




HYBRIS nr 62 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.62.02>

MAREK KASZYCA

 0000-0002-4132-0559

Uniwersytet Jagielloński

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

marek.kaszyca@doctoral.uj.edu.pl

PRAKTYKA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W *OJCZE* NASZ AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO

– Gdzież się podział krzyż?...”

*

– Stał się nam *bramą*.

(C. Norwid, *Dzieci i krzyż (za epilog)*, 15–16)

Wstęp

Celem niniejszej pracy jest ukazanie traktatu *Ojciec nasz* autorstwa Augusta Cieszkowskiego (Cieszkowski, 2022a, 2022b) jako dzieła etycznego. Czyli inaczej mówiąc, dzieła zachęcającego do przyjęcia specyficznej postawy etycznej, swego rodzaju zawołania do podjęcia konkretnych działań, upatrującego swego spełnienia poza własną treścią. Co więcej, promowana przez autora traktatu postawa okaże się praktyką z gruntu chrześcijańską, powodowaną rzeczywistym doświadczeniem wiary. To zarazem pozwoli wpisać Cieszkowskiego w szerszy kontekst praktycyzmów filozoficznych i religijnych.

Literatura, punkt wyjścia, metodologia

W drugiej połowie XX wieku duży wpływ w recepcjach *Ojciec nasz* wywarła interpretacja usadawiająca to dzieło w kontekście *Prolegomenów do historiozofii* (Cieszkowski, 2014) i nawet jeśli nie widziała w nim ich bezpośredniej kontynuacji, to jednak doszukiwała się tam klucza do jego zrozumienia. Zarazem plątała ona historiozoficzną myśl Cieszkowskiego w dziedzictwo milenaryzmów (średniowiecznych ruchów religijnych oczekujących rychłego nadejścia Nowego Jerozolim w doczesności), tym samym traktując ją jako przejaw nieuchronnej sekularyzacji i redukcji religii do wymiaru doczesnych ideologii (w zgodzie ze schematem zaproponowanym przez Karla Löwitha (Löwith, 2002, s. 186–207)). Najbardziej rozpoznawalnym przedstawicielem tego podejścia jest oczywiście Andrzej Walicki (Walicki, 2009) (wybitny badacz idei polskiego romantyzmu), który wywodził mesjanizm Cieszkowskiego z inspiracji francuskim socjalizmem utopijnym, często odziewającym się w szaty religijnej narracji. Co prawda Walicki nie lekcewał wątku czysto religijnego i praktycznego w omawianej twórczości, to jednak postrzegał ją jako zwyczajowy wykład filozoficznego systemu, mającego po prostu rozwiązywać postawione sobie problemy filozoficzne. Z młodszych

autorów w to podejście wpisuje się chociażby Tomasz Herbich (Herbich, 2018, s. 270–272), zastanawiający się, czy w ostatecznych wypadkach poglądy Cieszkowskiego nie redukuje religii do czysto świeckiego wymiaru.

Odmienne od powyższego podejścia są interpretacje akcentujące istotną różnicę pomiędzy stylem filozofowania obecnym w *Ojciec nasz*, a tym z *Prolegomenów*. Takie odczytanie przedstawił chociażby Stanisław Pieróg w dwóch artykułach: *Dialektyka i objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego* (Pieróg, 2020a) i *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego* (Pieróg, 2020b). W pierwszym twierdzi, iż *Ojciec nasz* powstało niejako w wyniku uświadomienia sobie przez Cieszkowskiego niekonsekwencji we własnej twórczości... Niekonsekwencji polegającej na tym, że choć *Prolegomena* głosiły nadejście nowej trzeciej epoki dziejów, to zarazem z ducha wciąż przynależały do drugiej jako tekst silnie spekulatywny, ukazujący określoną teorię historiozoficzną (deklaratywnie mającą być tylko dopełnieniem systemu Hegla). W tej sytuacji *Ojciec nasz* nie miało być po prostu kontynuacją wcześniejszego projektu, lecz próbą stworzenia nowego dyskursu filozoficznego na miarę epoki i czynu. W późniejszym artykule Pieróg rozwija to podejście utożsamiając nową formę filozoficzną z ideologią, wynikającą z pełnej zgody Cieszkowskiego na imanentyzację chrześcijaństwa. Co jednak ważne, Pieróg raczej stara się zrehabilitować ideologię jako pełnoprawną filozofię mającą szansę na realizację praktyczną, niż ją potępić w duchu Löwitha. Do podobnych wniosków doszedł także inny, nie mniej zasłużony badacz Andrzej Wawrzynowicz w artykule: *„Ojciec nasz” jako projekt realizacji idei historiozofii Augusta Cieszkowskiego* (Wawrzynowicz, 2009). Warto zaznaczyć, iż nie ukazuje on *Ojciec nasz* jako dzieła wprost ideologicznego, jednak również podkreśla jego nowatorsko-eksperymentalny wymiar w kontekście samego stylu prowadzenia dyskursu społeczno-filozoficznego. Co ciekawe, propozycja Wawrzynowicza znalazła uznanie w niedawnej publikacji Grzegorza Kubskiego (teologa i literaturoznawcy) pod tytułem: *O wyobraźni autora traktatu Ojciec nasz* (Kubski, 2020). Nie tylko uznaje on dzieła Cieszkowskiego

za literaturę religijną (jak niegdyś powszechnie czyniono), ale ponadto zwraca uwagę na istotną zmianę w samym sposobie prowadzenia argumentacji. W *Ojciec nasz* żelazna dialektyka (post-)heglisty ustępuje miejsca romantycznej retoryce niesionej niemniej romantyczną intuicją. Zresztą Kubski pozostawia niezwykle trafny komentarz mogący uchodzić za podsumowanie i wskazówkę dla dalszych prób odczytania *Ojciec nasz*:

Owszem, autor [August Cieszkowski – M.K.] korzysta ze środków wyspecjalizowanych w nauce, ale posługuje się nimi w rozprzestrzenianiu pewnego niemal mistycznego zapału. Bo przede wszystkim pisze dzieło religijne — i nie chce być letni ani nie chce letnich serc odbiorców (Kubski, 2020, s. 316).

