DOI: 10.14746/sh.2018.33.4.009

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXXIII (2018/4)
s. 119-133

Andrzej Wawrzynowicz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Tradycja i postęp w historiozofii polskiego mesjanizmu. Filozoficzne uwagi na marginesie prelekcji paryskich Adama Mickiewicza

Zasadniczym celem niniejszego artykułu ma być próba wstępnego osadzenia historiozofii romantycznego mesjanizmu polskiego w kontekście problemowym współczesnego tradycjonalizmu. Pojęcie to nie ma obecnie jednoznacznej definicji na gruncie nauk humanistycznych. Terminy „tradycja", „tradycjonalizm" łączone są historycznie najczęściej z doktryną konserwatyzmu tradycjonalistycznego Josepha de Maistre'a i zawartym w niej programem odbudowy dawnego (feudalnego) ładu społeczno-politycznego, zburzonego w wyniku rewolucji francuskiej. Dyskurs tradycjonalistyczny źródłowo sytuuje się więc na antypodach wszelkich projektów zmian społecznych realizowanych w imię radykalnie pojętej, oświeceniowej ideologii postępu. Dowartościowuje on bezpośrednie więzi wspólnotowe, znaczenie obyczaju, rodziny i przekazywanych z pokolenia na pokolenie wartości kulturowych, w tym zwłaszcza wartości i norm religijnych. Późnonowożytna genealogia tego dyskursu i jego ogólny, postoświeceniowy profil ideowy rodzą naturalne w tej sytuacji pytania o związki tradycjonalizmu z pokrewnymi mu nurtami myśli europejskiej tego okresu. Jednym z takich wpływowych historycznie nurtów jest romantyczny mesjanizm polski.

Prezentowane studium nie stanowi tekstu z dziedziny literaturoznawstwa (a w szczególności: „mickiewiczologii"), kulturoznawstwa czy socjologii, lecz szkic z zakresu filozofii, historii filozofii i historii idei[1]. Środkiem

[1] W ramach każdej z wymienionych dziedzin można uprawiać refleksję nad fenomenem mesjanizmu polskiego i w zależności od wyboru tego paradygmatu zestaw badaczy, których ustalenia uznaje się za „fundamentalne" dla tej refleksji, będzie nieco inny. Skłonność części polonistów do traktowania zjawiska mesjanizmu polskiego jako swego rodzaju „dziedzino-

realizacji zarysowanego wyżej celu badawczego będą luźne komentarze do jednego z najbardziej filozoficznych (choć ciągle jeszcze niedostatecznie docenianych przez filozofię akademicką) dzieł Mickiewicza — tekstu obszernych i wielowątkowych *Wykładów o literaturze słowiańskiej* wygłoszonych w Collège de France w Paryżu w latach 1840–1844. Tytułowe uwagi do prelekcji paryskich posłużą jako punkt wyjścia do szerszych rozważań historiozoficznych na temat roli i znaczenia pojęcia tradycji (przede wszystkim: chrześcijańskiej) oraz postępu w ideologii mesjanistycznej[2].

1. Między tradycjonalizmem chrześcijańskim a heterodoksją

W tekście prelekcji paryskich Mickiewicza znajdujemy zarówno elementy tradycjonalizmu chrześcijańskiego (obecne m.in. w pojawiających się tu pozytywnych nawiązaniach do „filozofii katolickiej"[3] Josepha de Maistre'a), jak i umiarkowanej heterodoksji (która daje o sobie znać zwłaszcza w krytyce Kościoła urzędowego czy w próbach przekładu moralnego

wej" problematyki wąsko pojętego literaturoznawstwa nie ma dostatecznego uzasadnienia merytorycznego.

[2] Wyczerpujące opracowanie filozoficzne problematyki mesjanizmu polskiego w tekście rozmiarów standardowego artykułu naukowego jest oczywiście niewykonalne. To samo dotyczy także kompleksowego ujęcia filozofii prelekcji paryskich Mickiewicza. Podstawę źródłową niniejszego szkicu stanowią najważniejsze współczesne ustalenia historyczno-filozoficzne w tej dziedzinie — por. zwłaszcza: J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1931; *idem*, *Ogólny rzut oka na prądy religijno-społeczne wśród emigracji po r. 1831*, [w:] *idem*, Romantycy, wyboru dokonał Z. Libera, PWN, Warszawa 1963, s. 265-277; *idem*, *Myśl polska sto lat temu*, [w:] *idem*, Romantycy, s. 278-289; A. Sikora, *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, PWN, Warszawa 1967; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970; *idem*, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983; *idem*, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Instytut Badań Literackich PAN przy współpracy Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa 2006; M. Sojka, *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986; J. Garewicz, *Misja narodu w ujęciu polskim i niemieckim*, [w:] *idem*, *Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN Warszawa 2003, s. 221-239; *idem*, *Misja narodu w ujęciu polskim i niemieckim. Część II: 1815–1848*, [w:] *ibidem*, s. 241-266. Por. także: J.G. Pawlikowski, *Źródła i pokrewieństwa towianizmu i mistyki Słowackiego*, „Pamiętnik Literacki" 1908, t. 7, nr 1/4, s. 555-592; W. Horodyski, *Polska filozofia romantyczna a mesjanizm. (Zarys porównawczy)*, „Biblioteka Warszawska" 1912, t. 3, s. 434-454.

