

**Marek Fota**

Katedra Filozofii PAP Słupsk

## **KATEGORIA PRZYŚWIADCZENIA – CASUS NEWMANA. PRÓBA OPISANIA WARTOŚCI WIARY NA TLE RÓŻNIC KONFESYJNYCH**

W problematyce wartości pomija się często aspekt wyboru (między tym, co jest a tym, co być powinno), który zdaje się być podstawą artykulacji na jej temat. Jej status ujmowany zostaje najczęściej (na gruncie samych pytań i relatywistycznych odpowiedzi) jako wynik wartościowania (czyli nadawania jej przez podmiot znamion cenności), w myśli egzystencjalnej tożsamy z samym wyborem. Należy jednak pamiętać, że działanie ludzkie nie musi być kryterium oceniania (wydaje się nawet, że mamy tu do czynienia z pewnym logicznym błędem), ale raczej jest (samo) oceniane. Właściwsze wydaje się wtedy stwierdzenie, że w działaniu przejawia się wartość, że jest ona zawarta w akcie wyboru (jeśli chodzi o sam sposób wybierania) jak i w celu (przedmiocie) wyboru. Prowadzi to nieuchronnie do ontologizacji wartości i wreszcie umożliwia stwierdzenie, że tylko odkrywana wartość (jako pewien typ rzeczywistości) może być sobą, wszelkie zaś konstytuowanie wartości przez ludzki podmiot jest nią o tyle, o ile dotyka tej sfery bytu. Nie należy zatem, jak to często się czyni, utożsamiać wartości z ocenami. Ocenia się czynny ze względu na respektowane wartości.

Nie wyłącza to z zakresu powyższego stwierdzenia stanowisk, które ze względu na swą „egzystencjalność”<sup>1</sup> ukazują nam w bardzo specy-

---

<sup>1</sup> Termin ten oczywiście nie jest tożsamy i nie wypływa z kategorii spożytkowanych przez XX-wieczną orientację filozoficzną o tej nazwie. Używam go najzupełniej potocznie – jako odzwierciedlający związek między typem życia a sposobem myślenia.

ficzny sposób drogę odkrywania w aksjologii. Wręcz przeciwnie, wyjawia się w nich wiedza na temat wartości jako zawsze zindywidualizowana, konkretna, skierowana do podmiotu, rozpoznawana tylko w oparciu o własne przeżycia i na gruncie własnej biografii. W rzeczy samej określenie powinności jako alternatywy dla świata realnego odwołuje się nie do uniwersaliów, ale nominalnie do bytu jednostkowego i przez ten byt bywa odczytywane.

W obszarze takich stanowisk rozpoznać można między innymi myśl Sokratesa, św. Augustyna, św. Bonawentury, Pascala, Kierkegaarda. Jako ilustrację postawionej tezy chciałbym przedstawić fragmenty teoretycznej (uteoretycznionej) biografii innego przedstawiciela XIX-wiecznej filozofii religii, Johna Henry'ego Newmana<sup>2</sup>, ze szczególnym naciskiem na akt konwersji<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> O szerokich konotacjach tej koncepcji: M. Fota, *Analiza wątków gnoseologicznych w koncepcji religijnej J. H. Newmana*. „Słupskie Studia Filozoficzne” I, 1998, s. 177-203; II, 1999, s. 173-201. Tamże literatura. W obecnych rozważaniach odwołuję się do tego tekstu.

<sup>3</sup> Ponieważ odwoływać się będę do biografii Konwertyty, pozwalam sobie na przytoczenie kilku faktów, istotnych dla zrozumienia jego drogi intelektualnej.

John Henry Newman urodził się 21 lutego 1801 roku w Londynie w rodzinie bankiera Johna Newmana. Matka jego pochodziła z hugenockiej rodziny Fourdrier. W 1815 roku przedsiębiorstwo ojca zbankrutowało. Studiował w Oxfordzie i od roku 1823 należał, jako fellow z Oriel College, do teologicznego grona nauczycielskiego tego uniwersytetu. Najbliżej związany był z braćmi Froude; z jednym z nich, Hurrellem na przełomie roku 1832/33 podróżował po Morzu Śródziemnym. Po rozstaniu z przyjacielem w Rzymie Newman wrócił na Sycylię, na której – dzięki chorobie – pojął sens własnego posłannictwa. W tym czasie powstały najbardziej znane i najpiękniejsze pieśni ze zbioru *Lyra Apostolica*. Po powrocie do Anglii zaangażował się w działalność polemiczną wywołaną z jednej strony tendencjami racjonalistycznymi, z drugiej zaś surowymi zasadami dogmatycznymi. Spór ten wynikał z politycznych przesłanek i dotyczył odpowiedzi na pytanie, czym będzie w Anglii chrystianizm, kiedy państwo oderwie się od Kościoła. Z polemiki tej rozwinął się ruch zwany oxfordzkim lub traktariańskim, na czele którego stanęli Edward Pusey i Newman. Znalazł on główny wyraz w wydawanych *Tracts*, z których ostatnim i najważniejszym był XC, dający wyraz mocno rzymskiej interpretacji artykułów Kościoła anglikańskiego. Tej samej tendencji służyły *Parochial and Plain Sermons* oraz wielorakie teologiczne i patrystyczne pisma. *Via media* z roku 1837 określa anglikanizm i romanizm jako bliźniaki tego samego katolickiego Kościoła i chce zachować drogę pośrednią. Tymczasem dokonuje się u Newmana coraz silniejszy zwrot w kierunku Kościoła rzymskokatolickiego czego świadectwem jest spektakularne dzieło *Essay on the*

Przytoczenie poglądów Newmana *in extenso* wymaga metodologicznego komentarza. Dotyczy to zwłaszcza zawilego zagadnienia, jakim jest przemiana treści przyświadczeń, uznawanych za niewątpliwe w tym sensie, że są one motywem przewodnim tak w realnym działaniu, jak i teoretycznym komentarzu do niego<sup>4</sup>. Opis zespołu żywionych, tak zwa-

---

*Development of Doctrine* (1844). Już w roku 1843 wycofuje się z urzędu kaznodziei w Oksfordzie i zamieszkuje w parafii w Littlemore. W dniu 8 października 1845 roku staje się formalnie katolikiem.

