunesse. Il a donné aussi des conférences à la radio. En 1932 il a soutenu sa thèse de doctorat. En 1937 il est devenu professeur de la philosophie chrétienne à l'Université de Stefan Batory à Vilnius. Pendant la guerre il était emprisonné par la Gestapo et resta plus que deux ans dans les camps de concentration. Il a été condamné au travail obligatoire aussi. Après la libération il exerçait ses activités à Vilnius et à Białystok. De 1947, pendant 20 ans, il était pasteur du diocèse de Łódź.

Les plus importants écrits de M. Klepacz: 1. *L'idée de Dieu dans la philosophie d'histoire d'Auguste Cieszkowski sur la base de la pensée de cette époque* (Kielce 1933), 2. *Les courants de l'organisation et les idéals pédagogiques en enseignement polonais contemporain* (Katowice 1937), 3. *Les valeurs vitales de la religion* (Kielce 1936), 4. *Les idéals de moyen âge et les temps présents* (Kielce 1936), 5. *Karol Hubert Roztworowski* (Wilno 1938), 6. *Saint Thomas à la base historique de la pensée humaine* (Kraków 1948).

L'article présent est consacré à la réflexion sur la pensée philosophique de Msgr Klepacz. Dans son premier essai après avoir présenté la vie et l'activité scientifique, l'auteur fait une analyse des avis sur la philosophie d'histoire Msgr Klepacz, particulièrement de l'idée de Dieu dans la philosophie d'histoire d'Auguste Cieszkowski. Dans l'essai suivant il va présenter les opinions méthodologique et anthropologique de l'évêque.