[3] Zob. A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, [w:] *idem*, Dzieła, t. 8, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik", Warszawa 1997, s. 596.

przesłania ewangelii na bliski francuskiej myśli socjalistycznej XIX w. język polityczno-społecznych postulatów emancypacyjnych). W ewolucji światopoglądu dojrzałego Mickiewicza widać jednak zarazem ogólną dynamikę przesuwania się pewnych dominujących akcentów. Konserwatyzm początkowej fazy tej ewolucji ustępuje stopniowo miejsca bardziej radykalnym postulatom fazy końcowej. Przesunięcia te skrywają, jak się okazuje, jeszcze głębszy, historiozoficzny motyw — próbę zarysowania inspirowanej spirytualizmem chrześcijańskim wykładni całokształtu dziejów ludzkich. Podstawy tej spirytualistycznej historiozofii przedstawia poeta w sposób najbardziej poglądowy w wykładzie II kursu trzeciego prelekcji paryskich:

> Różnica zachodząca między ludźmi zależy od stopnia rozwoju ich ducha. Duch najbardziej rozwinięty ma z natury rzeczy obowiązek prowadzić duchy znajdujące się na stopniach niższych. Jest to główny dogmat mesjanizmu. Duch taki wybrany jest służyć za narzędzie Bóstwu. Bóg nie ma innego sposobu przemawiania do ludzi: musi obrać człowieka. Nie wciela on się w szkoły, składające się z jednostek różnej wartości moralnej i różnego charakteru; nie wyraża się przez książki, bo piszący książkę może powodować się egoizmem lub żądzą osobistych rozkoszy. Bóg przemawia przez takiego ducha, który przestrzegał Jego zakonu, rozwijał się w sposób prawidłowy, czyniąc zadość warunkom od Boga wymaganym, który wytrzymał próby i wreszcie posiadł mądrość. Jest to myśl dawna; ślady jej znajdziemy u owych mędrców starożytnych, których później zastąpili filozofowie[4].

Tak pojęty światopogląd mesjanistyczny rozsadza już niewątpliwie ramy ortodoksji katolickiej w tym przynajmniej zakresie, w jakim z założenia stawia ona tamę wszelkiej indywidualnej interpretacji prawd wiary wykraczającej poza dogmatyczną wykładnię Kościoła urzędowego. Tu zaś mamy ewidentnie próbę przełamania nie tylko tej pośredniczącej funkcji Kościoła, ale wręcz samej zasady wyłączności (czy raczej: asymetrii) Boskiej epifanii. Objawienie Pańskie traci w prelekcjach swój nadprzyrodzony charakter czysto religijny i staje się uniwersalnym paradygmatem wyższego doświadczenia duchowego:

> Owóż duch, który pracuje, który się podnosi, który nieustannie szuka Boga, otrzymuje przez to samo światło wyższe, tak zwane słowo; a człowiek, który je otrzymał staje się objawicielem. Nie systemat ukazuje się nagle oczom człowieka, ale — jakeśmy powiedzieli — słowo.

[4] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, [w:] *idem*, Dzieła, t. 10, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik", Warszawa 1998, s. 18.

> Dlatego to największe ze wszystkich objawień, objawienie chrześcijańskie, nazwano S ł o w e m . To światło boskie, któremu dość jednego człowieka, aby się objawić, rozwija się później, bo jest to słowo żyjące; rozwija się w systematy, w szkoły, a nade wszystko w czyny: świadczy ono o samym sobie; nie dyskutuje, nie wykłada obszernie swych systematów, nie zapowiada nawet z góry, co ma zrealizować; przemawia i realizuje się jednocześnie. Widzimy teraz, dlaczego w Ewangelii nie masz ani jednego przykładu dyskusji, ani jednego sylogizmu, ani jednej obietnicy ekonomicznej, politycznej czy społecznej. A jednak słowo to sprawiło niezmierne zmiany we wszystkich gałęziach wiedzy ludzkiej[5].

Błędne byłoby jednak przypisywanie przywoływanej tu wizji historiozoficznej rysu jednostronnie antyreligijnego. Wbrew pozorom Mickiewicz nie wchodzi bowiem wcale w polemikę z religią z pozycji dyskursu filozoficznego. Filozofia jest w przedstawionej tu wykładni dziejów ducha jedynie jednym z możliwych paradygmatów światopoglądowych. Mickiewicz śledzi genealogię tego paradygmatu w kontekście historycznym, cofając się — niczym kilkadziesiąt lat później Husserl w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa*[6] — do greckich początków cywilizacji europejskiej, by krytycznie przeanalizować sens fundamentalnych przeobrażeń światopoglądowych, które uformowały tę cywilizację. Końcowe wnioski poety są nieco odmienne (choć tylko w pewnym zakresie[7]) od sformułowanych blisko sto lat po nich historiozoficznych konkluzji późnego Husserla, który uznaje odkryty przez starożytnych Greków filozoficzny model postawy teoretycznej za trwały rdzeń całej kultury europejskiej:

> Filozofia, a raczej to, co przyjęto nazywać filozofią, to znaczy praca rozumu, który wyłamuje się spod wszelkich prawideł, który nie chce

[5] *Ibidem*, s. 18-19.

[6] Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 9-51.