Raz za razem badacze i filozoficzni komentatorzy dostrzegają, iż w twórczości Cieszkowskiego dokonała się istotna zmiana, swoisty zwrot od dyskursu o ambicjach teoretycznych do dyskursu „zachęty do działania”¹. To przekonanie i ja przyjmuję jako podstawę i punkt wyjścia niniejszej pracy. Co więcej, w pierwszej kolejności postaram się skupić na dokładniejszym omówieniu relacji praktyki do teorii w ujęciu Cieszkowskiego. Pozwoli to uchwycić rolę postawy etycznej i przejść płynnie nie tylko do rekonstrukcji jej całokształtu zawartego w *Ojciec nasz*, ale też do ujawnienia jej *stricte* religijnego charakteru.

W tym ostatnim zadaniu niezbędne jest założenie jakiejś cechy wyróżniającej praktyki i etyczne postawy religijne spośród szerszego oceanu *praxis*. Pomocnym w tym względzie okazuje się Lew Tołstoj (pod wieloma względami klasyk praktycznych koncepcji religii i to najmniej hermetyczny w swym pisarskim stylu), który w dziele *O życiu* zawarł następującą myśl:

¹ Warto wspomnieć, iż etyczna perspektywa na twórczość Cieszkowskiego pojawiła się również u badaczek: Ireny Curyło (Curyło, 1971) i Wiesławy Sajdek (Sajdek, 2013). Jednak ujęcia te skupiają się raczej na czysto konceptualnym wymiarze, choć trzeba zaznaczyć, iż zestawienie Cieszkowskiego z *sokratyzmem* jest bardzo trafione – nawet jeśli można go różnie rozumieć.

Żeby była wiara w nieśmiertelność, trzeba, żeby ona była, a żeby była, trzeba pojmować swoje życie w tym, w czym jest ono nieśmiertelne. Wierzyć w przyszłe życie może tylko ten, kto wykonał swoją pracę życia, ustanowił w tym życiu nowy związek ze światem, [związek,] który już się w nim nie mieści (Tołstoj, 2013, s. 199).

Starając się to przełożyć na używane do tej pory terminy, postawa etyczna to relacja do świata, zaś relacja do świata uwzględniająca to, co nieśmiertelne (wieczne), to postawa religijna.

Przyjęta powyżej koncepcja zapewne wzbudzi pewne obawy. Po pierwsze położono ją na gruncie wypowiedzi Tołstoja, myśliciela „odrzucającego” wszelką religię. Warto jednak spojrzeć, że mimo to Tołstoj w Boga wierzył — choć wiary tej nie sprowadzał do przekonania o prostej wędrówce dusz do zaświatów bądź utożsamieniu bóstwa z jakimś potężnym bytem. Czy więc nie wyznawał żadnej religii, czy też raczej odrzucał jej zinstytucjonalizowaną formę, wciąż jednak mieszcząc się w kategorii *homo religiosus*? Po drugie, perspektywa ta w ogólnym rozrachunku wyrasta niejako na kanwie praktycyzmów religijnych (oprócz Tołstoja warto nadmienić także Blaise’a Pascala czy Søren Kierkegarda²), które mogą uchodzić za kontrowersyjne w ocenie bardziej konserwatywnych badaczy. Wszakże wydaje mi się, że adekwatnie oddają istotę religii nie tylko orientalnych (na co zwraca się uwagę), ale też i „zachodnich” — szczególnie gdy uwzględni się obecne już w patrystyce lub chrześcijańskiej mistyce wątki ascetyczne i antyintelektualne. Po trzecie, istnieje ryzyko przeoczenia, iż badany traktat rzeczywiście ma charakter sekularny, immanentyzujący, pomimo religijnej szaty językowej. By temu zapobiec, w podanej definicji zawarto zwrot „uwzględniająca to, co nieśmiertelne” — jeśli nie

² Pewne wyobrażenie o tym, czym jest praktyczne podejście do religii, można zbudować na podstawie lektury: *Religia jako praktyka* autorstwa Maksymiliana Roszyka (Roszyk, 2020). Przy czym nie jest to podejście w pełni pokrywające się z przyjętym w niniejszej pracy.

zostanie uchwycona rzeczywista troska o wieczność, jako motyw warunkujący praktyki, to trzeba będzie uznać świecki charakter dyskursu Cieszkowskiego.

Poważna przeszkoda dla zaproponowanego podejścia wyłania się raczej z innej strony. Nie można zapomnieć, iż te spośród praktycznych koncepcji religii, które posłużyły za inspirację dla przyjętego kryterium, postrzegają sferę społeczną i historyczną jako coś, czego nieciągłość należy dostrzec, by dotrzeć do tego, co wieczne. Odwrotnie do tego, Cieszkowski wiąże życie religijne z życiem społecznym i postępem historycznym. Traktuję jednak tę sprzeczność jako dodatkowe wyzwanie do przewyciężenia.

Czyny, nie słowa!

Już na etapie *Prolegomenów do historiozofii* Cieszkowski sformował radykalną teorię historiozoficzną, w której za ukoronowanie dziejów nie przyjęto spełnionej samoświadomości filozoficznej (jak do tej pory głosił Gianbattista Vico (Vico, 2011, s. 223) bądź Georg Hegel (Hegel, 2020, s. 217–497)), lecz *c z y n*. Innymi słowy epoka przyszłości ma być epoką tryumfującej praktyki. Tak postawiona sprawa niosła za sobą ciekawe konsekwencje dla samej filozofii. Cieszkowski przekonywał, że filozofia (w abstrakcyjnej formie) zmierza do swego końca, a rozwiązanie jej żywotnych problemów ma się dokonać poza nią samą: „Absolutny idealizm osiągnął maksimum tego, do czego filozofia w ogóle jest zdolna, a jeżeli jest w nim jakiś brak, to winna temu tylko sama filozofia i ograniczoność filozoficznej dziedziny” (Cieszkowski, 2014, s. 84).

