

## Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm

Rafał Łętocha

**R**omantyzm i mesjanizm odcisnęły niezwykle wyraziste piętno na polskiej kulturze, tradycji i sposobie myślenia. Dla jednych dziedzictwo romantyzmu jest czymś, czym powinniśmy się szczyścić i do czego powinniśmy się odwoływać, dla innych – przyczyną słabości Polski i licznych wad naszego charakteru narodowego. Nawet jednak ci, którzy – jak dziewiętnastowieczni konserwatyści, Roman Dmowski czy Witold Gombrowicz – uznawali romantyzm za polskie przekleństwo, rodzaj choroby umysłowej i źródło bolączek życia narodowego, doceniali jego wielkie znaczenie. Wpływ romantyzmu był tak przemożny, że nawet pozytywizm, przeciwstawiając się mu, czerpał jednocześnie z jego dorobku. Konstatowany przez Marię Janion (1996) koniec paradygmatu romantycznego należy uznać chyba za ogłoszony cokolwiek przedwcześnie. W ostatnich latach widać coraz wyraźniej w niektórych środowiskach powrót do mesjanizmu, a katastrofa smoleńska data asumpt do prób interpretacji najnowszej historii Polski w tych kategoriach.

Czy jednak można na poważnie być mesjanistą w XXI wieku? Termin „mesjanizm” wywołuje najczęściej uśmiech pobłażania,

automatycznie kojarząc się tylko z megalomanią narodową, cierpiętnictwem, mętnym mistycyzowaniem, koncepcją Polski jako Chrystusa narodów, kwietyzmem, a w najlepszym wypadku – z niemodnymi i wychodzącymi z użycia pojęciami postannictwa, misji i obowiązku. Obraz tego rodzaju jest jednak uproszczony, stanowi na ogół wynik szkolnych reminiscencji, nieznajomości bogactwa treści tego, co kryje się pod pojęciem mesjanizmu czy też po prostu jego niezrozumienia.

### Polska krajem mesjanizmu

Na początku należy zaznaczyć, że nie ma jednego mesjanizmu. Nie chodzi przy tym tylko o to, że w każdym kraju powstawał odrębny, specyficzny typ mesjanizmu, ale o to, że nawet wśród polskich myślicieli łatwo zauważyć wiele jego rodzajów. Czym innym jest mesjanizm Augusta Cieszkowskiego, kładącego nacisk na wysiłek i pracę organiczną, a czym innym mesjanizm Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, Andrzeja Towiańskiego, Bronisława Trentowskiego czy księży zmartwychwstańców. Co do niektórych autorów nie ma nawet zgody wśród mesjanologów,

czy można ich uznać za mesjanistów. Andrzej Walicki (1983: 89–239) podawał na przykład w wątpliwość włączanie Karola Libelta i Bronisława Trentowskiego w poczet polskich mesjanistów, podczas gdy wielu innych badaczy (Horodyski 1913; Wąsik 1966: 287–338) nie ma co do tego żadnych wąt-

### *Brzozowski jednakową atencją darzył zarówno Wrońskiego, jak i Towiańskiego*

pliwości. Niewątpliwie dwa najważniejsze i jednocześnie przeciwstawne nurty polskiego mesjanizmu stanowią systemy Hoene-Wrońskiego i Towiańskiego (zob. Sikora 1973; Kozłowski 1985). Kolejni mesjaniści zazwyczaj mniej lub bardziej otwarcie odwoływali się do jednego z tych nurtów, odrzucając przy tym drugi. Na przykład Wincenty Lutostawski pogardliwie wyrażał się o Wrońskim, a Jerzy Braun nazywał system Towiańskiego pseudomesjanizmem. Nie jest to jednak reguła, czego dowodem jest Stanisław Brzozowski, który jednakową atencją darzył zarówno Wrońskiego, jak i Towiańskiego.

Termin „mesjanizm” do polskiego słownictwa filozoficznego wprowadził Hoene-Wroński. Oskarżał on później Towiańskiego o „wrogie przejęcie” tego terminu, mające na celu jego zdyskredytowanie przez powiązanie z różnymi mistycyzującymi i ezoterycznymi doktrynami. „Mesjanizm” miał oznaczać potrzebę odrodzenia ludzkości opartego na wartościach absolutnych, zawartych w filozofii Hoene-Wrońskiego.