[7] W 1935 r., w czasie pracy nad powstającym równolegle tekstem wykładów praskich (opublikowanych rok później pt. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* — por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999), napisał Husserl krótki szkic filozoficzny zawierający zrewidowany pogląd na kwestię historyzmu i autopolemikę z treścią wydanego w 1911 r. studium *Philosophie als strenge Wissenschaft* (por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992). W szkicu tym twórca fenomenologii odwołuje się do szerokiej kategorii „tradycji historycznej", która stanowi „duchowe dziedzictwo filozofującego" i współdeterminuje rozciągniętą w czasie dynamikę wykuwania „teleologicznego sensu filozofii" — por. E. Husserl, *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej — konieczność namysłu — namysł historyczny — jako potrzeba historii?*, przeł. J. Sidorek, [w:] *idem*, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, (Dodatki), s. 99-106).

się poddać żadnemu warunkowi nałożonemu przez Opatrzność, który mniema, że wystarczy rozumować i dyskutować, aby znaleźć prawdę, filozofia — powtarzamy — jest z takiego stanowiska tylko naśladownictwem albo raczej fałszerstwem objawienia. Mędrcy objawiają wielkie prawdy; mędrcy, czyli cnotliwi (bo wyrazy te znaczą to samo: greckie σοφοί [*sofoi*]) ludzie święci, objawiają wielkie rzeczy; filozofowie zaś udają, że je odkrywają. Takie właśnie jest znaczenie mitu o Prometeuszu i Epimeteuszu. Prometeusz, który wykradł ogień z nieba, wyobraża objawienie prawdziwe; stworzył on człowieka, tchnąc weń ogień, to znaczy tworząc wiedzę, instytucję; natomiast Epimeteusz, naśladowca brata, wyobraża filozofię: stworzył tylko małpę[8].

2. W cieniu mitu o Prometeuszu i Epimeteuszu

Warto przyjrzeć się bliżej ogólnej wymowie przywołanych tu fragmentów prelekcji. Mickiewicz pokazuje w nich poniekąd, że mimo pewnych rysów heterodoksyjnych projektu ideowego romantycznego mesjanizmu polskiego, projekt ten sięga do samych fundamentów intelektualnych chrześcijaństwa, usiłując niejako wydobyć i ocalić z pożogi dogmatycznej formy przedoświeceniowej świadomości teologicznej jej źródłowy, metafizyczny rdzeń. Fundamenty te współtworzy historycznie zarówno religijna myśl żydowska Starego Testamentu, jak i klasyka starożytnej myśli greckiej. Grecki Nowy Testament, stanowiący później doktrynalną podstawę dogmatyki chrześcijańskiej, sam w sobie jest już pewnego rodzaju syntezą tych tradycji, co w sposób najbardziej poglądowy oddaje tekst prologu Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo"[9]. Znamienne jest tu zwłaszcza użycie przez Ewangelistę greckiego słowa *logos* — terminu niezwykle pojemnego znaczeniowo, funkcjonującego wcześniej przez kilka stuleci jako jedno z centralnych pojęć starożytnej filozofii greckiej. O ile religia chrześcijańska jako całość przynosi nową koncepcję Boga i człowieka opartą na dojrzałym, wypracowanym historycznie pojęciu ducha, o tyle dwa najważniejsze komponenty wspólnej judeochrześcijańskiej tradycji tworzącej fundamenty chrześcijaństwa — tj. mesjanizm żydowski i spekulacja grecka — wspierają, odpowiednio, dwa podstawowe filary tej koncepcji. Żydowski mesjanizm pozwala mianowicie wypracować wizję Boga jako istoty radykalnie transcendentnej względem świata, czego nie ma w starożytnej myśli greckiej,

[8] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, s. 19.

[9] J 1, 1.

dla której świat (gr. *kosmos*) jest jeszcze wszystkim (tzn. jest samą istotą rzeczy). Z kolei starożytna spekulacja grecka przynosi wyobrażenie wolnej indywidualności ludzkiej, a więc koncepcję ducha jako w pełni suwerennego indywiduum. W poszukiwaniu antropologicznych podstaw chrześcijaństwa nieprzypadkowo sięga zatem Mickiewicz w przytoczonych wyżej cytatach z prelekcji paryskich do źródeł greckich, widząc w nich pierwiastki późniejszej chrześcijańskiej wizji człowieka.

Ale jest też Mickiewicz właśnie świadomy zasadniczej kolizji między religijnym a filozoficznym pojmowaniem istoty świata ludzkiego — kolizji, która w czasach nowożytnych kulminuje w ideologii oświecenia i wcielającej ją w życie rewolucji francuskiej. Filozofowie oświecenia głoszą ostateczny kres religijnego sposobu konceptualizacji tego świata i zastąpienie go czysto racjonalnym opisem rzeczywistości, czyli filozofią „samego" rozumu. Nie jest to pierwszy przypadek wystąpienia tego rodzaju kolizji w dziejach i nie jest to jedyna możliwa forma jej przejawiania się. Zderzenie dyskursu religijnego i filozoficznego miało już w przeszłości miejsce i rozstrzygało się historycznie w obu potencjalnych kierunkach, a zatem m.in. także na niekorzyść filozofii. Racjonalizm oświecenia bezpodstawnie, zdaniem Mickiewicza, przypisuje tymczasem filozofii swoich czasów uprzywilejowaną pozycję w zarysowanym tu fundamentalnym sporze światopoglądowym z religią — sporze o adekwatne ujęcie sensu życia ludzkiego i istoty rzeczywistości. Wystarczy natomiast cofnąć się nieco ku początkom kształtowania się tego „oświeconego", „czysto rozumowego" obrazu świata i przyjrzeć się jego genealogii, by stwierdzić, że nie jest on wcale tak „czysty" teoretycznie ani tak „oświecony", jak sam mniema. Uważany za jednego z ojców nowożytnej, zdesakralizowanej wizji dziejów Wolter[10] — przy całym swoim nastawieniu na badanie dynamiki „rzeczywistej" historii ludzkości, (deklaratywnie) wolnej już od teologicznej perspektywy „historii świętej" — nie wykazuje np. głębszego zainteresowania kompleksową analizą mechanizmów procesu historycznego w szerszej skali, zatrzymując się jedynie na poziomie bezpośredniej krytyki światopoglądu religijnego i towarzyszącej jej, równie bezpośredniej, („świeckiej") idei postępu. Podnoszony przez Woltera postulat przejścia od paradygmatu chrześcijańskiej „teologii dziejów" do perspektywy czystej „filozofii historii" jest w wymiarze teoretycznym jedynie funkcją

