

Rozmowa z Andrzejem Walickim

Między polskim mesjanizmem a misjonizmem

MAREK A. CICHOCKI: Panie profesorze, w swoich pracach używa Pan rozróżnienia na misjonizm i mesjanizm. Jaka jest różnica pomiędzy tymi pojęciami?

ANDRZEJ WALICKI: Kultura polska epoki romantyzmu przyzwyczała nas do używania słowa mesjanizm w sensie szerokim i luźnym, a jednocześnie zawężonym do problematyki narodowej. Mesjanizmem nazywamy więc zwykle wszystkie odmiany wiary w szczególną misję narodu polskiego, a także przekonanie, że wszystkie tzw. narody historyczne realizują jakąś własną, odrębną misję w uniwersalnym postępie ludzkości. Wiara w misje narodów oraz w szczególną doniosłość misji własnej nie musi jednak łączyć się z religijnym mesjanizmem, czyli wiarą w nowego mesjasza, jednostkowego lub zbiorowego, który nadejdzie po okresie katastrof i zbawi cierpiącą ludzkość od zła. W sensie ścisłym mesjanizmem narodowym jest więc tylko taki rodzaj wiary w naro-

dową misję, który wyposaża dany naród w misję religijno-zbawicielską, a więc mesjaniczną właśnie, porównywalną do misji Chrystusowej. Uwidocznieniu tej różnicy służy rozróżnienie między mesjanizmem a misjonizmem, wprowadzone na początku XX wieku przez Mikołaja Bierdiajewa. Przekonanie, że rozwój ludzkości dokonuje się przez narody, realizujące odrębne zadania dziejowe (misje), jest więc misjonizmem, ale niekoniecznie mesjanizmem (od słowa mesjasz). Pełnokrwisty mesjanizm jest bowiem koncepcją soteriologiczną, ściśle połączoną z millenarystyczną ekonomią objawienia, czyli obietnicą zbawienia na ziemi.

Do IV wieku naszej ery millenaryzm, czyli oczekiwanie Królestwa Bożego na ziemi, poprzedzonego paruzją Chrystusa, był częścią ortodoksji chrześcijańskiej. Dopiero od czasów św. Augustyna Kościół zrezygnował z idei zbiorowego zbawienia ziemskiego, koncentrując się na idei indywidualnego zbawienia w za-

Między polskim mesjanizmem a misjonizmem

Rozmowa z Andrzejem Walickim

światach. Millenaryzm pozostał jednak bardzo płodnym wzorem kulturowym, inspirującym najrozmaitsze koncepcje dwóch faz objawienia, w myśl których po objawieniu Chrystusowym, zapewniającym ludziom zbawienie w niebie, nastąpić miał nowy „wybuch objawienia”, rozpoczynający panowanie Chrystusa na ziemi. Pojawiały się one w wizjach mistyków i ideologiach radykalnych sekt, np. anabaptystów, których opisuje Norman Cohn w klasycznej książce *The Pursuit of the Millennium*¹. Na początku XIX wieku krajem największego rozkwitu rewolucyjnych i utopijnych wizji zbiorowego zbawienia na ziemi, świadomie nawiązujących do millenaryzmu, stała się Francja. W polskim ruchu niepodległościowym inspiracje millenarystyczne, w połączeniu z biblijną ideą narodu wybranego, znalazły zastosowanie w problematyce narodowej. W ten sposób zrodził się polski, romantyczny mesjanizm narodowy.

Pojęcie mesjanizmu może być oczywiście używane przerośnie, tak samo jak pojęcie misji. W Ameryce nikt nie krępuje się mówić, że traktuje swą pracę jako misję. Po polsku brzmi to może zbyt podniosłe. W pracach naukowych ważne jest oczywiście ściśle definiowanie używanych pojęć. W misję narodową wierzyli wszyscy romantycy, wszyscy więc byli misjonistami. Natomiast mesjanistami byli tylko ci, którzy nadawali misji narodowej sens soteriologiczny oraz posługiwali się millenarystycznym schematem zbawienia. Najważniejszym z nich był Adam Mickiewicz w mistycznym okresie swej twórczości. Moim zdaniem jest on paradygmatyczną figurą mesjanizmu w skali ogólnoeuropejskiej.

W mojej ostatniej książce *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*² (2006), zajmuję się romantycznymi koncepcja-

mi narodowej misji Polaków w obu jej głównych wersjach: mesjanistycznej i misjonistycznej. Obie przypisywały polskiemu ruchowi niepodległościowemu główną rolę w ogólnoeuropejskiej walce politycznej, mesjanizm jednak łączył tę ideę z przełomem religijnym, z oczekiwaniem na „nowe objawienie” mające wcielić się w „nowego mesjasza”: wielkiego, natchnionego przywódcę, religijnego i wojskowego jednocześnie, zdolnego połączyć chrześcijańską pokorę ze zniewalającą potęgą „napoleońskiego tonu”. Wizja ta, zarysowana w Mickiewiczowskich prelekcjach w Collège de France, przeciwstawiała religijny zapał i republikańskie tradycje Polaków zrutowanemu racjonalizmowi nowoczesnej Europy, ale wspierała również ideę nierozzerwalnego sojuszu Polski z rewolucyjną Francją we wspólnej walce przeciw zmurszałym tronom. Z punktu widzenia największej organizacji emigracyjnych demokratów – Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (TDP), były to idee mistyczne i niebezpieczne. TDP również wierzyło, rzecz jasna, w wielką narodową misję Polaków, był to jednakże nie mesjanizm, ale zwyczajny misjonizm: zeświecczony i zrationalizowany, nawiązujący do polskiej tradycji republikańskiej, ale programowo dystansujący się od wszelkich form łączenia polityki z mobilizacją uczuć religijnych.

