

MARIAN CISZEWSKI SDB

KILKA MYŚLI O IRENIZMIE

Chociaż tak sformułowany temat tego artykułu może sugerować jego esei-styczny charakter, to jednak należy wyjaśnić, że chodzi tu jedynie o świadome nawiązanie do tytułu rozprawki Edwarda Dembowskiego: *Kilka myśli o eklektyzmie*¹. Autor ukazał w niej postępową i hamującą rolę eklektyzmu w dziejach filozofii i dodał, iż wyraża się on bezbarwnością w literaturze, umiarkowaniem w polityce, a indyferentyzmem w wierze i religii. Otóż w języku potocznym niejednokrotnie używa się słowa *eklektyzm* zamiennie ze słowem *synkretyzm*, a niekiedy nawet zamiennie z pojęciem *konkordyzm* czy *irenizm*.

Zamierzeniem moim jest zatem uwyrażnienie znaczenia pojęcia *irenizm*. Inspiracją do bliższego zajęcia się tym zagadnieniem były dwie uwagi prof. Juliusza Domańskiego, który wyraził je w swojej *Recenzji* mojej pracy doktorskiej nt. *Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*. W uwadze pierwszej proponował, by nazwę *irenizm* (moje określenie „postawy i tendencji doktrynalnej Bessariona”), zastąpić bardziej odpowiednią w tym względzie nazwą *konkordyzm*². Druga uwaga dotyczyła rozbieżnych interpretacji fresku Rafaela Santiago *Szkola Ateńska*. Jedni autorzy są zdania, że „malowidło [Rafaela] podkreśla między Platonem i Arystotelesem przede wszystkim różnice” i tego

¹ E. Dembowski, *Kilka myśli o eklektyzmie*. Rok 1943, [w:] *Pisma*, t. III, Warszawa 1955, s. 339–371.

² „Autor proponuje jako nazwę postawy i tendencji doktrynalnej Bessariona nie synkretyzm i nie eklektyzm, lecz irenizm. Zważywszy etymologię tej nazwy (εἰρηζή [eirene]), ma się wątpliwość, czy jest najbardziej adekwatna. Bessarionowe „godzenie” Platona z Arystotelesem nie było godzeniem dwu zwalczających się przeciwników, lecz dwu doktryn zasadniczo niekonfliktowych (i to mimo Arystotelesowych krytyk platonizmu), w których dopiero interpretatorzy i użytkownicy dopatrywali się cech przeciwstawnych. O wiele więc stosowniejsza byłaby tu, jak sędzę, nazwa „konkordyzm”, podkreślająca godzenie nie sprzeczności i waśni, lecz godzenie tego, co źle zharmonizowane, uzgadnianie i harmonizowane właśnie”. J. Domański, *Recenzja pracy doktorskiej ks. mgra Mariana Ciszewskiego „Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa”*, Warszawa 1983 [masz.], s. 17–18.

zdania jest również J. Domański³. Drudzy natomiast (np. Giorgio Vasari, Giovanni Di Napoli, Sergiusz Awierincew czy Giovanni Reale) utrzymują, że fresk Rafaela podkreśla przede wszystkim to, co łączy obie tradycje filozoficzne⁴. Ale o irenizmie mówi się nie tylko na płaszczyźnie filozofii⁵. O wiele częściej pojęcie to stosowano na płaszczyźnie teologii, a niedawne obchody 350. rocznicy *Colloquium Charitativum* (w Toruniu 13–15 X 1995 r.) skłaniają szczególnie do przypomnienia, że według współczesnych historyków, było to największe wydarzenie ireniczne na skalę międzynarodową⁶.

Celem moim jest zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy pojęcie *irenizm* w swym zakresie i w treści zawiera jakieś sobie tylko właściwe konotacje. Swoje rozważania zamierzam przeprowadzić według następującego porządku: 1) etymologia i treściowe znaczenia nazwy *irenizm*; 2) filozoficzne synonimy nazwy *irenizm*; 3) irenizm teologiczny; 4. krótki zarys dziejów irenizmu teologicznego; 5) polski wkład w dzieło irenizmu; 6) refleksje końcowe.

1. ETYMOLOGIA I TREŚCIOWE ZNACZENIA NAZWY IRENIZM

Rzeczownik abstrakcyjny *irenizm* wywodzi się z języka greckiego. W grece czasownik *eĩ rhneużw* (*eireneo*) w formie przechodniej znaczy: *pojednać*, a w formie nieprzechodniej znaczy: *żyć w pokoju lub zachowywać się pokojowo*

³ „[...] interpretacja *Szkoły filozofów* Rafaela, wydaje mi się (*salva auctoritate* cytowanego na tę okoliczność Giovanni di Napoli) raczej efektowne niż trafne. Cokolwiek dałoby się powiedzieć pozytywnego na rzecz takiej inwencji, malowidło podkreśla między Platonem i Arystotelesem przede wszystkim różnice”, tamże, s. 18.

⁴ Zob. G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. K. Estreicher, Warszawa 1979, s. 385–386; G. Di Napoli, *Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici ed Aristotelici*, „Miscellanea Francescana”, 73, 1973, nr 3–4, s. 327–350; S. Awierincew, *Arystotelizm chrześcijański w tradycji zachodniej i problemy współczesnej Rosji*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Znak”, 44, 1992, nr 6, s. 70–78.

⁵ Zob. M. Ciszewski, *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1996, [kol. 387–389?] (w druku).

⁶ Zob. „KAI Biuletyn”, który w nr 73 (187), z 17 X 1995, na s. 15–16 donosi o przebiegu uroczystych obchodów 350-lecia *Colloquium Charitativum* 13–15 X 1995 w Toruniu. Komitetowi Organizacyjnemu obchodów przewodniczyli: wojewoda toruński Bernard Kwiatkowski, bp toruński Andrzej Suski oraz rektor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Andrzej Jemiołkowski. A w obchodach uczestniczyli m.in. przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan kard. Edward Cassidy, nuncjusz apostolski w Polsce, abp Józef Kowalczyk, przedstawiciel Światowej Federacji Luterńskiej, ks. Eugen Brand, marszałek Senatu Adam Struzik i przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich w Polsce. Ojciec Święty Jan Paweł II przesłał uczestnikom telegram i swoje błogosławieństwo. Kard. Cassidy stwierdził, że *Colloquium*, będące wyjątkowym wydarzeniem w tamtych czasach, zapoczątkowało proces, który dziś kontynuuje Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, a *Colloquium Charitativum* można uznać za początek prawdziwego ekumenizmu opartego na miłości i dialogu (tamże, s. 15).