Newmann napisał, aby uzasadnić swą konwersję, pracę pod tytułem *Apologia pro vita sua* (1864). Pośrednio wyjaśniają to popularne pisma *Loss and Gain* (1848) i zbeletryzowany opis starochrześcijańskiego życia w Afryce, *Callista*. W roku 1847 otrzymał w Rzymie święcenia kapłańskie; w latach 1848-49 założył w Birmingham i Londynie Oratorium św. Filipa Neri, a w 1851 został rektorem nowo utworzonego uniwersytetu katolickiego w Dublinie. Po siedmiu latach pracy i stwierdzeniu, że przedsięwzięcie to nie wykazuje należytego postępu, opuścił to stanowisko. Zauważył również, że w związku z jego osobą rozwinęła się w Kościele katolickim w Anglii opozycja; zrezygnował więc nawet z planu wydania nowego angielskiego przekładu Biblii. Kontrowersje budzi także jego współpraca z „Ramblerem”. Jego replika pisemna przeciw *Eirenicon* (1866) Pusey’a i apologetyczne dzieło *An Essay in aid of a Grammar of Assent* (1870) nie spodobały się nawet w kręgach kurialnych i jezuickich i poważnie zastanawiano się, czy książki nie cenzurować. Sytuacja zmieniła się po intronizacji papieża Leona XIII. Z rekomendacji księcia Norfolk, jako satysfakcję za prześladowania za papieża Piusa IX, za którym imiennie krył się kardynał Manning, Newman otrzymuje w roku 1879 kapelusz kardynalski. Umiera w Edbagston 11 sierpnia 1890 roku.

Biografia Newmana w: Ch. S. Dessain, *John Henry Newman*. Poznań 1989; W. Ostrowski, *John Henry Newman i Kościół katolicki*. „Życie i Myśl” 2/1956; tegoż, przedmowy do: J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Warszawa 1957 i J. H. Newman, *Logika wiary*. Warszawa 1956. Przedruk tych trzech tekstów w: W. Ostrowski, *O literaturze angielskiej*. Warszawa 1958, s. 303-348.

<sup>4</sup> Kategoria »przyświadczenia (*assent*)« jest specyficznym pojęciem w teorii Newmana. Oznacza ono absolutną, bezwarunkową akceptację twierdzenia. Przyświadczać to zgodzać się na prawdziwość twierdzenia. To także absolutne przyłgnięcie umysłu do twierdzenia. Według Newmana przyświadczenie jest akceptacją twierdzenia uznanego za prawdziwe bez odwoływania się do przesłanek lub uprzednich argumentów. Argumenty mogą wpływać na twierdzenie, rozumienie może mu towarzyszyć, przesłanki mogą pełnić w umyśle rolę założeń, ale przyświadczenie abstrahuje od tych wszystkich czynników i jest rozważane przez wzgląd na siebie samo. Często także jest to nazwa własna twierdzenia, któremu się przyświadcza. Przyświadczenia mogą być realne (*real assent*) lub pojęciowe (*notional assent*). Są realne kiedy percepcja dotyczy obiektów jednostkowych i konkret-

nych podstawowych, prawd wymaga ich statyczności. Jeśli jest inaczej, należy podać konieczne warunki zmian. Godnym rozważenia jest także pytanie, czy znalezienie zasady motywującej ową konieczność jest w ogóle możliwe do zwerbalizowania. Jest to zadanie trudne, tym trudniejsze, że zespół myśli pisarza i teologa ukształtowany został w długim okresie; lata te, w zakresie treściowym, dzieli cezurą konwersji.

W pewnym stopniu nie należy jej znaczenia przeceniać, gdyż jest ona tylko zewnętrznym, można powiedzieć – formalnym, przejawem życia wewnętrznego. Z drugiej natomiast strony, okoliczności towarzyszące przejściu Newmana do Kościoła rzymskiego wskazują na siłę i konsekwencję żywionych przezeń przyświadczeń.

Szerokość zagadnień poruszanych przez Newmana w jego pracach bardziej onieśmiela niż pozwala na łatwe uogólnienia. Praca kaznodziejska, twórczość literacka i wreszcie pisarstwo *stricte* teoretyczne stanowią świadectwo zarówno stanu myśli, które w różnych okresach podzielał, a które w jego umyśle rodziły się w sposób naturalny na skutek własnych przemyśleń, jak też stanowią reakcję na potrzeby chwili, będąc próbą samookreślenia się wobec sytuacji politycznej, religijnej i intelektualnej. Praktyczny walor prac, które podjął, daje rozeznanie na temat roli, jaką pełnił Newman w życiu duchowym ówczesnej Anglii, ale sugeruje także potrzebę zastosowania rozszerzonej metodologii. Dotyczy to w szczególności tego momentu, który zespala teorię z historią życia w akcie konwersji. Z perspektywy historii wydaje się być faktem oczywistym, że działalność Newmana rozkłada się równomiernie w obu okresach jego życia. Jemu, jako osobie konkretnej i niezdolnej do przewidywania własnej przyszłości, akt nawrócenia jawi się jako ostateczny<sup>5</sup>. Obrona Newmana, przeciw pomówieniom wyrażonym w pracy Kingsleya<sup>6</sup>, stara się uzasadnić, że pomimo zewnętr-

---

nych, pojęciowe – gdy dotyczy abstrakcji. Przyświadczenie proste (*simple assent*) to przyświadczenie bez uprzedniej refleksji, złożone (*complex assent*) gdy ją zakłada. Wypada wyjaśnić także stosowanie przez Newmana terminu »realny (*real*)«. Otóż może on oznaczać: 1. Konkretną indywidualną rzecz; 2. Sposób, w jaki przedmiot zdania jawi się umysłowi; 3. Czynniki pełniący aktywną rolę w świadomości. Wszystkie te znaczenia odnoszą się do pojmowania, które wynika z bezpośredniego wrażenia lub z działania pamięci. Newman podkreśla emocjonalność i indywidualność takiego pojmowania.