Pojęcie niezakończonyj jeszcze misji historycznej narodu polskiego było, jak staram się wykazać, niezmiernie przydatne dla legitymizacji polskiego ruchu niepodległościowego: jego roszczeń terytorialnych. Jako naród bezpieczny i w dodatku nienależący do narodów dynastycznych, Polska nie mogła dowodzić swych praw do istnienia na podstawie argumentów klasycznego, monarchicznego legitymizmu. Nie mogła też odwołać się do zasady

1. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearings on modern totalitarian movements*, London 1957.
2. A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.

samostanowienia narodowego w sensie etniczno-językowym, i to z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że dawałoby jej to najwyższe uprawnienie do ograniczonej autonomii kulturalnej w ramach państw zaborczych, po drugie zaś dlatego, że patrioci polscy myśleli oczywiście nie o „Polsce etnograficznej” (której obszar kończył się zaraz za Siedlcami), ale o odbudowie „Polski historycznej”, czyli wielonarodowościowej Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej. Pojęcie polskiej misji historycznej pozwalało natomiast domagać się przywrócenia Polski w granicach przedrozbiorowych: Polska jest niezbędna, ponieważ ma do spełnienia ważną misję, musi być odbudowana w dawnych granicach, ponieważ w misji tej uczestniczyły i nadal uczestniczą wszystkie ziemie dawnej Rzeczypospolitej. Był to więc ważny argument na rzecz zaliczania Polski do pełnoprawnych „narodów historycznych”, mimo że przestała istnieć jako naród państwowy.

DARIUSZ GAWIN: Dla współczesnego inteligenta polskiego, wychowanego na Gombrowiczu i Miłoszu, czyli autorach bardzo krytycznych wobec mesjanizmu polskiego, podkreślanie pozytywnych stron tej tradycji może budzić pewien opór.

A.W.: Trzeba zwrócić uwagę na odróżnienie pewnych banalizacji mesjanizmu i misjonizmu od genezy tych idei i ich wielkich przedstawicieli. Wszystko w historii ulega wulgaryzacji. Sądzę, że idee mesjanizmu i misjonizmu uległy wielkiej wulgaryzacji przed powstaniem styczniowym. Największe idee polskiego ruchu niepodległościowego powstawały na emigracji. Jak zauważył Stanisław Brzozowski, emigracja polistopadowa uczyniła Polskę kulturalnie pełnoletnią. Nie znaczy to, że społeczeństwo polskie żyjące w kraju, zdolne było przyswoić sobie dorobek umysłowy emigracji. Przeciętny Polak rozpoznawał się raczej w katolicko-bogojczyźnianej parafiańszczyźnie. Ponadto am-

bitne programy społeczno-niepodległościowe poniosły na ziemiach polskich dotkliwą klęskę w roku 1846 (powstanie krakowskie 1846 roku, zduszone przez Austriaków przy pomocy krwawej rabacji chłopskiej), a następnie w nieudanym powstaniu wielkopolskim 1848 roku. W skali ogólnoeuropejskiej klęska rewolucyjnych wydarzeń Wiosny Ludów wszędzie pociągnęła za sobą uwstecznienie intelektualne. Aleksander Hercen miał wiele racji mówiąc, że zbankrutowały wówczas wszystkie idee, a pozostał jedynie goły egoizm narodowy i ślepe przywiązanie do zastanych tradycji.

Ożywienie polskich aspiracji niepodległościowych na początku lat 60. XIX w., pod wpływem reform w cesarstwie rosyjskim, uruchomiło potężną falę wpływu romantycznych ideologii narodowych, w tym również narodowego mesjanizmu. Była to jednak recepcja mesjanizmu w wersji uproszczonej, zbieżnej z konwencjonalną idealizacją dziejów Polski. Celował w tym zwłaszcza Zygmunt Krasiński i jego poezja najlepiej nadawała się do wykorzystania w procesjach kościelnych i w ulicznych demonstracjach patriotycznych. Intensywność tzw. rewolucji moralnej przed powstaniem styczniowym była imponująca, ale nie można tego powiedzieć o jej ideologii. Była to, moim zdaniem, zwulgaryzowana forma narodowego mesjanizmu, w której kult męczeństwa przybierał formy karykaturalne, kult bohaterstwa przechodził niepostrzeżenie w aprobatę politycznego irracjonalizmu, a przekonanie o religijnym uświęceniu polskich aspiracji stawało się równoznaczne wierze w polityczny cud.

M.C.: Chciałbym powrócić do rozróżnienia pomiędzy mesjanizmem narodowym a religijnym. Z jednej strony, jeśli potraktować je radykalnie, to mesjanizm narodowy staje się niebezpieczną wulgaryzacją, szczególnie w warunkach polityki masowej. Z drugiej jednak, oba mesjanizmy mogą się łączyć w spójną

Między polskim mesjanizmem a misjonizmem

Rozmowa z Andrzejem Walickim

całość, jak dzieje się to w przypadku mesjanizmu żydowskiego. Jak na tym tle przedstawia się polska wersja mesjanizmu narodowego? Na przykład u Jacoba Taubesa, niemieckiego myśliciela żydowskiego, daje się zauważyć chęć, aby polski i żydowski mesjanizm rozpatrywać łącznie, w przeciwieństwie do różnego rodzaju koncepcji misji narodowej, które pojawiają się w XIX wieku, na bazie nacjonalizmów, jako właśnie ewidentnie zwyrodniałych form mesjanizmu religijnego.

