

GRZEGORZ KUBSKI
Zielona Góra

Czy ks. Walerian Serwatowski, „wybitny biblista polski XIX w.”, uprawiał naukę?

Niedokładnie odczytana karta z dziejów rodzimej teologii

Ks. Walerian Serwatowski (1810–1891), egzegeta należy być może nie tylko do najciekawszych polskich autorów dzieł teologicznych czasów romantyzmu, ale w ogóle naszych rodzimych pisarzy z tamtej epoki, choć dziś nieznanymi poza gronem specjalistów od przeszłości. Zakres jego dorobku jest niezwykle szeroki, gdyż obejmuje próby literackie, dzieła z zakresu filozofii historii, publicystykę teologiczną. Dziełem jego życia jest *Wykład Pisma Świętego Nowego Zakonu*, który zaczął się ukazywać w Wiedniu w 1844 r., a był wznawiany i kontynuowany następnymi tomami w Krakowie, Lwowie i Warszawie aż po lata siedemdziesiąte XIX w.¹ Gatunkowo cykl należy do komentarzy ciągłych, czyli do wydania całej Biblii. Tu — w Wujkowym przekładzie — towarzyszą paralelnie do skrypturystycznych wersetów podawane objaśnienia (wykład, *expositio*) o charakterze kulturowym oraz doktrynalnym. Wyrazistość wyводу w tych tekstach pobocznych zbliża je czasami do retorycznej ekspresji kaznodziejskich ekskursów, które wprowadził do konwencji nowożytnych tekstów egzegetycznych, inspirowany patrystyczną klasyką, Augustyn Calmet w XVIII w. Zwracano już uwagę, że typ pisarstwa ks. Serwatowskiego należy do calmetowskiego nurtu² Trzeba zaznaczyć, że wpływ dzieł ks. Serwatowskiego na rozumienie Biblii w Polsce dziewięć-

¹ H. WYCZAŃSKI, *Serwatowski Walerian*, w: TENŻE (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. IV, Warszawa 1983, s. 47–51.

² M. WOLNIEWICZ, *Spór o metodę nauczania Pisma św. w polskich uczelniach teologicznych w XIX i początkach XX wieku*, CT 3 (1977), s. 67.

nastego stulecia mógł być niebagatelny, jako że stanowiły one lekturę obowiązkową alumnów we wszystkich trzech zaborach³, ale niejedno w samym tekście wskazuje na to, że autor jako adresatów swoich uwag przewidywał również świeckich czytelników, szczególnie w obliczu coraz większej dostępności w Polsce edycji bez objaśnień rozprowadzanych przez prężnie działające Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, czyli jak to wtedy mówiono — „Anglików” Niewątpliwie temu romantycznemu egzegezie przyświecały cele apologetyczno-polemiczne, tym bardziej że w kulturze epoki, także na rodzimym nam obszarze nie brakowało religijnych czy parareligijnych ruchów laikatu kontestującego ortodoksyjne rozumienie Biblii, ale też trzeba i o tym pamiętać, że apologetyczny zamiar relizowany w komentarzu do Pisma Świętego należy do standardowych cech katolickiego nurtu tego piśmiennictwa⁴

W tytule niniejszego artykułu znajduje się zapisane w cudzysłowie wyrażenie „wybitny biblista polski XIX w.” komunikujące ocenę dorobku ks. Serwatowskiego. Przyjęcie tej formy zapisu mogłoby sugerować intencję kwestionowania samej oceny, ale nie o to będzie dalej chodziło, a raczej o zwrócenie uwagi, iż sformułowano ją w nieco niejednoznacznym kontekście, który wymaga pilnego namysłu, jeśli cytowane wyrażenie — a jest ono właśnie przytoczeniem słów ks. Michała Bednarza⁵ — przyjmujemy za odpowiadające roli, jaką ów romantyczny autor odegrał w historii rodzimej teologii. Zresztą superlatywna kwalifikacja nie jest tylko komponentem wypowiedzi ks. Bednarza, albowiem rocznicowa konwencja innej publikacji wprowadza jeszcze wyższe waloryzowanie; ks. Zdzisław Mazur napisze: „najwybitniejszy biblista polski XIX wieku”⁶. Choć śledzący dzieje polskiej refleksji nad Biblią znajdzie w niejednym opracowaniu wątki związane z osiągnięciami tego uczonego sprzed stu pięćdziesięciu lat, to jednak tak

³ Tamże, s. 67; L. STACHOWIAK, *Rozwój nauk biblijnych w XIX i początkach XX wieku (z ogólną charakterystyką okresu międzywojennego)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. III: M. RECHOWICZ (red.), *Wiek XIX i XX*, cz. I, Lublin 1976, s. 54.

⁴ M. WOLNIEWICZ, *Spór o metodę nauczania Pisma św. w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu w latach 1835–1939*, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 33.

⁵ M. BEDNARZ, *Ks. Walerian Serwatowski — wybitny biblista polski XIX w.*, RBL 3 (1986), s. 274.