<sup>5</sup> Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*. Warszawa 1970, s. 153-169.

<sup>6</sup> Chodzi o recenzję Ch. Kingsleya z dzieła Anthony Froude'a, *History of England* (t. 7 i 8), w której recenzent stwierdza: „Prawda jako taka nigdy nie była cnotą

ności konfesyjnej w poglądach autora *Kallisty* nic się zasadniczego nie zmieniło. Z analizy zarówno *Apologi*, jak i pewnych komentarzy zawartych w *Logice wiary* wynika, że przyjęcie wyrażonego *explicite* przekonania, iż autor to samo myślał przed i po konwersji, musi uwzględnić taki rodzaj przesłanek i taki sposób przekształceń, które każą nam rozpoznawać prawdy zawarte w umyśle jako prawdy cząstkowe. W tego typu analizach rozpoznanie w znaczeniu dowodu prowadzącego do nieodpartych wyników nie wydaje się możliwe; również dlatego, że nie mają one z natury rzeczy waloru uniwersalnego ani nie są częste na tyle, by mogły się stać regułą. W tym znaczeniu mamy do czynienia z przykładem faktycznych przekształceń, które w terminologii Newmana można nazwać osobistymi.

Metodologicznie rzecz biorąc, ciągłość poglądów Newmana nie jest ewolucją<sup>7</sup> (choć w zasadniczym zarysie i powierzchownie myśl taka sama się nasuwa), lecz ma postać ujawniania się tej samej prawdy, ujawniania, polegającego na eliminowaniu rozlicznych błędnych sądów, zachowując depozyt najistotniejszy. Nieocenionym źródłem poznania tego procesu jest *Apologia pro vita sua*<sup>8</sup> napisana przez Newmana z potrzeby chwili w obronie stałości własnych poglądów. Jej wartość jest podwójna; po pierwsze: jest zapisem pojawiania się poglądów, po drugie: zawiera komentarz do nich, bez którego zrozumienie jego intelektualnego stanowiska byłoby utrudnione.

Nie wydaje się celowe przytaczanie wszystkich doktryn, które Newnan w swoim życiu respektował i których był rzecznikiem, a które trafiły do jego świadomości poprzez lektury lub kontakty z rozlicznymi osobami. Mam na myśli szczegółowe poglądy odnoszące się do takich kwestii religijnych, jak: natura chrztu, cuda, predestynacja itp. Obok teoretycznych sądów, które odpowiadają na konkretne pytania teologiczne, bardziej ważne zdają się być sądy, mające postać przekonań moralnych lub wypełniających obszar wyobraźni. One bowiem, chociaż nie w oderwaniu, pozwalają

---

kleru rzymskiego” i dalej: „Ojciec Newman mówi nam, że nie musi nią być i że ogólnie biorąc nie powinna nią być”, por. Ch. Hollis, *Newman a świat...*; J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*. Kraków 1948 s. 10-27.

<sup>7</sup> Mimo to jego analizy w dziedzinie przekształceń form idealnych (idei, doktryny) wyprzedzają inne prace dotyczące nowoczesnego myślenia w terminach rozwoju; praca Darwina o pochodzeniu gatunków wyszła dopiero w 1850 roku. Patrz: W. Ostrowski, *Książka z Littlemore*. W: tegoż, *O literaturze angielskiej*. Warszawa 1958, s. 326.

<sup>8</sup> Pierwsze i drugie wydanie w 1864 roku. Do 1890 miała 20 wydań.

lepiej poznać warunki sprzyjające powstawaniu pewnych tendencji lub trendów kulturowych w skali ponadjednostkowej. Ich konstatacja zbliża do charakterystycznego klimatu zjawiska społecznego, pozwalając mówić o istocie (w duchu filozofii Husserla) epoki, w zawężeniu oczywiście czy to do pewnej elity, czasu, czy też obszaru kulturowego. Wydaje się, że komplementarna z tym spostrzeżeniem jest kategoria »aury«, wprowadzona do badań estetycznych przez Waltera Benjamina z kręgu Szkoły Frankfurckiej<sup>9</sup>. Ustalenia w tym zakresie muszą się też opierać na istniejącym materiale historycznym, tutaj obejmującym szczegółowe badania ruchu traktariańskiego, oraz na kręgu oddziaływań występujących w utworzonym przez Newmana oratorium. Najogólniej można stwierdzić, że nasilająca się fala pogłębionej religijności w środowiskach anglikańskich jedno z poważniejszych źródeł miała w swojego rodzaju kryzysie w Kościele, który nazwać można jego „upolitycznieniem”, polegającym na bardzo silnym związku z państwem. Ewidentnym przykładem takich powiązań i załatwiania interesów politycznych państwa kosztem ortodoksji Kościoła była głośna sprawa biskupstwa jerozolimskiego<sup>10</sup>.