Pierwsza połowa XIX wieku przyniosła prawdziwą erupcję doktryn mesjanistycznych. Często upatruje się w tym osobliwości polskiej kultury, ale trzeba pamiętać, że w epoce romantyzmu wątki mesjanistyczne można znaleźć u myślicieli z różnych krajów, choć właśnie na gruncie polskim zyskały one najbardziej skryształowaną

postać. Andrzej Walicki (1983: 34) nie waha się stwierdzić, że w XIX wieku Polska była krajem mesjanizmu w tym samym sensie, w jakim Francja była krajem oświecenia, a Niemcy – krajem romantycznego konserwatyzmu. Co więcej, nasz mesjanizm nie stanowił prostego przeszczepu idei rozwijających się na Zachodzie, ale był w przeważającej części wynikiem własnych, tragicznych doświadczeń związanych z utratą bytu narodowego. Wskazywał na to już Stanisław Brzozowski. „Romantyzm polski nie jest odbiciem czy echem jakiegoś zachodnio-europejskiego prądu kulturalno-literackiego. [...] Nasz romantyzm [...] zrywał coraz bardziej związki powierzchowne, nawet ze zjawiskami literacko-artystycznymi współczesnej sobie Europy kulturalnej, szedł coraz bardziej w głąb siebie samego, urastał w czystość duchową i majestat, wymagające dla niego zgoła innych kulturalno-historycznych perspektyw i oświeleń. [...] Mamy do czynienia z czymś sięgającym poza jeden wiek, z czymś jak gdyby starszym, a i młodszym jednocześnie od tych dzieł i twórców Zachodu. [...] Rzec można, że Chrystus dla romantyków naszych jest zjawiskiem wczorajszym, dzisiejszym nawet, nieustannie obecnym” (Brzozowski 1973: 176–178). Do tego samego poglądu przychylił się Jerzy Braun, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli neomesjanizmu (w szerokim rozumieniu tego terminu, nie ograniczonym jedynie do modernizmu) i – zdaniem niektórych – ostatni polski mesjanista, któremu poświęcę w tym tekście szczególną uwagę.

### **Neomesjanizm Brauna**

Ogólnie rzecz biorąc, neomesjaniści przejęli wiele od romantyków, zmodyfikowali jednak ich model mesjanizmu. Dzięki temu przybierał on, jak się wydaje, dojrzałą postać, unikając na przykład mi-

stycyzowania i zwracając większą uwagę na potrzebę zmieniania świata, wysiłku twórczego, przezwycięzania bierności na rzecz czynu, działania. Uproszczeniem byłoby oczywiście zarzucanie dawnym mesjanistom ograniczania się wyłącznie do tych elementów. Na początku tego eseju pisałem już, że wizja taka jest niesprawiedliwa i uproszczona. Ogólnie jednak u późniejszych autorów widać dystansowanie się chociażby od figury Polski-Chrystusa narodów, która zyskała popularność po powstaniu listopadowym przede wszystkim za sprawą Adama Mickiewicza i Zygmunta Krasińskiego. Wojciech Dziebuszycki (1901: 18) mówił na przykład wprost o jej „błuznierczym” charakterze. W neomesjanizmie krytyce poddane zostały elementy „cierpiętnicze”, mamy też w nim do czynienia z większym pragmatyzmem, jeżeli chodzi o realizację tak zwanego Królestwa Bożego na ziemi. Nie jest to już tylko mętna wizja czasów absolutnych, powszechnego braterstwa, pokoju i dobrobytu, ale często określone postulaty przebudowy społeczno-gospodarczej czy politycznej.

Dla Brauna (1938: 47) polski romantyzm wyprzedził swój czas, podejmując najważniejsze problemy swojej epoki. Braun nie wahał się nawet stwierdzić, że był on „czymś o całą skalę wartości wyższym niż romantyzm zachodnio-europejski” (2001: 257). Było tak między innymi dlatego, że nasz romantyzm nie był przeszczepem kształtujących się na Zachodzie tendencji, jego pojawienie się nie było też wywołane po prostu utratą bytu państwowego, ale logiczną konsekwencją pewnych trendów, które w Polsce obecne były w zasadzie od jej zarania. Braun do grona premesjanistów zaliczał nie tylko – tak jak Józef Ujejski (1931) – Stanisława Staszica, Jana Ursyna Niemcewicza czy Kazimierza Brodzińskiego, ale również na przykład Pawła Włodkowica.

Podobnie jak Brzozowski, postulował wyodrębnienie dwóch typów romantyzmu, czy też oddzielenie tego, co w nim akcidentalne, od tego, co istotowe. Zewnętrzna powłoka romantyzmu wiąże się z sentymentalizmem, idealizmem i indywidualizmem, czyli tym, co bezrefleksyjnie przejęła Młoda Polska. Jądem romantyzmu jest natomiast „wiara mesjaniczna w przyszłe odrodzenie chrześcijańskiej Europy i świata” (Braun 2001: 258).