⁶ Z. MAZUR, *Książd Walerian Serwatowski — najwybitniejszy biblista polski XIX wieku (1810–1891). W setną rocznicę śmierci*, Suwałki 1992.

radykalna kwalifikacja, jaką wypowiadają autorzy tekstów tylko jemu poświęconych budzi specjalne zaciekawienie. Wywołuje je przede wszystkim fakt, że brakuje w nich przekonującego porównania z dorobkiem innych polskich autorów piszących ówczesnie o Biblii, a raczej — powołuje się na opinie mu współczesnych. Wylicza się słusznie cechy naukowego warsztatu tego egzegety, metodologiczne dyrektywy, którymi się kierował i które niewątpliwie zaznaczają się w całym *Wykładzie*. Wrócimy jeszcze do tej sprawy w dalszej części niniejszych rozważań. Co więcej, informacje, które się podaje, są oparte — jak zresztą wynika z przypisów — na trafnych stwierdzeniach z artykułu ks. Piotra Stacha⁷. A znajduje się tam i taka opinia, którą na zakończenie przytacza ks. Bednarz:

(...) niektóre jego uwagi i noty napisane są z prawdziwym ciepłem religijnym, wpływają one więcej z potrzeby serc niż z zimnego rozumu, a więc odpowiadają więcej psychice Polaków, skłonniejszych do wznioślejszych wzlotów religijnych niż do głębokich i subtelnych dociekań rozumowych⁸.

Jeśli przyjąć, że w tej opinii odbija się specyfika tekstu *Wykładu* wynikająca z wspomnianego już wpływu konwencji kaznodziejskich, spetryfikowanego wzorcem prac Calmeta, to z takim rozumieniem spełniania pragnień „psychiki Polaków” można się zgodzić. Jeśli dopatrywać się tu określenia pisarskiej inwencji ks. Serwatowskiego owocującej bogactwem środków wypowiedzi i perswazji, także można by przystać na takie określenie. Wprawdzie ks. Piotr Stach stwierdza, że komentarze biblijne tego egzegety nie noszą „ani śladu racjonalizmu”, a akurat choć faktycznie nie noszą śladów aprobowania liberalnej egzegezy racjonalistycznej, to w argumentowaniu nieraz bywają zbieżne właśnie z osiemnastowiecznymi poglądami racjonalistów⁹. Mimo wszystko odniesienie *Wykładu* i innych pism egzegetycznych ks. Serwatowskiego do oczekiwań odbiorcy, który jest mniej skłonny do „głębokich i subtelnych dociekań rozumowych”, podaje w wątpliwość naukową rangę jego

⁷ P. STACH, *Krótki życiorys i działalność ks. W. Serwatowskiego na polu biblijnym*, „Polonia Sacra” (1948), nr 3–4, s. 323–327.

⁸ BEDNARZ, *dz. cyt.*, s. 278.

⁹ Nie ma w tym nic dziwnego. Oświeceniowy racjonalizm to bardzo wiele nurtów, a zawiera także elementy możliwe do akceptowania w ramach katolickiej ortodoksji — np. stosunek do przesądów i zabobonów, dopóki pod ich pojęcie nie wciągnie się chrześcijaństwa. O oświeceniowych elementach w argumentacji ks. Serwatowskiego wspomina m.in. w (G. KUBSKI) *Egzegeza, retoryka i wyobrażenia*, Zielona Góra 2003, s. 87–88, 264.

tekstów. Albo zatem do opisów egzegezy początków XIX w. nie należałoby stosować kryteriów jakiegoś wzorca nauki, jakkolwiek — co słusznie podkreśla ks. Bednarz — „nie wolno tego czynić z pozycji katolickiej egzegezy naszych czasów”¹⁰ Albo prace naszego dziewiętnastowiecznego autora w wielu miejscach odchodzą dalece od współczesnego mu wzorca nauki. Temu przeczyłoby wspomniane już wyliczenie metodologicznych aspektów *Wykładu*. Wreszcie można przyjąć i taką interpretację, że owe „nienaukowe” partie są w zamiarze ich autora perswazyjnym, artystycznie nacechowanym uzupełnieniem i wsparciem „głębokich” i jednak „subtelnych dociekań rozumowych” Tę opcję traktujemy tutaj jako najbardziej adekwatną¹¹

Trzeba bowiem przypomnieć, że wymóg wobec pism naukowych, by spełniały funkcję estetyczną swym formalnym wyposażeniem językowym i kompozycyjnym, jest w czasach pisania *Wykładu* czymś oczywistym. Dzieje się to za sprawą upowszechniania się w Europie pewnego wzorca przyjętego najpierw we Francji, który należał do pojęcia literatury pięknej. Współczesny ks. Serwatowskiemu znawca retoryki, Leon Borowski do znaczenia wyrazu „literatura” zalicza „zbiór najcenniejszych i najwłaściwszych piśmiennych płodów [danego narodu] w rozmaitych obrębach nauki i sztuki”, a w jeszcze ściślejszym sensie — te zjawiska, „które się przymiotnikiem pięknej literatury bliżej określa”, to jest „umysłowe, piśmem ustalone jakiego narodu płody, zebrane na polu poezji, wymowy, dziejopisarstwa i filozofii popularnej”¹². Najwięcej obszarów piśmienictwa, bo właściwie reprezentujących rozmaite dziedziny nauki, można zaliczyć do filozofii popularnej, a mianowicie wtedy gdy chodzi o lekturę dla odbiorców, którzy nie muszą zawodowo zajmować się daną specjalnością. Proforystyczny aspekt komentarzy biblijnych często uwzględniał taki szerszy krąg czytelników.

