

Michał Rogalski

PRODUCENCI MARGARYNY?

Marian
Zdziechowski
i polski
modernizm
katolicki



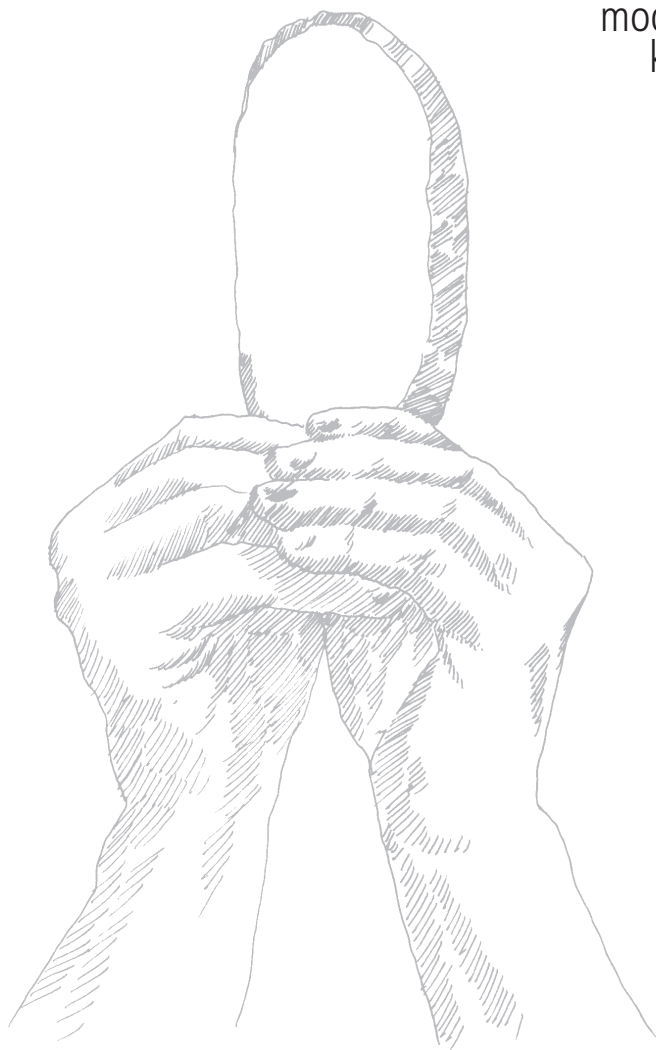
universitas

PRODUCENCI
MARGARYNY?

Michał Rogalski

PRODUCENCI MARGARYNY?

Marian
Zdziechowski
i polski
modernizm
katolicki



Kraków

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki
przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/N/HS1/04769

© Copyright by Michał Rogalski, Kraków 2018

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych
UNIVERSITAS, Kraków 2018

ISBN 97883-242-3401-1

e-ISBN 97883-242-3324-3

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Boniatowska

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Ilustracja na okładce
Anna K. Kaczmarczyk

www.universitas.com.pl

Najniebezpieczniejszym konkurentem masła jest masło sztuczne, którego fabrykacja we Francji, Austrii, Niemczech i Ameryce dosięgła ogromnych rozmiarów i sprzyjała tak wielkiemu rozpowszechnieniu się fałszerstwa masła prawdziwego, że państwa te zmuszone były wydać cały szereg rozporządzeń prawnych, które chociaż w części zapobiegły nadużyciom. Masło sztuczne jako tańsze znacznie i nie tak prędko jak masło krowie ulegające zepsuciu czyli jęlczeniu doznało ogromnego zastosowania w restauracjach, cukierniach i t. p., czemu sprzyjają głównie udoskonalone metody przyrządzania masła sztucznego, które z wyglądu prawie niczem nie różni się od masła prawdziwego.

/A. Bukowski, *Zafałszowania produktów spożywczych*,
Warszawa 1909, s. 12/

Rozległa działalność modernistów, ich książki, pisma, konferencje, przenikały w życie stowarzyszeń, w serca i umysły młodzieży. Ale Emil nie lubił właśnie modernizmu, raziło go ściąganie wiary do poziomu życia i nauki. Jego pociągał katolicyzm dogmatyczny.

/Z. Nałkowska, *Hrabia Emil*, „Romans i Powieść.
Tygodnik poświęcony literaturze nadobnej i wiadomościom
literackim” 1918, nr 6, s. 2/

Istotnie ułatwiamy sobie nadzwyczaj sprawę, zapoznając, ignorując myśl katolicką, a następnie twierdząc, że nie istnieje ona wcale; pewne jej wyniki przesiąkną do nas w drodze włoskowatego obiegu, transfuzji niedostrzegalnej – w innych razach korzystając z wyników myśli katolickiej pragniemy zapomnieć o jej pochodzeniu.

/S. Brzozowski, *John Henry Newman (przedmowa tłumacza)*,
w: J.H. Newman, *Przyświadczenia wiary*, Lwów 1915, s. 11–12/

U nas w Polsce liberalny katolicyzm nie miał poważnych zwolenników.

/C. Sokołowski, *Modernizm* [hasło],
w: *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. Z. Chełmicki,
t. 25–26 (L–Ł–M), Warszawa 1911, s. 120/

Wstęp

Związek pomiędzy katolicyzmem a margaryną zawiązał się 1 grudnia 1902 roku. Tego dnia biskup Rottenburga, Paul Wilhelm von Keppler, wygłosił wobec całego duchowieństwa swojej diecezji mowę pod tytułem *Wahre und falsche Reform (Prawdziwa i fałszywa reforma)*¹. Jej tekst został w ciągu kolejnego roku trzykrotnie wydany przez fryburskie wydawnictwo Herdera w łącznym nakładzie sięgającym dziesięciu tysięcy egzemplarzy. Dzięki temu mowa biskupa Kepplera stała się jednym z najpopularniejszych tekstów dotyczących zagadnienia modernizacji katolicyzmu z początku XX wieku. Prezentowała zresztą stanowisko zdecydowanie antyreformatorskie.

Słowo „margaryna” pada w tym tekście jedynie raz i to nie samodzielnie, ale już w związku z rzeczownikiem „katolicyzm” (*Margarinekatholizismus*). Dzieje się to w następującym kontekście:

Nadzieja na to, że na drodze kompromisów i ustępstw da się zdobyć „współczesnego” człowieka dla chrześcijaństwa i katolicyzmu, jest złudna. Kto całkowicie zaplątał się we współczesność [*das Moderne*], jest przede wszystkim nie do zdobycia. Kto nasycił się współczesnością, da się zdobyć tylko przez coś zupełnie innego, przez prawdziwe życie wiarą, przez niezafałszowane, niezmarniałe chrześcijaństwo, nie zaś przez chrześcijaństwo zmodernizowane, nie przez katolicyzm margarynowy².

Katolicyzm margarynowy jest tu synonimem chrześcijaństwa zmodernizowanego, wartościowanego jednoznacznie negatywnie. Keppler w cytowanej mowie wielokrotnie dystansuje się wobec wszystkiego, co współczesne, co intelektualne, co racjonalne i co przychodzi do katolicyzmu z zewnątrz. Kierunek prawdziwej reformy jest tylko jeden: prowadzi od wewnątrz na zewnątrz,

¹ P.W. v. Keppler, *Wahre und falsche Reform*, Freiburg im Breisgau 1903.