Okolo roku 1827 Newman zaczął przedkładać doskonałość intelektualną nad moralną i, jak sam pisze<sup>11</sup>, został wyrwany z tego stanu duchowego przez chorobę i żalobę. Własne przeżycia oraz rzeczywiste zagrożenie istoty anglikanizmu przez koła zwane liberalnymi doprowadziły go do przekonania, że racjonalizm przeniesiony do kwestii religijnych jest nastawieniem niezmiernie niebezpiecznym, gdyż prowadzi do relatywizacji wiary. Zależność ta nie jest prosta; ostrożniej będzie zapytać, czy rozumowe badanie, gdy się na nim poprzestaje, prowadzi do warunkowego statusu twierdzeń religii? Niemniej przypadek ten odnosi się do sądów Newmana o sobie samym; on zaś, wspominając o tym, pisze o własnych skłonnościach do liberalizmu<sup>12</sup>. W wyniku wewnętrznego rozwoju stopniowo tym skłonnościom się opierał i przeciwstawiał, by wreszcie uznać liberalizację w odniesieniu do prawd wiary za główne niebezpieczeństwo

---

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*. Poznań 1976. Obserwacje Benjamina dotyczą z jednej strony klimatów literackich w twórczości Kafki, Prousta, Baudelaire'a, z drugiej fenomenu artystycznego fotografii Atgeta.

<sup>10</sup> Chodziło o wspólną dla Prus i Anglii reprezentację religijną, dzięki której uzyskano by na Wschodzie dodatkowy instrument polityczny. Patrz: *Apologia...*, s. 160-162.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>12</sup> Patrz: *Dodatek A do Apologii...*, s. 298-313.

dla życia religijnego zarówno w jego aspekcie prywatnym, jak i w życiu publicznym.

Racjonalizm nieodparcie związany jest ze sceptycyzmem. Rozumowanie nie dotyczy stwierdzeń faktów, lecz opisuje zależności, relacje między nimi; sprowadza to wyniki rozumowania do wniosków tylko prawdopodobnych. Prawda o wyłącznie intelektualnej genezie sprowadza się do „poglądu, którym rzeczywiście można spokojnie się kierować lub też go wyznawać, ale którego z pełną wewnętrzną zgodą przyjąć nie można. Gdyby na to pozwolić, to sławne powiedzenie: »O Boże, jeśli Boże jesteś, ocal mą duszę, jeśli duszę mam« byłoby najwyższą miarą pobożności. Lecz któż może modlić się do Istoty, co do której istnienia ma poważne wątpliwości»<sup>13</sup>. Doktryna o prawdopodobieństwie jako przewodniku życia, która powyżej została sprowadzona do skrajności, ma w poglądach Newmana duże znaczenie. *Myśli* Pascala, a dokładniej *Zakład*, dostarczają argumentu zmuszającego do rozwinięcia wypowiedzi Newmana. Chodzi o zdanie sugerujące sposób na znalezienie wiary według działania tych, którzy ją posiadli<sup>14</sup>. Można zatem modlić się, nie wierząc. Sensowność takiego zachowania nie leży jednak w nim samym, ponieważ rozumowo wykazać można jedynie, że warto uwierzyć, ale dojść do wiary nie można. Sposób Pascala uwydatnia więc bezsilność rozumu w sprawach wiary, sugerując właśnie działania, których sens zakryty jest dla dyskursu i zawierające, zamiast pewności, moment ryzyka. Rozwiązanie to byłoby potwierdzeniem poglądu Newmana nie wprost i właściwie sprowadzałoby się do uwagi, iż działanie rozumu jest niejako działaniem „od środka” czy też nie „od początku” i zawierać nie może prawd pierwszych<sup>15</sup>.

Pisząc o wpływie, jaki wywarł na niego John Keble, autor *Apologii* podkreśla przejętą od niego prawdę, że nie samo prawdopodobieństwo czyni nas intelektualnie pewnymi, „ale prawdopodobieństwo uwzględnione o tyle, o ile wiara i miłość je usprawiedliwiają [...]. Wiara i miłość są skierowane do pewnego Przedmiotu; żyją w wizji tego Przedmiotu; ten właśnie Przedmiot, przejęty w wierze i miłości, czyni rozsądnym przyję-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>14</sup> B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1972, s. 193-199 i *passim*.

<sup>15</sup> *Apologia...*, s. 49-59. O sposobie rozwikłania narzucającej się tutaj trudności świadczy Spinozańska kategoria *intuitio intellectualis*, w której ujmuje się bezpośrednio i wprost oczywistość pierwszych definicji pełniących rolę przesłanek.

cie prawdopodobieństwa za wystarczające dla wewnętrznego przekonania<sup>16</sup>. Wynika z tego, że Przedmiot jest w akcie poznawczym elementem pierwszym, nieodłącznym od uczuć, jakie się wobec niego żywi<sup>17</sup>. Nie sposób nie zauważyć, że poznawczość jest tu rozumiana jako przekraczająca intelektualny wymiar. Uwagi te korespondują z zagadnieniem auto-prezentacji przedmiotów w aktach świadomości.

Uzyskana absolutna pewność, odnosząca się do prawd religii naturalnej oraz objawionej, jest w tym kontekście, po uzyskaniu emocjonalnej wizji, potwierdzana przez zbiór zgadzających się ze sobą i podobnych prawdopodobieństw. Z analiz *Logiki wiary* wyprowadzić można wniosek, iż pewność jest stanem równoznacznym z przyzwyczajeniem się umysłu<sup>18</sup>. Jest to więc stan, który nazwać by można indywidualnym: „prawdopodobieństwa, które nie osiągają pewności logicznej mogą być dla umysłu jako pewność dostateczne [...]; pewność w ten sposób uzyskana może w swym rozmiarze i swej sile dorównać pewności wytworzonej za pomocą najdokładniejszego dowodu naukowego oraz że posiadanie takiej pewności może w danych wypadkach i dla danych jednostek być prostym obowiązkiem, chociaż nie dla innych w odmiennych okolicznościach”<sup>19</sup>.