Oczywiście, filozofia w *Prolegomenach* nie została po prostu przedstawiona jako „śpiew przeszłości”. Cieszkowski wciąż przypisywał jej administracyjną i zarazem służebną względem praktyki rolę. Jak sam prezentuje:

Fakty stanowią *praktykę* nieświadomą, czyli *przedteoretyczną*, czyny natomiast świadomą, czyli *poteoretyczną*, bo teoria wciska się pomiędzy *obie te praktyki*, z których ostatnia, a mianowicie

praktyka poteoretyczna, objawia nam się jako prawdziwa synteza teorii i bezpośredniej praktyki, subiektywności i obiektywności, zważywszy, że *czyn* w ogóle jest prawdziwą *substancjalną* syntezą bytu i myśli (Cieszkowski, 2014, s. 14).

Nie chodzi więc o to, że teoretyczna funkcja filozofii okazuje się zbędna, wręcz przeciwnie dopiero dzięki niej praktyki podnoszone są do *czynów*. Cieszkowski raczej zmienia wartościowanie — to *czyn* jest ostatecznym celem moralnym i filozofia nie powinna z samego tylko faktu administrowania nim przyznawać sobie aksjologicznego pierwszeństwa. Zresztą *Prolegomena* są przecież dziełem jawnie spekulatywnym, chcącym nie tylko zdobyć wiedzę o przyszłości za pomocą metody dialektycznej, lecz przede wszystkim ugruntować wizję nadchodzącej epoki jako *epoki czynu* w kategorii apodyktycznej prawdy logicznej. Wyraźnie więc na etapie *Prolegomenów* Cieszkowski wciąż pokłada swe nadzieje w samej filozofii, a w teorii dostrzega gwarancję przekształcenia nieświadomej praktyki w *czyn*.

Poważną zmianę względem powyższego podejścia da się zaobserwować podczas lektury krótkiego traktatu *O drogach ducha* (Cieszkowski, 2019a), w którym to Cieszkowski ograniczył rolę dialektycznej spekulacji we własnej argumentacji i wyraził swój krytyczny stosunek wobec silnie intelektualizujących i czysto racjonalistycznych stanowisk:

Niechaj więc uprzedzonych zwolenników estetyki lub filozofii nowoczesnej nie zadziwia ani obraża wytknięcie tu sztukom i naukom wždy dzielne i samodzielne, byle „absolutne”, posłannictwo. Wielebniejszymi one zaiste pozostaną w dostojnym urzędzie wyzwolonych służebnic ducha niżeli w udanym stroju własnej absolutności, w jaki nowożytne szkoły, acz z prawdziwych założeń wyszłe, lecz w błędne, bo przesadne, wynikłości zaciekle, przybrać je usiłowały (Cieszkowski, 2019a, s. 45).

Pod wieloma względami wyrasta to z wcześniejszych poglądów Cieszkowskiego. Zresztą ten stara się wpisać *Prolegomena* w program filozofii słowiańskiej i tym samym przekonać czytelnika o jedności celów i treści obu dzieł. Wydaje się jednak być to raczej próbą retrospektywnej interpretacji własnego dorobku

na użytek nowych potrzeb. Świadczy o tym wprowadzenie takich zagadnień jak *intuicja czytelnik* — pojęć, które wymusiły przebudowę członów dialektycznej triady i tym samym obrazu rzeczywistości.

Przyczyn takiej przemiany należy się doszukiwać po części w rodzących się wątpliwościach, co do faktycznych możliwości heglowskiej metody (Pieróg, 2019a, s. 339–342), po części zaś z lektury Karola Libelta i co najważniejsze Adama Mickiewicza. Wpływ Wieszcza na Cieszkowskiego wciąż wydaje się niedoceniany, choć *Prelekcje paryskie* wyraźnie wywarły na nim wrażenie, co nie mogło nie przybliżyć Cieszkowskiego do ruchów i poglądów o zabarwieniu praktyczno-antyintelektualnym. Choć oczywiście wyłącznie w wymiarze drobnego ukłonu, zachowując po części racjonalistyczny charakter swego wywodu.

Z nowych tropów zawartych w *O drogach ducha* najciekawszym dla zagadnienia *czynu* wydaje się pojawiająca się na samym początku specyficzna filozofia języka. Cieszkowski wprawdzie postuluje jedność myśli i języka, gdzie język jest realizacją myśli, swoistym jej spełnieniem w rzeczywistości: „A tak, o ile myśl w zarodzie rwała nam się do słowa, jako do niezbędnego sobie uskutecznienia, o tyle słowo w rozrodzie doławia się myśli, jako ustawicznego przyczynienia, i ledwo wywołane, wnet ją nawzajem sobie wywołuje” (Cieszkowski, 2019a, s. 31). Następnie, z tej swoistej zależności prowadzącej do materializacji myśli w słowach Cieszkowski wywodzi możliwość ogólnego urzeczywistnienia myśli:

[...] ile ostatecznym uznaniem jedności, spółzawisłości i wzajemnej sobie odpowiedzialności myśli z bytem, owej obopólności porządku idealnego z porządkiem realnym, która w słowie znowu poczęta, a w czynie dopiero dokonana, stanowi w tym dokonaniu sam szczyt mądrości [...] (Cieszkowski, 2019a, s. 34).

Ujawnia to *de facto* źródło pewności Cieszkowskiego co do charakteru nadchodzącej epoki. Jeśli myśl urzeczywistnia się w bycie, a (w nawiązaniu do *Prolegomenów*) ludzie poprzez epokę wewnętrznej refleksji dostąpili myśli o właściwie moralnym

stanie świata, to zasadniczo pozostaje tylko jego urzeczywistnienie — a urzeczywistnią to, bo przecież tego chcą.

Nie sposób nie przyznać, że jest to jeden z najsłabszych punktów w programie Cieszkowskiego. Metaforycznie mówiąc, gdyby tylko wojny przebiegały tak, jak generałowie planują w sztabach... Pomijając wszelkie subtelności i komplikacje konceptualne, to nie proponuje Cieszkowski nic innego jak to, że gdy myślę: „przestawię krzesło”, a następnie je przestawię, to w pierwszym kroku, jak by nie było, miałem prawdziwą wiedzę o przyszłości. Cieszkowski zasadniczo ociera się o myślenie życzeniowe (znajduje to zresztą swe odzwierciedlenie w koncepcji w i a r y³ prezentowanej w *Ojciec nasz*, jeśli wpisze się ją w rozważania historiozoficzne).