[10] Por. Voltaire, *Filozofia historii*, przeł. M. Skrzypek, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018; por. także: *idem*, *Kandyd, czyli Optymizm*, przeł. T. Boy-Żeleński, [w:] *idem*, Powiastki filozoficzne, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 271-343; *idem*, *Poème sur le désastre de Lisbonne*; *Poema o zapadnieniu Lizbony*, przeł. S. Staszic, oprac. J. Wójcicki, Muzeum Stanisława Staszica, Piła 2003.

tej jednostronnej krytyki. Stanowi on w istocie próbę zdyskredytowania religii (i teologii) i zastąpienia jej filozofią „oświeconego" rozsądku, w imię niczym w istocie nieuzasadnionej wiary w mechaniczny postęp i przyszłe, powszechne szczęście ludzkości. Mickiewicz wraz z całą dominującą linią mesjanistycznej myśli polskiej epoki romantyzmu szuka w związku z tym perspektywy intelektualnej, która tę zarysowującą się ponownie w jego czasach i opisaną przez myśl oświecenia kolizję między religijnym a filozoficznym sposobem pojmowania świata ludzkiego (i zarazem między przeciwstawnymi oczekiwaniami, które za nimi stoją) rozwiąże już nie na zasadzie abstrakcyjnego rozstrzygnięcia w jedną czy drugą stronę (z jednostronnym pominięciem tej pozostałej), lecz w tworzywie rzeczywistego pojednania obu stron. Taką perspektywę próbuje wypracować oryginalna polska refleksja historiozoficzna okresu międzypowstaniowego XIX w. Nie rozwija się ona przy tym, wbrew obiegowym opiniom na ten temat, w zamkniętym kręgu polskiej kultury narodowej, lecz wręcz przeciwnie — w integralnej łączności z czołowymi prądami intelektualnymi kultury zachodnioeuropejskiej (w szczególności kontynentalnej: francuskiej i niemieckiej), zachowując zarazem własną suwerenność ideową względem nich. Ta ostatnia sprowadza się w jednej z filozoficznych syntez tej fazy rozwoju myśli polskiej — w *Ojcze nasz* Cieszkowskiego[11] — do programowego wyrzeczenia się skrajności zarówno rewolucyjnej utopii socjalistycznej, jak i (opozycyjnej względem niej) reakcyjnej ideologii siły w rozwiązywaniu konfliktów polityczno-społecznych[12].

---

[11] Andrzej Walicki nazywa koncepcję Cieszkowskiego „filozoficzną systematyzacją" polskiego mesjanizmu — por. A. Walicki, *Cieszkowski — filozoficzna systematyzacja mesjanizmu*, [w:] Filozofia polska, [red. H. Krahelska], Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 289-313.

[12] „Nikt na ziemi nie otrzymał prawa użycia sromotnego gwałtu pod pozorem narzucenia zbawienia — mówi Cieszkowski. [...] Ani czarni, ani czerwoni Królestwa Niebieskiego nie odziedziczą i bram jego nie przemogą, owszem kroczącą ku nim ludzkość w spiekotach pustyni zatrzymają i o głód ducha przyprawią. Bo to Królestwo niedostępne żadnemu skażeniu, a jeśli samo zwątpienie wstrzymać nas u wrót jego może, cóż dopiero zgorszenie" (A. Cieszkowski, *Ojcze nasz*, t. 2, Fiszer i Majewski, Poznań 1922, s. 199-200). „Komuniści, demagodzy, utopiści wszelkiej barwy, którzy macie prawe przeczucia i prawe domysły, ale czucia i myśli zwichnięte, i wy synowie umęczonego, rozkrzyżowanego narodu, żywej i świętej o f i a r y, przez którą Bóg staje się ludzkością, jako przez Jezusa Chrystusa Bóg stał się człowiekiem, nie rozrywajcież dalej świata niedojrzałymi zamysły, lecz bądźcie dobrej myśli, ku zrozumieniu... i bądźcie dobrej woli, ku spełnieniu!" (A. Cieszkowski, *Ojcze nasz*, t. 1, Fiszer i Majewski, Poznań 1922, s. 277).

Uprawiana zarówno przez głównych twórców polskiej literatury pięknej epoki międzypowstaniowej (Mickiewicz[13], Słowacki[14], Krasiński[15]), jak i czołowych filozofów tego okresu polska refleksja historiozoficzna szuka zatem możliwości rzeczywistego rozwiązania kolizji ideowej między religijnym a filozoficznym obrazem świata ludzkiego. Towarzyszy jej przy tym przekonanie, że na ślad takiego rozwiązania naprowadzi ją własny przedmiot — historyczne badanie dynamiki przemian ducha ludzkiego w szerokiej perspektywie całokształtu historii idei.

