

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Politologica 18 (2017)

ISSN 2081-3333

DOI 10.24917/20813333.18.7

Krzysztof Małysa

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witolda Pileckiego w Oświęcimiu

Współczesne implikacje mesjanizmu politycznego w Polsce

Wprowadzenie

Pojęcie „mesjanizm” jest obecnie często traktowane wyłącznie jako narzędzie do opisanego desygnatów z dziedziny rzeczywistości społecznej i kulturowej. Mesjanizmami określa się polityków przekonanych o swojej wyjątkowej misji czy gwiazdy muzyki rockowej. Komponentów mesjanizmu doszukuje się we wszelkich ruchach, które usiłują zbudować „ziemski raj”. Terminologia mesjanistyczna towarzyszy także wielu dyskusjom o sens „polskości”, służąc historycznym uzasadnieniom stanów emocjonalnych społeczeństwa. Jej rolą jest wywoływanie określonych emocji u odbiorcy bądź sprowokowanie określonych skojarzeń, jak w wierszu Krzysztofa Siwczyka *Megamesjasz*, gdzie Chrystus 2.0, odarty ze swego bóstwa, został potraktowany jako pewien wytwór kultury, który potrzebuje jedynie dobrego opakowania i chwytliwej nazwy (Siwczyk 2012: 31). Konsekwencją tego jest nie tylko zamęt terminologiczny, ale również odebranie mesjanizmowi konkretnych treści. Należałoby zatem wrócić do rozważań nad sensem mesjanizmu, by następnie móc podjąć zagadnienie jego współczesnych implikacji i określić, czy i z jakim mesjanizmem mamy do czynienia współcześnie w polskiej przestrzeni politycznej.

Mesjanizm w polskiej myśli politycznej

Mesjanizm zwykle się odnosi do wiary w nadejście zbawiciela, który wyzwoli ludzkość od zła i zmieni oblicze świata. W koncepcji tej istniała pokusa łączenia dwóch wymiarów – politycznego i eschatologicznego. Był to poniekąd efekt inspiracji milenarystycznych, które wiązały nadzieje na nadejście nowego tysiąclecia wraz z ziemskim odkupieniem. Do tych chiliastycznych projektów nawiązywał mesjanizm zarówno w swej koncepcji rozwoju ludzkości, jak i odpowiadającej jej periodyzacji dziejów (Walicki 1967: 174). U jego podstaw legło połączenie idei postępu z moralnością, założenie, że celem historii jest nie tyle osiągnięcie możliwie największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi, lecz postęp moralny. Mesjaniści przyjęli przy tym wizję historii jako procesu przechodzenia od stanu zła i cierpienia do stanu pełnej doskonałości, który urzeczywistni się w przyszłości. Tym samym tworzyli określone projekty utopijne jako wyraz sprzeciwu wobec zastanej

rzeczywistości. Główną rolę w dziele zbawienia ziemskiego miał odegrać mesjasz, pomazaniec Boży, który objawi prawdę i zrealizuje ją. Dla wielu mesjanistów ów akt objawienia był wystarczający, by doprowadzić do przemiany życia społecznego. Dla innych był to tylko wstępny krok, po którym miał nastąpić proces doskonalenia społeczeństwa, rozumiany zarówno jako moralno-religijne odrodzenie, ale również jako rozwiązywanie bieżących konfliktów społecznych i politycznych. Wizje lepszego świata w każdej odmianie mesjanizmu przybierały nieco inną postać. I tak, polski mesjanista Józef Hoene-Wroński łączył kres historii z nadejściem tysiącletniej „ery celów absolutnych”, utożsamianej z Królestwem Bożym na ziemi, kiedy powstanie autentyczna jedność, tj. Unia Powszechna narodów i państw (Hoene-Wroński 1934: 19–27). Z kolei August Cieszkowski dostrzegał w modlitwie *Ojcie nasz* zapowiedź urzeczywistnienia nowej epoki Ducha Świętego na ziemi jako syntezy starożytnego państwa natury z chrześcijańskim państwem idealnym (Cieszkowski 1922: 9–13).