Powyższa wątpliwość nie zmienia przy tym wniosku, iż wraz z rozwojem swych idei Cieszkowski swą pewność co do przyszłości w coraz mniejszym stopniu opierać będzie na konsekwencjach formalnych takich czy innych stanowisk filozoficznych, w większym zaś o zaufanie do rozpoznania pragnień moralnych i chęci ich spełnienia (co niechybnie musi nastąpić na mocy samej woli).

To podejście zradykalizuje się jeszcze bardziej podczas pisania *Ojciec nasz*. W początkowych rozdziałach pierwszego tomu widnieje wypowiedź mogąca uchodzić za swoistą deklarację metodologiczną:

Na próżno by siliła się dzisiejsza prześcigła krytyka przedrzeć lub rozpędzić świętą atmosferę, która takowe gwiazdy uwieńcza. Na próżno kusiłaby się piętrzyć dowody nad dowodami, wytyżać sprzeczności przeciw sprzecznościom i wnioski z wnioskami kojarzyć, aby obnażoną z owych niby mitycznych powłok rzeczywistość na pręgierzu oschłej erudycji przedstawić oku mędrkującej gawiedzi. To ich nie nadwyreży — to nic nie ujmie ważności ich istoty [...] (Cieszkowski, 2022a, s. 10).

³ „Otóż wiara jest niczym innym, jedno wiedzą – ale dopiero *czuciem objętą*, nie zaś samą myślą pojętą” (Cieszkowski 2022a, s. 196).

Warto tę wypowiedź podsumować jeszcze krótkim zdaniem: „Próżno się kusić o zaprzeczanie lub ujmowanie, raczej utwierdzać i spełniać wypada” (Cieszkowski, 2022a, s. 12). Cieszkowski przyznaje, iż akademicka dysputa, teoretyczna argumentacja i nawet uzasadnione krytyki innych myślicieli nie mają najmniejszego znaczenia dla jego historiozoficznej wykładni Modlitwy Pańskiej. Jej prawdziwość uzależnia wyłącznie od jej realizacji w przyszłości. Innymi słowy, przyjęta postawa etyczna sama zaświadczy za idee zawarte w *Ojciec nasz*. Co ciekawe, Cieszkowski poprzez swą postawę społecznika ewidentnie sam chciał dać temu wyraz, przetestować swą filozofię w praktyce, czy też nie pozostawić jej „gołosłowną”.

Naśladować Chrystusa

Ciekawy wgląd w perspektywę religijną Cieszkowskiego zapewniają pozostawione przez niego wyjątki z listów zatytułowane *Kilka wrażeń z Rzymu* (Cieszkowski, 2019a, s. 75–86), w których nie tylko relacjonuje własną wizytę z Wiecznego Miasta, ale też nie kryje się z jego oceną jako papieskiej stolicy (tak zabytków, jak i stylu życia przebywającej tam populacji) w kontekście osobistych przekonań. Zresztą w liście z samego początku odwiedzin wprost je deklaruje:

Forum bowiem było istotą, najwyższą i ostatnią stolicą starożytnego świata — świat zaś chrześcijański albo żadnej innej stolicy mieć nie może jedno serce chrześcijanina, albo, jeżeli konieczne zmysłowa jako miejscowość ma być stolicą jego nazwana, to tylko Kalwaria ma do tego prawo (Cieszkowski, 2019a, s. 75).

Warto zaznaczyć, iż koniec końców Cieszkowski da się uwieść nie tylko ruinom dawnego imperium, ale też renesansowo-barokowej oprawie papieżstwa — niuansowanie dotknie tutaj jednakże tylko estetyki, co do zastanej populacji (w dużej mierze bawiących tam arystokratów z wszelkich zakątków Europy) zaostrzy swą krytyczną opinię:

Muszę się jednak wytłumaczyć, dlaczego tak obojętny sąd wydaję o tych ceremoniach, o których inni [z] mniej lub więcej szczerym zachwytem pisali. Przyczyna tego, która w zarodkach swoich jest nader szczytna i głęboka, lecz w zupełnie zwichniętym stosunku między nią a obecną publicznością. Jeżeli bowiem o duchowe znaczenie i wrażenie idzie, to jest o wewnętrzną myśl, którą te ceremonie objawiają, to ta u obecnych albo całkiem wśród atmosfery światowej wywietrzała, albo nawet wcale nie istniała [...] (Cieszkowski, 2019a, s. 85).

Pod pewnym względem to, co się powyżej zarysowuje, to załączkowa krytyka chrześcijaństwa w wykonaniu Cieszkowskiego. Widzi on człowieka swoich czasów jako pozbawionego głębszej duchowości, zaś instytucję Kościoła katolickiego jako „wypłowiałą maszynę” niemogącą dłużej nadać przekazu docierającego do ludzkich serc. Po części wiąże się to z koncepcją *drugiej epoki* dziejów z historiozofii obecnej w *Prolegomenach* i *Ojcie nasz*, gdzie chrześcijanie ukazani są jako czciciele kontemplujący chrystusowy ideał, zarazem niezdolni do życia według niego. To ostatecznie zagadnienie, czym jest rzeczywista wiara, według której się żyje (i jak ma się ona odrodzić), stanie się podstawowym zadaniem filozoficznym podjętym przez Cieszkowskiego.

Na potencjalne rozwiązanie nakierowuje zawarta w *Ojcie nasz* definicja religii:

Przez to też *religia*, ów absolutny a wzajemny *związek* wszechduchów, jest nie tylko stosunkiem naszym do Boga, ale też stosunkiem naszym pomiędzy nami i do nas samych; religia nas samych łączy i kojarzy z sobą (*religat*) — ona wzmacnia nas i uświęca (Cieszkowski, 2022b, s. 17).

Z jednej strony jest to wykorzystanie klasycznego wątku religii jako relacji, z drugiej wyróżniono w jej ramach nie tylko relację człowieka do Boga, ale także relację człowiek–inny człowiek i człowieka do samego siebie. Wydaje się też dobrym pomysłem, by dalsze dociekania zorganizować właśnie wokół tych typów relacji.