W związku z tym zdecydowanie występował z hasłem wskrzeszenia idei mesjanistycznych, renesansu romantycznego, ale bynajmniej nie bezmyślnego naśladownictwa. Podkreślał bowiem, że jednocześnie musi następować jego krytyka i bezwzględne odrzucenie tych idei, które stanowiły o słabości tej epoki i były romantyczną „herezją”. Braun wymienia tu zazwyczaj towianizm, ideologię „Trybuny Ludu” oraz młodopolską inkarnację romantyzmu tak surowo ocenioną przez Brzozowskiego. Mesjanizm polski, zdaniem Brauna (1934a), przezwyciężył wszystkie negatywne cechy powszechnie utożsamiane z romantyzmem: indywidualizm Byrona i sentymentalizm Rousseau na rzecz postawy społecznego uniwersalizmu, a niemiecki idealizm – na rzecz realizmu i obiektywizmu. Wedle niego polscy romantycy znaleźli antidotum na ból łączki współczesnego świata, wypracowali sposoby i metody przezwycięzania chaosu i anarchii oraz dźwignięcia europejskiej cywilizacji na wyższy poziom. Istnieje więc gotowy program wskazujący drogi wyjścia z zamętu i chaosu, czekający na zastosowanie. Wystarczy – jak twierdzi Braun – po prostu sięgnąć do polskich filozofów XIX i XX wieku – Cieszkowskiego, Józefa Gołuchowskiego, Bronisława Trentowskiego, Karola Libelta, Antoniego Bukatego, Józefa Kremera, Stanisława Szczepanowskiego, o. Piotra Semeneńki, Brzozowskiego, a przede

wszystkim – Hoene-Wrońskiego. Należy po prostu zrozumieć, o czym pisali Mickiewicz, Krasiński, Słowacki, Norwid, Wyspiański i Żeromski (Braun 1938: 42-43).

### Mesjanizm czynu

Rzuca się w oczy, że Braun dość swobodnie operuje terminem „mesjanizm”, zaliczając on bowiem do przedstawicieli tego nurtu twórców, którzy zwyczajowo nie są z nim kojarzeni. Wynika to ze specyficznej interpretacji mesjanizmu, za podstawowy jego wyznacznik uznawał on bowiem wsparty na metafizyce kreacjonistycznej rozum twórczy, utożsamiając go z filozofią czynu czy twórczości. Podobnie jak Brzozowski, który pisał, że „Człowiek musi zawładnąć tak życiem, aby nie było w nim, w jego własnej duszy nic prócz tego, co on sam świadomie zamierzył i stworzył. Hoene-Wroński sformułował istotnie w terminach teologicznych rys najbardziej zasadniczy, wyróżniający Europę Zachodnią od wszelkich innych kultur: człowiek dąży tu do tego, by stać się własnym, świadomym stwórcą, by samego siebie swobodnie i świadomie stworzyć” (Brzozowski 1983: 15–16).

Do doskonale widoczne jest to w filozofii Augusta Cieszkowskiego, dla którego mistyczna więź człowieka z Absolutem „nie jest sprzeczna z praktyczną działalnością w świecie ziemskim. Człowiek, chcący wspiąć się na wyższy szczebel bytu, nie powinien porzucać doczesności na rzecz zaświata, pracy i rozumnej konsumpcji na rzecz ascezy. [...] Kłóciłoby się to bowiem z samą naturą Absolutu. Jest nią wszak syntetyzowanie jedności i ogólności, doczesności i wierności, materii i ducha” (Bartuła 2006: 37–38). W przyszłości filozofia, zdaniem Cieszkowskiego, przestanie być li tylko czystą teorią bytu, rozumowym dążeniem do prawdy, będzie zaś kreowaniem, przekształcaniem świata, filozofią stosowaną, upraktycznioną.