W pracach ks. Serwatowskiego jest jednak „subtelnych dociekań rozumowych” o wiele więcej, niż tylko w zakresie wymienionych przez ks. Bed-

¹⁰ BEDNARZ, *dz. cyt.*, s. 278.

¹¹ Badanie tekstu, szczególnie o cechach fabularnych, łączy się z koniecznością odbudowy jego koherencji, którą proponuję nazwać „projektem emocjonalnej koherencji”, gdy dotyczy ona motywacji i poglądów ukazywanych postaci; KUBSKI, *dz. cyt.*, s. 212–224.

¹² L. BOROWSKI, *Wstęp do historii literatury polskiej*, w: S. BUŚKA-WROŃSKI (red.), *Uwagi nad poezją i wymową i inne pisma krytycznoliterackie*, Warszawa 1972, s. 144.

narza wykorzystywanych biblijnych nauk pomocniczych, filologii, krytyki tekstu i analizy porównawczej źródeł¹³, a stających się już u progu XIX w. standardem naukowego — czyli systematycznego i zgodnego z metodami określonych dyscyplin¹⁴ — badania wszelkich tekstów. Na nieliczne spośród nich zwrócimy uwagę, traktując jako przykłady niewątpliwego intelektualnego kunsztu romantycznego uczonego.

Rzadko są czytane dawniejsze komentarze do Pisma Świętego tworzone w rodzimej nam kulturze, szczególnie te stworzone po złotym — także dla bibliistyki — wieku. Nie jest to niewątpliwie sytuacja, która powinna wywoływać niepokój. Istotą bowiem tego gatunku piśmiennictwa, jaki stanowi *expositio*, tzw. wykład Pisma Świętego, jest służebna funkcja wobec aktualnego odbiorcy Biblii, tak że z góry zakłada się konieczność wyparcia danego opracowania innym, dostosowanym do umysłowości następnej generacji odbiorców. Mechanizm zastępowania „starzejących się” komentarzy nowszymi nie wymaga w tym miejscu udokumentowania, bo w dostatecznie ewidentny sposób zachodził na obszarze polszczyzny w ostatnich dziesięcioleciach, a nie ma być przedmiotem poniższych rozważań. Lecz komentarz jako tekst regulowany jest przez kilka zasadniczych, choć niekoniecznie zbieżnych zespołów autorskich dyrektyw. Z jednej strony bowiem — musi spełnić wspomniane już tutaj wymogi proforystyczne, a zatem sprostać pragmatycznemu projektowi skutecznego i jasnego przekazywania słowa Bożego. Z drugiej zaś strony należy do wypowiedzi co do genezy i treści egzegetycznych, to znaczy wynika z określonego stanu egzegezy jako dyscypliny badawczej, co powo-

¹³ BEDNARZ, *dz. cyt.*, s. 278.

¹⁴ Zazwyczaj w pojęciu nauki eksponuje się sprawę metodycznego działania. Jak słusznie zauważa A. Siemianowski, metodyczność jest cechą wykazywaną na bardzo wielu obszarach ludzkiej aktywności, nie dotyczy tylko uczonych, dlatego konieczne jest w naszych rozważaniach skupienie się nie na metodyczności w ogóle, ale na metodach naukowych. Przy czym — jak w istotny sposób podkreśla ten autor, możemy mówić o naukowości pracy uczonego, który posługuje się metodami zaczerpniętymi z innych dyscyplin niż ta, którą uprawia, a więc gdy jego dziedzina nie ma swoich specyficznych metod naukowych, to mimo to jego praca spełnia kryteria pracy naukowej. Dla ilustracji A. Siemianowski podaje przykład Orygenesesa. Według wielu poglądów teologii przypisać można określenie nauki dopiero na etapie scholastyki, jednak jeśli nawet przyjęło by się taki pogląd, nie jest trafne uznanie niektórych prac, np. Orygenesesa czy św. Augustyna, za nienaukowe; A. SIEMIANOWSKI, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, Poznań 2001, s. 132.

duje, że podlega weryfikacji z punktu widzenia merytorycznej zasadności, metodologicznej poprawności. Oczywiście, podlega także ocenie ze względu na teologiczną zawartość, ale to właśnie należy do wymienionego aspektu weryfikacji, jako że gdy zakres rozważań ograniczymy do egzegezy katolickiej, to w niej metodologiczną i ideową dyrektywą jest zasada analogii wiary czy spójność tez z *credo*.