Zaczynając od relacji człowieka do Boga, na pierwszy plan wysuwa się docelowo przewidziany przez Cieszkowskiego kontrowersyjny panteizm. Ten z pozoru *stricte* metafizyczny pogląd, syntezujący teizm z panteizmem, posłużył do oddania stanu świata w nadchodzącej epoce Parakleta:

[...] wszechobecność jego objawi się jako *doskonale urzeczywistniona*, bo wszelkie istniejące i istnieć mogące oznaczenia w sobie ogarnie, ze świadomością i spóldziałalnością naszą opanuje, a więc *żywo*, *energicznie* w nich obecny będzie, i one nawzajem w nim (Cieszkowski, 2022a, s. 579).

Ewidentnie nie chodzi o sformułowanie jakiejś metafizycznej teorii traktującej Boga jako *causa prima*, lecz o coś bardziej subiektywnego czy też osobistego w doświadczeniu człowieka. Najprościej rzecz ujmując, mowa o najzwyczajszej „obecności Boga w życiu” wiernego, perspektywie na świat przez pryzmat boży i poczuciu, iż podejmowane działania przyczyniają się do realizacji bożego zamysłu — innymi słowy, o realność religijnego przeświadczenia o etycznym sensie i wartości ziemskiego bytowania. O takiej intencji świadczy zawzięta krytyka deizmu i indyferentyzmu zawarta w *Ojciec nasz* (Cieszkowski, 2022b, s. 172–183), które Cieszkowski postrzega jako najbardziej zwyrodniałe i ekstremalne odmiany teizmu. Poprzez całkowitą odmowę obecności Boga w świecie *de facto* te oświeceniowe poglądy odcinają jakąkolwiek bliskość pomiędzy Bogiem i wiernymi, nie dopuszczając do zaistnienia relacji. To zaś wyklucza religię. Ta musi więc, jeśli chce istnieć, uznawać rzeczywistą formę wejścia Boga w świat — czy też akceptować możliwość odnalezienia uniwersalnego „sensu życia” i zezwolić na partycypowanie w nim i poprzez niego.

Czym jednak mógłby być dla Cieszkowskiego „sens życia”? Jaki związek ma on z Bogiem, czy też z tym co religijne? Odpowiedź okazuje się dość oczywista — ni mniej, ni więcej tylko *życie wieczne*:

A dopiero ciągłość i całość owych stanów przeszłych i przyszłych stanowi *życie wieczne, wieczną teraźniejszość*.

I dlatego też Chrystus, który *świadomość* owego wiecznego życia wszystkim ludziom przyniósł, mógł powiedzieć i powiedział: że kto wierzy w Niego, ten już *ma* żywot wieczny (J 5,24). Wszak ci nie powiedział Chrystus: ten *dostęp* wiecznego żywota po śmierci, to jest po doczesnym żywocie, ani też: ten *przejdzie* do wiecznego życia, ale wyraźnie i stanowczo rzekł: ten *ma* wieczny żywot (Cieszkowski, 2022a, s. 224)!

Ta koncepcja życia wiecznego należy do stanowczo bardziej wyrafinowanych niż naiwne wizje zachowania własnego *ego* w rzeczywistości pozagrobowej (choć Cieszkowski i tej opcji nie wyklucza, ale się od niej dystansuje (Cieszkowski, 2022a, s. 241–243)). Korzystając z holistycznego (Wawrzynowicz, 2010, s. 68–135) modelu dziejów sformułowanego w *Prolegomenach*: 1) *teraźniejszość* to tylko skończony moment, zawarty pomiędzy rozciągłością przeszłości i przyszłości, w którym 2) *teraźniejszość* zarazem pozostaje o tyle wiecznością, iż stanowi jej składową, jak i możliwym staje się 3) *dostąpienie* wieczności w *teraźniejszości* poprzez czyn, będący koncentracją wszystkich trzech członów dialektyki dziejów. Zasadniczo czyn jest wiecznością, i dokonując go człowiek wznosi się ponad partykularny podział czasów (wyrastając z przeszłości, przekracza *teraźniejszość*, dyktując przyszłość) jednocząc się z Bogiem: „Ale nadejdzie czas orzeźwienia, *czas rzeczywistej obecności*, *czas naprawienia wszechrzeczy*, ἀποκατάστασεως πάντων, a wtedy Bóg przestanie *pozostawać* dla nas, jakoby utajony, [...] ale objawi się nam, [...] jako «wszystko we wszystkim» (Kor 15,28)” (Cieszkowski, 2022a, s. 578).

Ukazany *panenteizm* charakteryzuje jeszcze jeden wymiar — duchowość *parakletyczna* jest totalna. Chrześcijanin *parakletyczny* to ktoś, kto nie zamyka swego Boga w świątyniach jak poganie, lecz nieustannie skąpany jest w *bożej* *etyczności* niczym dawni święci. Nie ma dla niego podziału na *sacrum* i *profanum* (Cieszkowski, 2022b, s. 203–204), lecz zawsze działa jako sługa Boży: „To jest właśnie *uświęceniem* życia i zarazem bezustannym *poświęcaniem* go Bogu” (Cieszkowski, 2022b, s. 199). Ta postawa, wyrastająca z przyjęcia daru *Ducha Świętego* — daru *czynu* — sprawia, iż *wieczność* nie będąca po prostu

kumulacją dziejów, lecz ich moralnym przeznaczeniem, zatapia w sobie całe życie wierzącego.

Ta obecność Boga prowadzi do wytworzenia nowej relacji do samego siebie. Postrzegając świat przez parakletyczne okulary, człowiek zaczyna właściwie rozumieć wagę aktywnej realizacji etyczności i w konsekwencji przyjmuje na siebie powszechny moralny obowiązek wobec istnienia. Wymaga od siebie więcej, tak w wymiarze samych działań jak i w „zachowaniu optymizmu” względem nich:

A więc, aby być istnym wyznawcą, czcicielem i sługą Ducha Świętego, trzeba być artystą i uczonym, i człowiekiem publicznym?

Tak jest! Lecz znowu powtarzamy wam: nie będzie to wcale trudnym dla człowieka *dobrej woli*, a każdy nowo odrodzony w Duchu Świętym już będzie człowiekiem dobrej woli (Cieszkowski, 2022b, s. 201).