Zdaniem polskiego „mesjanologa” Andrzeja Walickiego istota mesjanizmu tkwi w metaforze mesjasza obwieszczającego radykalną przebudowę świata (Walicki 1959: 448). Ważne dla mesjanizmu jest zatem przekonanie, że sens historii wyznaczają siły transcendentne, a szczególne cierpienia wybranej jednostki lub narodu są istotnym ogniwem w planie zbawienia. Inne fakty towarzyszące, takie jak poczucie misji narodowej, ewangelizacja życia społecznego, mają znaczenie drugorzędne (Walicki 1990: 38–39). W tak sformułowanej konstrukcji współczesność ukazana jest jako stan upadku, a przyszłość jako stan zbawienia ludzkości. Jak pisała Maria Janion, mesjanizm „dla Walickiego jest „pewną odmianą utopizmu”, a świadomość mesjanistyczna – pewnym typem „świadomości utopijnej”, w jakiej „wizja ideału łączy się z poczuciem misji, a więc zadania, które wyższa wola każe ludziom wykonać dla spełnienia swych planów”. A zatem „poczucie misji, [...] wyraźnie odróżniające mesjanistów od zwyczajnych utopistów, było poczuciem spełnienia wyższej woli realizującej się w procesie historycznym. Stąd historiozoficzność mesjanizmu” (Janion 1968: 373). Z utopią oczywiście łączy się pragnienie ponownego rozpoczęcia historii. W utopiach znajdują bowiem odzwierciedlenie emanacje zbiorowych nadziei wynikające z poszukiwania określonego wzorca, uwidaczniając jednocześnie w coraz większym stopniu napięcia między ideałem a rzeczywistością. Jest to przy tym, jak zauważył Karl Mannheim, zawsze określone historycznie, związane z aktualnymi procesami społecznymi (Mannheim 1992: 170). Ważniejsze jest jednak spostrzeżenie, że tak pojęta utopijność staje się cechą myślenia mesjanistycznego, przy czym, jak zauważył A. Walicki, w przypadku mesjanizmu zawarta w nim wizja przyszłości łączy się z zadaniem powierzonym przez Opatrzność (Walicki 1967: 179). To poczucie spełniania wyższej woli, które realizuje się w procesie historycznym, jest podstawowym czynnikiem odróżniającym mesjanistów od utopistów.

W przypadku polskiego mesjanizmu badacze często, uwzględniając mnogość funkcji mesjanizmu, dążyli do wyróżnienia koniecznych warunków, jakie powinna spełnić określona koncepcja historiozoficzna, żeby mogła być uznana za mesjaniczną. Józef Ujejski gotowy był mówić o mesjanizmie w przypadku myśli historiozoficznej, związanej z oczekiwaniem przemiany, połączonej z wiarą, że zmiana ta doprowadzi ludzkość do socjalnej i moralnej odnowy, a dokona się za sprawą podmiotu, któremu należy się posłannictwo na mocy zasług, cierpienia czy woli Bożej

i wreszcie, że okres mesjaniczny zostanie poprzedzony czasem katastrof dziejowych oraz załamania się tradycyjnych autorytetów (Ujejski 1931: 13–14). Zdaniem A. Walickiego, takie wyliczenia cech mesjanizmu prowadzą najczęściej do nadmiernego rozszerzenia zakresu tego pojęcia (Walicki 1970: 16). Jak twierdzi Walicki, w przypadku polskiego mesjanizmu nie można zignorować jego odniesienia do przekonania o specyficznej roli narodu. Byłoby to bowiem zaprzeczeniem dorobku tych, którzy naznaczyli mesjanizm specyficznym rysem, jakim było potraktowanie narodu jako moralnego podmiotu obdarzonego określoną misją.

Sprzyjające okoliczności dla rozwoju mesjanizujących koncepcji społeczno-religijnych wystąpiły w pierwszej połowie XIX wieku. Ujejski pisał nawet o „atmosferze mesjanistycznej” tego okresu (Ujejski 1931: 12). Na gruncie polskim mesjanizm miał przede wszystkim pomóc w określeniu miejsca upokorzonego narodu pozbawionego państwa we wspólnocie europejskiej. Rodził się z oczekiwania na wielką przemianę dziejową, która zaowocuje odzyskaniem przez Polskę niepodległości. Jako jeden ze składników wyobrażeń Polaków o szczególnym przeznaczeniu odpowiadał na społeczne zapotrzebowanie. Miał stanowić klucz do ojczyzny idealnej, wymarzonej, a z drugiej strony zaznaczyć obecność narodu bez państwa w kulturze europejskiej. Mesjanizm literacki stworzył obraz „Polski-Christusa narodów”, która przez swoje cierpienia przyniesie powszechną wolność. Utrwalił wiarę w misję dziejową narodu, mit narodu wybranego, który stał się punktem odniesienia dla sposobu postępowania w obliczu tzw. sprawy narodowej. W dużej mierze był to efekt kreatywności poetów-wieszczów, którzy tworząc teksty o charakterze profetycznym, doprowadzili do sakralizującego mitologizowania dziejowej roli Polski. Ze swoją wizją narodu-Christusa otworzył drogę ku utopii, która wyrażała pragnienie rozpoczęcia nowego rozdziału historii „chwalebnej”. Osadzony w chrześcijaństwie stał się nośnikiem określonej tradycji, ciągłości międzypokoleniowej, niosąc ze sobą pewien program działania. Ten mesjanizm był już krytykowany w XIX wieku za kult ofiary, chorobliwą apoteozę martyrologii, irracjonalność w kwestii powszechnej regeneracji ludzkości.