² Tamże, s. 13. Przekłady tekstów obcojęzycznych, jeżeli nie podano inaczej, są mojego autorstwa.

od fundamentów w górę. Aby coś zreformować, należy sięgać do źródeł, a nie posługiwać się jakąkolwiek myślą pochodzącą z zewnątrz³. Wówczas bowiem mamy do czynienia z fałszerstwem, a więc – z margaryną.

Kiedy biskup Keppler budował tę metaforę, margaryna była wciąż wynalazkiem bardzo młodym, ale zdążyła już narobić zamieszania. Sztuczne masło, utwardzoną i barwioną mieszkankę tłuszczów zwierzęcych, opatentował pod nazwą „margaryna” francuski chemik i wynalazca Hippolyte Mège-Mouriès 15 lipca 1869 roku. Jednak początek ekonomiczno-kulturowego zamieszania, jakie wywołały sztuczne tłuszcze, wiąże się z nazwiskami dwóch holenderskich przedsiębiorców, Jana Jurgensa i Simona Van den Bergha⁴. Pierwszy z nich kupił patent od Mège-Mouriès’go, drugi – przeczytawszy w gazecie „London Reader” o margarynowym wynalazku – podpatrzył proces produkcyjny w Paryżu i udoskonalił go w swojej własnej fabryce⁵. W ten sposób w holenderskim mieście Oss zaczęła się margarynowa ofensywa⁶. Dwa razy tańsza od masła – produkowana w ogromnych ilościach w latach 70. i 80. XIX wieku na podstawie bardzo różnych receptur – zaczęła stanowić poważną konkurencję dla przemysłu mleczarskiego krajów europejskich i skłoniła wiele państw do wprowadzenia stosownych regulacji.

Szczególnie interesująca sytuacja miała miejsce w Niemczech, gdzie w 1887 roku kanclerz Otto von Bismarck wydał specjalne prawo nakładające wysokie cło na holenderską margarynę i zabraniający używania nazwy „sztuczne masło”⁷. Przepisy nie były jednak dostatecznie skuteczne i doprowadziły po prostu, w celu uniknięcia cła, do powstania większej ilości fabryk na terenie Niemiec. Nie istniała jednak wciąż żadna regulacja składu i jakości margaryny, co na skutek zdarzających się zatruć tym produktem prowadziło do licznych dyskusji w parlamencie Rzeszy. Ich efektem było wprowadzenie w dziesięć lat później – 15 czerwca 1897 roku – nowego prawa (*Margarinegesetz*), które w dużym stopniu regulowało skład i sposób opakowywania margaryny, a także nakładało na producenta bezwzględny obowiązek oznaczania produktu słowem „margaryna”⁸.

Historia zmagania masła z margaryną stanowi istotny kontekst dla metafory „katolicyzmu margarynowego” użytej przez Kepplera. Margaryna to podróbka

³ Zob. tamże, s. 7.

⁴ Zob. S. Merta, *Margarine in Competition with Butter in Germany (1872–1933): The Example of Van der Bergh’s Factory in Kleve*, w: *The Food Industries of Europe in the Nineteenth and Twentieth Century*, red. D.J. Oddy, A. Drouard, New York 2016, s. 120.

⁵ Zob. P. Moser, *Patents and Innovation: Evidence from Economic History*, „The Journal of Economic Perspectives” 2013, nr 1, s. 30.

⁶ Zob. M. Schrover, *Labour Relations in the Dutch Margarine Industry 1870–1954*, „History Workshop” 1990, nr 30, s. 57.

⁷ Zob. S. Merta, *Margarine in Competition with Butter in Germany (1872–1933)*, dz. cyt., s. 121 oraz A.J. Goldsobel, *Masło sztuczne* [hasło], w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, t. 45–46 (Łekno, m-to – Miedzi ortęć), Warszawa 1911, s. 576.

⁸ Zob. A. J. Goldsobel, *Masło sztuczne*, dz. cyt., s. 576.

masła. W języku niemieckim długo zresztą utrzymywała się alternatywna nazwa „sztuczne masło” (*Kunstbutter*)⁹. Margaryna jest sfałszowana, tania, gorszej jakości, a przy tym trudno odróżnialna od masła, bo dzięki procesowi produkcji można nadać jej podobny smak, zapach i konsystencję. Prawdziwy smakosz nie da się jednak nabrać na margarynę, mając świadomość, że powstaje ona nie z tego, z czego powstaje masło – a więc z prawdziwego, zdrowego mleka – lecz z mieszaniny tłuszczów wątpliwego pochodzenia (wówczas głównie łoju wołowego), przemienionych w „sztuczne masło” w trakcie skomplikowanego procesu produkcji. Tego rodzaju skojarzenia musiał mieć w głowie również Keppler, kiedy porównywał myślenie reformatorskie do margaryny. Byłoby więc one trudno odróżnialne od prawdy, związane z podstępem, fałszywe i wreszcie: szkodliwe.

Nie był to oczywiście jedyny sposób myślenia o margarynie. W debacie publicznej na temat szkodliwości bądź pożytków ze sztucznego masła poglądy chemików zderzały się z myśleniem producentów mleka i działaczy ruchów spółdzielczych¹⁰. Tę dwoistość widać i w polskiej debacie, choć jest ona nieco późniejsza od sporów niemieckich. Zauważyć ją można już w latach 90. XIX wieku¹¹, ale dla wyrazistości przytoczę tu dwa konkurencyjne głosy z okolic roku 1910. W artykule poświęconym „masłu sztucznemu” z *Wielkiej Encyklopedyi Powszechnej Ilustrowanej* chemik Andrzej Jerzy Goldsobel pisze:

M[asło]. s[sztuczne]. posiada smak delikatny i przyjemny, jest nader mało zmienne i wydajne; zastępuje ono w zupełności masło krowie w przygotowaniu potraw i podlega prawie równie łatwo, a może nawet zupełnie tak samo trawieniu jak masło krowie. Dobre M. s. jest stanowczo smaczniejsze od taniego, pośledniego masła naturalnego, a mieszaniny M-a s-go z masłem krowim nie potrafi odróżnić nawet smakosz wytrawny.

Zupełnie odmienne zdanie na temat margaryny wygłasza w 1909 roku na pierwszym zjeździe stowarzyszeń spożywczych Alfons Bukowski. W swoim referacie o sfałszowanych produktach spożywczych sporo uwagi poświęca „najniebezpieczniejszemu konkurentowi masła”, a więc masłu sztucznemu. Rozważania o wszystkich fałszerstwach podsumowuje zaś następująco:

⁹ Zob. M. Weitz, *Butter und Kunstbutter*, w: *Das Reich der Erfindungen*, red. H. Samter, Berlin 1896, s. 547–554.

¹⁰ W kontraście do intencji niemieckich ustawodawców pozostają chociażby głosy naukowców zachwalających pożytki z rzetelnie produkowanej margaryny zob. chociażby M. Weitz, *Butter und Kunstbutter*, dz. cyt., s. 554. Keppler, pozostający pod wpływem witalistycznych nurtów w filozofii i przywiązany do takich kategorii jak „proste” i „pierwotne”, byłby w tym sporze po stronie producentów mleka – por. C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, przeł. T. Zatorski, Kraków 2009, s. 42.