Pewność w tym kontekście przestaje być terminem epistemologicznym, stając się terminem egzystencjalnym. Niezmiernie utrudnia to podanie wiążących warunków przyjęcia danych treści przyświadczeń. Zauważyć trzeba, że treść przyświadczeń, których kształt związany jest bardziej z wyobraźnią lub poczuciem moralnym niż z intersubiektywną treścią (taki walor mają przyświadczenia pojęciowe, a nie realne), staje się wartością, której sens poza jednostką staje się nieuzasadniony.

Przyświadczeniem *stricte* indywidualnym, które rzuca snop światła na rodzaj wyobraźni Newmana, jest jego poczucie oddzielenia się własnej osoby od świata widzialnego, poczucie, które wzmacniane i osłabiane nigdy go nie opuściło. Świat widzialny, bez rozróżnienia na substancjalny czy zjawiskowy aspekt, jawi się w jego zapatrywaniach jako

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>17</sup> Kategoria przedmiotu, tu pisanego jako Przedmiot (Bóg) odsyła nas nieuchronnie do uwag Husserla na temat kategorii: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Warszawa 1975, s. 34 i in.

<sup>18</sup> Niewątpliwie wyraźne są tu wpływy Hume'a, z którym Newman polemizuje między innymi na temat natury „przyświadczenia”.

<sup>19</sup> *Apologia...*, s. 46-47.



zasłona przed rzeczywistościami zakrytymi, jak o tym świadczy jedna z najwcześniejszych notatek: „Przyzwyczailem się do tego, iż pragnąłem, aby Bajki Arabskie były prawdziwe: moja wyobraźnia ponosiła mnie ku nieznanym wpływom, ku siłom magicznym i talizmanom... Myślałem, że życie jest może snem lub ja aniołem, a cały ten świat złudzeniem i że moi aniołowie – towarzysze chowają się przede mną, wprowadzając mnie w błąd dla zabawy i łudzac pozorami świata materialnego”<sup>20</sup>. Poczucie to wywołuje w umyśle Newmana pogląd zwany „systemem Sakramentalnym”, polegającym na doktrynie twierdzącej, że zjawiska materialne są jednocześnie typami i narzędziami rzeczy niewidzialnych albo, że system o mniejszym znaczeniu jest ekonomicznie lub sakramentalnie związany z ważniejszym systemem.

Prace nad Ojcami Kościoła i soborami doprowadziły Newmana do rozwinięcia tego przekonania, niezależnie do innego, nie mniej podstawowego sądu, „że Starożytność była prawdziwym wyrazicielem doktryn Chrześcijaństwa i podstawą Kościoła Angielskiego”<sup>21</sup>. Szkoła Aleksandryjska, prace Atanazego, filozofia Klemensa i Orygenesa odkryły dla Newmana respektowaną już wcześniej prawdę: „Rozumiałem znaczenie tych ustępów w tym sensie, że świat zewnętrzny, fizyczny i historyczny, jest tylko sposobem objawienia się naszym zmysłom bytów większych niż on sam. Natura była przypowieścią, Pismo Święte alegorią, literatura pogańska, filozofia i mitologia, należycie rozumiane, były tylko przygotowaniem do Ewangelii”<sup>22</sup>.

Określenie rzeczywistości jako zjawiskowej nie jest ostateczne i przypomina interpretacje ziemskiego *universum* w koncepcjach neoplatońskich. Perspektywa dwuwarstwowości, to jest dualizmu, wskazującego, że poza widzialną (materialną) stroną świata skrywa się niewidzialna, prościej od fizycznej tłumaczy zależności w świecie natury. Nie negując tych prawidłowości, odwołuje się ona do kategorii Opatrzności jako wyższej substancji determinującej i tłumaczącej byt. „W ten sposób przygotowany został grunt na oczekiwanie dalszych i głębszych objawień, prawd, jeszcze ukrytych pod zasłoną litery, które wszakże o swej porze miały być objawione. Świat widzialny pozostaje nadal bez swego boskiego wytłumaczenia; Kościół święty pozostaje w swych sakramen-

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 28-29.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 52.

tach i hierarchicznym porządku nawet do końca świata ostatecznie tylko symbolem tych faktów niebiańskich, które wypełniają wieczność. Jego tajemnice wyrażają w ludzkiej mowie jedynie prawdy, którym umysł ludzki sprostać nie może<sup>23</sup>.

Uwagi powyższe są potwierdzeniem dla sądu, że kształt zewnętrzny doktryny chrześcijańskiej nie ma ostatecznej formy, który stanowi odparcie zarzutu, że rozwój chrześcijaństwa kończy się na interpretacji Pisma Świętego lub ma wypaczeniach wczesnego Kościoła<sup>24</sup>. Skoro rozwój jest zjawiskiem, u którego podłoża czuwa Opatrzność lub (choćby) pogłębiała niewidzialna rzeczywistość, należy rozpoznać w jego przejawach to, co jest autentyczną konkretyzacją, od pozorów, które się na rzeczywistość nakładają i ją zaciemniają.