Wymienione aspekty wykładów Pisma Świętego powodują daleko idące zmieszanie konwencji ich dyskursu, tak że w określeniu wartości poszczególnych prac może łatwo dochodzić do rozterek przy wyborze decydującego kryterium. Jeśli np. brano pod uwagę metodologię badania tekstów Biblii, katolicka egzegeza z dziewiętnastego wieku bywała najczęściej oceniana negatywnie w porównaniu z dynamicznie wzbogacającą swój warsztat egzegezą protestancką. Jeśli jednak próbować odnieść się do teologicznych implikacji biblistycznych poszukiwań, spojrzenie na pracę katolickich uczonych może być bardziej przychylne. Słusznie podnosi tę sprawę o. Hugolin Langkammer w związku z dorobkiem sprzed II Soboru Watykańskiego¹⁵ Wprawdzie autor myśli tu przede wszystkim, jak wynika z kontekstów, o egzegezie uprawianej w czasowym przedziale od połowy XIX w. do *Vaticanum II*, kiedy to powstało najwięcej nowożytnych dokumentów Kościoła dotyczących interpretacji Biblii, i to takich które wyznaczały specyfikę badań w polemicznym kontraście do ujęć racjonalistycznych akonfesyjnych czy do liberalnych nurtów zaznaczających się w protestantyzmie, ale można ten postulat rzetelnego odczytywania intencji dawnych egzegetów z powodzeniem odnieść do nieco wcześniejszych dzieł teologów. Zresztą zmiany w ocenach tych prac na zdecydowanie bardziej korzystne zaznaczają się nie tylko w związku z innym postrzeganiem ich niewątpliwych teologicznych wartości, ale także w związku z ich metodologicznymi walorami. Kiedy więc ukazują się pierwsze w języku polskim obszerne prezentacje dziejów egzegezy ostatnich stuleci w opracowaniu ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, kryterium naukowej skuteczności i poznawczego nowatorstwa nie pozwala na wyrażenie większego uznania katolickim dziełom egzegetycznym ze stulecia *Vaticanum I*, bo niewątpliwie daleko im pod tym względem do bogactwa propozycji protes-

¹⁵ H. LANGKAMMER, *Historia interpretacji Nowego Testamentu*, w: H. LANGKAMMER (red.), *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994, s. 27.

tantów¹⁶ Dziś natomiast można już spotkać i wśród historyków badań biblijnych działających poza katolicką tradycją słowa uznania dla dokonań jej przedstawicieli w tym okresie, a wynikające z docenienia merytorycznego wkładu takich autorów jak Johann Hug czy Johannes Kuhn. William Baird uznaje je za konserwatywny, ale z tego stanowiska znaczący udział w dyskusjach nad zagadnieniami krytyki tekstu i przede wszystkim Straussowską hermeneutyką mitów¹⁷

Osobne zagadnie stanowi klasyfikacja egzegezy biblijnej w ramach teologii, którą z kolei rozmaite stanowiska będą pojmowały jako naukę lub odmawiały jej statusu naukowości. Choć jest to także jakiś niebagatelny kontekst dla zamierzonych poniżej rozważań, z konieczności, by nie mnożyć wątków, będzie tu pominięty. Poprzestaniemy tylko na stwierdzeniu, iż samoświadomość egzegezy jako dyscypliny będzie tak w interesującym nas okresie, jak i w ocenach jego dorobku podlegała wpływom — odpowiednio — rodzącego się scjentyzmu, a potem uznawania go za prawomocne źródło paradygmatów naukowości. Na użytek niniejszego artykułu zupełnie wystarczy jednak, gdy przyjmie się bardzo szerokie pojęcie nauki jako systematycznego i zgodnego z akademickimi metodami badania wybranego aspektu rzeczywistości, które owocuje uporządkowanym, racjonalnym jej wyjaśnieniem wynikającym z owego postępowania, oraz postawi pytanie, czy tak rozumiał swoje działania jako egzegety ks. Walerian Serwatowski, to znaczy też — jak sytuował je wobec innych typów ludzkiej aktywności za jego czasów uznawanych za zarezerwowane dla uczonych.

Przesłanki odpowiedzi na tę kwestię, jak się zdaje, można zrekonstruować na podstawie wyrażonych wprost przez egzegetę metodologicznych uwag na marginesie Mateuszowej relacji o Przemienieniu Pańskim, a ściślej — przy okazji przytaczania opinii autorytetów na temat zamiaru Jezusa powodującego to wydarzenie, wydarzenie wywołujące istotne pytania o jego przesłanie. Komentator po streszczeniu cudzych przekonań na ten temat, zaznacza:

¹⁶ E. DĄBROWSKI, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa–Lublin 1960, s. 529–530.

¹⁷ W. BAIRD, *History of New Testament Research*, t. I: *From Deism to Tübingen*, Minneapolis 1992, s. 332–338.