Wspomniana kolizja najbardziej spektakularnie daje o sobie znać w momencie historycznego upadku cywilizacji starożytnej, upadku pochłaniającego bogactwo jej wielowiekowej kultury filozoficznej, i zwycięstwa cywilizacji chrześcijańskiej. Symbolicznym przypieczętowaniem tego faktu staje się zamknięcie (z przyczyn religijnych) na rozkaz cesarza Justyniana w 529 r. Akademii Platońskiej — najbardziej wpływowej szkoły filozoficznej starożytności, założonej w Atenach ok. 387 r. p.n.e. Decyzja ta skutkuje bezpośrednio całkowitym zanikiem działalności filozoficznej po śmierci ostatnich reprezentantów szkoły ok. roku 560. Fakt ten stanowi swoiste odwrócenie historycznych okoliczności powstania filozofii w Grecji, które miało miejsce ok. 11 wieków wcześniej. Klasyczna filozofia antyczna zrodziła się w pewnym sensie na gruzach pierwotnych wyobrażeń religijnych Greków. Niezależnie od fundamentalnego znaczenia mitologii greckiej dla późniejszego rozwoju kultury europejskiej, realne pojawienie się filozofii klasycznej ok. połowy VI w. p.n.e. przyniosło bezpośrednio kres dotychczasowej roli wyobrażeń mitologiczno-religijnych jako podstawowego regulatora zachowań indywidualnych i zbiorowych w życiu społecznym starożytnych republik greckich. Być może zatem należałoby cofnąć się jeszcze bardziej, właśnie do tego historycznego momentu — momentu, w którym nie istniało jeszcze chrześcijaństwo, a filozofia w naszym europejskim sensie dopiero zaczynała się kształtować? Tego rodzaju intuicje zdaje się podzielać Mickiewicz, który, śledząc genealogię starożytnej spekulacji greckiej, akcentuje fenomen historycznego przejścia tej myśli od okresu „siedmiu mędrców greckich" do fazy właściwej „filozofii". Pierwsze użycie tego ostatniego terminu przypisuje się tradycyjnie Pitagorasowi

[13] Por. A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, [w:] *idem*, Dzieła, t. 5, Warszawa 1999, s. 9-20, 22-23. Por. także: J. Ujejski, *Myśl polska sto lat temu*, s. 278-289.

[14] Por. zwłaszcza: J. Słowacki, *Genezis z Ducha. Modlitwa*, [w:] *idem*, Dzieła wszystkie, red. J. Kleiner, t. 14, Wrocław 1954, s. 45-64.

[15] Por. Z. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, [w:] *idem*, Pisma filozoficzne i polityczne, wydał i notami opatrzył P. Hertz, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 5-65.

z Samos (572–497 p.n.e.), myślicielowi, który jako pierwszy nazywa siebie filozofem, czyli „miłośnikiem mądrości". Jeżeli przeanalizujemy listę postaci zaliczanych do grona owych „siedmiu mędrców greckich", to znajdziemy tam obok Talesa z Miletu (który w większości podręczników historii filozofii uważany jest za właściwego „ojca filozofii greckiej") wybitne osobowości historyczne, takie jak ateński polityk i prawodawca Solon czy Pittakos z Mityleny (ok. 648-ok.–569 p.n.e.) — osobowości, które nazwalibyśmy dziś raczej mężami stanu niż filozofami. To, co je charakteryzowało, to przede wszystkim pewien rodzaj mądrości praktycznej. Zdaje się, że właśnie ten rys tych postaci budzi szczególne zainteresowanie Mickiewicza w kontekście krytyki omawianej jednostronności tkwiącej w późnonowożytnym myśleniu filozoficznym. Jednostronności, która zdaniem poety nie jest zatem wyłącznie bolączką współczesnego mu racjonalizmu oświeceniowego, lecz pewną ogólną skazą tego rodzaju dyskursu — skazą powstałą w historycznych czasach greckich początków filozofii i być może właśnie możliwą do przezwyciężenia poprzez jakąś próbę refleksyjnego powrotu do tych początków. Powrotu do historycznego momentu, kiedy starożytna spekulacja grecka była jeszcze pewną formą pierwotnej jedności myśli religijnej i filozoficznej. I być może to w tym formacie postawy duchowej, charakterystycznej dla ojców-założycieli starożytnych republik greckich, należy szukać właściwej dźwigni i siły napędowej indywidualnego i zbiorowego życia ludzkiego. Tą dźwignią byłby w tej sytuacji żywy duch twórczy kreujący rzeczywistość indywidualną i zbiorową i bezpośrednio objawiający w ten sposób prawdę już nie czysto teoretyczną, jak ta, którą nowożytni filozofowie i ideolodzy próbują w nowszych czasach zastąpić dogmatyczny przekaz religii objawionej, lecz prawdę praktycznie wcielającą postulaty etyczne chrześcijaństwa w realną strukturę życia politycznego i społecznego.