Punktem wyjścia jest stan, w jakim znalazł się Kościół anglikański zarówno w kontekście teologicznym, doktrynalnym, jak i społecznym czy politycznym<sup>25</sup>. Istotnym niebezpieczeństwem, przed którym religijność – według Newmana – powinna być chroniona, była tendencja liberalistyczna widoczna w politycznym działaniu Kościoła anglikańskiego. Nastawienie autora *Apologii* na powrót do tradycyjnego Kościoła wzmogło się podczas podróży nad Morze Śródziemne w roku 1832. Wtedy uświadomił sobie w sposób wyraźny posłannictwo, czekające go po powrocie do Anglii. Stan swojego Kościoła rozpoznawał Newman następująco: „Pytaniem żywotnym było, jak mamy zachować Kościół przed zliberalizowaniem; panowała taka apatia w niektórych kołach na ten temat; takie głupie alarmy w innych; wydawało się, że prawdziwe zasady stanu duchownego znajdują się w zupełnym rozkładzie, a w naradach kleru panował tak wielki rozdzwiek”<sup>26</sup>. Szczególnie uderzające było porównanie bezsily tego stanu z żywotnością i świeżością Kościoła pierwszych wieków. Silne uczuciowe przywiązanie do swojego Kościoła ustępuje u Newmana miejsca racjonalnej potrzebie uzasad-

---

<sup>23</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>24</sup> Patrz J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej...*, *passim*; M. Fota, *Rozwój doktryny chrześcijańskiej w ujęciu Johna Henry'ego Newmana*. „Universitas Gedanensis” 1994, 10, s. 44-60.

<sup>25</sup> Por. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*. Warszawa 1986, t. I, s. 97-105, 197-203; H. Bremond, *Kartki z dziejów odrodzenia katolicyzmu w Anglii*. Warszawa 1903; F. Abrantowicz, *Newman a modernizm*. Petersburg 1909.

<sup>26</sup> *Apologia...*, s. 55.

nienia praw do odrębności anglikanizmu. Małość swego Kościoła budzi w liderze oksfordzkiego odrodzenia przerażenie. Powrót do zasad Reformacji nie wydaje mu się wystarczający, by Kościół anglikański mógł się obronić przed atrakcyjnością zasad liberalnych. „Co do opuszczenia go, to nigdy mi to nawet na myśl nie przyszło, a jednak stale miałem przed oczami fakt, że istnieje coś większego niż Kościół Państwowy i że to coś, to Kościół Katolicki i Apostolski, ustanowiony od początku, którego Kościół Państwowy (Anglikański) był tylko lokalnym kształtem i organem. Był on niczym, o ile nie był tym. Należy zastosować wobec niego siłę albo będzie zgubiony. Istniała potrzeba drugiej reformacji”<sup>27</sup>. Tą myślą inspirowany współtworzy ruch zwany trakタリアńskim, którego celem jest uświadomienie i propagowanie idei takiego Kościoła zarówno w oparciu o źródła wczesnochrześcijańskie jak i własne rozważania. Nazwa ruchu wywodzi się od wydawanych *Tracts for the Times*<sup>28</sup>.

Stanowisko Newmana oparte było na kilku zasadniczych przekonaniach. Pierwszym z nich była zasada dogmatu, tak jak zasadą liberalizmu była zasada przeciwdogmatyczna, opierająca się na takim rozumieniu religii, które sprowadzało ją wyłącznie do roli uczucia.

Drugim była wiara w prawdę pewnej określonej nauki religijnej, oparta na dogmacie istnienia widzialnego Kościoła „z sakramentaliami i obrządkami, będącymi kanałami niewidzialnej łaski. Sądziłem, że to było doktryną Pisma Świętego, pierwotnego Kościoła i Kościoła Anglikańskiego”<sup>29</sup>. Z przekonaniem w tej kwestii wiązało się inne, uznające system episkopalny.

Trzecim twierdzeniem, które później przez niego zostało przewzięzione, było to, które w Kościele rzymskim widziało „sprawę Antychrysta”. Przekonanie co do słuszności zarzutów przeciw temu Kościołowi uważał za całkowite zabezpieczenie przed powstaniem jakiegokolwiek szkody, wynikającej z najbardziej dokładnego przedstawienia tego, co uważał za zasady anglikańskie. Nawet po oskarże-

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 56-57.

<sup>28</sup> *Tracts for the Times* ukazywały się w latach 1833-1841. Autorstwa Newmana są następujące: I-III, VI-VIII, X, XI, XV, XIX-XXI, XXXI, XXXIII, XXXIV, XXXVIII, XLI, XLV, XLVII, LXXI, LXXIII-LXXVI, LXXIX, LXXXII, LXXXIII, LXXXV, LXXXVIII i XC.

<sup>29</sup> *Apologia...*, s. 73-74.

niach o papizm, na skutek zbieżności pomiędzy ustaleniami dokonanymi przez Newmana a tym, co reprezentował doktrynalnie Kościół rzymski, był głęboko przekonany, że istnieje głęboka przepaść między nim i Kościołem anglikańskim. Aby jednak obronić się przed tymi zarzutami oraz by dokonać przełomu w rozumieniu religii w swoim Kościele, należało sformułować tezy, świadczące o odrębności anglikanizmu od wszystkich innych wyznań, pretendujących do roli spadkobiercy wczesnego Kościoła, tak by również okazała się,

w sposób oczywisty, jego prawowierność.

W 1837 roku Newman opublikował pracę po tytule *Urząd proroczy Kościoła rozważony w stosunku do Rzymu i popularnego protestantyzmu*<sup>30</sup>. Celem jej było przeciwstawienie się Kościołowi rzymskiemu oraz zapoczątkowanie systemu teologicznego na podstawie idei anglikańskiej i na podstawie anglikańskich powag. Teologia anglikańska historycznie opiera się na tych samych dogmatach co Kościół rzymski sprzed Reformacji, różniąc się interpretacjami, które w anglikanizmie zbliżają się do kalwinizmu<sup>31</sup>. Pomimo różnorodności w tym Kościele, na przykład w kwestii kontynuowania tradycji hierarchicznej (episkopalizm) bądź jej zanegowania lub przekształcania (prezbiterianizm, purytanizm), podkreślić należy podstawę odrębności anglikanizmu od Kościoła rzymskiego. Ważne jest to zwłaszcza dlatego, iż w atakach kierowanych przeciw *Traktowi* i innym pismom pojawia się wobec Newmana zarzut papizmu i tendencji prorzymskich<sup>32</sup>. Wypada podkreślić, że głównym motywem negatywnej teologii anglikanizmu i najważniejszym powodem oddzielenia od Rzymu, był pogląd utożsamiający papieża z Antychrystem; współcześnie zauważyć można, iż był on w anglikanizmie zasadą najwyższą.