(względem kogoś); natomiast przymiotnik εἰρηνικός (*eirenikos*) w odniesieniu do rzeczy znaczy *pokojuowy*, a w odniesieniu do osób *pokojuowe usposobienie*. Zarówno czasownik jak i przymiotnik wywodzą się od rzeczownika εἰρήνη (*eirene*), co oznacza dosłownie *pokój, bezpieczeństwo*, jako antonim wojny; a w sensie metaforycznym wyraża *pokój* jako zgodę oraz ład i w tym też znaczeniu był używany w dziełach Homera i Arystotelesa (np. w *Retoryce*, 1359b), jak również w *Listach* św. Pawła Apostoła, gdzie czytamy, że „do życia w pokoju powołał nas Bóg” (1 Kor 7, 15) oraz że „Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania, lecz pokoju” (1 Kor 14, 33).

Według tradycji semickiej pojęcie to stosowane było w pozdrowieniu przy powitaniu i pożegnaniu oraz w formułach wstępnych i końcowych listu jako przedmiot *życzenia*; według Proroków określenie *pokój* charakteryzuje królestwo mesjańskie, a w Nowym Testamencie jest ono synonimem *zbawienia*, darem Ojca, danym przez Syna (np. Łk 2, 14.29), ale też Chrystus jest *pokojem* (Hbr 13, 20). W tekstach *Nowego Testamentu* słowo *pokój* powtórzono jest ponad 60 razy w różnych fragmentach i kontekstach⁷.

2. FILOZOFICZNE SYNONIMY NAZWY IRENIZM

Rzeczowo i w szerszym znaczeniu *irenizm* oznacza również *konkordyzm* (od łac. *concordia*), który ma na względzie jedność filozoficzną i religijną (np. u Marsilia Ficina i Giovanniego Pica della Mirandoli), a nawet polityczną, jak to się wyraźnie zaznacza, np. w poglądach Jana Bazylego Bessariona, który na jedności prawdy filozoficznej buduje właśnie jedność religijną i polityczną. Ten rodzaj *irenizmu* jest też synonimem *unionizmu* (od łac. *unio*), którego przedstawicielem w XV w. był kardynał Mikołaj z Kuzy, autor *De pace seu concordantia fidei*, w której napisał: „Istnieje tylko jedna religia w różnorodności obrzędów”⁸. Ponieważ jednak wypowiedź Kuzańczyka może sugerować, że jego *irenizm* zmierzał do zjednoczenia wszystkich religii, mogło to niekiedy, jak chociażby w przypadku Gottfrieda W. Leibniza⁹, prowadzić do religijnego *synkretyzmu* (od gr. *synkretismos*), czy też do filozoficzno-religijnego

⁷ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 169.

⁸ Przyt. za: S. Swieżawski, *Między średniowieczem, a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983, s. 170.

⁹ Zob. np. J. Guitton, *Paralele*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1973, s. 192–209. Na s. 209 J. Guitton pisze: „Nieprzejednany charakter katolicyzmu uchodzi w oczach Leibniza za nietolerancję. Dlatego przyjmuje za jednym zamachem i wartości katolickie, i wartości protestanckie. Co więcej, tkwiący w nim filozof musi wybierać, jego wybór pada na wartości protestanckie, jakby to były wartości najczystsze, czy raczej jedyne wartości czyste, jedyne wartości naprawdę powszechne i duchowe”.

eklektyzmu. Stąd irenizm w szerszym znaczeniu, jak i jego wyżej przytoczone synonimy, wyraża przede wszystkim pewne stanowisko filozoficzne, czy też określoną kategorię interpretacyjną. Należy bowiem zauważyć, że określenie *irenizm*, jako kategoria interpretacyjna zostało przyjęte i upowszechnione przede wszystkim na płaszczyźnie teologii chrześcijańskiej, a następnie rozszerzone na związaną z nim problematykę filozoficzną. Współcześnie zaś *irenizm* oznacza również postawy lub działania umożliwiające wprowadzenie pokoju i jest przedmiotem badań irenologii¹⁰.

3. IRENIZM TEOLOGICZNY

Natomiast irenizm w węższym znaczeniu, to jest, jako kategoria interpretacyjna i kierunek w teologii chrześcijańskiej pojawił się wraz z reformacją w środowisku protestanckim, a jego celem było uzgodnienie doktryn Kościołów protestanckich. Właśnie takie rozumienie *irenizmu* zaproponował najpierw F. Junius w tytule swego dzieła *Eirenici* (I–II, 1593), a następnie ugruntował je D. Pareus w swoim piśmie *Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda* (1615). Pod wpływem religijnego charakteru wojny 30-letniej (1618–1648) niektórzy teologowie niemieccy, poszukując pokojowych dróg zażegnania konfliktu katolicko-protestanckiego, zwrócili baczniejszą uwagę na stronę praktyczną zagadnienia oraz wzbogacili, rozszerzyli i pogłębili samo pojęcie *irenizmu* o nowe treści teologiczne. Drogę tę wskazywał m.in. L. Hütterus w swoim *Irenicum vere christianum* (1616), P. Steinius w *Concio irenica* (1618) i N. Hunnius w *Diaskepsis* (1626), które można tłumaczyć jako „Rozważanie”, „Badanie”, lub też „Sprawa do rozstrzygnięcia”.

Do dalszego pogłębienia sensu określenia *irenizm* przyczyniły się pisma reformatorów francuskich, takie jak *Eirenikon sive de ratione pacis* (1662) M. Amyraulta; *De usu patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa* (1686) J. Dallaeusa; *Consultatio de pace inter protestantes in-eunda* (1688) P. Jurieu i wreszcie przemyślenia P. Poireta, postulującego ideał *irenicum universale*. W ten sposób w XVII-wiecznej, pustoszonej walkami religijnymi Europie doszło do wytworzenia oficjalnego nurtu w teologii chrześcijańskiej (tj. głównie w teologii katolickiej i protestanckiej), który nosił miano irenizmu, a jego nazwa weszła na stałe do historii Kościoła, jako określona kategoria interpretacyjna.