Być może zatem właśnie ta — przełożona z języka bezpośredniej wiary religijnej i wspierającej ją dogmatycznej teologii chrześcijańskiej na język literatury pięknej i wyrastającej z niej metafizyki — spirytualistyczna koncepcja człowieka jest tym, co łączy wszystkie splątane nici zewnętrznie nie w pełni spójnego i częściowo heterogenicznego przekazu ideowego romantycznych mesjanistów polskich? W sposób wyraźny scalałaby ona wyjściowy projekt Mickiewiczowskich *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* i *Dziadów* drezdeńskich z późniejszą koncepcją cytowanych tu prelekcji paryskich Mickiewicza, jak również z metafizycznym kontekstem *Przedświtu*, *Psalmów przyszłości* i *Traktatu o Trójcy* Zygmunta Krasińskiego czy filozofii genezyjskiej Juliusza Słowackiego. Ale ukrytą łączność z tą koncepcją znajdujemy ponadto w niezwykle wpływowych pismach

Ludwika Królikowskiego z lat 30. i 40. XIX w.[16] czy w dorobku intelektualnym mistyka Andrzeja Towiańskiego (przy całej kontrowersyjności tej postaci) oraz w dziełach filozofów polskich epoki romantyzmu — przede wszystkim Augusta Cieszkowskiego[17], ale także Karola Libelta[18], niemal całkowicie zapomnianego już dziś Floriana Bochwica[19], dalej, Antoniego Bukatego[20] czy bliskiego przyjaciela Krasińskiego — heglisty Konstantego Danielewicza[21], a do pewnego stopnia również Bronisława Trentowskiego[22] z późnego okresu jego twórczości. Lista ta nie ogranicza się do twórców okresu międzypowstaniowego. Można do niej dopisać także nazwiska głównych przedstawicieli dziewiętnastowiecznej myśli polskiej fazy premesjanistycznej, od Jana Pawła Woronicza[23], przez Józefa Marię

[16] Por. [L. Królikowski], *List apostolski z Warszawy*, „Pielgrzym Polski. Dziennik narodowy, polityczny i literacki" 1833, cz. II (lipiec, sierpień, wrzesień, październik, listopad), s. 125-128; [*idem*], *Wyznanie wiary*, „Polska Chrystusowa. Pismo poświęcone zasadom społecznym wydawane staraniem Ludwika Królikowskiego" 1842, z. 1, s. 3-8.

[17] Por. A. Cieszkowski, *Ojcze nasz*. Wydanie nowe zupełne, t. 1–3, Fiszer i Majewski, Poznań 1922–1923.

[18] Por. zwłaszcza: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, [w:] *idem*, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, PWN, Warszawa 1967, s. 123-420; *idem*, *O posłannictwie dziejowym narodów*, w tegoż: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, wybrał i wstępem opatrzył J. Szewczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo PAN, Wrocław 1971, s. 435-444.

[19] Por. [F. Bochwic], *Obraz myśli. Na pamiątkę egzystencji mojej, żonie i dzieciom*, [s.n.], Wilno 1838; *idem*, *Obraz myśli mojej*, cz. 2, J. Zawadzki, Wilno 1839; *idem*, *Obraz myśli mojej. O celach istnienia człowieka*, T. Glücksberg, Wilno 1841.

[20] Por. [A. Bukaty] T. Pomian, *Sprawa Polski wywołana przed sądem miecza i polityki w roku 1830*, cz. 1, W druk. P. Baudouin, Paryż 1833; [A. Bukaty], *Polska w apostazji czyli w tak zwanym russo-sławianizmie i w apoteozie czyli tak zwanym gallo-kosmopolityzmie jako warunkach założenia i rozwiązania problematu etnologicznego w praktyce i wiedzy*, wydawca L. Niedźwiecki, W Drukarni i Litografii Malude i Renou, Paryż 1842.

[21] Por. K. Danielewicz, *O odbiciu się historii w poezji*. Ułamek z pośmiertnych rękopisów, „Biblioteka Warszawska" 1842, t. 4, s. 560-565; *idem*, *O woli*. Wyjątek z pośmiertnych rękopisów, „Biblioteka Warszawska" 1843, t. 4, s. 505-557; *idem*, *Historyczna zasada: „Jako rozłożoną na przestrzeń widzimy ludzkość w czworakiej głównej towarzyskiej postaci"*. Z pośmiertnych rękopisów, „Biblioteka Warszawska" 1844, t. 3, s. 481-493.

[22] Por. zwłaszcza: B.F. Trentowski, *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. 2, wstępem i komentarzem opatrzył A. Walicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo PAN, Wrocław 1970, s. 885-924.

[23] Por. zwłaszcza: J.P. Woronicz, *Hymn do Boga o dobrodziejstwach Opatrzności dla naszego narodu dziejami wyświadczonych*, [w:] *idem*, Pisma wybrane, oprac. M. Nesteruk, Z. Rejman, Zakład

Hoene-Wrońskiego[24], Joachima Lelewela[25], Józefa Gołuchowskiego[26], po Kazimierza Brodzińskiego[27], a nawet (granicznie) Maurycego Mochnackiego[28], a także neomesjanistów polskich końca XIX i pierwszych dekad XX stulecia[29], którzy podejmują twórczy wysiłek rehabilitacji intelektualnej wartości romantycznego projektu mesjanizmu i rewitalizacji leżącej u jego podstaw spirytualistycznej koncepcji człowieka[30].

Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 145-154; *idem*, *Świątynia Sybilli*, [w:] *ibidem*, s. 83-106.

[24] Por. J.M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, przeł. J. Jankowski, Książnica Polska TNSW, Lwów — Warszawa 1921; *idem*, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. 1, przeł. J. Jankowski, Książnica Polska TNSW, Lwów — Warszawa 1922; t. 2, przeł. P. Chomicz, 1924; t. 3, przeł. J. Jankowski, 1925; *idem*, *List do Papieży o naglącej potrzebie spełnienia religii*, przeł. J. Jankowski, M. Arct, Warszawa 1928; *idem*, *Propedeutyka mesjaniczna*, cz. 1, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, [s.n.], Warszawa 1934.