Mniej więcej do 1830 roku Newman żywił przejęty z tradycji protestanckiej pogląd, iż pierwszym papieżem Antychrystem był św. Grzegorz (ok. 600 r.); po tym czasie sprawę Antychrysta wiązał z uchwałami

---

<sup>30</sup> *Lectures on the prophetic office of the Church, viewed relatively to Romanism and popular Protestantism*. London 1837.

<sup>31</sup> Por. P. Chaunu, *Czas reform*. Warszawa 1989, s. 490 i *passim*; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa...* Sugestie Newmana w tym względzie rozrzucone są w: *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Warszawa 1957, *passim*.

<sup>32</sup> Por. *Dodatek A do Apologii...*

soboru trydenckiego. Mamy tu więc do czynienia z najważniejszym punktem spornym w świadomości Newmana przed i po konwersji.

Problem ten rozwiązać można dwojako: po pierwsze przez badanie historyczne, porównujące ze sobą czas powstania anglikańskich Artykułów z uchwałami soboru trydenckiego; po drugie zaś przez odkrycie, iż zasada antypapistyczna nie jest doktryną teologiczną, lecz polityczną i że celem nadrzędnym, któremu ona służy, jest zasada supremacji lokalnego Kościoła.

Zarówno *Confessio scotica*<sup>33</sup>, jak 42 Artykuły z 1553 roku oraz fundamentalne dla anglikanizmu 39 Artykułów z roku 1563 nie mogły być reakcją na uchwały soboru trydenckiego, który decyzje doktrynalne i dyscyplinarne podjął dopiero w grudniu 1563 roku<sup>34</sup>.

Intencją przyświecającą Newmanowi w badaniach nad Artykułami była chęć wykazania, że studia nad Ojcami Kościoła, co już samo przez się budziło zarzuty prorzymskości, nie muszą być niebezpieczne dla idei anglikańskiej, ale przeciwnie, Artykuły powinny być interpretowane zgodnie z tym, co jest wspólnym fundamentem dla całego chrześcijaństwa. Nieprawowierność tradycji protestantyzmu oraz wypaczenia Rzymu wskazują – zdaniem Newmana – że jedyną formą naturalnego i niezafałszowanego rozwoju jest anglikanizm. Stanowi on niejako wyważenie pomiędzy skrajnościami. W ten sposób dochodzi do sformułowania przez Newmana zasady *Via media*<sup>35</sup> jako formy pośredniej. Artykulacja tej idei była czysto postulatywna. Była ona systemem religijnym opartym na wymienionych wyżej trzech zasadach, ale nie była religią realną, istniejącą obiektywnie i funkcjonującą w świadomości wiernych, jak w przypadku protestantyzmu czy religii rzymskiej. Nadzieją Newmana było, że kiedyś taką religią się stanie.

Badania nad wczesnym chrześcijaństwem oraz inne przypadkowe okoliczności, takie jak teksty i poglądy, z którymi Newman się stykał, a które tutaj jako mniej istotne pomijamy, doprowadzą go w 1839 roku do szczególnych wątpliwości. Wymienione zasady: dogmatu i sakra-

---

<sup>33</sup> E. G. Leonard, *Histoire generale du protestantisme*, t. XI, za P. Chaunu, *Czas reform...*

<sup>34</sup> Nie jest argumentem przemawiającym przeciw temu twierdzeniu, że prace nad kwestiami soborowymi trwały kilkanaście lat, gdyż były prowadzone w końcowym okresie przez innych ojców – członków soboru, niż na początku.

<sup>35</sup> *The Via media of the Anglican Church. Illustrated in lectures, letters, and tracts written between 1830 and 1841*. London 1877.

mentalna, lepiej okazały się być chronione w religii rzymskiej niż w Kościele anglikańskim. „Sukcesja Apostolska, dwa główne sakramenty i pierwotne wierzenia należały co prawda do drugiego, ale i dawniej, i obecnie było w systemie anglikańskim o wiele mniej dokładności w sprawach dogmatu i obrządku niż w rzymskim”<sup>36</sup>.

Efektom tego jest brak pozytywnej teorii anglikańskiej, gdyż jedynym istotnym motywem jej sformułowania pozostaje antyromanizm. Ta zasada, która wiązała się w świadomości Newmana z zapowiedzianym w Piśmie Świętym Antychrystem, stanowiła według jego własnego określenia „plamę na wyobraźni”. Zmiana poglądów w tej kwestii wyglądała następująco: „Spostrzegłem, że z natury samej rzeczy prawdziwy Wikariusz Chrystusa musi się zawsze wydawać światu podobnym do Antychrysta i musi być jako taki piętnowany, ponieważ podobieństwo zawsze musi istnieć pomiędzy oryginałem a fałszerstwem; w ten sposób fakt takiego oszczerstwa był prawie jednym ze znamion Kościoła”<sup>37</sup>. To logiczne wytłumaczenie zasadności podobieństwa poprzedziło faktyczne wyparcie z wyobraźni respektowanej do tej pory zasady, chociaż zmiana ta, jak Newman podkreśla, nie dokonała się od razu. Siłą rzeczy więc osłabienie więzów z Kościołem anglikańskim zbliży Newmana do Rzymu, zwłaszcza że wiele doktryn wyznawanych przez wczesny Kościół ma znaczenie większe lub znajduje jedyne pole działania w systemie rzymskim<sup>38</sup>. Decydującą sugestią, przygotowującą do aktu konwersji było wykazanie prawomocności zasady, że Artykuły powinny być interpretowane nie według pojęć ich pisarzy (o ile pozwala na to ich zredagowanie), ale według pojęć Kościoła katolickiego.