A.W.: To był ważny temat, z którego zdawali sobie sprawę nasi romantycy. Zaczynając chronologicznie od Joachima Lelewela. Wyznawał on koncepcję wieloetnicznej, wielonarodowej, wielojęzycznej Rzeczypospolitej. Mówił, że Polak i Niemiec żyjący w Rzeczypospolitej, i Żmudzyn, i Wielkopolanin, i Rusin – wszyscy są Polakami. Robił jednak jeden wyjątek – dla Żydów. Twierdził, że Izrael to nasz „brat starszy” i wobec tego, z szacunku dla jego starszeństwa, nie możemy go zaanektować. Nie możemy powiedzieć, że oni są po prostu Polakami, ponieważ mają swoją własną misję, która nie jest jeszcze zakończona. U Mickiewicza ten motyw również występuje. Mówił obrazowo, że jęki i krzyki do Boga narodu wybranego ciągle rozlegały się w Polsce, co spełniło rolę katalizatora w narodzinach i kształtowaniu się mesjanizmu polskiego. Potem – co charakterystyczne – ta myśl została powtórzona, może nawet częściowo za Mickiewiczem, w Rosji, przez wielkiego filozofa religijnego, Władimira Sołowiowa. Miał on ważne kontakty w żydowskim świecie intelektualnym, interesował się tą problematyką. Uważał, że katalizatorem rosyjskiego mesjanizmu był mesjanizm dwóch narodów teokratycznych: Żydów i Polaków. Sądził, że Rosja spełni swoje powołanie, którym jest zjednoczenie Kościołów. To zjednoczenie Kościołów jest warunkiem powstania cesarstwa uniwersalnego, w którym dwa narody będą uprzywilejowane – Żydzi i Polacy. Polacy mieli

się stać arystokracją tego cesarstwa, ponieważ w Rosji brakowało klasy wyższej, posiadającej poczucie honoru i godności. Uprzywilejowana pozycja Żydów i Polaków miała wzmocnić cesarstwo i nadać mu charakter uniwersalistyczny. Nacjonalistyczna prawica rosyjska rozumowała odwrotnie: uważała, że Żydom i Polakom należy odmówić równouprawnienia. Oba narody posiadają bowiem centra duchowe poza obszarem swego osiedlenia – Żydzi w Biblii, a Polacy w Watykanie, a więc nigdy nie będą lojalnymi obywatelami Rosji.

Przed powstaniem styczniowym istniał olbrzymi ruch bratania się polsko-żydowskiego w okresie wielkich manifestacji patriotycznych w 1861 roku. Wtedy to młody Żyd, Landy, został zabity z krzyżem w ręku. Był to czas, kiedy pisano o dwóch Izraelach, czyli dwóch narodach wybranych – Żydach i Polakach. Wymagano asymilacji politycznej, ale nie religijnej, uznając możliwość istnienia Polaków wyznania mojżeszowego. Po stronie polskiej panował wtedy olbrzymi entuzjazm dla tej idei, który udzielał się również stronie żydowskiej. Myśl o bliskości mesjanizmu polskiego i żydowskiego tak bardzo upowszechniła się w polskiej, że niektórzy krytycy (np. Włodzimierz Spasowicz) zaczęli widzieć w tym groźbę judaizacji chrześcijaństwa.

Obawy Spasowicza były w istocie powtórzeniem zarzutów, które wysuwał pod adresem Mickiewicza Zygmunt Krasiński, podatny na wpływ stereotypów antysemitycznych. Były to wszakże zarzuty chybione: Mickiewicz postulował bowiem wykorzystanie żydowskiego mesjanizmu do budowy konstrukcji mesjanistycznej bardziej uniwersalistycznej niż żydowska, obywatelkiej się bez idei jednego narodu wybranego, bardziej bliskiego Bogu niż wszystkie inne. Podobnie myślał później Władimir Sołowiow: będąc wielkim judofilem, głosił jednocześnie potrzebę przewyciężenia

„wyłączności” żydowskiej w nowym, prawdziwie uniwersalistycznym mesjanizmie słowiańskim.

Okres bratania się Polaków z Żydami w atmosferze wzniesłego idealizmu trwał jednak krótko. Już pod koniec lat 60. XIX w. zarówno Polacy, jak i Żydzi zaczęli traktować ideę braterstwa polsko-żydowskiego jako szkodliwą, romantyczną iluzję. Katastrofalne skutki powstania styczniowego dowiodły Żydom, że polska opcja młodych żydowskich idealistów była wyborem błędnym i wyraźnie sprzecznym z interesami społeczności żydowskiej. Polacy z kolei zaczęli oskarżać Żydów o nielojalność oraz stawiać przed nimi nierealistycznie zawyżone wymagania obywatelskie. Przede wszystkim jednak okres bratania znacznie zwiększył rolę Żydów i Niemców w życiu gospodarczym, przekształcając konflikt interesów w coraz bardziej zaostrzające się konflikty etniczne. Dlatego też najlepsza książka o ideach polsko-żydowskiego zbratania w okresie przedstyczniowym nosi smutny tytuł *Braterstwo, które się nie udało*³.

D.G.: Czy można wskazać na przełomie XIX i XX wieku wzajemne przenikanie się pewnych wątków pomiędzy polskim misjonizmem – obecnym u polskich socjalistów, a rodzącym się syjonizmem? Czy istnieją jakieś ślady oddziaływania polskiego romantyzmu na rodzącą się nowoczesną żydowską świadomość narodową?

A.W.: Pewien ślad wpływu polskiego mesjanizmu widać, jak sądzę, u Borochowa i Pinsкера, ale nie była to istotna inspiracja. Żydzi znajdowali się wówczas pod dominującym wpływem kultury rosyjskiej. Wśród autorów polskich największy wpływ na syjonizm miał zapewne Stanisław Brzozowski, ale nie jako wielbiciel polskiego romantyzmu, lecz jako autor *Płomie-*

ni, czyli jako apologeta terroryzmu narodowolców.