Irenizm od tej pory oznaczał zatem taki kierunek w teologii chrześcijańskiej, który zmierzał do zgody między różnymi wyznaniem i dążył do usunięcia rozbięcia chrześcijaństwa za cenę wzajemnych ustępstw doktrynalnych. Jest on więc

¹⁰ Bibliografię prac dotyczących irenizmu opublikował A. H. Swin ne, *Bibliographia Irenica 1500–1970*, Hildesheim 1977. Zob. też F. Ma z u r e k, *Irenologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1996 (w druku).

rodzajem pewnego programu i określonej metody stosowanej w teologii, wskazującym drogę i środki do zjednoczenia wyłącznie wyznań chrześcijańskich i jako taki, począwszy od końca XIX wieku, bywa również określany mianem ekumenizmu, ale w oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej mówi się nadal o metodzie irenicznej oraz zaleca się wyraźnie, by jej nie nadużywać. Instrukcja Świętego Oficjum *Ecclesia catholica* (20 XII 1949) na temat ruchu ekumenicznego przestrzega przed niewłaściwą interpretacją prawd wiary i przypomina, że nauka katolicka ma być wykładana „całkowicie i integralnie”. W instrukcji zauważa się, że „pragnienie irenicznej jedności z Kościołami oddzielonymi i z nowożytnymi doktrynami filozoficznymi i teologicznymi popycha niektórych do lekceważenia lub wprost do gwałcenia wymagań prawdy”. Natomiast encyklika *Humani generis* (12 VIII 1950) podkreśla z naciskiem, że źle zastosowana metoda irenizmu wiedzie do indeferentyzmu religijnego, do relatywizacji czy spirytualizacji pojęcia Kościoła, podczas gdy jej właściwe zastosowanie przez kompetentnych znawców z zakresu egzegezy, teologii i historii może przynieść istotne, pozytywne rezultaty. Taką właśnie drogę wskazywał papież Jan XXIII, gdy 29 stycznia 1959 r. powiedział do braci ze Wschodu: „My nie robimy procesu historii, nie szukamy, kto miał rację i kto popełnił błąd. Odpowiedzialność jest podzielona. My mówimy jedynie: połączmy się, skończmy z tym podziałem!”¹¹ *Dekret o ekumenizmie* (nr 11) jedyny raz jeszcze wspomni o irenizmie i przypomni, że: „Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak **falszywy irenizm**, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens”¹².

Program i metoda irenizmu, której celem było zjednoczenie Kościołów, wyznań i religii, zmieniały się w zależności od wydarzeń historycznych, od kraju (np. zupełnie inaczej przebiegał on we Francji i w Niemczech, a inaczej w Polsce) i w zależności od osób, które go animowały. Najogólniej mówiąc, metoda ta unikała jałowych polemik, a podtrzymując maksymalnie dobrą wiarę partnera, starała się odkryć to, co prawdziwe w jego twierdzeniach. W metodzie tej istniała także troska o wyłożenie własnego stanowiska doktrynalnego w terminach zrozumiałych, a w jego uzasadnianiu odwoływano się głównie do tekstu *Pisma Świętego*. W metodzie irenicznej unika się wszystkiego, co rani i uniemożliwia rozpoznawanie prawdy. Wystrzega się ona również „nawracania” i wszelkiego rozdrażniania rozmówcy przywoływaniem bolesnych faktów

¹¹ Wszystkie powyższe cytaty przytaczam za C. J. Dumont, *Irénisme*, [w:] *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, sous la dir. G. Jacquemet, t. VII, Paris 1967, s. 87–89. Por. też AAS, 1950 XLII, s. 142–147. W tym i w pozostałych przypadkach, jeśli nie jest wyraźnie zaznaczone to inaczej, przykład jest dziełem autora tego artykułu.

¹² Zob. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 211 (podkreślenie – M. C.).

z historii. Zwraca się w niej uwagę na to, aby z jednej strony, nie absolutyzować prawd względnych, ale też, z drugiej strony, aby nie relatywizować tego, co absolutne. Metoda ireniczna kładzie w służbie kontrowersji wszystkie środki do dyspozycji prawdy i ducha prawa, których może dostarczyć miłość, zgodnie z wezwaniem Apostoła Narodów w jego *Liście do Koryntian*: „*in caritate non ficta [...] in verbo veritatis*”¹³.

4. KRÓTKI ZARYS DZIEJÓW IRENIZMU TEOLOGICZNEGO

Zanim przejdziemy do omówienia filozoficznych implikacji teologicznego nurtu, który nosi miano irenizmu, należy przedtem dokonać jeszcze przeglądu najbardziej znaczących dla jego dziejów licznych inicjatyw, zwłaszcza w formie dysput teologicznych¹⁴, jak i ważniejszych wydarzeń historycznych. Trzeba przypatrzeć się temu, jak owa ireniczna metoda jednoczenia wyznań i religii była realizowana i jak sprawdzała się ona w praktycznym życiu.

I tak np. według prezbiteriańskiego teologa R. Baxtera (1615–1691) fundamentem irenizmu umożliwiającego zjednoczenie Kościołów protestanckich w jeden kościół narodowy winno być oparcie na doktrynie wynikającej z *Biblii*, zawartej w *Apostolskim składzie wiary*, *Modlitwie Pańskiej* i dekalogu. W odniesieniu zaś do zjednoczenia Kościoła katolickiego z Kościołem protestanckim irenizm ujawnił się w działalności Erazma z Rotterdamu, który – jak pisze S. Swieżawski – „nienawidził walk religijnych i nosił głęboko w swym sercu, podobnie jak Kuzańczyk, umiłowanie jednej, wspólnej wszystkim, ponadkonfesyjnej i naprawdę ewangelicznej religii”¹⁵. Zaznaczył się też u ewangelickich teologów M. Bucera (1491–1551) i G. Witzela (1501–1573) oraz u katolickiego teologa Cassandera (1513–1566), który w *Consultatio de articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis* uznał artykuły fundamentalne wiary zawarte w *Credo* i pismach Ojców Kościoła (do czasów papieża Grzegorza I Wielkiego) za wystarczającą podstawę zjednoczenia katolików z protestantami. Do idei tych nawiązał luteriański teolog G. Calixt (1586–1656), proponując *consensus quinque saecularis*, zakładający prawomocność uchwał soborów do czasu synodu w Orange (529) i zastąpienie teologii spekulatywnej, w której widział źródło różnic między wyznaniem, teologią praktyczną. Z dysput prowadzonych przez Witzela, Cassandera i Calixta wyłączano, jako budzącą kontrowersję, naukę o Kościele widzialnym, prymacie papieża i o usprawiedliwieniu, co groziło nie tylko odejściem od nauki katolickiej, ale niepokoiło też protestanckich teologów.