Opisany stan ducha parakletycznego chrześcijanina wedle Cieszkowskiego pierwotnie przysługiwał wyłącznie kapłanom, lecz wraz z nastaniem przyszłej epoki ma on się rozlać na całą ludzkość — co w konsekwencji doprowadzi do zniesienia kapłaństwa instytucjonalnego. Zjawiające się w jej miejsce kapłaństwo powszechne (Cieszkowski, 2022b, s. 204–206) wiąże się ze swoistą swobodą życia wewnętrznego. Do tej pory ludzkość potrzebowała kapłanów, ponieważ sama (z wyjątkiem wyróżnionych filozofów i świętych) nie potrafiła wstąpić na drogę ku wieczności. W momencie, gdy Bóg zamieszka w sercach wiernych a nie tylko w ich głowach (jako abstrakcyjna idea), ci sami staną się sobie przewodnikami.

Idea samo-przewodnictwa nie ma wyłącznie standardowo rozumianych efektów emancypacyjnych. Odwołuje się do o wiele starszej tradycji sokratycznej, głoszącej, iż prawda ma rzeczywiste znaczenie tylko, gdy człowiek odkrył ją sam dla siebie. Nie inaczej przedstawia się przypadek wiary religijnej dla Cieszkowskiego, co dobrze wyłania się przy okazji dyskusji z ateistami:

Otóż więc macie niewątpliwe znamię ku poznaniu, gdzie jest, a gdzie nie masz religii: skoro zobaczycie skojarzenie, spójność i spójność ducha, tam z góry bądźcie pewni — *jest* religia. Skoro owszem zobaczycie tylko kajdany, żelazne pęta nałożone na ludzi w imię religii, tam z góry bądźcie pewni — *religii już nie ma*. Tam niegodni służalcy nadużywają już tylko jej świętego imienia [...] (Cieszkowski, 2022b, s. 177).

Rzeczywistej wiary nie da się odgórnie narzucić poprzez przemoc, a zapewne też i kulturowo „wdrukować”. To jednostka musi sama się w niej utwierdzić, nie tylko poprzez wolę, ale zapewne przede wszystkim poprzez *c z y n*.

Idea kapłaństwa powszechnego wiąże religijną relację do siebie z religijną relacją do innych: „[...] będzie *duchownym*, i nie tylko swoim własnym będzie kapłanem, lecz i dla współbraci swoich cześć Duchowi jakąkolwiek działalnością, jakąkolwiek posługą składać będzie” (Cieszkowski, 2022b, s. 211). To nie identyfikacja z konkretnym wyznaniem, lecz sama intersubiektywnie doświadczana boża obecność odpowiada za religijny charakter i spójność społeczeństwa parakletycznego. W większości zewnętrzne i pragmatyczne stosunki społeczne ulegną w *e p o c e c z y n u* internalizacji przekształcając się w więzi etyczne. Człowiek z zapałem ruszy do czynienia dobra innym, ponieważ poprzez „parakletyczne okulary” dostrzeże w nich bliźnich. Skłonią go nie obowiązki nakładane przez państwo (czy inną instytucję), lecz wewnętrznie przeżywana miłość bliźniego. Ewidentnie przyszłe Królestwo Boże w doczesności narodzi się oddolnie, wyrastając z subiektywności każdego z osobna..., bo dosłownie każdy musi go chcieć i postępować z miłosierdziem (w przeciwnym razie nie będzie Królestwem Bożym z definicji). Cieszkowski jest jednak w pełni przekonany, że proces historyczny, czyli proces wychowania do odpowiedzialności, gwarantuje ten stan dla całej ludzkości.

Historiozoficzny optymizm antropologiczny Cieszkowskiego budzi poważne zastrzeżenia, wręcz konsternuje swą naiwnością. Zupełnie słuszna w tej sytuacji wydaje się krytyka jego poglądów jako utopijnych, pomimo pragmatycznych (czułych na „realia”) propozycji rozwiązywania poszczególnych problemów

społecznych (np. kwestia kredytów (Cieszkowski, 2019b, s. 65–264)). Tylko czy aby nie pomija się wraz z tą krytyką jednej, istotnej kwestii? Mianowicie, czy chrześcijanin może inaczej patrzeć się na świat niż przez pryzmat optymizmu antropologicznego? Czy nie jest to jedyna perspektywa, postawa wobec bliźnich pozwalająca na działanie społeczne zgodne z chrześcijańskim duchem? Pytanie oburzy zapewne każdego zaznajomionego z augustiańską tradycją (w tym względzie uznawaną nawet przez wielu krytyków Aureliusza Augustyna⁴), głoszącą pesymizm antropologiczny, niedający człowiekowi nawet cienia szansy na samodzielne przekroczenie swej zepsutej i upodłonej natury. Dla wielu może to być niemalże dowód z gruntu antychrześcijańskiego (choć w szacie chrześcijańskiej), w takim razie też antyreligijnego (na pewno dla teologii dogmatycznej) charakteru dyskursu *Ojciec nasz*. Z innej strony wypada się zastanowić, czy aby na pewno Cieszkowski kieruje się na samo-zbawienie poprzez *czyn*, czy też raczej wynika to z dostrzeżenia niezgodności pomiędzy przyjęciem owego pesymizmu antropologicznego a możliwością życia w zgodzie z chrześcijańskim *principium* naśladowania Chrystusa. W końcu, „dzieci, nie miłujmy myślą czy mową, lecz prawdziwym czynem” (1J 3,18)⁵.

Rozjaśnienie tej ostatniej kwestii wiąże się z krytyką konserwatyzmu politycznego, czy też jego stosunku do religii. Cieszkowski określa go mianem *saduceizmu*, chcąc zapewne zwrócić uwagę na wyłącznie pozorną „troskę o wiarę”:

[...] przyznają więc jej wielką *użyteczność*, nawet niezaprzeczoną potęgę, a przez to uważają religię za wyborny *środek utrzymania porządku* między ludźmi, *za bodziec* do porządnego życia.

⁴ Przykładowo Kierkegaard (Kierkegaard, 2021, s. 31 i s. 370) pomimo krytyki rozwiązań Augustyna, zarazem oddaje się tej samej praktyce potępiania ludzkiej natury, jako grzesznej i zdradzieckiej względem bożego planu.