¹¹ Zob. opis dyskusji o margarynie w sprawozdaniu z posiedzenia sekcji chemicznej Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie z grudnia 1897 roku: *Sekcja chemiczna*, „Wszechświat. Tygodnik popularny, poświęcony naukom przyrodniczym” 1898, nr 3, s. 45–46.

Na tym zakończę te smutne wiadomości o fałszerstwach, o jakich nie jeden z Sz[anownych]. Słuchaczy, być może, po raz pierwszy słyszy. Pominąć musiałem wiele ciekawych jeszcze rzeczy, lecz te skromne dane naukowe o falsyfikatach, jakie niejednego spożywcę zrujnowały na zdrowiu, zdaje się wystarczą, aby mieć pojęcie, jak wiele złego wyrządza dla przemysłu i handlu rozwielnianie się fałszerstwa¹².

Zdania na temat margaryny pozostawały zatem nieuchronnie podzielone. Podobnie było ze sprawą „katolickiej margaryny”, a więc z kwestią reformy katolicyzmu. Czy katolicycy „producenci margaryny” szkodzili bardziej tradycyjnym formom myślenia, czy stanowili dla nich zdrową konkurencję? Intencją biskupa Keplera było niewątpliwie jednoznaczne potępienie dążeń reformatorskich, które opierały się na zasadzie otwarcia katolicyzmu na to, co obecne we współczesnej mu cywilizacji. Użyta metafora okazuje się jednak o wiele bardziej wieloznaczna niż mógłby to przewidzieć jej autor.

*

Ta książka jest opowieścią o polskich „producentach margaryny”, a więc tych myślicielach z przełomu XIX i XX wieku, którzy podjęli zagadnienie reformy katolicyzmu, rozumianej jako próba pogodzenia Kościoła katolickiego z ówczesną cywilizacją. Będzie to opowieść o myśli, której rzekomo nie było. Dlaczego? Ponieważ dla większości „polscy producenci margaryny” nie istnieli. W Polsce miało bowiem nie być żadnych reformatorów-modernistów. Reformatora utożsamiam tutaj z modernistą, ponieważ wszelkie tendencje reformatorskie, które opierały się na idei zbliżenia czy pogodzenia z ówczesną cywilizacją, zostały w pierwszej dekadzie XX wieku powiązane z pojęciem modernizmu katolickiego¹³. Ten związek stał się tyleż nierozłączny, co budzący bardzo liczne wątpliwości.

Modernizm stanowi bowiem z katolickiej perspektywy „herezję wszystkich herezji”. Został za taką uznany 8 września 1907 roku, a wyrazem tego była encyklika papieża Piusa X *Pascendi dominici gregis*. Dokument ten nie miał charakteru diagnozy, ale był raczej stworzeniem nowego, spójnego syste-

¹² A. Bukowski, *Zafałszowania produktów spożywczych*, dz. cyt., s. 30–31.

¹³ Pojęcie „modernizm katolicki” będzie w tej pracy często używane zamiennie z pojęciami „katolicyzm liberalny”, „katolicyzm reformistyczny” i „reformizm”, zgodnie z taką tradycją w literaturze przedmiotu, która dostrzega w katolicyzmie reformistycznym wczesną postać samego modernizmu lub nurt wprost go poprzedzający i wychodzący z tożsamyh założeń (zob. O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, s. 118; C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, dz. cyt., s. 23–24). Przyjęta przeze mnie definicja pojęcia „modernizm”, która pojawi się w pierwszej części książki, oparta jest na szerokim rozumieniu pojęcia i sprzyja dokonanej tu – zarówno ze względów merytorycznych, jak i stylistycznych – synonimizacji pojęć.

mu myślowego, którego nikt w postaci przedstawionej w papieskim liście nie głosił. Strategia argumentacji encykliki jest jednak taka, że wystarczy głosić jedną z opisanych w niej tez, aby – choćby nieświadomie – być zwolennikiem całego systemu. Papieskie potępienie rozpoczęło wieloletnią kampanię antymodernistyczną, której celem było zweryfikowanie prawomyślności wszystkich teologów katolickich i wzmocnienie spójności myśli katolickiej poprzez uznanie za heretyków i odebranie miana „katolickości” każdemu, kto dawał się za modernistę uznać, o ile oczywiście swoich poglądów nie odwołał.

W Polsce modernistów miało jednak nie być. Choć działały stworzone przez papieża organy weryfikacyjne, to w traktatach i artykułach antymodernistycznych – bardzo zresztą licznych – prezentowano zgodne stanowisko głoszące, że modernizmu katolickiego w Polsce¹⁴ nie ma i nie było. Wszyscy myśliciele, którzy dawali się z modernizmem powiązać, byli uznawani za odtwórczych bądź jedynie luźno się modernizmem inspirowanych. Ta osobliwa strategia retoryczna, którą analizuję także w tej książce, okazała się bardzo skuteczna. Doprowadziła do zupełnej marginalizacji zagadnienia obecności myśli modernistycznokatolickiej w Polsce¹⁵. Badania nad polskim modernizmem katolickim miały charakter epizodyczny i były dodatkowo utrudnione przez słabą recepcję obcojęzycznej literatury przedmiotu, co doprowadziło do

¹⁴ Używam tu pojęcia „Polska” dla wygody, na oznaczenie wspólnoty kulturowej i językowej, a nie tworzę państwowego. Bardziej pedantyczne podejście, którego tu unikam, kazałoby każdorazowo używać określenia „ziemie polskie” lub „polska kultura”.

¹⁵ Literatura poświęcona zagadnieniu modernizmu katolickiego w ogólności liczy w języku polskim zaledwie kilkanaście pozycji (kilka, jeżeli weźmiemy pod uwagę jedynie książki). Są to dzieła oryginalne: *Studia o modernistach katolickich*, red. J. Keller, Z. Poniatowski, Warszawa 1968 (praca składa się z siedmiu osobnych artykułów i do dziś zachowuje pewną wartość, choć przy jej lekturze trzeba wziąć pod uwagę zastosowaną ideologiczną retorykę; studium poświęcone modernizmowi w Polsce jest pełne uproszczeń); M. Żywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim. Jego charakter i geneza*, „Życie i Myśl” 1971, nr 11, s. 18–55; nr 12, s. 13–49; M. Skrzypek, *Katolicki modernizm społeczny we Francji*, „Studia Religioznawcze” 1973, t. 8, s. 33–83; tenże, *Modernizm katolicki i socjalizm Lemire’a*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 11–12, s. 83–101; D. Olszewski, *Modernizm katolicki na tle epoki*, „Znak” 2002, nr 7, s. 19–29; J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, „Znak” 2002, nr 7, s. 30–44; H. Witczyk, *Krytyczny Rozum przed Wiarą*, „Znak” 2002, nr 7, s. 73–87 oraz tłumaczenia: M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, przeł. H. Bortnowska, Kraków 1972; R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, w: *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, t. 5: 1848 – do czasów współczesnych, przeł. T. Szafrński, Warszawa 1985, s. 140–152 (rozdział poświęcony modernizmowi). Na osobną uwagę zasługuje wydana w 2009 roku praca frankfurckiego historyka Kościoła rzymskokatolickiego Clausa Arnolda, która stanowi prezentację najnowszego metodologicznego podejścia do badań modernizmu: C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, dz. cyt.

wielu uproszczeń i nieścisłości. Szczególnie jeśli idzie o rozumienie podstawowego problemu – tego, czym właściwie modernizm katolicki jest¹⁶.