Przy okazji warto zaznaczyć, że Cieszkowski nie był człowiekiem, który tylko dawał rady innym, ale sam w swoim gospodarstwie usiłował wcielić w życie swoje pomysły. Był filozofem, ale jednocześnie człowiekiem czynu. Próbował przekształcić swój majątek we wzorcowe gospodarstwo, tworzył gospodarstwa doświadczalne, rolnicze stacje naukowo-badawcze, promował swe pomysły

### Cieszkowski zainicjował tworzenie sieci ochronek wiejskich

jako członek Towarzystwa Włościańskiego, Towarzystwa Agronomicznego czy Towarzystwa Rolników Poznańsko-Szamotulskiego (Stępień 2004). Cieszkowski zainicjował tworzenie sieci ochronek wiejskich, a wreszcie powołał do życia Szkołę Rolniczą im. Haliny w Żabikowie (nazwaną tak na cześć zmarłej w 1861 roku żony filozofa), która miała na celu kształcenie młodzieży do zarządzania majątkami. Była to – zdaniem badaczy – prekursorska pod wieloma względami uczelnia rolnicza w Europie. W dużym stopniu w oparciu o jej dorobek naukowy i dydaktyczny oraz zasoby materialne powołano w 1919 roku Wydział Rolniczo-Leśny Uniwersytetu Polskiego w Poznaniu, przekształcony w 1951 roku w samodzielną Wyższą Szkołę Rolniczą, a dziś – Akademię Rolniczą.

Stanisław Szczepanowski, jeden z prekursorów i czołowych przedstawicieli neomesjanizmu, był pod wieloma względami spadkobiercą Cieszkowskiego. Sam siebie określał mianem „człowiekiem cyrkla i wagi”, był pionierem polskiego przemysłu naftowego, prowadził szeroko zakrojoną działalność społeczną, jednocześnie zaś zapatrzony był w polski mesjanizm, który – jak uważał – odbieramy w sposób powierzchowny. Wedle niego, myśl polska w latach między powstaniem *Dziadów* oraz *Ojciec nasz* „zakreśliła i narodowi polskiemu, i całej ludzkości, zadanie

i misję po wsze czasy” (Szczepanowski 1987: 327). Postaci Cieszkowskiego i Szczepanowskiego doskonale ilustrują słabości szkolnego rozróżnienia na romantyzm i pozytywizm, wedle którego przedstawiciele romantyzmu przedstawia się jako pięknoduchów niezainteresowanych sprawami *praxis*, z niechęcią patrzących na sprawy przyziemne, natomiast pozytywistów jako ludzi twardo stąpających po ziemi, nieulegających porywom serca, realistów zajętych organicznikowską pracą.

### W obronie romantyzmu

Braun, idąc tropem swoich poprzedników i mistrzów, uważał, że działanie jest *differentia specifica* mesjanizmu, pojmującego „człowieka, naród, ludzkość jako zdolnych do twórczej przebudowy rzeczywistości zastanej i powołanych do realizacji planu Bożego w ramach historii” (Braun 1938: 45). W związku z tym nie zgadzał się z sugestiami, jakoby romantycy odpowiadali za idealizowanie tych cech psychiki narodowej, które uniemożliwiają prowadzenie trzeźwej polityki. Tego typu pogląd szczególnie mocno zaczęto artykułować po II wojnie światowej, na co ogromny wpływ miała dżina krwi złożona przez Polaków, zwłaszcza w Powstaniu Warszawskim. Braun, polemizując chociażby z tezami Aleksandra Bocheńskiego (1996), podkreślał, że zrzucanie na romantyków odpowiedzialności za propagowanie straceńczego heroizmu, „bohaterszczyzny” i kultu cierpiętnictwa wynika z niezrozumienia spuścizny myślowej tamtego okresu. Odwołując się do twórczości Norwida, co oczywiste, ale i najmocniej atakowanych autorów, takich jak Mickiewicz czy Słowacki, udawał, że romantycy bynajmniej nie afirmowali politycznej bezmyślności, ani nie nawotywali do niemających szans powodzenia zrywów powstańczych. Przypominał *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza czy *Do Emigracji o potrzebie idei* Słowackiego, który uderzał

w mit szabli, pisząc z wyrzutem do rodaków: „już opinią jest, że myśleć nie umiesz! a dobra jesteś tylko do korda...” (Słowacki 1952 XII: 312). Braun (2001: 257) podkreślał, że to właśnie romantycy najzacieklej walczyli z „antynomiami polskiej duszy zbiorowej, chwiejącej się między sarmacką «spiączką wegetacyjną» a równie sarmackim «półwariackim animuszem» łańskie krzepy”. Odpierając zarzuty Bocheńskiego, uciekał się nawet do obrony koncepcji Polski jako Chrystusa narodów, choć sam przecież nie był jej zbytnim admiratorem. Wskazywał, że – po pierwsze – była ona niejako usprawiedliwioną reakcją na „empiryczny racjonalizm, amoralizm i ateizm ówczesnej Francji” (Braun 2001: 264). Po drugie, Braun uważał, że powszechnie upraszcza się tę ideę, traktując ją nazbyt dosłownie, podczas gdy miała ona charakter jedynie poetyckiej metafory.