Jednakowoż nie zamierzam przeczyć, że taki był zamiar Jezusa, to bowiem tylko powiedzieć można z niejaką pewnością, reszta wszystko są tylko domysły, które i ja także jako z domysłu jedynie tu przytaczam. Jeżeli bowiem w astronomii i w innych umiejętnościach wolno mieć hipotezy, czyli domysły, czemuż by i nam nie wolno, nie tykając prawd wiary, w rzeczach mniejszej wagi nasze osobiste objawić zdanie? wszak nie wymagamy, by je ślepo przyjęto i za prawdę wiary uznano, ale tylko by się nad nim zastanowiono¹⁸

Przedstawia więc teologię w kontekście „umiejętności”, czyli jak byśmy dziś powiedzieli — dziedzin twórczości duchowej, takich jak nauki, wiedza techniczna i sztuki. Poprzedni i współczesny mu wiek, jeśli teologii przyznawał rację istnienia, to choć różnie ją pojmował, umieszczał ją wśród takich umiejętności, wspólnie z filozofią (G. Vico, K. Libelt, B. Trentowski — dla przykładu, a więc myśliciele o bardzo różnych orientacjach). Wyrażone tu przekonanie ks. Serwatowskiego, który jednocześnie zajmował się także tworzeniem tekstów z dziedziny filozofii, nie jest tu wyjątkowe. Zaskakuje jedynie potraktowaniem nauk przyrodniczych jako będących domeną wyobraźni, i to wyrażone w celu argumentowania na rzecz pewnych procedur w tłumaczeniu Biblii. Jeśli jednak zachodzi ta zależność, czyli poszukiwanie korespondencji między teologią a naukami realnymi, to ma ono ciekawe, bo typowo romantyczne podłoże, choć co do genezy — sięga myśli oświeceniowej, a jak już powiedziano, związki z nią u naszego egzegety nieraz się zaznaczają. Mianowicie odbija się w tym przekonaniu załączek dziewiętnastowiecznego scjentyzmu, a to dlatego że zakłada ugruntowane w poprzednim wieku przeświadczenie o randze argumentów zaczerpniętych ze spostrzeżeń, doświadczeń, badań — jednym słowem — z empirii. Rozwijając ten wątek rekonstrukcji zauważmy dalej — z poprzedniego wynika powaga nauk opartych na empirii, taka zaś że skoro w nich jest coś dopuszczalne, to gdy zachodzi konieczność, tym bardziej może być dopuszczalne w innych „umiejętnościach” Oczywiście: „domysły” są sferą wyobraźni, zbliżają się więc do sfery sztuki. To i my postawmy w tym miejscu domysł. Prawdopodobne jest, że ks. Serwatowskiemu chodzi o to, że skoro w astronomii, bardzo poważnej przecież nauce, ale takiej w której są niezwykle ograniczone możliwości wyciągania wniosków, bo badane mogą być śledzone w nikłym stop-

¹⁸ W. SERWATOWSKI, *Wykład Pisma Świętego Nowego Zakonu*, t. I: *Ewangelia Mateusza świętego*, Lwów 1871, s. 147–148 (uwaga poprzedzająca Mt 17,10).

niu i zakresie, trzeba uciekać się czasem do domysłu i jest to uprawnione, to i w teologii, w której istotny obiekt refleksji w ogóle nie jest dostępny bezpośredniej obserwacji, można postąpić podobnie. Ale w tym samym stanowisku zaznacza się także charakterystyczne spojrzenie przedscjentyficzne związane z idealizmem. Znajdujemy je w tym samym czasie w naszej kulturze także np. u Karola Libelta. Ten filozof w *Systemie umnictwa*, w którym oczywiście umieszcza również teologię, wyjaśnia, dlaczego nauki realne, przyrodnicze, choć „na doświadczeniach, spostrzeżeniach i opisach są oparte”, mimo to są „utworami wyobraźni człowieka”¹⁹

Obecność egzegezy wśród „umiejętności” ma zresztą i inne praktyczne konsekwencje, nieprzypadkowo zaznaczające się na zawartości *Wykładu*. Otóż bibliistyka pierwszych dziesiątków lat XIX w. ogarnia kwestie, które wcześniej podejmowały inne dyscypliny, a wkrótce przechwyci je zupełnie nowa gałąź, jaką będzie religioznawstwo. Chodzi o zainteresowanie się obecnymi w Piśmie Świętym ewidentnymi śladami etapów rozwoju religijnej świadomości człowieka oraz jej kulturowymi przejawami, w kontekście których występowały judaizm i chrześcijaństwo, ale i które one same specyficznie dla siebie reprezentowały. Dzieje religii wcześniej rekonstruowali filozofowie, a w XVIII w. dołączyła do nich etnografia i wiedza o literaturze powszechnej. Wpływ tych ujęć zobaczymy w dziełach takich uczonych na sposób racjonalistyczny zajmujących się Biblią, jak Hermann Reimarus, Gotthold Lessing, Ferdinand Baur, Heinrich Paulus, Friedrich Schleiermacher, Johann Neander (David Mendel)²⁰. Ks. Serwatowski wielokrotnie nawiązuje w *Wykładzie* do sprawy religijnego zróżnicowania ludzkości. Jednak ówczesne koncepcje tłumaczące ten fenomen w zasadzie rezygnują z wyobrażenia na temat uniwersalnej ludzkiej natury, bo są żywo zainteresowane wielorakością jej odmiany, wynikającą z różnic klimatycznych, kulturowo-religijnych odmienności. Te problemy, w związku z kategorią charakteru narodowego, odnoszą do opisu człowieka, jego religii i poezji prace Johanna von Herde-

¹⁹ K. LIBELT, *Filozofia i krytyka*, t. II: *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, Poznań 1874, s. 308.