Argumentacja antymodernistyczna, która okazała się mieć istotny wpływ na stan badań nad zagadnieniem, mnie nie przekonywała. Postawiłem sobie za cel zweryfikowanie tezy o nieistnieniu polskiego modernizmu katolickiego, a także jej łagodniejszego wariantu – o marginalnym znaczeniu polskiego modernizmu katolickiego. Aby uczynić to rzetelnie, potrzebne były kilkuletnie badania, które poprzedziły powstanie tej książki. Ich wyniki pozwalają mi stanowczo zaprzeczyć obu wspomnianym wyżej poglądom¹⁷. Modernizm katolicki pojawił się na ziemiach polskich i odegrał istotną rolę w kształtowaniu się myśli katolickiej – i szerzej: kultury polskiej – przełomu wieków XIX i XX.

¹⁶ Słaba świadomość badaczy odnośnie do pojęcia modernizmu katolickiego, rozwoju jego poszczególnych nurtów, a wreszcie zagadnień jego polskiej recepcji prowadzi często do powierzchownych, nieprecyzyjnych lub wręcz błędnych interpretacji. Nieścisłości można podzielić na kilka kategorii, co daje dobry przegląd dotychczasowych zaniedbań w polskich badaniach nad modernizmem katolickim. (1) Pierwszą grupę stanowi niedostrzeganie wpływu modernizmu katolickiego na określonego polskiego twórcę, co wiąże się najczęściej z korzystaniem przez niego z mniej rozpoznawalnych prac modernistycznych. (2) Drugą trudnością jest zbyt wąskie definiowanie modernizmu katolickiego. Łączy się to z uznaniem jednego z jego nurtów – czy nawet poglądów jednego z modernistów – za reprezentatywny obraz całego wielowątkowego ruchu. (3) Bardzo podobne konsekwencje – i to trzecia trudność – ma przyjmowanie bez refleksji antymodernistycznych opisów modernizmu czy też przyjmowanie definicji sformułowanych w encyklice *Pascendi dominici gregis*. Powoduje to przeoczenie podstawowej trudności w badaniach nad modernizmem katolickim, a więc odróżnienia konceptu „modernizmu” zdefiniowanego przez papieża od tez modernistycznych faktycznie głoszonych przez rozmaitych autorów identyfikujących się z tym ruchem.

¹⁷ W formowaniu się tego przekonania pomagały mi istniejące – choć niezbyt liczne – prace, które starały się na różnych polach pokazywać obecność modernizmu katolickiego w kulturze polskiej. Należy tu wymienić: Z. Mikołajko, *Katolicka filozofia kultury w Polsce w epoce modernizmu 1895–1918*, Warszawa 1985 oraz skróconą, opublikowaną formę tych badań *Katolicka filozofia kultury w Polsce w okresie modernizmu 1895–1914*, „Studia Religioznawcze. Filozofia i Socjologia Religii” 1987, nr 21, s. 46–73, następnie T. Lewandowski, *Młodopolskie spotkania z modernizmem katolickim*, w: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, red. S. Fita, Lublin 1993, s. 197–250, a także prace poświęcone samemu Marianowi Zdziechowskiemu, starające się należycie ocenić znaczenie modernizmu katolickiego dla jego myśli: C. Miłosz, *Religijność Zdziechowskiego*, „Znak” 1981, nr 4–5, s. 513–527 i przełomowa praca Z. Opackiego, *Między uniwersalizmem a partykularyzmem. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego 1914–1938*, Gdańsk 2006. Najbardziej syntetyczny charakter miało dotychczas studium Zbigniewa Mikołajki, ale i ono zajmowało się sprawą modernizmu katolickiego nie bezpośrednio, lecz w nieco szerszym kontekście katolickiej filozofii kultury przełomu XIX i XX wieku. Opracowania, które docelowo zajmowałoby się obecnością myśli modernizmu katolickiego w Polsce, dotąd nie było.

Czym był i kto przyczynił się do jego obecności? To podstawowe pytania, które postawiłem sobie w niniejszej pracy.

Analizuję obecność idei modernizmu katolickiego w polskiej myśli filozoficznej i teologicznej, przede wszystkim zaś przyglądam się intelektualnym przetworzeniom, jakim podlegają w pracach polskich intelektualistów. Książka składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza ma charakter wprowadzający i dotyczy samego pojęcia modernizmu katolickiego oraz jego podstawowych idei. Prezentuję w niej historię pojęcia, własną operacyjną definicję modernizmu, staram się także w syntetyczny sposób przedstawić podstawowe tendencje tego wielonurtowego ruchu. Część druga pracy poświęcona jest osobie Mariana Zdziechowskiego – najistotniejszego przedstawiciela polskiej recepcji modernizmu katolickiego, a zarazem modernisty katolickiego w pełnym znaczeniu tego słowa.

Za poświęceniem tej postaci osobnej uwagi przemawiało bardzo wiele czynników. Po pierwsze, ilość prac, które Zdziechowski poświęcił zagadnieniom modernizmu katolickiego, jest niewspółmierna z twórczością żadnego innego polskiego twórcy. Po drugie, Zdziechowski jest jedynym polskim intelektualistą, który włączył się w ogólnoeuropejski spór o katolicyzm liberalny. Po trzecie, stworzył najbardziej dojrzałą i oryginalną syntezę myślenia modernistycznokatolickiego w języku polskim, sam również prezentując konsekwentne i przemyślane stanowisko reformistyczne. Po czwarte, zebrany przeze mnie na temat Zdziechowskiego materiał źródłowy jest nieporównanie obfitszy niż w przypadku pozostałych bohaterów procesu polskiej recepcji modernizmu katolickiego. Podstawę moich analiz stanowią nie tylko źródła publikowane, lecz także spuścizna archiwalna pozostawiona przez Zdziechowskiego. Wiązało się to z zastosowaniem nieco innych niż w przypadku pozostałych modernistów metod badawczych, związanych z analizą korespondencji i źródeł autobiograficznych. Skłoniło mnie to też do uporządkowania tej części pracy chronologicznie, a nie problemowo. Pozwala to dużo lepiej pokazać dynamizm światopoglądu Zdziechowskiego, jego nieustający rozwój.

Opowieść o Zdziechowskim daje się podzielić na trzy wyraźne okresy. Pierwszy to lata 1898–1905, kiedy pojawiają się pierwsze sygnały recepcji myśli katolickoliberalnej w pracach krakowskiego badacza i wykształca się jego samoidentyfikacja z tym nurtem katolickiego myślenia. Podsumowanie tego okresu stanowi ważna, choć krótka praca *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej* z 1905 roku¹⁸. Stanowi ona początek europejskiej aktywności Zdziechowskiego jako myśliciela katolickoliberalnego. Omawiam filozoficzną i teologiczną argumentację zawartą w tym tekście, próbuję rozwikłać zagadkę jego popularności i odnoszę się do komentarzy, jakie wywołał.