Drugą, wedle Brauna, charakterystyczną cechą polskiego mesjanizmu było jego mocne oparcie się na gruncie katolickim. Braun, który dbał o to, by nie wykraczać poza ortodoksję katolicką, z biegiem czasu coraz mocniej wypuklał tę cechę. Nie zważał zbytnio na heterodoksalne treści w pismach Słowackiego czy Mickiewicza, uznając je jedynie za pewien zewnętrzny pokost, pozbawiony wpływu na istotę ich myśli, albo katolicyzował je, twierdząc, że powszechnie obowiązujące interpretacje wynikają z niewłaściwego zrozumienia intencji wieszczów. Zasadnicza więc różnica, jak pisał, między mesjanizmem polskim a innymi jego odmianami tkwi w tym, że o ile te drugie próbują stworzyć coś na kształt *ersatz*-religii czy *quasi*-kościół, ten pierwszy jest wręcz „identyczny z ortodoksyjnym katolicyzmem” (Grzegorz z Sanoka 1943: 8).

### Istota polskiego mesjanizmu

Istotą idei mesjanicznej jest według Brauna postulat dogłębnego schryścianizowania całości kształtu stosunków społecznych,

„rozszerzenia etyki chrześcijańskiej na całą dziedzinę życia zbiorowego” (Braun 2001: 263). Zauważał to już Brzozowski, pisząc, że główną myślą polskiego romantyzmu było przekonanie, iż „nie ma nic, co by poza Słowem być miało, więc skoro sprawę Słowa czynimy, czynimy ją wszędzie: nie ma rozdziału na Kościół i świat, życie polityczne i prywatne – wszystko ma się stać żywotem Słowa i jego ciałem” (Brzozowski 1973: 395). Szczepanowski zaś, któremu Brzozowski dedykował swoją *Filozofię romantyzmu polskiego*, podkreślał, że jądro programu mesjanistycznego stanowią odwieczne, stare prawdy podane w nowej postaci – jest on zastosowaniem „zasad złożonych w Piśmie Świętym całej ludzkości do nowej sfery stosunków społecznych i międzynarodowych, bo ta sfera przecież nie może być wykluczona z dziedziny praw uniwersalnych obowiązujących zawsze i wszędzie” (Szczepanowski 1987: 309).

Fenomen i uniwersalność polskiego mesjanizmu polega, zdaniem Brauna, na tym, że – po pierwsze – udało mu się złączyć w jedno Platońską triadę Prawdy, Dobra i Piękną. „Mesjanizm polski jest filozofią, religią i sztuką jednocześnie” (Braun 1934a). Po drugie, zdołał on zdiagnozować i przezwyciężyć zasadniczy problemat cywilizacji europejskiej, opisany przez Hoene-Wrońskiego. Tą fundamentalną kwestią jest nic innego jak rozdarcie ludzkości na dwa obozy: ludzi dążących do Prawdy (lewica społeczna, obóz wiedzy) i ludzi dążących do Dobra (prawica społeczna, obóz wiary). W podziale tym tkwić ma najgłębsza istota całego kryzysu cywilizacyjnego i jednocześnie klucz do jego przezwyciężenia. Należy znaleźć „wspólną platformę społeczno-polityczną dla prawych i lewych, zharmonizować wiarę i wiedzę” (Braun 1938: 48). To uzgodnienie miało się dokonać właśnie na gruncie polskiego mesjanizmu, który udowodnił, że możliwa jest synteza *credo* i *cognosco*. Główne

elementy tej koncepcji to: „chrystianizm spełniony” w życiu społecznym – zakładający, że wartości chrześcijańskie staną się podstawą rozwoju ustroju gospodarczego, społecznego i politycznego; pojednanie teizmu z antropocentryzmem, czyli antycypacja humanizmu

### *Nie ma rozdziału na Kościół i świat, życie polityczne i prywatne*

chrześcijańskiego, harmonia przyrodzonego i nadprzyrodzonego, zgodność rozumu i wiary w myśl hasła Wrońskiego: mesjanizm – unia absolutna religii i filozofii; prymat osoby, czyli przewyższenie antynomii indywidualności i zbiorowości; ukazanie moralnego sensu historii przez pojęcie prawa postępu; określenie roli Polski jako realizatorki prawd chrześcijańskich w życiu narodów; unaocznienie struktury duchowej człowieka, który powinien się samo-wychowywać i samo-stwarzać (Braun 2001: 187–191). W swoich powojennych pracach nie wahał się nawet nazywać polskich mesjanistów prekursorami chrześcijańskiej myśli społecznej, Akcji Katolickiej oraz reform zapoczątkowanych w Kościele przez II Sobór Watykański (Braun 1972a: 71–87, 188).