¹³ 2 Kor 4, 6–7.

¹⁴ Zob. J. Buxakowski, *Dysputa teologiczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 450–452.

¹⁵ S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, s. 33–34.

Wśród pierwszych, bardziej znaczących dla sprawy irenizmu wydarzeń historycznych wymienić należy przede wszystkim *Edykt nantejski* (1598), a szczególnie brak jego akceptacji tak przez papieża Klamensa VIII, jak i przez parlament paryski oraz parlamenty regionalne Francji. Doprowadziło to do wojny rozpoczętej przez króla Ludwika XIII, którą kontynuował Ludwik XIV i zakończył odwołaniem *Edyktu* (18 X 1685), co w konsekwencji doprowadziło do zniszczenia Kościoła protestanckiego we Francji i odrzucenia pozytywnych wartości chrześcijańskich, jakie pielęgowali protestanci, a zwłaszcza luteranie.

Z wydarzeniem tym łączy się nierozzerwalnie załamanie się tzw. „negocjacji irenicznych”, które miały na celu religijne zjednoczenie księstw niemieckich. Jako trzech głównych negocjatorów tych rozmów wymienia się: luteranśkiego teologa, opata z Lockum G. W. Molanusa (1633–1722), który swoje stanowisko zaprezentował w dziele: *Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter romanenses et protestantes* (1683); stronę katolicką reprezentował biskup Knin, franciszkanin Rojas y Spinola, autor formuły podstawowej zjednoczenia chrześcijańskich wyznań, wyrażonej w piśmie: *Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem* (1683); trzecim negocjatorem był zaś oscylujący między protestantyzmem i katolicyzmem, a w gruncie rzeczy „indyferentny religijnie”, znakomity filozof G. W. Leibniz. On też, idąc najdalej, sformułował takie wyznanie wiary (*Systema theologicum*), które było propozycją jednej, ponadkonfesyjnej i uniwersalnej religii. Marzył o nawróceniu Chin nie przez dowodzenie Chińczykom, że tkwią w błędzie, lecz przez wydobywanie analogii między ich i naszą religią, przez podkreślanie substancjalnej jedności umysłu ludzkiego. Zasugerował też zwołanie światowego soboru, który by rozstrzygnął wszystkie zaistniałe różnice i w ten sposób miałby doprowadzić do powszechnej zgody tak religijnej, jak i politycznej¹⁶.

Przejęty głęboko tą myślą Leibniz, podjął w tym celu w latach 1691–1701 ożywioną korespondencję z biskupem Meaux J. B. Bossuetem. Adresat Leibniza, teolog, sławny kaznodzieja i autor głośniejszej rozprawy *L'explication de la doctrine catholique sur le matières de controverse* (1671) uchodził bowiem nie tylko za znakomitego znawcę *Pisma Świętego* i pism Ojców Kościoła (Tradycji), ale w swojej polemice z protestantami unikał ich atakowania i dążył do wyjaśnienia kwestii spornych wyłącznie w wyniku dysput. Bossuet był równocześnie przekonany, że odmienne stanowiska między chrześcijańskimi wyznaniem wynikają jedynie z błędnego rozumienia nauki katolickiej i dlatego postawił sobie za cel wyjaśnienie nauki Soboru Trydenckiego, którego ustawy protestanci, a także

¹⁶ Szerzej o idei irenicznej Leibniza zob. np. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 194–209; a także E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain 1952 oraz G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. i opr. M. Frankiewicz, Kraków 1994.

Leibniz, ignorowali lub całkowicie odrzucali. Z jednej więc strony, tradycjonalizm i nieustępliwość Bossueta, a zbyt synkretystyczne stanowisko Leibniza, z drugiej strony, nie mogły i nie doprowadziły do zamierzonego pojednania protestancko-katolickiego¹⁷. Załamanie się inicjatyw irenicznych doprowadziło do długotrwałej stagnacji w kontaktach międzychrześcijańskich i dopiero w 1926 r. ojcowie benedyktyni z Amay-Chevetogne (Belgia) rozpoczęli publikację kwartalnika „Irenikon”, w którym podjęli kwestie jedności rozdzielonych wspólnot chrześcijańskich.

5. POLSKI WKŁAD W DZIEŁO IRENIZMU

Należy z całym obiektywizmem podkreślić, że wkład Polski i Polaków w dzieło irenizmu jest twórczy, znaczący i niepowtarzalny. Warto więc nadmienić, że w „negocjacjach irenicznych” podkreśla się rolę wnuka Jana Amosa Komeńskiego, arianina Daniela Ernesta Jabłońskiego, który był w latach 1686–1691 rektorem gimnazjum w Lesznie, później zaś wraz z Leibnizem, współtwórcą Berlińskiej Akademii Nauk i pierwszym jej prezesem; natomiast jako irenista w sposób szczególny zasłużył się w 1703 r. w trakcie tzw. Berlińskich rozmów.