¹⁸ M. Zdziechowski, *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, Warszawa 1905.

Kolejny okres opowieści przypada na lata 1905–1914. Wewnętrzną cezurę w jego ramach stanowi rok 1907, kiedy ukazuje się encyklika potępiająca modernizm. To czas bardzo dynamicznych zmian w myśli i życiu Zdziechowskiego: nawiązuje kontakt korespondencyjny z myślicielami zaangażowanymi w katolicki ruch reformistyczny w całej Europie, publikuje (ważne miejsce w tej części opowieści zajmuje wskazywanie zależności pomiędzy studiami nad myślą rosyjską a modernizmem katolickim krakowskiego profesora), próbuje zapobiec ogłoszeniu papieskiej encykliki, lecz pada jej ofiarą, wreszcie – poświęca kilka lat na podsumowanie i obronę myśli modernistyczno-katolickiej. Efektem tych rozmyślań jest jedna z najważniejszych książek Zdziechowskiego *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* z 1914 roku¹⁹. Analizie tej pracy poświęcam bardzo dużo miejsca. Argumentuję przy tym, że jest ona poświęcona przede wszystkim namysłowi nad modernizmem katolickim. Stanowi tym samym dojrzałą refleksję nad tym kierunkiem (a właściwie kierunkami) myśli katolickiej i nad własnym zaangażowaniem Zdziechowskiego w ten ruch.

Ostatni okres opowieści wiąże się z „powidokami” myśli modernizmu katolickiego w twórczości Zdziechowskiego po 1914 roku. W roku 1915 autor *Pesymizmu...* przeżywa poważny kryzys religijny, będący efektem śmierci syna Edmunda, z której samobójczym charakterem nie mógł się pogodzić i którego nie przyjmował do wiadomości. W badaniu przyczyn tego kryzysu i jego związku z powojennym sposobem myślenia Zdziechowskiego o religii opieram się na ważnym dokumencie autobiograficznym, jakim jest pamiętnik spisany właśnie po śmierci syna²⁰. Ten kryzys, ale także zupełnie odmienna rzeczywistość kulturowa świata po I wojnie światowej spowodowały, że modernizm katolicki przestał mieć dla krakowskiego profesora takie znaczenie, jakie posiadał wcześniej. Myśl ta nie zniknęła jednak z jego światopoglądu zupełnie. W ostatnich fragmentach drugiej części książki opisuję migotliwą obecność modernizmu w pracach Zdziechowskiego i poświęcam uwagę jego osobistym kontaktom z modernistami katolickimi po 1914 roku.

Trzecia część tej książki to przekrojowe omówienie polskiej recepcji modernizmu katolickiego. Prezentowany w niej obraz zjawiska nie jest jeszcze ostateczny i pełny, ale daje wyobrażenie o podstawowych tendencjach i kierunkach w przyswajaniu myśli modernistyczno-katolickiej w polskiej kulturze. Rozpaczam od analizy antymodernistycznej strategii zaprzeczania istnieniu modernizmu w Polsce. Ten fenomen jest ciekawy nie tylko sam w sobie – jego należyte zrozumienie stanowi jedno z podstawowych wyzwań w badaniu samego modernizmu. Ilość antymodernistycznych prac w języku polskim jest bowiem nieporównywalnie większa niż ilość rozpraw, w których modernizm katolicki potraktowany jest z sympatią. Teologia antymodernistyczna stanowi tym samym istotne – choć wymagające krytycznej lektury – źródło wiedzy

¹⁹ Tenże, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Kraków 1914.

²⁰ Zob. tenże, *Tempo 191... zoda. Pamiętnik spisany po śmierci syna Edmunda*, oprac. M. Rogalski, „Kronos” 2013, nr 3, s. 255–265.

o reformistycznym ruchu intelektualnym w katolicyzmie (to tam znajdują się bardzo zresztą różnorodne wykazy polskich modernistów). Korzystam z niej w takim właśnie charakterze. Zdecydowałem się nie podejmować w tej książce osobno i wyczerpująco zagadnienia reakcji antymodernistycznej. Polski antymodernizm, z uwagi na jego fundamentalne znaczenie dla kształtowania światopoglądu i postawy kilku pokoleń polskich duchownych, teologów i myślicieli katolickich, zasługuje na zupełnie osobne opracowanie. Uważam go również za zjawisko pod wieloma względami odrębne i wymagające innego podejścia niż przyjęte w tej pracy.

Od antymodernistycznego spojrzenia na polski modernizm przechodzę do analizy samego modernizmu. Pierwszym krokiem jest sporządzenie porządkującego istniejący materiał wykazu. Poświęcam temu zadaniu dwa rozdziały. Pierwszy z nich jest poświęcony recenzjom i tłumaczeniom obcojęzycznych prac prezentujących stanowisko katolickoliberalne. Drugi z nich to rejestr najważniejszych bohaterów procesu polskiej recepcji modernizmu katolickiego. Kolejne rozdziały trzeciej części są prezentacją najistotniejszych zagadnień podejmowanych przez polskich modernistów katolickich. Rozdziały te stanowią próbę pokazania rozmaitych kierunków myślowych, w jakich zmierzała polska refleksja nad modernizmem katolickim. Wśród omawianych kwestii znajdują się: (1) polskie propozycje reformy katolicyzmu, (2) próby budowania modernistycznej teologii, (3) publikowane po polsku przekrojowe syntezy tego, czym modernizm katolicki jest. Część trzecią zamyka analiza wewnętrznego napięcia, obecnego w myśli polskich modernistów katolickich. Wiąże się ono z tym, że w swoich propozycjach wyrażają oni jednocześnie afirmację i krytykę współczesnej im kultury. W zakończeniu staram się zaś zebrać podstawowe wyniki przeprowadzonych analiz i wskazać na dalsze możliwe kierunki prowadzenia badań nad polskim modernizmem katolickim.

*

Badania leżące u podstaw tej książki mają charakter interdyscyplinarny. Podstawę analiz stanowi materiał źródłowy, którego częścią są nie tylko prace publikowane w formie druków zwartych i artykułów w czasopismach, ale także źródła archiwalne. Z uwagi na straty, jakie wyrządziły polskiemu dziedzictwu kulturowemu dwie wojny światowe oraz wojna polsko-bolszewicka, wiele archiwaliów uległo zniszczeniu lub rozproszению. Zebrany przeze mnie materiał, choć znaczny, nie pretenduje do pełności. Zdecydowałem się więc uwzględnić archiwalia przede wszystkim tam, gdzie udało mi się ich zgromadzić najwięcej, a więc w części drugiej książki, poświęconej modernistycznokatolickiemu światopoglądowi Mariana Zdziechowskiego. W pozostałych dwóch częściach pracy materiały niepublikowane wykorzystywane są jedynie marginalnie i pomocniczo.