²⁰ H. HOFFMANN, *O rozmaitych sposobach analizy „sacrum” (od językoznawstwa do religioznawstwa)*, w: S. GAJDA, H. SOBECZKO (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, Opole 1998, s. 88; BAIRD, *dz. cyt.*, s. 170–171, 242.

ra, Friedricha Wolfa czy Christiana Heynego, autorytetów dla przedstawicieli niemieckiej egzegezy racjonalnej oraz inspiratorów rozumienia zjawiska religii przyjmowanego w następnym stuleciu, wśród romantyków²¹

Jednak te nowe koncepcje religii nie są do pogodzenia z werbalistycznym odczytaniem relacji o pochodzeniu człowieka od Adama i dziedziczeniu wiary od Abrahama. Historycystyczne spojrzenie na różnorodność ducha narodowego, osłabiające oczywistość powszechnej ludzkiej natury, może łatwo kłócić się z wiarą, iż wszyscy są tak samo stworzeni „na obraz i podobieństwo” Boga. Wydaje się, że ks. Serwatowski próbuje znaleźć kompromis pomiędzy tymi dwoma spojrzeniami, i to inspirowany słowami samego św. Pawła. Zresztą oracja Apostoła na Areopagu faktycznie prowadzi do tej problematyki. By dążyć do uzgodnienia dwóch ujęć kondycji człowieka potrzebnych egzegezie jako kontekst ekplanacyjny wypowiedzi św. Pawła, autor komentarza ujęcie antropologiczne, że tak nazwiemy roboczo to, które wcześniej przytoczyliśmy, odnosi do biblijnego pojmowania, a w rezultacie — teologizuje:

Przemiana rodu ludzkiego na różne rasy, nie dotykająca ich usposobień duchowych, lecz tylko powierzchni ich ciała, wynika widocznie z podległości cielesnej natury człowieka pod wpływ klimatyczny ziemi naszej, która [to] podległość we wszystkich okazuje się narodach, chociaż jednej i tej samej rasy, i policzyć się może po części do skutków grzechu pierworodnego²².

Motywowanie różnic między ludźmi skutkami grzechu pierworodnego jest mocnym wątkiem snutym w *Wykładzie*, dotyczy — przy okazji innych wersetów i ksiąg — różnic społecznych, sytuacji drastycznych niedoli, powodujących poczucie niesprawiedliwości, na które przecież tak bardzo było uczulone pokolenie romantyczne²³

W zacytowanym wyżej objaśnieniu to właśnie klimat stanowi przyczynę różnic, jednak inaczej niż u Herdera, u ks. Serwatowskiego owe są natury przede wszystkim cielesnej, a nie sięgają „usposobień duchowych rodzaju ludzkiego” (choć w tekście wyraz „rasa” jest obok siebie użyty w dwóch znaczeniach).

²¹ BAIRD, *dz. cyt.*, s. 149, 178–179; F.E. MANUEL, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, tł. M. Król, J. Wiercińska, Warszawa 1973, s. 298–299, 307–308.

²² W. SERWATOWSKI, *Wykład Pisma Świętego Nowego Zakonu*, t. IV: *Dzieje apostołskie*, Lwów 1871, s. 116, przyp.

²³ *Tamże*, t. I, s. 237 (komentarz do Mt 26,40).

Odwołanie się przez św. Pawła w Atenach do wspólnego wszystkim ludziom szukania Boga, gdziekolwiek z Jego woli i kiedykolwiek z Jego postanowień żyją, może wynikać z przekonania, że w politeizmie także istniał pierwiastek prawdziwej duchowej, nadprzyrodzonej potrzeby transcendencji. Tej hipotezy motywacji apostołskiego argumentowania możemy się dopatrzeć w przytoczeniu genezy wielobóstwa, do której ucieka się egzegeta:

(...) bałwochwalstwo było zmylonym przez zbytnią zmysłowość pogrzesznej (tzn. po grzechu pierworodnym) ludzkości, skutkiem tej dążności szukania Boga; obraziwszy (wyobraziwszy) sobie bowiem Boga jako cielesnego człowieka, nadawszy mu potomstwo, braci i siostry w zmysłowym, cielesnym znaczeniu, pokłóciwszy dzieje pierwszych ojców rodu ludzkiego z pojęciem bóstwa, namnożyli bogów i zapłodnili swój Olimp niezliczonym mnóstwem bałwanów, którym cześć boską składano²⁴.