Irenista Andrzej Frycz Modrzewski (1503–1572) w swoich *De Republica emendanda* (1559) i w *Silvae quatuor* (Raków 1590) przedstawił kompromisową, uniwersalną i równocześnie polską, będącą integralną częścią reformy Rzeczypospolitej, koncepcję reformy Kościoła, która nawiązywała do norm pierwotnego chrześcijaństwa. Według tej koncepcji miał to być Kościół powszechny, obejmujący wszystkie wyznania chrześcijańskie, hierarchiczny i zarazem demokratyczny oraz zreformowany co do języka (narodowy), komunii (pod dwiema postaciami) i celibatu księży. Miał to być równocześnie Kościół polski, stanowiący jednak część Kościoła powszechnego, oparty na kierowniczej roli soboru jako zgromadzenia duchownych i świeckich. Zakres władzy papieża i czas sprawowania przez niego urzędu byłby ograniczony. W proponowanym przez Modrzewskiego koncyliaryzmie Kościoły narodowe miały cieszyć się dużą autonomią, a wszystkie urzędy byłyby obsadzane ludźmi z wyboru. Zjednoczenie miało ułatwić pomniejszanie roli różnic doktrynalnych, które według Modrzewskiego sprowadzały się najczęściej do terminologicznych nieporozumień i pochopnych rozstrzygnięć oraz podkreślenia, za Erasmem z Rotterdamu, funkcji moralno-wychowawczych Kościoła. Bliski ideom zjednoczeniowym Modrzewskiego, chociaż mniej radykalny reformatorsko, był także biskup, a od 1561 r. prymas – J. Uchański.

Natomiast irenista J. Łaski, wychodząc z pozycji teologii kalwińskiej, dążył do zorganizowania jednego Kościoła reformacyjnego, zdolnego przeciwstawić

¹⁷ Zob. H. Tüchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła*, przeł. J. Piesiewicz, t. III, Warszawa 1986, s. 186–193.

się silnemu, jego zdaniem, katolicyzmowi oraz antytrynitaryzmowi. Kompromisowe wyznanie wiary tego Kościoła miało stać się podstawą zjednoczenia umiarkowanych nurtów protestantyzmu i Kościoła narodowego w Polsce. Rezultatem tych wysiłków była poprzedzona wileńskim porozumieniem kalwińsko-luterańskim (2 III 1570) tzw. Zgoda sandomierska zawarta 14 kwietnia 1570 r. między luteranami, kalwinami i braćmi czeskimi, która miała umożliwić odbywanie wspólnych synodów w celu omawiania solidarnej obrony przed kontrreformacją katolicką, walkę z antytrynitarzami i regulowanie spraw spornych. Nie udało się jednak osiągnąć w niej porozumienia w kwestiach teologicznych, a wypracowana nowa formuła wyznaniowa, mimo cechującego ją ducha irenicznego, nie została ogólnie przyjęta ani uznana przez sejm.

Niezmiernie ważnym wydarzeniem irenicznym na tle ówczesnej Europy była *konfederacja warszawska* (28 I 1573), utrwalająca polską tradycję państwa wielowyznaniowego, współistnienia katolicyzmu z prawosławiem i protestantyzmem, z mozaizmem i z islamem, jak też nieustannych dążeń do wolności sumienia. *Konfederacja* uregulowała stosunek różnowierców do państwa, a jej ustalenia weszły w skład *artykułów henrykowskich* (39 V 1576), przyjmując charakter zasadniczych norm prawnych obowiązujących do końca I Rzeczypospolitej. *Konfederacja* była oddolną i dobrowolną ugodą szlachty, która gwarantowała pokój religijny i zapoczątkowała zwyczaj ugód w sprawach państwowych.

Jednak za największe wydarzenie ireniczne na skalę międzynarodową (według współczesnych historyków niemieckich), uznaje się międzywyznaniowe toruńskie *Colloquium Charitativum* (28 VIII–21 XI 1645). Jan Paweł II, przemawiając w kościele ewangelicko-augsburskim w Skoczowie (22 V 1995), nazwał je „kamieniem milowym na szlaku ekumenicznym” i nawiązując do 350-lecia tego ważnego wydarzenia ekumenicznego, podkreślił, że „choć nie przyniosło ono spodziewanych rezultatów, to jednak posiadało, jak na owe czasy, charakter pionierski i było dla Europy podzielonej konfliktami religijnymi jakimś ważnym przypomnieniem, że droga do jedności, to droga dialogu, a nie przemocy – jak wówczas niestety wielu uważało”¹⁸.

¹⁸ *Przemówienie Ojca Świętego w kościele ewangelicko-augsburskim w Skoczowie 22 maja 1995 r. na spotkaniu z wiernymi Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, „KAI. Biuletyn”, (24 V 1995), nr 39 (153), s. 17. Przytoczone cytaty są zawarte w trzecim punkcie *Przemówienia*: „Mówiąc o ekumenizmie trudno nie wspomnieć, iż Polska ma bogate tradycje, gdy idzie o dialog Kościoła katolickiego zarówno z Kościołem prawosławnym, jak i z Kościołami i Wspólnotami Reformowanymi. Niech mi będzie wolno przywołać na pamięć jeden przykład. Kamieniem milowym na szlaku ekumenicznym było z pewnością *Colloquium Charitativum*, to znaczy spotkanie przedstawicieli katolików oraz luteran i kalwinistów z całej Europy, zwołane do Torunia w roku 1645, przez króla Władysława IV. Inicjatywa wyszła jednak od Biskupów polskich, a celem spotkania było przywrócenie jedności między uczestniczącymi w *Colloquium* Kościołami. W roku bieżącym obchodzimy 350-lecie tego ważnego wydarzenia ekumenicznego. Choć nie przyniosło ono spodziewanych rezultatów, to jednak posiadało, jak na owe czasy, charakter pionierski i było

Colloquium toruńskie w 1645 r. zgromadziło 76 teologów (w tym 27 luteranśkich, 24 kalwińskich i 25 katolickich). W przygotowaniu spotkania zasłużył się kapucyn Valeriano Magni, który w tej sprawie prowadził rozmowy z papieżem Innocentym X. Uczestnikami obrad byli między innymi: pastor J. Durie z Anglii, luteranśki teolog Georg Calixt, teologom kalwińskim przewodniczył kasztelan chełmski Z. Gorajski, rzecznikiem braci czeskich był Jan Amos Komeński, a ze strony teologów katolickich biskup żmudzki J. Tyszkiewicz. Nad przebiegiem obrad czuwał wielki kanclerz koronny J. Ossoliński oraz kasztelan gnieźnieński J. Leszczyński. Regulamin nadany przez króla Władysława IV zalecał dokładne zbadanie doktryny każdej ze stron, rozważenie tego, co w niej prawdziwe, a co błędne oraz przedyskutowanie spraw spornych, które mogłyby powstać w zakresie praktyk i obyczajów. Wyznania wiary przedłożone przez strony wywołały długotrwałą dyskusję, która dotyczyła głównie źródeł objawienia Bożego oraz kryterium ustalenia właściwego sensu *Pisma Świętego*. Jednak różnice dogmatyczne i uwarunkowania społeczne uniemożliwiły porozumienie. Doktrynalnie nieprzejednani okazali się luteranie. Wprawdzie *Colloquium Charitativum* nie przyniosło spodziewanych rezultatów, ale jednak wzbudziło szacunek dla duchowych i politycznych przywódców Polski i dały początek swoistemu praktycznemu ekumenizmowi oraz zbudowały tradycję polskiej tolerancji religijnej.

