



MARIAN SKRZYPEK

Antologia polskiego mesjanizmu

An Anthology of Polish Messianism

Spór o mesjanizm. Rozwój idei, wybrał, opracował i wstępem oparzył Andrzej Wawrzynowicz, Warszawa 2015, ss. XX, 503.

Dispute on messianism. Evolution of an Idea, chosen and edited with a preface by Andrzej Wawrzynowicz, Warszawa 2015, pp. XX, 503.

Książka Andrzeja Wawrzynowicza, którą prezentujemy, stanowi pierwszy tom planowanego przez Autora dyptyku poświęconego polskiemu mesjanizmowi. Obecny pierwszy tom zawiera diachroniczne ujęcie tego zjawiska religijnego i filozoficznego. Drugi będzie zawierał historyczny przegląd jego recepcji krytycznej. Część antologiczna *Sporu o mesjanizm* poprzedzona jest krótkim, ale zwięzłym i solidnym wstępem autora (s. V–XX). Teksty wybrane przez autora Antologii ułożone są chronologicznie i zgrupowane w trzech przedziałach czasowych obejmujących okres pierwszy od początku XIX wieku do powstania listopadowego, drugi okres międzypowstaniowy (1830–1863) i trzeci okres od powstania styczniowego do 1939 roku.

Okres pierwszy oparzony śródtytułem: „Faza premesjanistyczna” zawiera teksty następujących pisarzy i filozofów: J.P. Woronicz, J.M. Hoene-Wroński, J. Lelewel, J. Gołuchowski, K. Brodziński, M. Mochnacki. Okres drugi – „Faza mesjanizmu właściwego” obejmuje teksty najliczniejsze i uwzględnia takich autorów jak: A. Mickiewicz, L. Królikowski, F. Bochwic, A. Towiański, J. Słowacki, K. Danielewicz, Z. Krasiński, A. Bukaty, B. Trentowski, K. Libelt, A. Cieszkowski, C. Norwid. Okres trzeci – „Faza neomesjanistyczna” zawiera teksty następujących autorów: S. Szczepanowski, W. Dzieduszycki, A. Baumfeld (Boleski), L. Posadzy, W. Lutosławski, W. Mutermilch (Mileski), A. Chołoniewski, J. Piłsudski, J. Braun, K. Wojtyła.

Jak widzimy antologia A. Wawrzynowicza zawiera bardzo szeroki zestaw tekstów lub ich fragmentów, które mogą stanowić punkt wyjścia dla

dalszych badań nad niezmiernie symptomatycznym dla polskiej filozofii XIX i XX wieku nurtem filozoficznym pojawiającym się w nader zróżnicowanych formach i ich przekształceniach w ciągu niemal półtora wieku. Na uwagę zasługuje ogrom pracy włożony przez autora, który musiał przestudiować pełne teksty tak licznej grupy autorów i bynajmniej nie zawsze wyrażających swoje poglądy w sposób prosty i klarowny, a następnie zdecydować się na wybór fragmentów, by stworzyć przejrzystą, chronologiczną konstrukcję całości. Odczytanie wielu z tych tekstów wymagało od autora nie tylko solidnych studiów przygotowawczych, jak również świetnego opanowania analizy filozoficznej, której nie osiąga się przecież tylko spontanicznie przez wrodzone zdolności.

Wstępna część książki potwierdza tę naszą opinię. Jest ona zwarta, klarowna, wolna od zbędnej retoryki, logiczna. Dowiadujemy się z niej, że celem, jaki autor sobie postawił, jest dostarczenie bazy źródłowej do badania historii mesjanizmu z perspektywy literackiej i filozoficznej, które razem wzięte tworzą oś wewnętrznego dyskursu ideowego polskiego mesjanizmu. Warto ten zamysł autora podkreślić, gdyż niedawno badania źródłowe były lekceważone. Wiem z własnego doświadczenia, że łatwiej było rozliczyć się na potrzeby urzędników z rocznego urobku w formie paru artykułów niż z odkrycia i opublikowania nieznanego rękopiśmiennego dzieła filozoficznego nawet pierwszorzędnego myśliciela polskiego, jakim był Kołłątaj, autor *Les droits et les devoirs de l'homme*. Okazało się mało istotne to, że wspomniane dzieło zawierało nieznaną dotąd ewolucję poglądu Kołłątaja na materializm. Dobrze więc się stało, że wydawnictwo pisma „Kronos” zdecydowało się na publikację obszernej książki, jaką jest *Spór o mesjanizm*.