Interpretacja genezy politeizmu jako zniekształcenia historii znanych z początkowych partii Biblii hebrajskiej, jako ubóstwienia m.in. Patriarchów, jest jedną z wersji oświeceniowego euhemeryzmu, tej mianowicie, według której początek wielobóstwa tkwi w deifikowaniu tych postaci z Pisma Świętego najpierw przez Chaldejczyków, potem Fenicjan, Egipcjan, Greków²⁵. Euhemeryzm był koncepcją konkurencyjną wobec tych oświeceniowych przekonań, które pochodzenie religii politeistycznych wiązały z ubóstwieniem przez człowieka pierwotnego sił natury; tak miały się rodzić poetyckie parable, a potem alegorie; z tym poglądem spotykamy się u Giambattisty Vica czy u wczesnego Herdera. Deifikacje elementów przyrody nie były przez myślicieli łączone z pojęciem pierwotnego objawienia, którego kultyczne czy mitologiczne ślady miałyby się znajdować w antycznej literaturze, podaniach czy tradycjach wielu ludów. Euhemerystyczne stanowisko ks. Serwatowskiego implikuje zaś uznawanie faktu takiego pierwotnego objawienia, które jest tym samym co Objawienie Boże w Biblii, lecz poza nią przechowywane w zniekształconym wariacie. Na takiej kanwie można bowiem oprzeć poszukiwanie wspólnych elementów różnych relacji, na co choćby wskazuje wzmianka o kataklizmie dołączona do Jezusowych słów o „dniach Noego” (Mt 24,37), że są one „ostatnią wielką katastrofą ziemi naszej, zapamiętaną

²⁴ *Tamże*, t. I, s. 116.

²⁵ MANUEL, *dz. cyt.*, s. 132–135.

od rodu ludzkiego, nie tylko zapisaną w księgach św. Mojżesza, ale i zawartą w mitologicznych podaniach narodów starożytnych”²⁶ Tu trzeba przypomnieć, że hipoteza pierwotnego objawienia była bardzo bliska poglądom pokolenia romantyków, do którego egzegeta należał.

Interpretacja politeizmu przez komentatora łączy ten światopogląd z przewagą „zmysłowości”, czyli „cielesnej natury człowieka”, podpadającej „pod wpływ klimatyczny ziemi naszej, która podległość we wszystkich okazuje się narodach” Dlatego „szukanie Boga” pojęte w myśl intencji mowy na Areopagu — „nie ma zmysłowym rozumieć się sposobem, jakobyśmy Go rękami namacać lub oczyma naszymi naleźć mogli. Bóg bowiem nie podpada pod zmysły ciała naszego, będąc duchem — duszą tylko naszą znaleziony, rozumem poznany być może”²⁷ — czytamy w komentarzu. W ten sposób dwie oświeceniowe koncepcje genezy religii pogańskich — euhemerystyczna oraz oparta na hipotezie deifikacji sił natury — spotkały się z platonizującym hierarchizowaniem tego co cielesne i tego co duchowe, ale w końcu romantyzm jest zazwyczaj platonizujący.

Do specyfiki biblistycznych prac z tej epoki należy również ten element, który jak już wspomniano, stanie się wkrótce przedmiotem autonomicznego już religioznawstwa jako dyscypliny nauki, a wspólny z etnologią. Chodzi o zainteresowanie rekonstrukcją dawnego lub egzotycznego obyczaju religijnego, który w wypadku biblistyki dostarcza materiału porównawczego, podobnie jak kontekst pozabiblijnych źródeł. Przejaw tego zainteresowania w pracach ks. Serwatowskiego jest tyle oryginalny, co kontrowersyjny, a może być uznany wręcz za rodzimą specyfikę ze względu na bezpośredni dostęp do obiektu opisu. Otóż nasz romantyczny egzegeta posługuje się nawiązaniem do rozmaitych żydowskich zwyczajów, które mógł zaobserwować ówczesny mieszkaniec polskich ziem, a które zdaniem autora w jakiś sposób kontynuowały obyczaj i mentalność, wśród jakich przed wiekami żyli Chrystus Pan i Apostołowie. Kiedy np. tekst hagiografa relacjonuje tzw. sobór jerozolimski i wspomina o sporze dotyczącym stosowania rytualnych wymogów Prawa wobec nowo ochrzczonych chrześcijan wywodzących się

²⁶ SERWATOWSKI, *Wykład Pisma Świętego Nowego Zakonu*, t. I, s. 247.

²⁷ *Tamże*, t. IV, s. 116 (komentarz do Dz 17,27).

spoza judaizmu, jest okazja, by uświadomić czytelnikom komentarza przejawy obecnych konsekwencji tych reguł dostrzegalne tutaj, i to gołym okiem. Co ciekawe, jeśli chodzi o pokazywanie religijnych obyczajów Żydów, ks. Serwatowski w *Wykładzie* będzie najchętniej wskazywał działania wyznawców chasydyzmu — być może ze względu na ich liczebność w jego ówczesnym otoczeniu lub szczególną, wręcz widowiskową wyrazistość ich praktyk. Nie znajdziemy natomiast nigdzie uzasadnienia, dlaczego właśnie tę grupę uważa za reprezentatywną do porównań ze starożytnym judaizmem i czy w ogóle jest to trafne. W każdym razie i przy dyskusji o rygorach Prawa podanej w *Dziejach Apostolskich* egzegeta kieruje naszą uwagę na malowniczność i osobliwość życia polskich chasydów:

Te obostrzenia rabińskie, nie mające żadnego moralnego na udoskonalenie ludzkości wpływu, tak są po dziś dzień u Żydów liczne, osobliwie co się tyczy zachowania sabatu i różnicy potraw, iż istotnie sumiene wykonywanie religii żydowskiej nieznośnym czynią ciężarem. (...) Za przykład tu przytoczyć możemy ustanowienia sabatowe. Nie wolno Żydowi w sabat ognia rozniecać, świecy zapalać, objaśniać lub gasić, brać laski, zegarka, pieniędzy itd. do ręki ani nawet u chasidimów z domu do domu przechodzić. Rabini sami widząc potrzebę ułagodzenia tego ostatniego przepisu, za pewną opłatę pozwalają przeciągnąć drut lub szpagat od jednego domu do drugiego, przez co te domy z sobą złączone za jeden dom już są uważane, a przeto w sabat z jednego domu do drugiego tak wolno przechodzić, jak w jednym domu przez dziedziniec się przechodzi. Stąd po miasteczkach naszych przez Żydów zamieszkałych mnóstwo takich drutów i szpagatów od domu do domu przez ulicę przeciągniętych widzieć można²⁸

Podobnie potrafi wskazać czytelnikowi organizację żydowskiego kultu w miejscowościach, w których z powodu zbyt małej liczby wyznawców nie ma bóżnicy, jak to było podczas pobytu św. Pawła w Filippi, lecz w zamian są ustalone inne miejsca modlitewnych zgromadzeń, np. „za miastem nad rzeką domek modlitwy, zwany po grecku *proseucha*. Takie prywatne, czyli usztronne miejsca modlitwy są i dzisiaj u Żydów naszych, osobliwie po wsiach, w zwyczaju, zwane pospolicie «miniam»»²⁹

Choć egzegeta w całym *Wykładzie* szczególnie często zestawia żydowskie realia z Pisma Świętego z tym, co obserwuje u miejscowych chasydów,

²⁸ *Tamże*, t. IV, s. 100–101 (komentarz do Dz 15,10).

²⁹ *Tamże*, s. 108.

to nie jest zauroczony kolorytem tego folkloru, nie opisuje go ze stanowiska zachwyty czy fascynacji. Spogląda nań jako ktoś zdecydowanie obcy, nie próbujący utożsamić się z motywacjami, które kierują obserwowaną społecznością. Ale o paradoksie, jest chyba jednym z pierwszych polskich pisarzy, który poczynił aż tyle obserwacji obyczajów chasydów, choć nie dla nich samych, ale przy okazji zupełnie innego pisarskiego zamierzenia.

Ks. Walerian Serwatowski był wreszcie jako człowiek postacią niezwykle interesującą, wyrazistą w poglądach i postępowaniu, a z tego powodu narażającą się na konflikty z władzami tak lokalnego Kościoła, jak i zaborcy. Jego złożona osobowość była na pewno osobowością twórcy — siejącego niepokój, ale i umiejącego reagować na niepokoje wokół. To wszystko przekłada się też w dużym stopniu na jego dzieło pisarskie, w tym — także na *Wykład Pisma Świętego Nowego Zakonu*. Może na jego kartach zaznacza się wytknięte „przemawianie do serca”, ale na pewno nie ucieczka od „głębokich i subtelnych dociekań rozumowych”. Jeśli zaznaczają się uczucia, to są efektem nie gubienia rozumności, ale wystudiowanej literackiej ekspresji reprezentanta generacji romantyków, ale też i specyficznej namiętności w podchodzeniu do intelektualnych — właśnie! — niepokojów ówczesnego świata, niepokojów jak najbardziej na miejscu w ówczesnym panteonie „umiejętności” Powyżej omówiono zaledwie dwa wątki spośród charakterystycznych dla uprawiania egzegezy w tamtych latach, a uważne studiowanie *Wykładu*, wczytywanie się w jego niezliczone aluzje i erudycyjne wywody ujawnia, że jest ich zdecydowanie więcej, choć wyrażone bywają nieraz dyskretnie. Ale... jak wspomniano też, zaczyna się nowe spojrzenie na rolę katolickiej egzegezy XVIII i XIX w., gdyż w końcu nie jest prawdą, że wartość tej dyscypliny wyczerpuje się w metodologii i nowatorstwie. Choć ten wniosek może być zachętą do nie tak ściśle krępowanej rygorystykami nowoczesności refleksji nad uprawianiem nauk teologicznych. A już na pewno — do powrotów do rodzimego piśmiennictwa teologicznego minionych epok.

Did Practise Rev. Walerian Serwatowski
“The Most Reputed Polish Exeget of the 19th Century”
the Science?

SUMMARY

Rev. Walerian Serwatowski is considered for the most reputed Polish exegete of the 19th century. Nowadays he is criticized for the use of emotional arguments in his works. However the latter was a characteristic for the style of the academic discourse of the time. The critics are not right. W. Serwatowski used philosophical ideas about genesis of religion (euhemerisme, primitive revelation) and ethnologic descriptions of religious rituals (Polish hasids).