⁵ Cytat na podstawie tłumaczenia ks. Remigiusza Popowskiego (Popowski, 2021).

Religia więc dla nich nie jest bynajmniej żadnym celem przez się, nie jest życiem samym, nie jest prawdą — ale tylko *sztucznym sposobem, środkiem*, ba, nawet *półśrodkiem*, bo dobra policja i żandarmeria drugie niezbędne półśrodki stanowi (Cieszkowski, 2022b, s. 180).

Cieszkowski całkiem trafnie oddaje rzeczywisty obraz mentalny takich polityków i ideologów jak Klemens von Metternich, wskazując, iż tak naprawdę sam rdzeń religii, duchowa perspektywa na świat będąca nie tyle zastanym zestawem przekonań, co raczej swego rodzaju efektem wewnętrznej wędrówki ducha, nie stanowi dla nich podstawowej wartości. Wręcz przeciwnie, ten wymiar mogą postrzegać jako niebezpieczny dla ich rzeczywistych zamiarów, tj. utrzymania porządku i hierarchii. Religia w ich opinii godna jest czci o tyle, o ile przynależała ona do modelu społecznego, o którego zachowanie walczą. Oczywiście, trzeba oddać takiemu Metternichowi rację w tym, że jego fiksacja na punkcie porządku nie pojawiła się znikąd — to doświadczenia rewolucji francuskiej i następnie wojen napoleońskich, masa cierpienia i zniszczenia, jakie niosły za sobą te wydarzenia, ukształtowały mentalność konserwatysty, chcącego za wszelką cenę unikać konfliktów poprzez utwierdzanie balansu sił i rozbudowę aparatu kontroli. Nie zmienia to jednak istoty powyższego argumentu, gdyż ostatecznym celem, „bożkiem”, okazuje się *porządek i społeczne status quo*, a nie natchnienie religijne do chrystusowego życia *tout court*.

Zresztą Cieszkowski sformułuje jeszcze boleśniejszy dla konserwatyzmu argument, gdzie korzystając z własnej koncepcji *wieczności* zasugeruje, iż ci myślą tę ostatnią z jej pierwszym członem — *przeszłością*: „Chcicie więc z wiekuiestej religii uczynić tylko jakąś przemijającą jej formę. Żądając dla niej nieruchomości, tym samym żądacie martwości, bo co tylko żyje, to się rozwija” (Cieszkowski, 2022b, s. 183). Etyczne przesłanie wiary nie ogranicza się do jakichś zasad „dawno wrytych w kamieniu”, bowiem Bóg nie dał go „na wieczność” gdzieś na początku czasów, lecz zapragnął, by było wyrazem *wieczności par excellence*. Tak też konserwatyzm myli przeszłość z wiecznością, porządek pogański z chrześcijańskim, a paternalizm z troską o bliźniego. W konsekwencji podnosi

wobec c z y n u gest protestu, tym samym wzbraniając parakletycznego spełnienia ze względu na paranoidalny strach o *status quo*, nie widząc, iż Chrystus sam wystąpił przeciw pogańskiemu światu i oczekuje, by każdy poszedł w jego ślady.

Podsumowanie

Wydaje się, iż Cieszkowski konstruował *Ojciec nasz* na kanwie własnych krytycznych uwag wobec ówczesnego życia chrześcijańskiego, ukazanego jako chrześcijaństwo d r u g i e j e p o k i . Starał się zrozumieć religię poprzez jej wpływ na człowieka jako jednostkę i jako uczestnika społeczeństwa, co ujął za pomocą sieci relacji. Jednakże nie są to po prostu pewne „abstrakcyjne” twory, lecz próby oddania doświadczanych subiektywnie więzi, do jakich taki pełnowartościowy *homo religiosus* — chrześcijanin parakletyczny — się poczuwa. Razem kształtują postawę znajdującą swój wyraz w działaniu — czynie. Co więcej, cały ten wysiłek intelektualny służył przede wszystkim uświadomieniu sobie, jak egzystować w zgodzie z *pryncypium* Chrystusowego naśladownictwa, *pryncypium* niepodlegającym żadnej dyskusji – ale, jak sam określa, wyłącznie „pragmatycznej sankcji” (Cieszkowski, 2022b, s. 172) praktyki, etyki mającej się zrealizować poza samym dyskursem.

Jak Cieszkowski plasuje się ze swym religijnym praktycyzmem w szerszym spektrum poglądów i podejść filozoficznych? Paradoksalnie w zgodzie z intuicją Löwitha (2001, s. 179–180) (choć opartą na innych podstawach) pomiędzy Kierkegaardem a Marksem. Ci niewątpliwi wielcy myśliciele doszli do podobnego wniosku, iż w wyniku pokantowskiej deflacji filozofii (i jej skrajnie racjonalistycznej próby powstrzymania w wykonaniu Hegla), ta musi przekroczyć samą siebie w wymiarze praktykowanej etyki. Pierwszy zwróci się w stronę religii z programem zmiany samego siebie. Drugi uczyni z filozofa aktywistę z nakazem zmiany świata. Cieszkowski postara się połączyć obie idee — zwróci się w stronę religii, by zmienić siebie, co w konsekwencji ma uczynić człowieka zdolnym do samodzielnej zmiany

świata. Takie ujęcie wydaje się zresztą adekwatne dla całego nurtu polskiego mesjanizmu.

Czy jednak rzeczywiście projekt ten można poczytać za udany? Czy też raczej należy powiedzieć Cieszkowskiemu: albo-albo? I nie twierdzą, że program przemiany siebie nie będzie miał żadnych implikacji dla relacji jednostki do społeczeństwa, czy że droga aktywistyczna nie zakłada jakiejś przemiany siebie (to są twierdzenia jawnie niedorzeczne). Chcę raczej zaznaczyć, iż najczęściej jedno z nich zawsze będzie dominować drugie. Rozwijając, gdy ktoś zdecyduje się na opcję religijnej przemiany siebie, to nawet aktywistyczne podejście do życia społecznego będzie raczej wynikać z chęci ekspansji tej osobistej metamorfozy moralnej niż z wrażliwości na problemy społeczności. Podobnie i w drugą stronę. Równomierne rozłożenie wartości pomiędzy oba te wymiary jest niezwykle trudne (mając na uwadze, chociażby krytyki Kierkegaarda odnośnie do pytania: czy zbawienie można odnaleźć w historii?). Wręcz nie do pomyślenia wydaje się sytuacja, gdy w wyniku poszukiwania wieczystych wartości dla siebie zarazem odkryjemy je w historycznej społeczności i to na nią nakierujemy wszystkie swe wysiłki.