Po uporaniu się z perspektywą diachroniczną (chronologiczną) autor wstępu przechodzi do prezentacji materiału zawartego w książce w ujęciu synchronicznym (poziomym). Tu jawi się napięcie między perspektywą literacką i filozoficzną, które wspólnie tworzą „główną oś wewnętrznego sporu ideowego o koncepcję mesjanizmu polskiego”. A oto jak autor wyjaśnia swoją myśl:

Ta zauważalna historycznie polaryzacja stanowisk, pozwalająca na wyróżnienie z jednej strony literackiego punktu widzenia mesjanistycznej poezji wieszczej, a z drugiej strony perspektywy typowej dla właściwej już filozofii mesjanistycznej, napędza dynamikę rozwoju tej idei i do pewnego stopnia spaja poszczególne fazy tego rozwoju w organiczną całość (s. V).

Autor przyznaje jednak, że ta całość nie osiąga stanu doskonałej homogeniczności, a to ze względu na szeroką gamę przekazów, których podcią-

gnięcie pod wspólny mianownik jest trudne, bo chodzi przecież o teksty historyczne, społeczne, religijne, a przede wszystkim literackie i filozoficzne. Zgadzać się z autorem warto uzmysłwić sobie, że w grę wchodzi czynnik nie tylko przedmiotowy, ale i podmiotowy, bo wiemy jak różne są dotychczasowe ujęcia mesjanizmu w podstawowych monografiach Józefa Ujejskiego (1931) i Andrzeja Walickiego (1970), a to dlatego, że Ujejski był historykiem literatury, a Walicki jest historykiem filozofii.

Wskazując na historyczny kontekst rozwoju polskiego mesjanizmu autor uzmysławia nam, jak bardzo doświadczenia wynikające z wydarzeń politycznych prowadziły do przeobrażania się koncepcji teoretycznych tego mesjanizmu. Misję odrodzenia Polski powierzano na początku XIX wieku Napoleonowi, a po jego klęsce Aleksandrowi I. Odchodzenie tegoż od polityki liberalnej i spolegliwej dla Polaków spowodowało w Rosji powstanie dekabrystów, a u nas pięć lat później powstanie listopadowe. W efekcie zaczęto porzucać myślenie w realistyczno-politycznych kategoriach rozwiązania problemu i przechodzić do „myślenia w kategoriach religijnie i filozoficznie podbudowanego idealizmu politycznego”. Następuje przejście do metafizycznego i metapolitycznego sposobu myślenia łączącego filozofię i religię sięgając do rzeczywistości na wskroś duchowej. Również kategoria wolności politycznej staje się kategorią wolności ducha. Mickiewiczowskie *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832) zawierają już całościową literacką propozycję mesjanistyczną, w której suwerenność ducha objawia się w mistycznej formie religijnej przeciwstawiającej się zarówno politycznej formule okresu wcześniejszego jak i pokantowskiej już filozofii czystego rozumu spekulatywnego. Dlatego można go uznać ten utwór za antyfilozoficzny, zwłaszcza że u Mickiewicza mesjanizm jest wynikiem doświadczenia narodu polskiego uważanego za ukrzyżowanego Chrystusa narodów.

Za pierwszego reprezentanta mesjanizmu filozoficznego Autor uznaje Hoene-Wrońskiego, który zresztą jako pierwszy użył pojęcia „mesjanizm” w 1831 roku. Proponuje też syntetyczne ujęcie teleologicznej „filozofii absolutu” Hoene-Wrońskiego mającej za cel zwieńczenie procesu postępu ludzkości pojednaniem filozofii z religią.