6. REFLEKSJE KOŃCOWE

Dotychczasowe rozważania pozwalają nieco lepiej zrozumieć, jak pojęcie *irenizmu* zostało przekształcone w nazwę określonego nurtu teologii chrześcijańskiej, którego program i metodę inspirowało, a równocześnie, jak zostało ono upowszechnione jako swoista kategoria interpretacyjna w odniesieniu do określonej postawy, poglądów i poszukiwań niektórych myślicieli. Biorąc więc pod uwagę powyższą modyfikację nazwy *irenizm* i posługując się nią jako kategorią interpretacyjną, w moim przekonaniu, zasadnie i w sensie ścisłym można ją odnieść tylko do takiej postawy i tendencji doktrynalnej, która jedynym źródłem odniesienia do różnych stanowisk i poglądów filozoficznych czyni niezmienną prawdę wiary chrześcijańskiej. Tak chyba myślał też katolicki teolog G. Cassander, który w swoim *Consultatio* uznał artykuły fundamentalne wiary zawarte w *Credo* i w pismach Ojców Kościoła za wystarczającą podstawę zjednoczenia katolików z protestantami.

dla Europy podzielonej konfliktami religijnymi jakimś ważnym przypomnieniem, że droga do jedności, to droga dialogu, a nie przemocy – jak wówczas niestety wielu uważało. Idea wolności sumienia z trudem dojrzewała w świadomości europejskiej. Potrzeba było wielu ofiar po jednej i po drugiej stronie, aby zdobyła sobie ostateczne prawo obywatelstwa”, tamże.

Podobna myśl przyświecała też kardynałowi Bessarionowi, gdy na Soborze Florenckim przypominał zgromadzonemu: „Nie mamy innej podstawy wzajemnego zrozumienia jak tylko prawda. Teraz, kiedy prawda jest z nami, kiedy ją mamy, ją bierzemy tylko jako fundament zrozumienia i nie potrzebujemy niczego innego, ponieważ nie możemy nigdy znaleźć niczego lepszego od prawdy”¹⁹. A w swojej *Oratio dogmatica de Unione*, odwołując się do św. Pawła, podkreślił, że zgoda powinna nastąpić nie przez perswazję ludzkiej mądrości, nie przez sztukę wymowy i słów ani przez dowodzenie czy przez sylogizmy, lecz jedynie poprzez kryterium, które istnieje w naśladowaniu, w swojej prostocie i czystości nauczania i w słowach pierwszych Ojców i Doktorów wiary jako „głos świętych”²⁰. Unia religijna i jej utrwalenie była pierwszym dążeniem Bessariona. Drugim było pragnienie skonsolidowania chrześcijańskich państw Europy w jeden wspólny front przeciw islamizmowi. Trzecim zaś było dążenie do związania kultury bizantyjskiej z kulturą Zachodu, w przekonaniu, że tylko w ten sposób będzie ona mogła przetrwać. Mówiąc o kulturze, trzeba tu mieć na uwadze przede wszystkim całą ówczesną grecką myśl filozoficzną, która tylko w niewielkiej części była znana wówczas łacińskiej *Christianitas*.

Zamierzeniem Bessariona był zatem nie tyle konkordyzm filozoficzny, odzwierciedlający pełną zgodność filozofii Platona i Arystotelesa²¹, ile raczej irenizm, to jest takie przedstawienie ich myśli filozoficznej, by okazywała się ona niesprzeczną w stosunku do prawd wiary. Zdaniem Bessariona bowiem, prawdy wiary nie mogą stanowić kryterium prawdziwości doktryn filozoficznych. Mogą one jednak być punktem odniesienia poszczególnych filozofii wskazującym na większy lub mniejszy stopień ich odpowiedniości w stosunku do prawd wiary. Dla Bessariona, na przykład, filozofia Platona jest bliższa nauce chrześcijańskiej, aniżeli filozofia Arystotelesa. Obie filozofie, pomimo wzajemnych zbieżności, pozostają odmienne i żadna z nich nie da się w pełni uzgodnić z prawdami wiary.

Ściśle ireniczny charakter ma też filozofia Marsilia Ficina, który zainspirowany dziełem Bessariona *In calumniatorem Platonis*, centralnym zagadnieniem swojej twórczości filozoficznej uczynił ostateczne, rozumowe uzasad-

¹⁹ V. Laurent, *Les „Mémoires” du Grand Ecclésiarque de l’Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)*, Paris 1971, s. 266–267, 410–411.

²⁰ M. Ciszewski, *W poszukiwaniu idei przewodniej działalności i twórczości kardynała Bessariona*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 20, 1977, nr 2, s. 51–53.

²¹ Należy jednak zauważyć, że w początkowym okresie swojej twórczości Bessarion podejmował również i tego typu próby. Był nawet zdania, że wszystkie różnice między Platonem i Arystotelesem dadzą się sprowadzić do rozbieżności słownych. Dał temu wyraz w swoich wczesnych rozprawkach: *Adversus Plethonem in Aristotelem de substantia*; *Quod natura consulto agit* oraz w *De natura et arte contra Georgium Trapezuntium* (teksty rozprawek wydał L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, t. III, Paderborn 1942, s. 89–90; 92–147; 149–150).

nienie chrześcijańskiej prawdy wiary o nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej. Myśl tę wyraził Ficino dobitnie w swoich programowych dziełach, takich jak *Theologia platonica de immortalitate animorum* oraz *De christiana religione*, w których w poszczególnych osobowych ogniwach (kapłana i mędrca) „złotego łańcuchu odwiecznej mądrości” nierozzerwalnie splótł proponowaną przez siebie „pobożną filozofię” (*pia philosophia*) z „uczoną religią” (*docta religio*)²². W podobnym duchu propagował irenizm kardynał Mikołaj z Kuzy, którego Ficino uczynił jednym z „ogniw” swego złotego łańcucha odwiecznej mądrości. Neoplatonizm Kuzańczyka koncentrujący się wokół jedynej zasady „jedności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*) sprzyjał filozoficznej podbudowie jego unionizmu religijnego. Uważał on, że trzy wielkie religie monoteistyczne: judaizm, chrystianizm i mahometanizm, wywodzą się z jednego Objawienia, nie ma więc między nimi zasadniczych sprzeczności²³.