Myśl Brauna można bez żadnych wątpliwości zakwalifikować jako mesjanistyczną, zawiera ona bowiem wszystkie wyróżniki mesjanizmu wyodrębniane przez badaczy (Walicki 1970: 18–21; 1983: 8–44; Ujejski 1931: 13–14). Poszczególne z nich pojawiają się co prawda w twórczości Brauna w różnych okresach z różnym natężeniem, jednakże w zasadzie wszystkie one są w niej obecne. Mamy więc do czynienia z trychotomicznym schematem w ramach filozofii dziejów, jej progresywnym nastawieniem, terestralizacją Królestwa Bożego (choć w gruncie rzeczy „Królestwo Boże na ziemi” to u Brauna raczej swoista alegoria czy też może kantowska idea regulatywna), profetycznym patosem, wątkami katastroficznymi, postrzeganiem epoki

współczesnej jako okresu przesilenia, aktywności oraz apoteozą twórczości i czynu, misją postanniczą narodu i wreszcie religijnym charakterem całokształtu myśli. Jeśli chodzi o ostatnią z wymienionych cech, to wydaje się wręcz, że dla Brauna mesjanizm jest, najogólniej rzecz biorąc, koncepcją przebudowy świata na podstawie wartości chrystianizmu. Jest to idea chrześcijańskiego odrodzenia świata, bezkompromisowego oparcia całokształtu życia społeczno-politycznego na zasadach płynących z katolicyzmu, „unia absolutna” człowieka z Bogiem (Braun 1934b). Poza tym mamy tutaj do czynienia ze zwróceniem uwagi na to, że człowiek sam stwarza sobie warunki, w których żyje, oraz wezwaniem do walki z realizmem, rozumianym jako bierne poddawanie się okolicznościom. Wreszcie, dla Brauna charakterystyczne jest dążenie do syntetyzowania – wydawałoby się – biegunowo odległych od siebie idei oraz śmiałe apełowanie do wszystkich ludzi, narodów oraz całej ludzkości o podjęcie ogromnego wysiłku nieustannej pracy.

### **Neomesjanizm czy apokaliptyzm?**

Wbrew opiniom niektórych, paradygmat mesjanistyczny okazał się nad wyraz trwały, a Braun bynajmniej nie może być uznany za „ostatniego mesjanistę”, jak chciał tego Józef Łobodowski (Łobodowski 1976). Zwłaszcza w ostatnim czasie widać rosnące zainteresowanie dziedzictwem mesjanizmu. Najlepszym przykładem jest pismo „Czterdzieści i Cztery”, które już przecież samą nazwą nawiązuje do słynnego dwuwiersza Mickiewicza (1955 III: 190).

W drugim numerze pisma ukazał się programowy *Manifest neomesjanistyczny* Rafała Tichego (2009). Na samym jego wstępie czytamy: „Dość moralizatorstwa, pseudoegzorcyzmów, neoliberalnego millenaryzmu i stańczykowego smucenia. Czas na apokalip-

sę. Czas przebudzić jeźdźców czasów ostatecznych. Czas ożywić ducha mesjanizmu” (Tichy 2009: 52). Powstaje jednak pytanie, jak rozumiany jest tu mesjanizm, do jakiej tradycji jego protagoniści chcą się odwoływać. Prawdę mówiąc, trudno powiedzieć na ten temat coś jednoznacznego, ponieważ *Manifest* nie jest jednoznaczny pod tym względem. Czytamy o potrzebie ożywienia ducha mesjanizmu we współczesnej kulturze i dążeniu do tego, by „apokaliptyczna wizja świata na nowo rozpałała umysły teologów, filozofów i historiozofów, by budziła natchnienie poetów i malarzy, by w jej odgłosy wstuchali się muzycy, jej dramatyzm zauważyli reżyserzy, a ilustracyjną atrakcyjność oddali twórcy komiksów i plakatów” (tamże: 54). Zauważalne jest już tutaj synonimiczne używanie pojęć mesjanizmu i apokaliptyzmu. Należy się zastanowić, czy tego typu zabieg nie jest przypadkiem nadużyciem, czy można te dwa terminy ze sobą utożsamiać.