Tak rozumiana filozofia – pisze autor – nabiera zarazem charakteru wyższego powołania duchowego, tj. misji *par excellence* ‘mesjanistycznej’. Mesjanizm to zatem, w ujęciu Hoene-Wrońskiego, nic innego jak właśnie synonim filozofii absolutnej wyłaniającej się w toku historycznego rozwoju ducha ludzkiego jako coś w rodzaju uniwersalnego tworzywa dopełnienia tego rozwoju. O ile więc w przypadku polskiej poezji wieszczęj epoki romantyzmu podmiotem procesu mesjanicznego jest naród polski jako świadoma siebie historyczna wspólnota

polityczna, o tyle u Hoene-Wrońskiego tym podmiotem okazuje się raczej określona forma samowiedzy filozoficznej (s. X).

Z tekstu wstępnego Autora warto wydobyć to, co przy okazji mesjanizmu pisze o roli mesjasza i jego historycznie zmiennych wcieleniach wtrącając przy okazji własne trzy grosze. Otóż Mesjasz (pomazaniec) hebrajski zesłany przez Jahwe ma początkowo zbawić naród wybrany w sensie politycznym, później ma zbawić świat w sensie duchowym. Sprzeczność między interpretacją polityczno-ziemską, a eschatologiczno-soteryczną zbawiciela zostaje rozstrzygnięta na rzecz tej drugiej przez chrześcijaństwo. Analogiczny proces dokonuje się w okresie, którym zajmuje się analizowana książka.

Pierwsza faza wewnętrznego rozwoju rodzącej się idei mesjanizmu polskiego ukierunkowana zostaje na oczekiwania o charakterze przede wszystkim politycznym. Głównym punktem odniesienia dla nich jest tu realna rzeczywistość społeczna, na tle której pojawia się wyidealizowany motyw oczekiwanego władcy, króla (rolę tego motywu odgrywa legenda epoki napoleońskiej), który pełni funkcję nośnika idei odrodzenia zbiorowego (s. XIII).

Pojawienie się Napoleona na terenie zaboru pruskiego w 1807 roku i utworzenie Księstwa Warszawskiego w Polsce zniewolonej od dwunastu lat powitano jak niespodziewane zrządzenie Opatrzności. Napoleona witano jak zbawiciela. Wedle J.K. Szaniawskiego Polska upadła nie na skutek braku „sił wewnętrznych” ani „niedostatku organicznej w ciele spójności”. Brakowało Polakom genialnego człowieka, który zjednoczyłby ich wokół wspólnego celu, a człowiekiem tym stał się „Wielki Napoleon” zesłany przez „opiekuńczy palec bóstwa”. Kiedy czytamy tekst Szaniawskiego z 1807 roku odnosimy wrażenie, że zawiera on tylko pseudosakralny *modus loquendi*, a nie głębokie przekonanie mesjanisty-romantyka, który uczyni dalszy krok w kierunku sakralizacji tego bohatera.

Utrata politycznego bytu narodu spowodowała szukanie jego idealnej kompensacji, którą odnajdowano w historii. Zauważa to Autor pisząc:

W warunkach utraty suwerenności państwowej znika bezpośredni fundament polityczny tożsamości zbiorowej i rodzi się nagląca potrzeba odnalezienia nowej podstawy. Ta nową, szerszą podstawą identyfikacji narodowej stają się wspólne dzieje i scalająca je ciągłość przekazywanych z pokolenia na pokolenia idei (s. XIII).

Można dodać, że z chwilą utraty niepodległości rodzi się potrzeba eskapizmu do pierwotnego szczęścia, do cudownej krainy snów o potędze, która kiedyś

istniała i powracała przystrojona i dowartościowana przez marzenie. Stąd powrót do mitu słowiańskiego. Było to więc zbawienie dokonane *à rebours*.