Niniejsza rozprawa łączy warsztat historyka z analizą filozoficzną, które zostają użyte do analizy problemów, uznawanych niekiedy za sytuujące

się poza granicami zainteresowania filozofii. Rzeczywiście rozważam tutaj zagadnienia religijne, a niekiedy wprost teologiczne, co wcale nie znaczy, że prezentowane tu analizy można uznać za teologię jakiegokolwiek wyznania lub studium z historii któregoś z kościołów. Ta deklaracja wiąże się oczywiście z tym, jak rozumiem teologię. W swojej pracy poświęconej rekonstrukcji rozwoju doktrynalnego chrześcijaństwa historyk dogmatów, Jaroslav Pelikan, przyjmuje za Orygenesem definicję teologii, którą uważam za trafną i przydatną:

Jedną z najbardziej kategorycznych różnic pomiędzy teologiem a filozofem polega na tym, że ten pierwszy postrzega siebie, tak jak to ujął Orygenes, jako „człowieka Kościoła” – rzecznika chrześcijańskiej wspólnoty. Teolog – na przykład Orygenes – wiedział, że jest odpowiedzialny za depozyt chrześcijańskiego objawienia oraz trwanie autorytetu Kościoła, nawet jeśli jego teologiczne spekulacje polemizowały z tym, co było oficjalnym nauczaniem Kościoła jego czasów²¹.

Pozycja, którą tu przyjmuję, nie jest zatem tak rozumianą pozycją teologa. Nie występuję w tej pracy jako rzecznik żadnej z chrześcijańskich wspólnot, choć – co trzeba uczciwie dodać – tradycja katolicka stanowi dla mnie więcej niż sam tylko przedmiot badania. W życiu osobistym jest moją własną tradycją religijną. W tej książce traktuję jednak myśl katolicką jak filozof. Staram się dostrzegać jej wewnętrzną strukturę, badać jej uwarunkowania i konsekwencje, nie deformując przy tym tego, co myśliciele katoliccy sami o sobie sądzą. Patrząc na rozważane tu zagadnienia z krytycznego dystansu, starając się jak najpełniej zrekonstruować ich teologiczny i filozoficzny kształt, a także spróbować dokonać oceny tego, co w omawianych propozycjach myślowych odtwórcze i co oryginalne, co spójne, a co rażąco niekonsekwentne. Sądzę, że nie można odmówić przyjętemu tu spojrzeniu życzliwości wobec myśli katolickiej. Dołożyłem bowiem wszelkich starań, aby prezentowane tu wyniki badań były rzetelne i uczciwe. Uczciwość zaś uważam za jedną z form życzliwości.

Kiedy zastanawiałem się nad kierunkiem, w który prowadzi mnie gromadzony materiał archiwalny, i nad założeniami przyjętymi w jego interpretowaniu, doszedłem do przekonania, że blisko mi do klasycznego w historii filozofii stanowiska reprezentowanego przez Wilhelma Diltheya. W bardzo interesującej rozprawie *O istocie filozofii* autor prezentuje teorię światopoglądów, która z uwagi na całościowe ujęcie zagadnienia myślenia o świecie i jego różnych rodzajów stała się dla mnie ważną inspiracją przy pisaniu mojej własnej pracy. Dilthey stwierdza w niej rzecz podstawową:

Religia, sztuka i filozofia mają tę samą formę podstawową, która sięga struktury naszego życia duchowego. W każdym momencie naszego istnienia nasze własne życie ustosunkowuje się do świata, który ogarnia nas jako naoczną całość. Samych

²¹ J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przeł. M. Höffner, Kraków 2008, s. 3.

siebie, życiową wartość poszczególnych chwil i skutki oddziaływania rzeczy na nas odczuwamy zawsze w relacji do świata przedmiotowego²².

Zarówno myślenie religijne, artystyczne, jak i filozoficzne stanowi próbę całościowego ustosunkowania się do świata, którą Dilthey nazywa światopoglądem – interpretacją rzeczywistości. Pojęcie to jest mi bliskie. Pozwala bowiem uporać się z podstawową trudnością, jaką stanowi balansowanie bohaterów moich rozważań na granicy wielu dyscyplin, a zarazem z całościowym charakterem ich refleksji o świecie. Uchwycić całość pozwala właśnie Diltheyowskie pojęcie światopoglądu.

Pisząc o polskich modernistach katolickich próbuję więc rekonstruować ich światopoglądy lub elementy tychże światopoglądów. Bardzo często używam więc określenia „myśliciel”, i „myśl” czy właśnie „światopogląd”, aby uniknąć zamykania interpretowanych propozycji w zbyt wąskie ramy filozofii, teologii lub teorii społecznej. Nie jestem jednak w stosowaniu metody Diltheya zupełnie konsekwentny. Ten bowiem, wyróżniając wspólną kategorię „światopoglądu” dla różnych form myślenia, próbuje w następnym kroku dokonać ich opisanie i oddzielenia. Twierdzi więc, że światopogląd religijny, filozoficzny i poetycki to trzy odmienne typy myślenia o świecie. Mogą one oczywiście w sobie przechodzić, ale da się je ściśle od siebie odróżnić.

Nie podzielam wiary w możliwości i pożytku z takiej klasyfikacji. Badana przeze mnie materia utwierdza mnie w przekonaniu, że przejścia pomiędzy typami światopoglądów czy – bardziej ogólnie – pomiędzy sposobami myślenia dokonują się w sposób niezauważalny i często trudny do uchwycenia. Co więcej, sądzę, że wyróżnianie różnych sposobów myślenia jest jedynie narzędziem mającym pomóc zanalizować i zinterpretować jego nieuchwytną i dynamiczną strukturę. Tylko w takich granicach odróżnianie dyscyplin i rodzajów myślenia ma sens dla pracy historyka myśli religijnej. Jeśli zaś traktować je jako metody ostatecznej klasyfikacji i opisu, będą one zawężyły horyzont naszego ich zrozumienia.

Przywiązany jestem do dynamicznego sposobu ujmowania myślenia i rozumienia jako czegoś, co z jednej strony jest wszechobejmujące i będące wyrazem całościowego stosunku wobec świata, z drugiej zaś – niepodatne na „ostateczne” klasyfikacje. Bliski jest mi więc nie tylko Dilthey, ale cała tradycja hermeneutyczna. Jedną z podstawowych dyrektyw przyjętej tu metody jest sformułowanie Hansa Georga Gadamera z eseju *Tekst i interpretacja*:

Również w doświadczeniu historii ideał obiektywności badań historycznych stanowi tylko jedną, i to drugorzędną, stronę problemu, albowiem wyodrębnienie samego doświadczenia historycznego sprawia, że tkwimy wewnątrz pewnego działania się, nie wiedząc, co nam się przytrafia, a to, co się wydarzyło, chwytny dopiero patrząc wstecz. Zgodnie z tym każda teraźniejszość musi napisać histo-

²² W. Dilthey, *O istocie filozofii*, w: tegoż, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł., wstęp i komentarz E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 59.

rię na nowo. To samo podstawowe doświadczenie dotyczy w końcu filozofii i jej dziejów²³.

Działalność historyka filozofii stanowi dla mnie właśnie taką próbę pisanja historii znów na nowo, które możliwe jest dzięki niezmiennej dynamice procesu rozumienia. To, co próbowałem osiągnąć w tej pracy, to przekonać czytelnika, że coś takiego jak modernizm katolicki w ogóle się polskiej kulturze przydarzyło. Następnie zaś próbowałem zrozumieć, co się nam tak naprawdę przytrafiło. I o tym jest ta książka.