Pojęcie apokaliptyzmu czy też katastrofizmu, a terminy te czasami bywają używane zamiennie, nie zakłada od razu oczywiście myślenia mesjanistycznego. Mieliliśmy w historii niemałą liczbę katastrofistów konsekwentnych, pesymistów wieszczących kres naszej cywilizacji, uznających, że kryzys, w którym ona się znalazła, jest jej przedśmiertnymi drgawkami. Historiozofia mesjanistyczna zawiera jednak prócz wątków katastroficznymi i apokaliptycznymi element nadziei i oczekiwania. Mesjanizm jest optymistyczny, wierzy w regenerację świata. Krasieński doskonale ujął to w *Przedświcie*: „wszelki koniec mieści już w sobie następny początek – dzień zgonu tylko poprzedza godzinę przebudzeń – Alboż wy nie wiecie, że to chrześcijańska wiara – a jakoby miała omyloną być, kiedy z Boga jest? Więc patrzcie uważnie, a znaki śmierci przemienią się wam nagle w znaki zmartwychwstania!” (Krasieński 1973 I: 146). Wydaje się, że o ile

mesjaniści widzą sens dziejów, polegający na zmierzaniu ku szczęśliwemu finałowi, o tyle konsekwentni katastrofiści takiego sensu nie dostrzegają.

W wypadku współczesnego neomesjanizmu trudno dostrzec wiarę w sens dziejów, na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim myślenie w kategoriach apokaliptycznych, przekonanie o nienaprawialności świata i bezsensowności – a może nawet szkodliwości? – podejmowanych w tym kierunku wysiłków. Piszę o szkodliwości, albowiem tak można chyba odczytać ubolewanie Tichego nad zastąpieniem myślenia eschatologicznego katechonicznym, co jego zdaniem miało nastąpić w czasach Konstantyna (Tichy 2011: 37). Chrześcijaństwo skapitulowało wobec logiki „tego świata”, weszło z nim w kompromisy, skupiło się na „opóźnieniu końca”, urzędowaniu się w tym świecie, zamiast oczekiwać paruzji z nadzieją, że nastąpi ona jak najszybciej. Oczywiście nie przeczytamy tu wprost, że działania zmierzające do czynienia tego świata lepszym, do chrystianizacji instytucji były złe, jednakże można z pewnością wyciągnąć z tego takie wnioski, mamy tutaj bowiem do czynienia z przekonaniem, że „świat w złem leży” i wszelkie próby jego naprawiania skazane są na niepowodzenie. Królestwo Boże na ziemi nie zaistnieje, a więc wszelkie zbliżanie się do niego choćby w minimalnym stopniu, tworzenie rzeczywistości bardziej chrześcijańskiej, usypia tylko sumienia chrześcijan, odciąga ich od tego, co najistotniejsze, skłania do skupiania się na utrzymywaniu tego świata przy życiu, powstrzymywaniu Antychrysta, kosztem ducha apokaliptycznego i wyczekiwania paruzji. Czytamy zresztą, że „czynienie sobie ziemi poddaną oznacza pracę nie tyle dla jakiegokolwiek państwa ziemskiego, nawet arcykatolickiego, ile dla Królestwa, które nie jest z tego świata” (Tichy 2011: 40).

## Neomesjanizm i gnostycyzm

Wszystko to wygląda na rezygnacjonizm. Widać w tym bierne oczekiwanie na przyjście Chrystusa, ograniczanie się jedynie do kontemplowania świata i odczytywania w nim znaków zapowiadających nadejście czasów ostatecznych. Nie ma tutaj charakterystycznego dla polskiego mesjanizmu wezwania do

### Wszystko to wygląda na rezygnacjonizm

działania, twórczego przekształcania świata, mamy zaś niewiarę w to, że może on być inny, lepszy. Czekamy na Apokalipsę, na powtórne przyjście Chrystusa, w tym tylko nasza nadzieja. Nawet misjonizm jest lekceważony, ponieważ we współczesnej perspektywie neomesjanistycznej jawi się on jako coś trywialnego, mało ważnego, oczywistego, czemu neomesjaniści nie chcą poświęcać swojej uwagi i energii. Takie kwestie pozostawiają innym, mniej świadomym, którym chce się jeszcze zajmować różnymi błahostkami, podczas gdy oświeceni, którzy zrozumieli charakter współczesnego kryzysu, przeniknęli zastaną tego świata, czekają na wypełnienie się czasów. Oni mają interpretować i wskazywać, osądzać i recenzować, a nie walczyć, ponieważ nie ma to już żadnego sensu. Współcześni neomesjaniści oceniają świat z wyższej, eschatologicznej perspektywy i mogą co najwyżej przyglądać się z uśmiechem pewnego niedowierzania tym, którzy tują się, że walka może przynieść jakieś pożądane rezultaty, oraz wskazywać maluczkim sens pewnych wydarzeń, nic ponadto. W tej perspektywie, w czasach ostatecznej rozgrywki wszelkie szarpanie się wygląda żałośnie i groteskowo, jest wręcz czymś uwłaczającym dla tych, którzy zrozumieli eschatologiczny wymiar współczesności. Resentyment do czasów współczesnych, z którym mamy tutaj niewątpliwie do czynienia, prowadzi do ich