D.G.: A co sądzi Pan o wątkach mesjanistycznych w polityce mocarstw, np. w polityce caratu? Czy była to tylko zasłona dymna dla ambicji imperialistycznych?

A.W.: Bywało tak, oczywiście, ale nie powinno to przesłaniać problemu moralnego legitymizowania własnych dążeń ideą misji.

Dążenie do ekspansji narodowej lub do zachowania jej rezultatów, może być uzasadnione tylko w oparciu o prawo silniejszego albo wywodzone z teorii „zdrowego narodowego egoizmu”. Tak było np. w wypadku Bismarckowskich Prus. Nie wystarczyło to jednak ani romantynom polskim, pragnącym nadać wyższy sens idei odbudowania Polski w granicach przedrozbiorowych, ani mesjanizującym myślicielom rosyjskim, marzącym – w ślad za Sołowiowem – o przekształceniu caratu w chrześcijańskie imperium uniwersalne. Nie jest sprawą przypadku, że w roku 1914 Mikołaj Bierdiajew, Dymitr Mereżkowski i Wiaczesław Iwanow zachwycili się prelekcjami paryskimi Mickiewicza oraz doszli do wniosku, że mesjanizm polski powinien stać się podstawą aksjologiczną rosyjsko-polskiego sojuszu i wzorem dla mesjanistycznych aspiracji Rosjan. Wynikało to z potrzeby nadania wyższej, religijnej sankcji dążeniom państwa uczestniczącego w wojnie i pragnącego legitymizować swe dążenia ideą uniwersalistyczną. W wypadku myślicieli, o których mowa, oznaczało to akceptację projektu zdobycia Konstantynopola i przeniesienia tam stolicy cesarstwa: będzie to bowiem spełnieniem posłannictwa Rosji jako spadkobierczyni „wschodniego cesarstwa rzymskiego”, przekształceniem państwa rosyjskiego w imperium uniwersalne, realizujące wielką misję ekumeniczną, którą zaakceptują nawet Polacy.

3. M. Opalski, I. Bartal, *Poles and Jesus. A Failed Brotherhood*, London 1992.

Między polskim mesjanizmem a misjonizmem

Rozmowa z Andrzejem Walickim

Można oczywiście potraktować te wywody ironicznie, ale należy pamiętać, że podobnie rozumował Mickiewicz, gdy uzależniał odbudowę Polski w granicach jagiellońskich od uniwersalistycznej legitymizacji takiego przedsięwzięcia. Podobnie myśleli Brytyjczycy, uzasadniając budowę imperium kolonialnego ogólnoludzką misją cywilizacyjną. Również Amerykanie legitymizowali swą ekspansję na zachód ideami z *Manifestu Przeznaczenia*, a nie jedynie materialnym interesem.

M.C.: Jaką w takim razie funkcję dzisiaj może mieć mesjanizm? Wydał Pan niedawno książkę o mesjanizmie Adama Mickiewicza. Czy dzisiaj, w przypadku Polski, te pojęcia mają jakieś znaczenia, czy należą tylko do zamkniętej historii idei? Czy Polska ma jakąś misję?

A.W.: Nasz świat powiększył się, nie ma w nim miejsca na iluzje etnocentryczne. Kiedy Polska upadała, Kościuszko mówił, że żyjemy w dziwnych czasach, bo małe kolonie amerykańskie wybijają się na niepodległość, a wielkie mocarstwa, takie jak Polska, upadają. Ale teraz żyjemy w innym świecie. Dzisiaj śmieszne byłoby nadymać się mesjanizmem. Tym bardziej, że mamy za sobą gorzkie lekcje historii. Hymn Grup Szturmowych Szarych Szeregów, który śpiewało się w podziemnym harcerstwie czasów wojny, zawierał słowa: „Zdobędziem kraj po Odrę, po Bałtyk i po Dniepr. Dunaju fale mokre, Ukrainy szumny step”. Po klęsce powstania warszawskiego nawet patriotycznie egzaltowana młodzież zrozumieć musiała absurdalność upajania się brzmieniem tych słów.

Wyjaśnić muszę, że nie potępiam marzeń o wielkości Polski, łącznie z wielkością terytorialną. Sądzę jednak, że tylko wielkość idei wypisanych na polskim sztandarze i potwierdzonych wielkością dusz polskich patriotów uchronić może takie marzenia od śmieszności, pseudomocarstwowego frazesu i anachronicz-

nej megalomanii. Mickiewicz miał rację, pisząc: „O ile powiększycie i polepszycie duszę waszą, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice wasze”. Była w tym trafna sugestia, że ambitne roszczenia terytorialne mogą mieć sens tylko w połączeniu z wielką siłą moralną. Późniejsze, postromantyczne dzieje polskich ambicji stały się potwierdzeniem tej romantycznej diagnozy. Sądzę, że romantycy polscy mieli w tej kwestii więcej racji niż tzw. realisci polityczni. Najmniej zaś racji mają reprezentanci rozpowszechnionej dziś nacjonalistycznej roszczeniowości, domagające się od silniejszych narodów rekompensaty za wszystkie dawne krzywdy. Powinni oni nauczyć się od patriotów epoki romantyzmu, że polski kapitał moralny należy aktywizować działaniem na rzecz celów uniwersalnych, większych niż małostkowe rozliczanie przeszłości.

D.G.: Czy Pan profesor zgodziłby się z tezą, że duch wielkiego romantyzmu polskiego odżył za czasów pierwszej Solidarności i w pontyfikacie Jana Pawła II?