²³ H.G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, w: tegoż, *Język i rozumienie*, przeł., wyb. i posłowie P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 102.

CZĘŚĆ I

MODERNIZM KATOLICKI: POJĘCIE, STAN BADAŃ, TENDENCJE

W żadnym razie nie jest prawdą, że kościelny autorytet jest lub był kiedykolwiek rodzajem zewnętrznego przymusu, krępującego wszelkie indywidualne oddziaływanie sumienia. Kościół jest edukatorem, a nie dominatorem: raczej instruuje niż dyryguje i każdy, kto jest mu posłuszny, czyni to w zgodzie z własnym sumieniem i aby być posłusznym Bogu.

/A. Loisy, L'Évangile et L'Église, Paris 1902, s. 121–122/

Pojęcie modernizmu katolickiego

Analiza pojęcia „modernizm katolicki” jest niezbędnym pierwszym krokiem w badaniach nad obecnością modernizmu katolickiego w Polsce. Aby ją opisać, należy najpierw odpowiedzieć sobie na pytanie: z obecnością czego mamy tak właściwie do czynienia? Historia tego pojęcia okazuje się dość skomplikowana i stanowi źródło problemów z korzystaniem z tego pojęcia nawet dzisiaj. Tekstem, który użycie terminu „modernizm katolicki” popularyzuje i nadaje mu precyzyjne znaczenie, jest encyklika Piusa X *Pascendi dominici gregis* z 8 września 1907 roku. Papież dokonuje tam zdefiniowania modernizmu jako zwartego i spójnego systemu światopoglądowego. Pojęcie „modernizmu”, a właściwie „modernistów” pojawia się już we wstępie – częściowo napisanym przez samego Piusa X²⁴:

Ponieważ moderniści, tak ich bowiem ogólnie i słusznie nazywają, w sposób nader przebiegły, zapatrywań swoich nie przedstawiają w pewnym porządku i systematycznie, lecz rozrzucają je i rozrywają jedne od drugich, aby się wydawało, że one nieokreślone i jakby chwiejne, lubo ustalone są i niewzruszone, stąd zaleca się, Czcigodni Bracia, zapatrywania te zestawień przejrzeć i wykazać zachodzący między nimi związek [...] ²⁵.

²⁴ Jak pokazują ostatnie badania, encyklika była dziełem zbiorowym, którego autorów da się zidentyfikować. Choć Pius X podpisany jest pod całością dokumentu (wyrażającego stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a więc tego jego organu, który ma kompetencje do ostatecznych rozstrzygnięć), to właśnie do wstępu do dokumentu włączono zaledwie kilka paragrafów z odrębnego szkicu papieża, mającego zainspirować autorów encykliki. Obszernie omawia tę kwestię – bazując na watykańskich archiwaliach – Claus Arnold w: *Mała historia modernizmu*, dz. cyt. s. 99–113.

²⁵ Pius X, *Encyklika o zasadach modernistów*, przeł. S. Okoniewski, „Przegląd Kościelny” 1907, t. 12, s. 243. Warto zwrócić uwagę, że drugie z dostępnych w języku polskim tłumaczeń – wrocławskie wydanie anonimowego autora – stawia sprawę jeszcze mocniej, a przy tym niezgodnie z oryginałem: „Że zaś modernistów (tak

Tutaj dokonuje się pierwszy krok, na drodze do wszelkich późniejszych problemów z pojęciem „modernizm katolicki”. Pius X stwierdza, że istnieje pewne zbiorowe określenie – „moderniści” – którego powszechnie używa się do opisu reprezentantów kierunku zdefiniowanego w dalszej części encykliki. Owa „powszechność” użycia stanowi stworzoną na potrzeby obrony czystości doktryny katolickiej nadinterpretację i nie wynika z dotychczasowego sposobu stosowania tego terminu. Pojęcie „modernizmu” było do tej pory używane stosunkowo rzadko w myśli katolickiej i to przeważnie przez integrystyczną publicystykę wymierzoną we wszelkie formy liberalnego myślenia w katolicyzmie²⁶ (kluczową postacią dla integrystycznego rozumienia tego pojęcia był dominikanin Albert Maria Weiss²⁷).

Pojęcie „modernizm” nie stanowiło więc – z jednym wyjątkiem w postaci czeskiego obszaru kulturowego²⁸ – elementu samorozumienia myślicieli, którzy w późniejszej literaturze antymodernistycznej uznawani byli za „modernistów”. Co prawda niektórzy członkowie ruchu „modernistycznego” próbowali później dokonywać oswojenia tego pojęcia i używali go jako autoidentyfikacji²⁹ (najbardziej znanym przykładem takiego postępowania jest włoska *Il programma dei modernisti* [1907]³⁰), tym niemniej działało się to już po wydaniu encykliki, a nie wcześniej.

przecież zwać się oni zwykłe) najprzebieglejszy manewr polega na tym [...]” (tenże, *Pascendi dominici gregis. O zasadach modernistów*, Warszawa 2002, s. 7). Dopowiedzenie umieszczone w nawiasie ma w oryginale postać „sic enim iure in vulgus audiunt” (*Acta Sanctae Sedis*, Romae 1907, t. XL, s. 505), co można przetłumaczyć jako „popularnie są bowiem tak [właśnie] słusznie nazywani”. Tłumaczenie Okoniewskiego pozostaje więc dużo bliższe oryginałowi.

²⁶ Krótki rys opisujący wyrastanie pojęcia „modernizm” przedstawia Arnold w: *Mała historia modernizmu*, dz. cyt., s. 8–13.

²⁷ Zob. tamże, s. 104–108 (nie należy mylić postaci dominikanina z cytowanym często – również w tej pracy – badaczem modernizmu Otto Weißem). W dalszej części książki zajmują się również sprawą stosunku Zdziechowskiego do znaczenia nadanego terminowi „modernizm” przez Alberta Marię Weissa.

²⁸ Czesi oficjalnie, na długo przed rokiem 1907, opisywali swoją formację pojęciem „[Česká] Katolická moderna”, a samych siebie określali jako „modernistów katolickich”, co było ewenementem na skalę europejską; zob. P. Marek, *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám České Katolické moderny*, Rosice 1999, s. 71–81. Co więcej był to ruch nie tylko światopoglądowy, ale również i osobny prąd literacki. I to właśnie literackie oblicze czeskiego modernizmu katolickiego jest lepiej rozpoznane przez literaturę przedmiotu, a w języku czeskim częściej związane z literackim prądem przełomu wieków XIX i XX; zob. M.C. Putna, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998.

²⁹ Na temat strategii postępowania wobec pojęcia „modernizm” zob. C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, dz. cyt., s. 12–13.

³⁰ Pełny tytuł tej obszernej, ponad dwustustronicowej broszury wydanej 28 października 1907 roku w Rzymie to *Il Programma dei Modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X "Pascendi Dominici Gregis"* (drugie wydanie w Turynie w 1911). Wydana została anonimowo przez włoskich modernistów: Ernesta Buonaiutię oraz Umberta

To nie sama nazwa stanowi jednak główny problem, jaki pojawił się w wyniku opublikowania papieskiego listu okólnego. Dużo poważniejsze trudności były wynikiem sposobu, w jaki modernizm opisano. Zasadniczy element strategii przyjętej przez instytucję Kościoła rzymskokatolickiego wobec „modernizmu” widać już w przytoczonym cytacie. Encyklika ma na celu wydobycie ukrytych związków i zaprezentowanie modernizmu jako tego, czym jest „w rzeczywistości” – zwartego systemu światopoglądowego, który, konsekwentnie wyznawany, prowadzi do całkowitego zniszczenia wiary i kultury katolickiej.