Irenicznym w ścisłym sensie nazwałbym też stanowisko Sergiusza Awierincewa, który zaistniałe różnice między prawosławiem i katolicyzmem próbuje przezwyciężyć przez odwoływanie się do dwu tradycji filozoficznych, to jest do platonizmu i arystotelizmu, które przez swe słownictwo i filozoficzne zasady przyczyniły się nie tylko do ukształtowania dwojakiego rodzaju teologii chrześcijańskiej, ale też dały podstawy „dwu różnym imperiom myśli i kultury”. Awierincew uważa bowiem, że na Soborze w Ferrarze i Florencji w latach 1437–1439 chociaż doszło do podpisania Unii Florenckiej, to jednak nie doszło do prawdziwej i trwałej jedności ani politycznej, ani religijnej, ani filozoficznej, gdyż zabrakło prawdziwego dialogu przedstawicieli dwóch dróg teologiczno-filozoficznej kultury. Orientacji ukształtowanej na zasadach i języku filozofii Platona i greckich Ojców Wschodu, z orientacją ukształtowaną na zasadach i w terminologii filozofii Arystotelesa, na łacińskich Ojcach Kościoła, orientacji ukształtowanej przez scholastyków Zachodu. O ile bowiem Zachód zasymilował myśl Platona w całej jego rozciągłości, to jednak w przeważającej mierze dawał pierwszeństwo logicznej zwłaszcza myśli Arystotelesa; podczas gdy Wschód, dając pierwszeństwo twórcy Akademii, pod jego raczej wpływem kształtował swą duchowość i kulturę. Można więc w dużym uproszczeniu powiedzieć, że dwaj najwięksi filozofowie ateńscy, nauczyciel i uczeń, Platon i Arystoteles wzięli w swe władanie dwa różne, również geograficznie obszary i ukształtowali w ten sposób dwa odmienne imperia myśli i kultury²⁴.

²² Zob. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963, s. 121–178.

²³ M. Frankiewicz, *Uwagi historyczne (irenizm)*, [w:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. i oprac. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 356–358.

²⁴ Por. S. Awierincew, *Arystotelizm chrześcijański w tradycji zachodniej i problemy współczesnej Rosji*, s. 70–78. Należy dodać, że Awierincew świadomie w swoim spojrzeniu na współczesne chrześcijaństwo skupia się bardziej na odmiennościach religijnych kultur niż na

Natomiast za ireniczne w szerszym znaczeniu należałoby uznać stanowisko Giovanniego Pica della Mirandoli, a szczególnie synkretystyczne stanowisko G. W. Leibniza. Dla nich obydwu bowiem, a szczególnie dla Leibniza, religia chrześcijańska nie jest wcale wyjątkowa wśród innych religii, lecz stanowi tylko jedną spośród wielu innych prawdziwych religii. Leibniz uważał poza tym, że najbardziej pierwotne przekonania chińskiej religii są identyczne z nauką chrześcijańską²⁵.

Wreszcie na zakończenie niniejszych uwag na temat irenizmu, warto raz jeszcze powrócić do fresku Rafaela *Szkola Ateńska*, a dokładniej do sposobu odczytania go przez G. Realego w jego dziele *Nowa interpretacja Platona*²⁶. Reale jest również autorem pięciotomowej *Historii filozofii starożytnej*, której okładkę zdobi właśnie reprodukcja *Szkoły Ateńskiej* Rafaela, a w drugim jej tomie autor proponuje własne rozumienie fresku Rafaela. Reale przypomina, że w ciągu wieków trzy podstawowe interpretacje Platona ukazywały trzy istotne oblicza tego filozofa, trzy istotne składniki jego myśli: teoretyczny, mistyczno-religijny i polityczny, a każdy z nich nabiera znaczenia specyficznego i swojskiego platońskiego właśnie dzięki temu, że jest oparty na „drugim żeglowaniu”. Jednak droga prowadząca do odsłonięcia „drugiego żeglowania” wiodła poprzez „nauki niepisane” przekazane nam przez tradycję pośrednią. W konsekwencji można było uzyskać tak bardzo poszukiwany, jednolity obraz myśli Platona. Proponowana interpretacja Arystotelesa również w znacznej mierze zależy od interpretacji Platona. Zdaniem Realego istotny rdzeń myśli Stagiryty, jeśli odczyta się ją bez uprzedzeń, jawi się nie jako antyteza, lecz jako potwierdzenie myśli Platona. Antytetyczne ujęcie myśli tych filozofów, tak dobrze ukazane przez Rafaela, gdzie Platon przedstawiony jest z ręką wskazującą na niebo (czyli metafizyczną transcendencję), Arystoteles natomiast z ręką skierowaną ku ziemi (czyli ku zjawiskom świata danego w doświadczeniu), jest w rzeczywistości odbiciem sposobu, w jaki tych dwóch filozofów interpretowali renesansowi humaniści, tzn. odbiciem konfliktu między spirytualizmem *humanae litterae* (za którego godło uznany został Platon) a naturalizmem nauki (którego symbolem stał się Arystoteles). Ale Reale stara się dowieść, że Arystoteles był jedynym spośród myślicieli bliskich Platonowi, który przynajmniej częściowo rozwinął jego „drugie żeglowanie”, a nawet posunął je nieco naprzód. Reale dodaje też, że interpretacja Arystotelesa jako twórcy jednolitego systemu, w sposób paradygmatyczny zbiega się z nową interpretacją Platona jako twórcy jednolitego systemu. Reale przypomina, że

rozbieżnościach religijnych doktryn. Zob. S. Awierincew, *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie (Próba orientacji)*, tłum. R. Mazurkiewicz, „Znak”, 47, 1995, nr 3, s. 4–14.