A.W.: Zgadzam się częściowo co do Jana Pawła II, dostrzegam bowiem w jego myśli duży wpływ idei mesjanistycznych, i to nie tylko mesjanistów polskich, lecz również Władimira Sołowiowa, do którego odnosił się z wielkim szacunkiem i sympatią. W wielu swych tekstach Jan Paweł II porzucał rolę najwyższego kapłana, strzegącego niezmiennego depozytu wiary, występując jako wizjoner i prorok, pragnący odrodzić życie ziemskie w duchu ekumenicznego pojednania i uetycznienia stosunków politycznych, (co było, jak wiadomo, centralną ideą polskiego i rosyjskiego mesjanizmu). Podobnie jak Mickiewicz i Sołowiow, szczególnie troszczył się o pojednanie chrześcijan z żydami; w ślad za Sołowiowem, głęboko zaangażował się w dialog z prawosławiem, uznając, iż mimo zewnętrznej separacji katolicyzm i prawosławie są dwiema prawomocnymi

i wzajemnie komplementarnymi tradycjami Kościoła powszechnego. We wspaniałej encyklice *Orientalne Lumen* śmiało wykraczał poza sztywny, katolicki dogmatyzm, dopuszczając myśl, że w interpretowaniu wspólnego dziedzictwa przedstawiciele prawosławia mogli mieć czasem przewagę nad reprezentantami tradycji łacińskiej, że wina za zerwanie jedności obciąża obie strony i wzajemne zrozumienie wymaga zdolności do duchowej konwersji także od Kościoła rzymskiego. Od ucznia Sołowiowa, Wiaczesława Iwanowa, przejął myśl o prawosławiu i katolicyzmie jako „kościółach siostrzanych”, „dwóch płucach” Kościoła powszechnego. Jako katolicki papież, nie mógł oczywiście zaaprobować totalnego ekumenizmu Augusta Cieszkowskiego, postulującego zastąpienie „historycznego chrześcijaństwa” ponadwyznaniową „religią ludzkości”. Znamienne jest jednak, że wysoko cenił myśl Norwida, który uważał Cieszkowskiego za największego myśliciela współczesnego mu świata.

Częściowość mojej zgody wynika z uwzględnienia faktu, że w ostatnim okresie życia Jan Paweł II za swe najważniejsze zadanie uznał najwyraźniej nie odnowę Kościoła, lecz troskę o jego instytucjonalną i doktrynalną spójność. Sądzę, że było tak dlatego, że otaczający go świat nie dawał powodów do optymizmu. W takiej sytuacji można zrozumieć, że papież wycofał się na pozycję obrony istniejącego Kościoła przed grożącym mu kryzysem. Było to równoznaczne z porzucaniem mesjanistycznych nadziei na rzecz kościelnego tradycjonalizmu.

Do Solidarności mam stosunek dwojaki: obok impulsu wyzwolenczego, dostrzegałem w niej bezceremonialne posługiwanie się mechanizmami społecznego konformizmu, skrajny egalitaryzm, przybierający postać anarchizującego populizmu, nietolerującego jakiegokolwiek „hierarchii duchowej”, głoszonej przez romantycznych poetów – mesjanistów. Religijność ruchu

była od samego początku religijnością tradycyjną, klerykalną, wolną od jakichkolwiek elementów millenarystycznej herezji. Dopatrywanie się jakiegokolwiek związku między solidarnościową „rewolucją moralną” a religijnym mesjanizmem jest więc, moim zdaniem, grubą przesadą. Można jednak mówić o podobieństwie retoryki solidarnościowej do języka religijnie zabarwionego patriotyzmu warszawskiej ulicy z okresu bezpośrednio poprzedzającego powstanie styczniowe; podobieństwo także częściowym tylko, wolnym bowiem od powoływania się na Stary Testament i entuzjazmowania się polsko-żydowskim braterstwem.

M.C.: Wspomniał Pan o ruchach millenarystycznych. Jeżeli uznamy, że są one mesjanizmem funkcjonującym w szerszej skali społecznej, to prawdopodobnie właśnie dlatego przybierają różnorodną formę, jak w przypadku Solidarności

A.W.: Ruch millenarystyczny, gdyby przybrał wymiary większe niż jakaś sekta, to miałby mnóstwo cech odpychających, jako intelektualista trzymałbym się od niego jak najdalej. Z całą pewnością, podobnie jak Norman Cohn, dostrzegłbym w takim ruchu poważne zagrożenie wolności. Mogę sympatyzować z millenarizmem, kiedy czytam o religiach ludzi uciśnionych, oczekujących zbawienia na ziemi. Religijność millenarystyczna może rodzić się na gruncie katolickim, ale trzeba pamiętać, że prowadziła z reguły do herezji i buntu przeciw oficjalnemu Kościołowi, czego nie uniknął również Mickiewicz.

Na Soborze Watykańskim II Kościół katolicki uelastyczył swój stosunek do tendencji millenarystycznej, przyznał bowiem, że wierni mają prawo oczekiwać od Kościoła troski o sprawy ziemskie. Jan Paweł II piętnował komunistyczne zwyrodnienie idei zbawienia ziemskiego,

Między polskim mesjanizmem a misjonizmem

Rozmowa z Andrzejem Walickim

ale nie przeczył, że Kościół hierarchiczny powinien być rzecznikiem priorytetu pracy nad kapitałem i „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich”. Dlatego też – a nie jedynie z powodów patriotycznych – mógł wspierać swym autorytetem niektóre idee robotniczej Solidarności.

Korzenie tego ruchu nie miały jednak wiele wspólnego ani z religią katolicką, ani z tradycją polskiego mesjanizmu. Solidarność była przede wszystkim domaganiem się od PRL, aby spełniła obietnice, które dała kiedyś klasie robotniczej w swej socjalistycznej ideologii. W tym sensie tzw. pierwszą Solidarność określić można jako tragiczne zakończenie historii PRL, a nie bunt przeciwko socjalizmowi i dominacji radzieckiej w imię niepodległej, ale kapitalistycznej Polski.