Interesująca jest konstatacja Autora, że w przejściu od pierwszej fazy mesjanizmu do drugiej miejsce Mesjasza, owej wybitnej jednostki charyzmatycznej, zajmuje naród jako „szczerp słowiański”, „w którym wyróżnioną rolę odgrywają Polacy jako „naród Chrystusowy” („Mesjasz narodów”) (s. XIV).

Chcąc uzmysłowić przeskok myślowy, jaki dokonał się od słowianofilstwa do mesjanizmu filozoficznego wyłożonego wyżej, pokusimy się o zwięzłe przypomnienie słowianofilskich tendencji w okresie ich narodzin, które ulegały transformacji u Mickiewicza i innych romantyków nabierając cech mesjanistycznych. Problem ten zasługuje zresztą na głębsze niż dotąd zbadanie. Otóż musimy zdawać sobie sprawę, że słowianofilstwo wyrosło najpierw na gruncie językoznawczym, kiedy odkryto związek sanskrytu z językami indoeuropejskimi podzielonymi na grupę słowiańską, germańską, celtycką, ugro-fińską itd. Nałożyła się na to historiozoficzna rewolucja wyrażająca się w przechodzeniu od tradycyjnego monocentryzmu hebrajskiego do policentryzmu etnicznego. Proces ten zapoczątkowały badania protestanta Izaaka La Peyrère'a, który w dziele *Prae-Adamitae* (1655) stwierdził, że przed Adamem istnieli preadamici, którzy wytworzyli wysoką kulturę, choć nie mogli pochodzić od Hebrajczyków. Pisał więc o Chińczykach, Grenlandczykach, ludach Ameryki, o różnych rasach ludzi, którzy nie mieli kontaktu z Bliskim Wschodem i Europą. W efekcie monocentryzm hebrajski został w XVIII wieku zastąpiony policentryzmem kulturowym. Wysuwano rozliczne hipotezy odnośnie do chronologicznego pierwszeństwa poszczególnych ludów lansując m.in. panhinduizm, a to głównie dzięki językoznawcom, (Franz Bopp, Rasmus Kristian Rask), którzy stosując metodę historyczno-porównawczej opracowali gramatykę porównawczą języków indoeuropejskich. Przyjęcie policentryzmu zapoczątkowało proces wyodrębniania poszczególnych kultur. We Francji powstała w 1805 roku Akademia Celtycka, która lansowała tezę, że Galowie wytworzyli we Francji język i kulturę niezależnie od Hebrajczyków czy Rzymian. Germanocentryzm rozwijał się w księstwach niemieckich dążących do zjednoczenia. W Polsce, Rosji, Czechach powstawały dzieła o odrębności językowej i etnicznej Słowian. Jednym z pierwszych był Walenty Skorochód Majewski (1764-1835), który wskazywał na pokrewieństwo Słowian i „Indostanu”.

Słowianofilstwo było więc w swoich początkach kierunkiem naukowym i zamiłowaniem do badania przeszłości Słowiańszczyzny. Ponieważ kształtowało się wśród narodów pozostających pod obcym panowaniem (Rosja, Turcja, Austria, Niemcy) nabrało ono charakteru patriotycznego. Stwarzało obraz pierwotnej szczęśliwości wolnych Słowian, do której trzeba