[25] Por. zwłaszcza: J. Lelewel, *Historyka*, [w:] *idem*, Wybór pism historycznych, oprac. H. Więckowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1950, s. 13-23; *idem*, *Jakim ma być historyk*, [w:] *idem*, Wybór pism historycznych, s. 29-40.

[26] Por. zwłaszcza: J. Gołuchowski, *Filozofia i życie*, przeł. P. Chmielowski, red. H. Struve, [s.n.], Warszawa 1903.

[27] Por. K. Brodziński, *O narodowości Polaków*, [w:] *idem*, *Mowy i pisma patriotyczne* oraz *O powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej*, oprac. I. Chrzanowski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1926, s. 75-92; *idem*, *Posłanie do braci wygnańców*, [w:] *idem*, Mowa o narodowości Polakówi i Posłanie do braci wygnańców, Księgarnia Luxemburgska, Paryż [1867], s. 31-71.

[28] Por. zwłaszcza: M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, oprac. S. Kieniewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 51-57. Por. także: S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 276-277.

[29] Por. zwłaszcza: S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*, [w:] *idem*, Idea polska. Wybór pism, red. S. Borzym, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 259-372; *idem*, *Aforyzmy o wychowaniu*, [w:] *idem*, Idea polska. Wybór pism, s. 373-415; W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada?*; *Mesjanizm Polski a prawda dziejów*, wstępem opatrzył W. Bernacki, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków [2012]; W. Lutosławski, *[Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy]*, przeł. S. Pieróg, [w:] Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946, red. S. Pieróg, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, s. 409-416; W. Bojomir [Mutermilch], *Mesjanizm polski a Kościół katolicki*, nakł. aut., Kraków 1916; J. Braun, *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1938.

[30] Por. A. Wawrzynowicz, *Spór o polski mesjanizm. Geneza i rozwój idei*, [w:] *Spór o mesjanizm*, t. 1, wybrał, opracował i wstępem opatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. V-XX.

3. Perspektywa pojednania religii z filozofią

Z tego samego powodu nie mamy też, z drugiej strony, u polskich wieszczów i filozofów epoki romantyzmu do czynienia z jakąś intelektualną maskaradą — świadomym czy nieświadomym przebieraniem się w kostium tradycjonalizmu chrześcijańskiego i symulacją religijnego zaangażowania celem instrumentalnego dopasowania się do opinii („nieoświeconej") katolickiej większości społeczeństwa, pozyskania mas i uzyskania w ten sposób „rządu dusz" dla „sprawy narodowej" — jak chciałoby to widzieć wielu krytyków tego prądu intelektualnego[31]. Nie jest tak przede wszystkim dlatego, że mesjanizm polski epoki romantyzmu nie stanowi jedynie religijnej czy quasi-religijnej fasady pewnego projektu politycznego — a mianowicie forsowanej przez wpływowych twórców kultury polskiej (wielkiej) „sprawy narodowej". W warunkach braku obiektywnych podstaw wolności politycznej mesjanizm polski oczywiście przez wiele lat taką funkcję pełni, stanowiąc *de facto* realne tworzywo tej przechowywanej z pokolenia na pokolenie idei narodowej i przyczyniając się finalnie, pośrednio, do odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 r. O realnym znaczeniu historiotwórczym tak rozumianej idei polskiej i jej symbolicznym oddziaływaniu mówi w swoim najbardziej znanym odczycie z 20 stycznia 1924 r. zatytułowanym *Rok 1863* Józef Piłsudski[32], polityk raczej twardo stojący na nogach, któremu z jednej strony trudno byłoby przypisać irracjonalizm i lansowanie idei abstrakcyjnych, oderwanych od rzeczywistości, a z drugiej strony trudno byłoby zarzucić instrumentalny dystans wobec symboli narodowych. Taki właśnie podwójny — idealistyczny i zarazem realistyczny rys — niesie w sobie źródłowy, mesjanistyczny przekaz romantyzmu polskiego. Przejęty z dominujących tendencji zachodnioeuropejskiego romantyzmu element irracjonalizmu przekształca się w dojrzałym polskim światopoglądzie romantycznym w zwartą, antynaturalistyczną krytykę jednostronnej koncepcji rozumu — krytykę formułowaną z pozycji historiozoficznie ugruntowanego spirytualizmu i nowej kon-

[31] Por. *ibidem*. Por także: A. Wawrzynowicz, *Religia w refleksji filozoficznej mesjanistów polskich XIX i XX wieku*, [w:] S. Janeczek, A. Starościc (red.), Filozofia a religia w dziejach polskiej filozofii. Inspiracje — krytyka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 141-154; *idem*, *Recepcja krytyczna idei mesjanizmu polskiego*, [w:] Spór o mesjanizm, t. 2, cz. 1, wybrał, opracował i wstępem opatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. V-XIV.

[32] Por. J. Piłsudski, *Rok 1863 (20 stycznia 1924 r.)*, [w:] *idem*, Pisma zbiorowe. Wydanie prac dotychczas drukiem ogłoszonych, t. 6, red. tomu K. Świtalski, Warszawa 1937, s. 148-167.

cepcji ducha. Koncepcji częściowo zapożyczonej *notabene* z dorobku intelektualnego tegoż oświecenia (Montesquieu[33], Rousseau[34], Lessing[35], Herder[36]), a więc nieignorującej jego emancypacyjnego dorobku i niewystępującej z pozycji ślepej reakcji, która kwestionowałaby podstawy racjonalnej wiedzy naukowej. Główną, jak się wydaje, przeszkodą na drodze do adekwatnej konceptualizacji historycznego sensu idei mesjanizmu polskiego jest, do dzisiaj, przypisywanie jej znaczenia prądu intelektualnego o charakterze jednostronnie reakcyjnym i wstecznym. Tymczasem mesjanizm nie był — co warto tu podkreślić — formą dogmatycznej reakcji na nowoczesny i postępowy przekaz intelektualny epoki oświecenia[37].