D.G.: Właściwym katalizatorem romantycznego mesjanizmu polskiego jest więc klęska powstania listopadowego, jego kulminacją lata bezpośrednio poprzedzające Wiosnę Ludów, a jego wypaleniem – powstanie styczniowe. Mesjanizm splata się nieuchronnie z jakąś wersją historiozoficznej apokaliptyki – walka na rzecz doskonałego porządku zakłada istnienie zła jako siły dynamicznej, działającej w historii. Dla Polaków tamtych pokoleń zło działające w historii przybrało postać rosyjskiego państwa, caratu. Jakie są różnice między trzema wielkimi wieszczami romantyczno-mesjanistycznymi?

A.W.: Różnice między trzema wieszczami w sprawie Rosji są znane. Za apokaliptyczne zło uważał Rosję Zygmunt Krasiński, Mickiewicz natomiast opowiadał się w okresie największego nasilenia swego mesjanizmu za pojednaniem z Rosją – podzielał bowiem pogląd Towiańskiego, że pojednanie to jest koniecznym warunkiem spełnienia przez Polskę jej mesjanistycznego posłannictwa. W prelekcjach paryskich odżegnywał się od myśli, że przyszła

epoka przynieść ma zagładę rosyjskiej państwowości. Rosja, stwierdzał, „winna być wielka i silna, winna jednak ukształtować się podług nowych idei”. Słowacki natomiast, uważający się za republikanina z ducha, uznał „dążność rosyjską” w Kole Towiańczyków za niedopuszczalne ustępstwo wobec autokracji. W końcu 1843 roku zdecydował się na *veto* z ducha polskiego przeciw tej dążności i ostentacyjnie wystąpił z Koła. Nie zerwał jednak z mistyczną nauką Towiańskiego i w następnym roku zadekował „mistrzowi Andrzejowi” swój główny utwór filozoficzny – *Genesis z ducha*.

Pogląd, że wszyscy Polacy epoki porozbiorowej postrzegali Rosję jako wcielenie historycznego zła jest sporym uproszczeniem. Nie możemy zapomnieć, że w XVIII w. istniał w polityce i myśli polskiej silny nurt rusofilski, który reprezentowali tak wybitni ludzie jak ostatni król Rzeczypospolitej, familia Czartoryskich, najwybitniejszy poeta polskiego oświecenia, Stanisław Trembecki, i wiele innych ważnych postaci. Po ostatnim rozbiorze (w wyniku którego, o czym często zapominamy, Warszawa przypadła w udziale Prusom) nastroje antyrosyjskie nie od razu stały się dominujące. Książę Adam Czartoryski, wraz z bratem Konstantym, wysłany został w roku 1795 na służbę przy rosyjskim dworze. Stał się bliskim przyjacielem, powiernikiem i doradcą Aleksandra I (który tolerował nawet jego romans ze swą własną żoną). W roku 1803 kierował polityką zagraniczną cesarstwa, wyznaczając Rosji rolę arbitra Europy, strażnika pokoju i sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych. W czasie kongresu wiedeńskiego car Aleksander I, w asyście Czartoryskiego, i wbrew silnemu oporowi członków antynapoleońskiej koalicji (zwłaszcza ministra spraw zagranicznych Anglii) przeforsował projekt utworzenia na ziemiach b. Księstwa Warszawskiego konstytucyjnego Królestwa Polskiego jako autonomicznej części swego cesarstwa. Było to powrotem na

mapę Europy zakazanej po ostatnim rozbiore nazwy „Polska”, na co nie zdobył się Napoleon. W ramach rycerskiego gestu Aleksandra, armia polska, czyli armia Księstwa Warszawskiego, walcząca od niedawna przeciwko Rosji, wróciła pod broń do kraju i stała się siłą zbrojną nowego państwa. Nie próbowano jej rozliczać i wskrzeszać dawnych podziałów politycznych. Społeczeństwo polskie przyjęło to wszystko z wdzięcznością i nadzieją, władze municypalne Warszawy chciały postawić carowi wielki łuk triumfalny (car, na szczęście, sprzeciwił się temu, proponując w zamian zbudowanie kościoła św. Aleksandra). Doskonałym wyrazem dominującego nastroju był fakt, że pieśń „Boże coś Polskę”, ogłoszona w roku 1816 ze słowami Alojzego Felińskiego, była początkowo „Hymnem w rocznicę utworzenia Królestwa polskiego”, a refren jej, znany do dziś w wersji „Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie”, brzmiał początkowo: „Naszego króla [tzn. Aleksandra I] zachowaj nam panie”.

Najważniejszą postacią Królestwa Polskiego okazał się Stanisław Staszic. W znakomitym odczycie pt. *Myśli o równowadze politycznej w Europie* (sierpień 1815 r.) dał on historiozoficzne i geopolityczne uzasadnienie unii Polski z Rosją: unia taka ułatwiłaby bowiem europeizację Rosji, Polsce zaś pozwoliłaby skorygować anomalie jej dziejów, polegającą na niemożliwości przejścia od feudalnej anarchii do scentralizowanej monarchii. Jednocześnie Staszic rozwinął w Królestwie imponującą działalność praktyczną, dowodzącą, że efektywna modernizacja kraju, sterowana przez instytucje nie-suwerennego, ale własnego państwa, możliwa jest w warunkach braku niepodległości.

Kulturalny program Staszica zakładał możliwość ekspansji kultury polskiej i oddziaływania jej na Rosję: sądził nawet, że Polacy spełnić mogą w cesarstwie rosyjskim taką samą rolę, jaką spełnili Grecy w cesarstwie rzymskim.