Co więcej, w przyjętej w dokumencie interpretacji dokonano wielu nadużyć wobec wyjściowych tez zebranych z pism zwolenników reformy katolicyzmu. Powstał więc system, którego nikt – ani jawnie, ani skrycie – nie uznawał³¹. Autorzy encykliki³² dokonali próby złączenia w jedną strukturę myślową bardzo rozmaitych nurtów i szkół myślenia, a także postulatów badawczych z rozmaitych dyscyplin. Główne źródło inspiracji do tego przedsięwzięcia stanowiły teksty Alfreda Loisy’ego, ale dołożono do tego elementy wzięte z najrozmaitszych prac. Podstawowe tezy Loisy’ego zostały zresztą potępione we wcześniejszym o dwa miesiące dokumencie *Lamentabili sane exitu*, gdzie nadano im formę, na którą sam autor się nie godził i uważał za nadinterpretację³³.

Encyklika stała się podstawą trwającej intensywnie przez kilka lat, a mającej skutki sięgające za połowę XX wieku³⁴ kampanii antymodernistycznej. Wszystkie pisane z pozycji antymodernistycznej prace przejmowały pojęcie wypracowane w papieskim dokumencie i według niego oceniały i klasyfikowały teksty, dzieląc je na modernistyczne i niepodlegające wpływom modernizmu (czasem stosowano również kategorie pośrednie). Wpłynęło to niewątpliwie również na historiografię katolicką, która – co nie dziwi – brała papieskie definicje za dobrą monetę. Dopiero badania prowadzone po Soborze Watykańskim II, począwszy od lat 60. XX wieku, zaczęły wskazywać

Fracassiniego; zob. P. Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt am Main – Leipzig 2009, s. 137–138.

³¹ Zob. M. Żywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim. Jego charakter i geneza*, „Życie i Myśl” 1971, nr 11, s. 20.

³² Arnold wskazuje na trzech autorów tekstu. Obok Piusa X, który odegrał w samym procesie pisania niezbyt aktywną rolę, są to ojciec Joseph Lémius (część nauczająca encykliki) i kardynał José de Calasanz Vives y Tutó (część dyscyplinarna). Prócz nich aktywną rolę odegrało trzech redaktorów (m.in. kardynał Rafael Merry del Val, jeden z ważniejszych uczestników kontrowersji antymodernistycznej); zob. C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, dz. cyt., s. 108–113.

³³ Alfred Loisy zabrał głos w tej sprawie w osobnej pracy, będącej komentarzem do dekretu i encykliki; zob. A. Loisy, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office „Lamentabile sane exitu” et sur l’encyclique „Pascendi dominici gregis”*, Ceffonds 1908. Szerzej komentuje reakcje „modernistów” na papieskie dokumenty Marvin R. O’Connell w: *Critics on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Washington 1994, s. 338–375.

³⁴ Zob. J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, dz. cyt., s. 30–44.

na specyficzne uwarunkowania pojęcia „modernizm” i poszukiwać nieco innego spojrzenia na kontrowersję modernistyczną. Dystansowi badawczemu sprzyjał pięćdziesięcioletni dystans czasowy, a także wygaśnięcie teologicznej aktualności modernistycznej kontrowersji, której ostatnim punktem było zniesienie przez Pawła VI konieczności składania przysięgi antymodernistycznej. „Modernizm katolicki” zaczęto wówczas traktować jako przydatną etykietę na opisanie poglądów, głoszonych przez poszczególnych intelektualistów przełomu wieku XIX i XX, które Kościół uznał za nieortodoksyjne lub których ortodoksję postawiono pod znakiem zapytania. Trwały jednak spory o to, co można uznać za wspólną cechę różnych propozycji i czy w ogóle można o takiej wspólnej cesze mówić. Świadomość różnorodności nurtów myślenia jest bowiem podstawowym rozpoznaniem obecnym wśród „nieantymodernistycznych” badaczy modernizmu od początku³⁵.

W literaturze przedmiotu można wyróżnić cztery zasadnicze tendencje postępowania wobec omawianego terminu³⁶: (1) uczynienie z pojęcia „modernizm katolicki” jedynie terminu pomocnicznego i zastąpienie go przez „kryzys modernistyczny” lub „kontrowersję modernistyczną”³⁷, (2) zakwestionowanie jed-

³⁵ Przez „początek” można rozumieć nie tylko początek badań prowadzonych po Soborze Watykańskim II, ale nawet niektóre pierwsze prace syntetyczne o modernizmie, które pisane były z pozycji modernizmowi sprzyjających lub neutralnych (zob. J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus*, Berlin 1912, s. 3–4; P. Sabatier, *Modernism. The Jowett Lectures*, 1908, przeł. C.A. Miles, New York 1908, s. 157). Co więcej, w autorefleksji samych modernistów, wyrażających dystans wobec wersji tego pojęcia sformułowanej w encyklice, pojawia się świadomość wpisanej w modernizm różnorodności stanowisk; zob. O. Weiß, *Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken*, w: *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, red. H. Wolf, Paderborn 1998, s. 117–124.

³⁶ Trzy z nich wskazuje w swoim artykule Otto Weiß – zob. O. Weiß, *Modernismus oder Modernismen. Anmerkungen zur heutigen Modernismusk Diskussion*, w: *Živý odkaz modernismu*, red. Z. Kučera, J. Kořalka, J.B. Lášek, Brno 2003, s. 11–26.

³⁷ Zob. C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, dz. cyt., s. 13–18; M.R. O’Connell, *Critics on Trial*, dz. cyt., s. XII. Zabieg taki nadaje badanemu zjawisku postać określonego procesu i pomaga uporać się z problemem ram chronologicznych nadawanych omawianemu zagadnieniu. Dużo łatwiej bowiem wskazać granice kontrowersji modernistycznej niż obecności i wpływu idei modernistycznych. Takie posunięcie terminologiczne pozwala też przedstawić historię sporu o modernizm i umieścić poszczególnych aktorów na stosownych pozycjach, jakie zostały im w trakcie sporu przydzielone lub które sami wybrali, a jednocześnie uniknąć konieczności poszukiwania istoty ich myślenia czy rozstrzygania pytania o charakter części publicznych wypowiedzi „modernistów” (czy były elementem strategii obronnej, czy wyrazem wyznawanego światopoglądu). Omawiany zabieg wydaje się więc szczególnie przydatny dla historyków Kościoła rzymskokatolickiego (szczególnie jeśli zważyć na przynależność tej subdyscypliny do teologii i płynące stąd zobowiązania) czy historyków kultury. W przypadku analizy filozoficznej czy teologicznej zabieg taki byłby jedynie wybiegiem, bowiem nie znosi podstawowego problemu towarzyszącego badaniom tego typu, tzn. próby opisu i klasyfikacji – idei i światopoglądów.