nadmiernego lekceważenia. W perspektywie eschatologicznej wszelkie działania przestają mieć jakąkolwiek wartość. Jak się wydaje, można w tym wszystkim dostrzec coś, co dałoby się określić mianem „pokusy gnostyckiej”.

W *Manifeście* mamy co prawda odwołania do polskiego mesjanizmu, czytamy bowiem: „Chcemy przywrócić honor naszym wieszczom. [...] Chcemy przywrócić ducha tych sporów, ducha mesjanizmu, który rozpałał umyśły Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, tego ducha, który kazał im patrzeć na dzieje własnego narodu z perspektywy eschatologicznej, a w tragicznych wydarzeniach raniących ich ojczyznę szukać oznak mesjańskiej nadziei” (Tichy 2009: 57–58). Wydaje się jednak, że jest to jedynie deklaracja, która nie ma tak naprawdę realnego przełożenia na rzeczywistość. W programie współczesnego neomesjanizmu trudno odnaleźć to, co stanowi jądro mesjanizmu polskiego. Mamy tu co najwyżej do czynienia z kolejnym kastrowaniem, ograniczaniem polskiego romantyzmu.

Podobny zabieg opisywał Brzozowski, odnosząc się do epoki Młodej Polski. Autorzy z tamtego okresu odrzucali z romantyzmu to, co istotne, a przejmowali elementy akcydentalne, zewnętrzny sztafaż sentymentalizmu, idealizmu i indywidualizmu. Brzozowski pisał, że Młodą Polskę ciągnęło „do romantyzmu to, co było jej fatalizmem, odosobnienie, odcięcie od życia. Romantycy usiłowali je przemóc, wyrównać wysiłkiem ducha przedzielającą ich od życia przepaść. Cały romantyzm polski zawarty jest w symbolicznym rzucie Kordyana z wierzchołka Alp na ziemię ojczystą: wszyscy

oni byli nieustannie wytężeni, naprzód podani ku ziemi, ku złączeniu się z realnym, krwistym życiem” (Brzozowski 1983: 195).

Nasi mesjaniści byli przekonani, że nie można odrzucać tego świata, że nic samo z siebie się nie stanie, konieczny jest bowiem zbiorowy wysiłek. Takie zadanie ludzie otrzymali od Boga i póki go nie zrealizują, próżno oczekiwać paruzji. Nie nastąpi ona *ex abrupto*. W ten sposób Cieszkowski interpretował Modlitwę Pańską, która wedle niego nie ma tylko charakteru błagalnego, ale stanowi pewnego rodzaju prorocstwo, zapowiedź Królestwa Bożego na ziemi, które nie pojawi się jednak w sposób automatyczny, ale tylko wtedy, gdy ludzkość przez czyn, działanie, pracę, doprowadzi do jego realizacji. Cieszkowski stwierdzał, że ustał już czas Łaski, nastął zaś czas Zastługi (1922 I: 3). „Chleba naszego powszedniego daj nam na co dzień”, „Bądź woła Twoja jako w niebie, tak i na ziemi” – są to zadania, od których realizacji zależy wypełnienie się obietnic i urzeczywistnienie Królestwa Bożego. Podobne przekonania mieli chociażby Krasiński czy Hoene-Wroński, który kładł nacisk na autokreację człowieka, jego wyzwalenie się z warunków heteronomicznych, dążenie do Absolutu. Trudno to wszystko odnaleźć w programowych tekstach współczesnego neomesjanizmu, choć pewne idee bliższe polskiemu mesjanizmowi pojawiają się w niektórych tekstach zamieszczonych na łamach „Czwórek”. Widać odwołania do polskiego mesjanizmu, zainteresowanie jego dziedzictwem, jednakże w tym, co uznać można za *credo* tego środowiska, dominuje perspektywa apokaliptyczna.

### Co dalej?

W kolejnej części tych „Pressji” starannie analizujemy współczesny polski neomesjanizm. Zgadamy się z Rafałem Łętochą, że – wbrew własnym deklaracjom – daleko mu do polskiego integralnego mesjanizmu.