Po ostrej burzy, jaka rozpętała się po ogłoszeniu *Traktu* pod tytułem *Uwagi o niektórych ustępach w 39 Artykułach* (nr XC)<sup>39</sup>, nadzieja wiązana przez Newmana z ruchem traktariańskim upadła. Tendencja ruchu, by poprzez badania historii Kościoła i doktryny, obok pogłębienia religijności, przynieść namysł nad teologiczną i pozytywną stroną idei anglikańskiej, nie spotkała się ze zrozumieniem. Atak skierowany na publikację Newmana przez hierarchię Kościoła, żądającą odwołania całego tekstu, uświado-

<sup>36</sup> *Apologia...*, s. 140.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>39</sup> *Tract no 90*, pt. *Remarks on certain passages in the Thirty-nine Articles*. London 1841. Do roku 1890 miał 11 wydań.

mił autorowi ostatecznie jego naiwność w oczekiwaniu na uznanie za pracę nad samoświadomością anglikanizmu. Bez próby określenia własnego stanowiska wobec historii i, co za tym idzie, bez uznania potrzeby wspomnianej reformy (czy raczej powrotu do źródeł), Kościół anglikański przestawał być dla Newmana epifanią Kościoła niewidzialnego.

Casus Newmana, pomimo że wydaje się podręcznikowym niemalże obrazem przejścia z jednego Kościoła do innego, nie powinien skłaniać do pochopnych uogólnień. Faktem jest, że ruch traktariański wydał z siebie wielu konwertytów i to jeszcze przed nawróceniem autora *Apologii*. Można chyba powiedzieć, że istnieje wyraźny związek pomiędzy rodzajem studiów, kierujących się w stronę starożytności Kościoła i krytycyzmem skierowanym przeciw jego współczesnej kontynuacji. W przypadku Kościoła anglikańskiego jest to o tyle boleśniesz, że domniemane świadectwo i autorytet Ojców Kościoła jest stałą dominantą idei anglikańskiej. Rola, która przypadła w udziale Newmanowi, była niewygodna z tego względu, że była rolą publiczną i oceniana była w kategoriach politycznych. Tylko w ten sposób można wytłumaczyć określenie przez Kingsleya konwersji przyszłego kardynała: „Doktor Newman zdradził!” Zbadanie wpływu, jaki przypisuje się w tym obszarze działaniu Newmana, przekracza możliwości tej pracy. Jest jednak niewątpliwe, że tak zwane odrodzenie katolicyzmu w Anglii, czyli fala nawróceń, pozwala na szerszy kontekst rozumienia zjawiska, jakim jest konwersja. Nie należy wszakże roli Newmana przeceniać. Działanie jednostkowe może tu być jedynie przykładem, a nie prawem.

Innym rodzajem trudności jest określenie stopnia racjonalizacji przekonań, czyli próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu wpływ na rodzaj wierzeń wywierany jest przez zwerbalizowane oraz intersubiektywne sądy? Można wyobrazić sobie sumę sądów, które przyjmuje się za prawdziwe jako zbiór  $\langle a \rangle 1 \dots \langle a \rangle n$ , i dla każdego  $\langle a \rangle$  znaleźć rację wystarczającą dla aktu asercji<sup>40</sup>. Racje te mogą mieć, i mają, różnie mocną postać, tak pod względem sformułowa-

---

<sup>40</sup> Prawdziwość jest tu wyłącznie kategorią psychologiczną, nie logiczną. Chodzi o subiektywne aspekty, z jednej strony oczywistości, z drugiej poczucia prawdziwości, które nazywane bywa pewnością. Owe racje na rzecz prawdziwości zdań mogą być słabsze lub silniejsze, przy czym wydaje się, że owa modalność nie przysługuje już samej asercji.

nia, jak i merytorycznym. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy argument na rzecz sądu pochodzi z gwarancji przekazanej przez tradycję lub w związku ze szczególnym miejscem tego zdania wśród innych zdań, gdy na przykład jest ono zawarte w *confessio*.

Obowiązuje więc różnopoziomowość argumentów. Spór natomiast musi zachodzić na jednym poziomie. Pamiętając o rozróżnieniach wprowadzonych przez Newmana, dzielących przyświadczenia na realne i pojęciowe<sup>41</sup>, można przyjąć, że próba podjęcia wysiłku ogarnięcia i jednoznacznego opisania *illative sense* jest skazana na niepowodzenie. Konstatując trudność w przełożeniu jednej biografii na inną biografię i pamiętając o holistycznym aspekcie twierdzeń doktrynalnych, uznać można za właściwsze „widzieć jak jest” niż „wiedzieć jak powinno być”, na pewno zaś nie wolno ich pomieszać. Napotkamy tutaj znamiennej aporię: z jednej strony wartość rozpoznana jako powinność jest alternatywna wobec faktów (tylko dzięki niej możemy je oceniać), z drugiej zaś strony nic o niej nie wiemy, jeśli od tych faktów nie wyjdziemy (gdyż pojawia się w tym, co rzeczywiste). Można tu domyślać się sporu między różnego rodzaju idealizmami: Platońskim, Fichteańskim lub Heglowskim, można zobaczyć spór między ontologizowaniem i epistemologizowaniem, można wreszcie uznać, że w badaniach nad wartościami kategoria faktu tak jak kategoria przedmiotu, wymaga reinterpretacji.

---

<sup>41</sup> Patrz przypis 5.