Można mówić o dwóch konkurencyjnych, a jednocześnie do pewnego stopnia komplementarnych stronach tego stereotypowego ujęcia. Pierwsza z nich sprowadza się do kwalifikowania polskiego mesjanizmu jako historycznej formy megalomanii narodowej. Stanowisko to ma w swoim założeniu przekonanie o pewnej ograniczonej zdolności społeczeństwa polskiego do politycznego stanowienia o sobie, czego dowodzić mają przesiąknięte anarchią dzieje Polski szlacheckiej. To „anarchia polska" doprowadzić miała, według tego poglądu, do finalnego upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a następnie w czasach niewoli politycznej znaleźć miała odbicie w oderwanej od rzeczywistości mitologii wspólnotowej, egzaltującej się wspomnieniem wielkości dawnej Polski i abstrahującej od realnego kontekstu aktualnego życia społecznego, a zarazem utrwalającej pasywność Polaków, zarówno w wymiarze indywidulanym, jak i zbiorowym. Druga strona tego stereotypowego ujęcia opiera się z kolei na analogicznym kompleksie założeń na temat tego charakterystycznego rysu dziejów Polski czy też określonej specyfiki polskiego charakteru narodowego.

---

[33] Por. Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.

[34] Por. zwłaszcza: J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim i jego projektowanej naprawie*, przeł. M. Staszewski [w:] *idem*, Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza". List o widowiskach. List o opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. Listy do Malesherbesa, oprac. i wstępem oraz przypisami opatrzył B. Baczko, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, [Warszawa] 1966, s. 179-302.

[35] Por. G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, przeł. H. Kohanowa, [w:] *idem*, Dzieła wybrane, t. 3, wybór i wstęp A. Sowiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959, s. 529-555.

[36] Por. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1962.

[37] Kompleksową próbę zdjęcia z przekazu ideowego mesjanistów polskich tego historycznego odium podejmuje antologia *Spór o mesjanizm* — por. *Spór o mesjanizm*, t. 1 i 2, cz. 1 i 2.

W tym wypadku akcentuje się jednak w sposób szczególny już nie skłonność do anarchii, lecz drugą z wymienionych tu cech, czyli pasywność Polaków. Stanowisko to sprowadza w efekcie fenomen mesjanizmu polskiego do specyficznej formy historycznie uwarunkowanej martyrologii narodowej oraz towarzyszącej jej indywidualnej i zbiorowej rezygnacji[38].

Obok przywołanego tu sygnalnie stanowiska Piłsudskiego w największym stopniu demaskuje jednostronność tego utrwalonego historycznie, zdeformowanego obrazu romantycznego mesjanizmu polskiego dorobek filozoficzny Augusta Cieszkowskiego[39]. Filozofia historii dojrzałego Cieszkowskiego przedstawiona w jego cytowanym wyżej dziele *Ojcze nasz* jest mesjanistyczną wizją świata i wizją Polski pozbawioną rysu wspomnianej megalomanii czy cierpiętnictwa narodowego. Może właśnie z powodu tej swojej nieprzystawalności do stereotypowego obrazu romantycznej ideologii mesjanistycznej filozofia ta jest przez krytyków tego sposobu myślenia (z małymi wyjątkami) skrzętnie pomijana, jakby w obawie przed trudnością tego rodzaju konfrontacji. Twórczość intelektualna Cieszkowskiego w całości podważa tymczasem ponadto jeszcze inny znany stereotyp interpretacji historii myśli polskiej XIX w. — ujmowanie dynamiki rozwoju tej myśli w kategoriach ostrej opozycji czy wręcz walki między jednostronnym idealizmem romantycznym a późniejszym pozytywistycznym realizmem[40].

Andrzej Wawrzynowicz

Tradition and Progress in the Historiosophy of Polish Messianism. Philosophical Notes on the Margins of Adam Mickiewicz's Parisian Lectures

Abstract

The paper is an attempt to accommodate the historiosophy of Polish Romantic Messianism in the problematic context of contemporary traditionalism. The goal

[38] Por. A. Wawrzynowicz, *Recepcja krytyczna idei mesjanizmu polskiego*, s. XII-XIII

[39] Por. W. Sajdek, *Postęp bez rozboju. Podstawy teorii dynamizmu społecznego w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

[40] Por. A. Wawrzynowicz, *Filozofia Augusta Cieszkowskiego a dziedzictwo polskiego mesjanizmu*, [w:] K. Meller (red.), August Cieszkowski in memoriam 1814–2014, Wydawnictwo PTPN, Poznań 2015, s. 121–133.

is pursued on the basis of philosophical commentaries to the text of extensive and multifaceted *Lectures on Slavic Literature* delivered by Adam Mickiewicz at the Collège de France in Paris in 1840–1844. The notes on Parisian lectures mentioned in the title of the paper are used as a theoretical starting point for a wider discussion about the role and meaning of the concepts of tradition and progress in Messianic ideology.

Keywords: tradition, progress, historiosophy, Polish Messianism, Christian religion.