by powrócić. Miało charakter „demokratyczny”, bo u ludu szukało słowiańskich „przeżytków” w języku, pieśniach, obrzędach, wierzeniach, strojach. Z czasem wskazywało na ustrój gminowładztwa, kiedy lud nie był jeszcze ujarzmiony przez szlachtę. Sławiąc kulturę Słowian jako przodków Polaków akceptowało również ich wierzenia i bóstwa, które niszczyli najeźdźcy zza Odry. W dalszej kolejności słowianofilstwo (umiłowanie słowiańskości) wykorzystane zostało do celów politycznych. W Rosji przekształciło się z czasem w agresywny pansławizm dostarczający argumentów do anektowania krajów słowiańskich pod pretekstem ich jednoczenia w prawosławne państwo słowiańskie. Teza ta paradoksalnie zbiegała się z koncepcjami tych polskich słowianofilów, jak W.A. Maciejowski, którzy żalowali pradawnej kultury słowiańskiej tak sławionej przez Herdera, a ten przecież zauważył, że ta kultura była niszczonej przez napór Germanów wykorzystujących w tym celu chrystianizację. Rusofilską i lojalistyczną wobec Aleksandra I wersję słowianofilstwa bliskiego pansławizmowi reprezentował I.B. Rakowiecki. Natomiast Z. Dołęga Chodakowski opowiadał się za pierwotnym policentrycznym stanem Słowiańszczyzny twierdząc, że poszczególne ludy słowiańskie nie wyszły ze wspólnego pnia i dlatego nie należy zmierzać do ich połączenia w jeden organizm państwowy. Bardziej złożone stanowisko zajął S. Staszic, który pozostawał pod wpływem filozofii Buffona i Herdera. Sądził, że zarówno w przyrodzie jak i w społeczeństwie przejawia się siła twórcza, która powoduje nieustanne ich przekształcanie. W społeczeństwie wszystko zmierza do łączenia się ludzi w coraz to większe grupy: rodziny, plemiona, narody, federacja narodów słowiańskich. W okresie Księstwa Warszawskiego przewidywał zjednoczenie Słowian pod egidą Napoleona. Polacy odegraliby w tej federacji narodów słowiańskich rolę wiodącą i przenosiliby na Wschód kulturę zachodnią. W okresie Królestwa Polskiego Staszic troszczył się, aby w państwie słowiańskim Polacy byli narodem równorzędnym z Rosjanami, żeby Warszawa była jedną z trzech stolic (obok Moskwy i Petersburga) i żeby Rosjanie przyjęli alfabet łaciński. Polska rozwijałaby kulturę a Rosja zabezpieczałaby ją zbrojnym ramieniem. Tak myślał Staszic, który był realistą po klęsce dwóch powstań narodowych: konfederacji barskiej i insurekcji kościuszkowskiej oraz po klęsce Napoleona w wojnie z Rosją zakończoną upadkiem Księstwa Warszawskiego. Zdawał sobie sprawę, że innego rozsądnego wyjścia jak zachowanie kultury i godności narodowej Polaków nie ma. Przesadzają więc ci, na szczęście nieliczni, którzy próbują z rozsądnego Staszica zrobić na siłę rusofila. Przecież Staszic realizował zasady polityki Czartoryskich, do których patriotyzmu nie mamy zastrzeżeń.

I jeszcze jedna rzecz godna jest zasygnalizowania, kiedy mówimy o słowianofilstwie z przełomu XVIII i XIX wieku, a w szczególności Wiel-

kopolanina Staszica. Za przyjęciem wariantu „rusofilskiego” przemawiało zarówno odwieczne parcie Germanów na zachodnich Słowian, jak też silna polityka germanizacyjna w zaborze pruskim do 1807 roku. Proces nasilonej rusyfikacji zaczął się później. Dlatego Staszic mógł żywić iluzję, że wspólnota ludów słowiańskich może ułożyć się na zasadzie partnerstwa, a nie dominacji. Również inni słowianofile stawali się przeciwnikami okcydentalizmu i sądzili, że słowiańska prostota, gościnność, uczciwość, zamiłowanie do pokojowej pracy, co tak pięknie wyeksponował Herder podkreślając krzywdy doznane przez nich ze strony wojowniczych Germanów (zob. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962, t. 2, s. 324–328) stały się paradoksalnie przyczyną ich klęski i klęski ich potomków, czyli Polaków.