²⁵ M. Frankiewicz, dz. cyt., s. 357–358.

²⁶ Zob. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*, ed. 10, Milano 1991. Chodzi tu głównie o rozdziały V–VII, s. 137–227, w których autor wyjaśnia ezoteryczną naukę Platona przedstawioną w symbolicznym obrazie „drugiego żeglowania”.

odczytanie ezoterycznych dzieł Arystotelesa (jedynych, jakie do nas dotarły) jako dzieł zawierających jednolity system, kwestionowano wprowadzie począwszy od 1923 r., ale obecnie znowu narzuca się ono nie tylko jako dopuszczalne, lecz nawet jako jedynie możliwe. Reale zatem stara się odczytać na nowo Arystotelesa, jako twórcę jednolitego systemu i w tym celu analizuje także niektóre szczegółowe elementy jego doktryny, które zwykle rozważa się w opracowaniach monograficznych, ponieważ tylko w ten sposób mogą się ukazać dwie cechy charakteryzujące jego myśl, tzn. sposób, w jaki próbuje on przewyżżyć wymogi sokratejsko-platońskie, a równocześnie wprowadzić je w życie oraz sposób, w jaki tworzy on, także formalnie, system wiedzy filozoficznej.

Reale pisze: „Przy pomocy malarskiej metafory wzniesionej prawej ręki z palcem wskazującym skierowanym ku niebu Rafael w znakomity sposób wyraża najważniejsze przesłanie metafizyczne Platona, bazujące całkowicie na transcendencji. W drugiej ręce filozof trzyma *Timajosa*, który był zdecydowanie najczęściej czytany i najbardziej wpływowym jego dialogiem. Przyjmuje się powszechnie, że Rafael nadał Platonowi rysy twarzy Leonarda da Vinci. Jest to jednak problematyczne. K. Oberhuber i L. Vitali całkiem słusznie podkreślają, że typ głowy Platona oddaje typowy ideał filozofa greckiego, który pod wpływem Greków ukształtował się i upowszechnił w renesansowej Italii i precyzują, że taki typowy wzór »często był stosowany do przedstawiania Arystotelesa, tak że Leonardo, który uważał się za naśladowcę Arystotelesa, własny swój portret wystylizował według takiego modelu«. Jest oczywiste, że właśnie z tej racji wiązano Platona Rafaela z Leonardem, że taka była właśnie intencja Rafaela, jest nie tylko możliwe, lecz nawet bardzo prawdopodobne (właśnie z tego powodu, że powtarza się schemat rysów, które sam Leonardo nadał swojemu portretowi); niemniej jednak intencja ta pozostaje w pewnej mierze nieco problematyczna.

Postać Arystotelesa (która, jak słusznie podkreślają niektórzy badacze, przedstawia wystylizowaną postać człowieka z dworu renesansowego) kieruje rękę ku światu zmysłowemu i wydaje się przez to wyrażać typową postawę filozoficzną »ocalenia zjawisk«. W konsekwencji oczekivalibyśmy, żeby w drugiej ręce trzymał swoją *Fizykę*; tymczasem trzyma w niej swoją *Etykę*. Niewątpliwie Rafael wybrał to dzieło z tego powodu, że było ono najczęściej czytane i bardzo lubiane w epoce humanizmu dziełem Arystotelesa.

W przeciwstawieniu prawego palca wskazującego Platona skierowanego ku niebu i prawej ręki Arystotelesa skierowanej ku ziemi została bez wątpienia ukazana – jak wyjaśnia Reale – typowa dla renesansu interpretacja dwóch filozofów. W rzeczywistości, o ile malarska symboliczna interpretacja Platona jest doskonała, o tyle – jak podkreśla Reale na podstawie swoich analiz – interpretacja Arystotelesa okazuje się nieadekwatna. Obiektywna interpretacja Arystotelesa zakładać powinna, według Realego, syntetyczne

stopienie obydwu postaw: można ocalić zjawiska tylko wtedy, gdy uzna się ostateczne przyczyny pozazjawiskowe. Trzeba zresztą zwrócić uwagę na to, że tak harmonijnie przedstawiona bliskość Arystotelesa i Platona oraz spojrzenie Arystotelesa utkwione we wzniesionej ręce Platona mogą też podsunąć piękną i słuszną ideę, że Stagiryta »ocalił« zjawiska właśnie w ten sposób, w jaki to zrobił i przez to właśnie był wielkim uczniem tego, który odkrył to, co ponadzjawiskowe»²⁷.

Zaproponowana więc przez Realego interpretacja *Szkoły Ateńskiej* Rafaela, jest jeszcze jedną propozycją filozoficznego irenizmu, który zgodnie z przyjętym w naszych rozważaniach rozróżnieniem należałoby zaliczyć do irenizmu w znaczeniu szerszym.

Sommario

L'articolo vuole chiarire il concetto dell'irenismo che a volte nella lingua popolare si cambia con l'altre parole come per es. con „sincretismo” o in alcuni casi anche con „l'ecumenismo”. L'autore per primo spiega etimologia dell'irenismo. Poi mostra filosofici sinonimi dell'irenismo e parla dell'irenismo teologico (come un programma e il metodo). Qui mostra pure i diversi rappresentanti, e delle diverse opinioni e delle circostanze. Segue poi il contributo polacco su questo campo. Alla fine l'Autore fa la riflessione su irenismo come categoria interpretativa e segna le possibilità di servirsene di irenismo per es. nella interpretazione del fresco di Rafaele „La scuola ateniense”.

²⁷ W tym miejscu wyrażam serdeczne podziękowanie ojcu prof. dr hab. Edwardowi Iwonowi Zielińskiemu za udostępnienie mi tego opisu z maszynopisu swojego przekładu drugiego tomu *Historii filozofii starożytnej*, G. Realego, który został złożony przez o. Zielińskiego do druku w RW KUL (Lublin 1996). Przytoczone fragmenty pochodzą z rozdziału *Uwagi wstępne* oraz z *Objaśnienia reprodukowanych na okładce postaci Platona i Arystotelesa ze „Szkoły Ateńskiej” Rafaela*.