Druga wątpliwość dotyczy obrazu chrześcijan poprzednich epok, którzy poza szlachetnymi wyjątkami w osobach świętych i filozofów zostali uznani *de facto* za „niedorośli w wierze”, czy też niebędących w stanie do praktycznego spełnienia religii. Takie ujęcie nie docenia przedstawicieli minionych dziejów, ich duchowych potrzeb i tego, jak się one realizowały. Wizja, iż, dajmy na to, zwyczajni ludzie średniowiecza czcili Boga wyłącznie jako abstrakcyjną ideę bez przełożenia na codzienną etykę, jest pod wieloma względami mało przekonująca. Jednak na tego typu uproszczenia cierpi większość historiozofii, bardziej zainteresowanych tym, w jaki sposób teraźniejszość wyrasta z przeszłości niż przeszłością jako taką. Przez to często zapominają o trudnościach związanych z postulowaniem filozoficznego bądź moralnego postępu w dziejach.

Powyższe zastrzeżenia nie zmieniają ogólnego wniosku, iż *Ojciec nasz* należy uznać za dzieło wyjątkowe. Autor nie wyłożył w nim po prostu doktryny, lecz spisał

własne zmagania z problemami, które go trapiły. Sam dla siebie starał się odnaleźć drogę do realizacji wieczystych wartości i następnie podzielić się tą drogą ze światem. To właśnie ten osobisty, a przez to niespotykany szczery charakter wywodu odróżnia go od tak licznie publikowanych współcześnie tekstów, w których filozofowie tak jakby od niechcenia grają w puste kalambury.

Bibliografia

Cieszkowski, A. (2014). *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Cieszkowski, A. (2019a). *Pisma rozproszone*, t. 1. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.

Cieszkowski, A. (2019b). *Pisma rozproszone*, t. 2. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.

Cieszkowski, A. (2022a). *Ojciec nasz*, t. 1. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.

Cieszkowski, A. (2022b). *Ojciec nasz*, t. 2. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.

Curyło, I. (1971). Historia i moralność w filozofii Augusta Cieszkowskiego. *Etyka*, 9, 25–40. <https://doi.org/10.14394/etyka.254>

Hegel, G.W.F. (2020) *Fenomenologia Ducha*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Aletheia.

Herbich, T. (2018). *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*. Warszawa: Teologia Polityczna.

Kierkegaard, S. (2021). *Dzienniki NB 31–NB 36*. Tłum. A. Szwed. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Kubski, G. (2020). O wyobraźni autora traktatu *Ojciec nasz*. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 28, 314–240. <https://doi.org/10.34839/wpt.2020.28.2.313-340>

Löwith, K. (2001). *Od Hegla do Nietschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Löwith, K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Norwid, C. (2022). Dziecię i krzyż (za epilog). W: C. Norwid. *Vade-mecum i pozostałe wiersze z lat 1865–1883* (211). Oprac. J.F. Fert. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Pieróg, S. (2020a). Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego. W: S. Pieróg, *Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu* (323–350). Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Pieróg, S. (2020b). Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji „Ojcze nasz” Augusta Cieszkowskiego. W: S. Pieróg, *Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu* (351–366). Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Popowski, R. (przekł.). (2021). *Biblia Pierwszego Kościoła*. Warszawa: Vocatio.
- Roszyk, M. (2020). *Religia jako praktyka. Ludwiga Wittgensteina koncepcja religii w kontekście filozofii Lwa Tołstoja i Sørensa Kierkegaarda*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sajdek, W. (2013). *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tołstoj, L. (2013). *O życiu*. Tłum. A. Kunicka. Warszawa: Aletheia.
- Vico, G. (2011). *Nauka nowa*. Tłum. A. Lange. Kielce: Hachette.
- Walicki, A. (2009). Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski. W: A. Walicki, *Prace wybrane, t. 2: Filozofia polskiego romantyzmu* (83–172). Red. A. Mencwel. Kraków: Universitas.
- Wawrzynowicz, A. (2009). „Ojcze nasz” jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego. *Kronos*, 9, 308–326.
- Wawrzynowicz, A. (2010). *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

**THE PRACTICE OF CHRISTIAN LIFE IN *OJCZE NASZ* BY AUGUST
CIESZKOWSKI**

Abstract

In the paper I show the ethical and religious dimension of the treatise *Ojciec nasz* (Eng. *Our Father*) by August Cieszkowski. First, practice was considered as the basic criterion for accepting or rejecting faith (its impact on human life). Then, the definition of faith was developed as three relationships (to God; to oneself; to others) in the context of Cieszkowski's critical comments on the lifestyle of Christians of that time. Finally, I bring out the religious motivation of Cieszkowski's philosophy, his deep concern for the implementation of the Christian principle of following Jesus in life through social act.

Keywords: messianism, practical philosophy, philosophy of religion, historiosophy, August Cieszkowski

Abstrakt

Niniejsza praca ukazuje etyczno-religijny wymiar traktatu *Ojciec nasz* autorstwa Augusta Cieszkowskiego. Wpierw rozpatruje praktykę jako podstawowe kryterium przyjęcia bądź odrzucenia wiary — jej wpływu na życie człowieka. Następnie rozwija definicję wiary jako trzech relacji (do Boga; do siebie; do innych) w kontekście pozostawionych przez Cieszkowskiego komentarzy krytycznych odnośnie do stylu życia ówczesnych chrześcijan. Dzięki temu wydobywa religijną motywację filozofii Cieszkowskiego, jego głębokie zatroskanie o realizację chrześcijańskiego *pryncypium* naśladowania Jezusa w życiu społecznym poprzez czyn.

Słowa kluczowe: mesjanizm, filozofia praktyczna, filozofia religii, historiozofia, August Cieszkowski