Problem kształtowania się świadomości narodowej w zależności od geopolitycznego i historycznego kontekstu, o którym powiedzieliśmy wyżej, pojawia się na nowo w neomesjanizmie z przełomu XIX i XX wieku, kiedy to „wcześniejsza koncepcja narodu polskiego jako wspólnoty historycznej ustępuje miejsca szerszej wizji narodu jako wspólnoty *par excellence* religijnej” (s. XIV). Tu oczekiwania mesjanistyczne znajdują poparcie w pewnej wizji moralności. Chodzi konkretnie

o odniesienie do realnej rzeczywistości religijnej – Kościoła (katolickiego) jako fundamentu zbiorowej świadomości Polaków, wciśniętych niejako swoją misją ogólnokulturową – geopolitycznie i historycznie – między dwa przeciwstawne żywioły duchowe: niemiecki (protestancki) i rosyjski (prawosławny) (s. XIV).

Traktując mesjanizm jak polski światopogląd narodowy, Autor wydobywa jego zasadnicze funkcje jako doświadczenia „narodu pobitego”. Mianowicie wskazuje na jego funkcję kompensacyjną, mobilizacyjną i emancypacyjną.

Zważywszy na fakt, że Autor zamierza kontynuować pracę nad polskim mesjanizmem, istnieje możliwość rozszerzenia ram chronologicznych badanego przedmiotu sięgając do okresu przedmesjanistycznego, chociaż przygotowującego grunt dla powstania koncepcji mesjanistycznych i znalezienia przez nie szerokiego kręgu odbiorców. Mam na myśli profetyzm konfederacji barskiej. Echa *Profecji księdza Marka znajdujemy w Świątyni Sybilli* J.P. Woronicza. Tak na przykład ks. Marek Jandołowicz pisze o Polsce: „A ty jak Feniks z popiołów powstaniesz, / Całej Europy ozdobą się staniesz”, a Woronicz parafrazuje: „A gdy i wasze kąty spłonęły w tej burzy, / Aż się nowy Feniks z popiołów wynurzy, / Każdy ranek was budzi nowej rzeczy stanem...” (s. 13). Takich zbieżności nie tylko tekstowych można by przytoczyć więcej. Można je znaleźć równie w rękopiśmiennej literaturze profetycznej z czasów konfederacji barskiej, którą spotkałem szperając w archiwach AGAD.

Można by w przysłym tomie zająć się również (wychodząc poza rok 1939) mesjanizmem okresu okupacji hitlerowskiej, jak też współczesnym, który jest przedmiotem rozważań J. Skoczyńskiego w zbiorze rozprawek: *Glossy i uwagi*, Kraków 2014, s. 83–110: *Młodzi i mesjanizm*.

Póki co, można pogratulować Autorowi „dobrej roboty” albowiem dokonał wielkiego wysiłku w przygotowaniu prezentowanej książki opatrząc wybrane do antologii teksty solidnymi i obszernymi komentarzami, a rozprawa wstępna dowodzi, że można obszerny materiał podać w oszczędnej formie syntetycznej bez zbędnego gadulstwa. Książka opatrzona jest indeksem osobowym i bogatym indeksem rzeczowym, co ułatwi niewątpliwie należyte jej wykorzystanie. 

MARIAN SKRZYPEK – emerytowany Profesor IFiS PAN. Romanista i historyk filozofii oraz religii. Specjalizuje się w badaniach myśli oświeceniowej, głównie francuskiej i polskiej. Autor monografii na temat Diderota, Holbacha, Maréchala oraz tłumacz ich dzieł. Napisał także: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* (1989); w ramach serii „700 lat myśli polskiej” opublikował tom poświęcony filozofii polskiej w latach 1700–1763. Laureat francuskich Palm Akademickich.

MARIAN SKRZYPEK — Professor emeritus at IFiS PAN. Romanist and historian of philosophy and religion. He specializes in the Enlightenment Thought, chiefly French and Polish. Author of the monographs on Diderot, Holbach, Maréchal; he also translated their works into Polish. He wrote: *French Enlightenment and rudiments of religious studies* (1989); he also published within the book series „700 years of Polish thought” a volume regarding Polish philosophy between 1700–1763. Laureate of the French Academic Palms.