Był to optymizm nieco przesadny, ale nie całkiem bezpodstawny, o czym świadczył rozwój szkolnictwa polskiego na ziemiach litewsko-ruskich. Dzięki działalności Czartoryskiego jako kuratora Uniwersytetu Wileńskiego, kulturalna polonizacja tych ziem dokonywała się wówczas o wiele szybciej niż w czasach Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej.

Młode pokolenie patriotów, niepomniące okresu całkowitej klęski sprawy polskiej, opowiadało się jednak za bezwarunkowym priorytetem walki o niepodległość, nawet za cenę zniszczenia osiągnięć pokojowej pracy kulturalno-cywilizacyjnej. Najwybitniejszy przedstawiciel tego pokolenia, Maurycy Mochnacki, nie pochwalał ewidentnego postępu w zakresie polepszania materialnego bytu kraju, uważał go bowiem za perfidne legitymizowanie obcej władzy. Programowi wspomaganemu przez Polaków europeizacji Rosji przeciwstawił ideę wypchnięcia Rosji na „stopy azjatyckie”. Z sukcesów literatury polskiej na ziemiach litewsko-ruskich wyprowadzał wniosek, że są to ziemie polskie, bez których Polska nie może istnieć: skoro bowiem literatura jest „uznaniem się narodu w jestestwie swoim”, to granicami obszaru polskiego powinny być granice kultury polskiej, niezależnie od języka, którym mówi chłopska ludność tych ziem. Nie miał wątpliwości, że niewielka mniejszość, widząca w sobie ucieleśnienie narodowych imponterabiliów ma prawo dysponować życiem i śmiercią większości. W przeddzień upadku powstania groził: „Spustoszymy tę ziemię wszędy i wzdłuż, żeby nieprzyjaciół nie karmiła, żeby i za sto lat nie pożywali owoców swego najazdu”.

Upadek powstania listopadowego znacznie wzmocnił emocje antyrosyjskie, ale mimo to rusofobia w stylu Krasieńskiego była rzeczą rzadką. Emigracyjni demokraci odróżniali Rosjan od caratu. Dostrzegali w Rosji pierwiastki demokratyczne (idealizowane przez Lelewela

Między polskim mesjanizmem a misjonizmem

Rozmowa z Andrzejem Walickim

„gminowładztwo słowiańskie”), czcili pamięć dekabrystów i proponowali Rosjanom rewolucyjny sojusz w walce z autokracją, entuzjastycznie reagując na polonofilskie deklaracje Bakunina i Hercena. W kręgach arystokracji ziemiańskiej, i to zarówno na ziemiach litewsko-ruskich (H. Rzewuski, M. Grabowski) jak i na emigracji (książe Wacław Jabłonowski) popularne było stanowisko, że tylko lojalność wobec Romanowów zabezpieczyć może rozległe posiadłości szlachty polskiej na wschodzie, a jej samej zapewnić wysoką pozycję społeczną w cesarstwie. Zaś wielkoduszność wykładów paryskich Mickiewicza w ocenie Rosji wywołała zdumienie, a nawet sprzeciw wielkiego francuskiego historyka, Julesa Micheleta.

Prawdziwą cezurą w relacjach polsko-rosyjskich stało się powstanie styczniowe. Dla Rosjan było ono dowodem, że Polacy nawet w Rosji zreformowanej nie staną się lojalnymi obywatelami państwa i nie zadowolą się żadnymi następstwami na własnym obszarze etnograficznym: zajmują bowiem wobec Rosji postawę agresywnego rywala, dążącego do zapanowania nad ziemią litewsko-ruskimi i odbudowy Polski „historycznej”. Wpływowi publicysta, Michał Katkow, wysnuł stąd wniosek, że na wschód od Niemiec istnieć może tylko jeden „naród historyczny”: albo Rosja, albo Polska. A skoro tak, to Rosja dążyć musi do przyduszenia Polaków w ich etnicznym centrum, integrując Królestwo Kongresowe z Rosją i prowadząc w nim politykę rusyfikacji na ziemiach wschodnich zakazując nawet używania języka polskiego w miejscach publicznych.

Tak też uczyniono, i od tego czasu datuje się nienawiść Polaków nie tylko do opresyjnego systemu, ale również do Rosjan jako narodu. Podkreślmy jednak, że reakcja Polaków na likwidację resztek autonomii Kongresówki nie była szowinistyczno-desperacka. Inteligencja epoki pozytywizmu skoncentrowała się na krytyce

opcji insurekcyjnej i na konstruktywnej pracy organicznej. Najwybitniejsi jej przedstawiciele, Aleksander Świętochowski i Bolesław Prus, dowodzili, że naród może się obejść bez własnego państwa, że „niepodległość wewnętrzna”, czyli rozwój gospodarczy i kulturalny, jest znacznie ważniejsza od „niepodległości zewnętrznej” – czego dowodzi m.in. porównanie narodowych sukcesów Czechów z kolejnymi klęskami Polaków. Obaj podkreślali przy tym, że współpraca gospodarcza z Rosją jest dla Polaków niezmiernie korzystna.

D.G.: Wynikałoby stąd, że konflikt z Rosją byłby do uniknięcia, gdyby Polacy ograniczyli swe aspiracje do obszaru etnicznie polskiego. Ale prawdę powiedziawszy, nie mogli tego zrobić.

A.W.: Zgoda. W odróżnieniu od konfliktu Polaków z Niemcami, konflikt Polski z Rosją nie był walką dwóch narodowości etnicznych o to samo terytorium. Polacy w sensie etnicznym nie sąsiadowali przecież z etniczną Rosją. Ich konflikt z Rosją był konfliktem dwóch misji historycznych: rosyjskiej misji „zbierania ziem ruskich” z polską „misją wschodnią”. Pod tym względem diagnoza Katkova nie była błędna.

Ale zgoda także w kwestii, że Polacy nie mogli wówczas stanąć na gruncie narodu etnicznego – i to nie tylko dlatego, że również na terytorium Kongresówki istniała mozaika narodowościowa, uniemożliwiająca wytyczenie granic „Polski etnograficznej”. Zasadniczą sprawą było to, że tożsamość narodowa Polaków określona była przez historyczną pamięć polskiej szlachty, ta zaś związana była nierozłącznie z ziemią wschodnią, stanowiącymi większość obszaru dawnej Rzeczypospolitej. Demokratyczna „etniczacja” procesu narodotwórczego na ziemiach polskich okazała się w dużej mierze poddaniem mas ludowych formacyjnemu wpływowi szlacheckiej świadomości historycznej. Wymownie świadczy o tym

olbrzymi sukces *Trylogii* Sienkiewicza wśród czytelników mieszczańskich i chłopskich.

M.C.: Inteligencja polska często uważa dziś, że gdybyśmy byli w jednym państwie z Ukraincami, Białorusinami i Litwinami, to wszystko byłoby ich, a nie nasze.

A.W.: Jest w tym wiele racji, ponieważ rozwój świadomości narodowej wśród wschodnich narodowości dawnej Rzeczypospolitej wykluczył możliwość stworzenia wieloetnicznego narodu polskiego.

Na słynnym Kongresie Pracowników Kultury we Lwowie, zorganizowanym w roku 1936 przez Wandę Wasilewską, Julian Strykowski pozdrowił „ukraiński Lwów w imieniu Warszawy”. Nie miał do tego prawa, ponieważ ludność Warszawy nie miała wątpliwości, że Lwów jest integralną częścią Polski. Ukraińcy ze wschodniej Galicji, stanowiący ok. 60 procent jej ludności, widzieli to jednak inaczej: zgodnie z poglądami KPP. Nie mogli zrezygnować z tego terytorium, było ono bowiem ich Piemontem, wylęgarnią kadr narodowych. Głęboki konflikt etniczny z Polakami był więc nie do uniknięcia.

W pierwszej połowie XIX wieku było jednak inaczej. Potępienie demokratów epoki romantyzmu za dążenie do odbudowania Polski w granicach z 1772 roku byłoby jaskrawym ahistoryzmem. Narodu nie pojmowano wówczas w kategoriach etnicznych: wszyscy europejscy sympatycy idei odbudowania Polski, łącznie z Marksem i Engelsem, myśleli o państwie polskim w granicach przedrozbiorowych. Demokrat polski miał prawo myśleć, że uobywatelnienie ludu, do którego dążył, oznacza scholaryzację w języku polskim całej ludności chłopskiej dawnej Rzeczypospolitej, uniemożliwienie jej uczestnictwa w kulturze

wyższej, a więc polonizację. Nie było istotną różnicą czy „uobywatelnia” się, czyli podnosi do wyższego poziomu, chłop z Mazowsza, czy chłop z Wołynia lub Nowogródzyny. Tak samo myśleli Węgrzy o Słowakach, a Francuzi o ludności prowansalskiej, bretońskiej, baskijskiej i flamandzkiej. Tzw. francuski model narodu, akceptowany przez demokratów polskich i węgierskich, zakładał, że tworzenie narodu dokonuje się w drodze przezwyższania odrębności regionalnych przez językowo i kulturowo zmodyfikowane państwo narodowe. Miał to być proces długi, ale jednokierunkowy i nieodwracalny. Mało wiemy o fakcie, że jeszcze w latach 60. XIX wieku język francuski był dla połowy ludności Francji językiem obcym, a dla jednej piątej w ogóle niezrozumiałym⁴

D.G.: Na koniec zatem nasuwa się refleksja, że gdyby przez cały XIX wiek Komisja Edukacji Narodowej kontrolowała szkoły, to dzisiaj byłoby 55 – 60 milionów Polaków.

A.W.: Mogłoby tak być tylko wtedy, gdyby zachowana została autonomia Królestwa Polskiego, gdyby nie było powstań, gdyby (zgodnie z pierwotną intencją Aleksandra I) przyłączono do Królestwa ziemie litewsko-ruskie i gdyby język polski był na tych ziemiach nie tylko językiem szkół, lecz również lokalnego wojska. Jest to nadzwyczaj nieprawdopodobne, ale teoretycznie nie całkiem wykluczone. Przypomnijmy, że Finlandia, która otrzymała autonomię i konstytucję w tym samym roku co Królestwo Polskie, zachowała tę autonomię przez cały okres rosyjskiego panowania, rozwijając się narodowo i integrując się z separatystyczną niegdyś mniejszością szwedzką.

Tak czy inaczej, w wypadku Polaków okresu wielkich powstań naturalne było dążenie do odbudowania swego państwa w granicach

4. Por. E. Weber, *Peasants Into Frenchmen*, Stanford 1976.

Między polskim mesjanizmem a misjonizmem

Rozmowa z Andrzejem Walickim

przedsiębiorczych. To zaś, że uzasadniali tak czy inaczej pojętą uniwersalną misją Polski, nie da się zredukować do narodowej megalomanii. Było to przede wszystkim wyrazem zrozumienia, że wielkie aspiracje narodu pokonanego i jednak słabego muszą być wspierane olbrzymią mobilizacją duchową i legitymizować się wyższymi racjami, a nie jedynie narodowym egoizmem.

Andrzej Walicki

*historyk idei, członek rzeczywisty PAN,
emerytowany profesor Uniwersytetu
Notre Dame w Indianie, USA.*

*Wydał ostatnio **Zarys myśli rosyjskiej od
oświecenia do renesansu
religijno-filozoficznego**,
Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.*