Literatura romantyczna ukształtowała w znacznej mierze potoczne wyobrażenia o polskim posłannictwie, lecz to mesjanizm filozofów miał istotny wpływ na polską myśl polityczną, wyznaczając dwie zasadnicze drogi kontynuacji. Pierwsza była związana z filozofią Józefa Hoene-Wrońskiego, najważniejszej postaci w dziejach polskiej filozofii mesjanistycznej. Drugą ścieżkę wyznaczał Andrzej Towiański, w którym Adam Mickiewicz zobaczył charyzmatycznego przywódcę, zdolnego doprowadzić do przeobstwienia świata. Obaj wywarli duży wpływ na kształt polskiego mesjanizmu. Wacław Mileski wspominał nawet o kierunku uczuciowym mesjanizmu u Towiańskiego i rozumowym u Hoene-Wrońskiego. Kontynuatorami Hoene-Wrońskiego byli m.in. Karol Libelt, Antoni Bukaty, Jerzy Braun. Myśl A. Towiańskiego w późniejszym okresie kontynuował Andrzej Boleski (A. Baumfeld), czy Wincenty Lutosławski.

W wymiarze politycznym charakterystycznym rysem mesjanistycznej myśli stały się przede wszystkim dwa, wzajemnie powiązane, zagadnienia: utworzenia federacji państw środkowoeuropejskich oraz zapoczątkowania przez naród polski ogólnoświatowej przemiany związanej z wprowadzeniem chrześcijańskich zasad

moralnych do polityki. Mit misji polityczno-cywilizacyjno-kulturowej uwzględniało wiele obozów politycznych przy tworzeniu swoich programów. Zwłaszcza funkcja „przedmurza”, strażnika chrześcijańskiej kultury łacińskiej była określana jako istota dziejowego zadania narodu polskiego wyznaczonego przez Opatrzność. Rola ta była eksponowana szczególnie po odzyskaniu niepodległości. W okresie dwudziestolecia międzywojennego, jak zauważył Czesław Miłosz, nie budziła żadnych wątpliwości (Miłosz 1990: 259). W tej materii wiele do powiedzenia mieli neomesjanisci, którzy misję Polski dostrzegali we wprowadzeniu do stosunków społeczno-politycznych wzorów organizacyjnych Kościoła katolickiego wraz z jego normatywnymi wartościami (Lutosławski 1925: 7). Jako specyficznie polską rewolucję moralną zmierzającą do chrześcijańskiej odnowy zlaicyzowanego i zmateriaлизованego świata rozumiał mesjanizm Jerzy Braun (Braun 1938: 17). Dla niego mesjanizm był „mitem odrodzenia cywilizacji na zasadzie prymatu wartości duchowych nad materialnymi” (Braun 1939: 14). „Ostatni mesjanista” (Łobodowski 1976: 12) roztrząsał koncepcje posłannictwa Polski w dążeniu do „samostwarzania się ludzkości” w harmonii z prawem naturalnym według zasad ustanowionych jeszcze przez J. Hoene-Wrońskiego. Zdaniem J. Bartyzela, Braun traktował mesjanizm jako metodę, przy pomocy której stawiał diagnozę Europie, a zarazem jako środek terapeutyczny zdolny do ocalenia jej kultury (Bartyzel 1979: 16).

Idea posłannictwa narodu polskiego uwydatniła się również w okresie II wojny światowej, a znalazła bodaj najpełniejsze odbicie w doktrynie unionizmu. W opracowaniu *Rzeczpospolita Ludów* teoretycy Unii określali wprawdzie wojnę jako okres zmagania idei polskiej z totalitaryzmem, ale jednocześnie zarysowali szansę na spełnienie się wizji Królestwa Bożego na ziemi (*Rzeczpospolita Ludów* 1942: ust. 9). Finalnym przeznaczeniem świata w aspekcie politycznym miała być Rzeczpospolita Wolnych Ludów, do której droga wiodła od wspólnoty narodowej, przez zjednoczenie Słowiańszczyzny, następnie zespolenie cywilizacyjno-polityczne Europy, wreszcie świata, według ideałów chrześcijaństwa. Mesjanizm polski dostarczał przy tym argumentacji dla przesłanki, że Europa może być solidarna i może rządzić się prawami uwzględniającymi podstawowe zasady moralne. Unionizm w sensie praktycznym miał dopełnić demokrację. Demokracja unionistyczna, nazywana także przez J. Brauna ustrojem antynominalnym (likwidującym przeciwieństwa np. między filozofią a religią, prawem naturalnym a stanowionym), miała zostać ożywiona „duchem idei” wyrastającym z chrześcijaństwa. Ideokracja miała być okresem przejściowym, po którym nastanie Królestwo Boże na ziemi, nowa społeczność ziemską, określana w języku mesjanizmu wrońskistycznego Unią Powszechną (Braun 1999: 63). Unijni ideolodzy, idąc w ślady francuskiego tomisty Jacquesa Maritaina, wskazywali, że demokracja musi mieć charakter wspólnotowy, stwarzać równość szans, musi zostać osadzona w prawdzie wyższej. Stąd pojawiło się określenie „ideokracja”, rząd idei, przez co starano się podkreślić, że fundamentem nowego ładu społeczno-politycznego opartego na suwerenności i wolności narodów będzie prawda i sprawiedliwość społeczna. Demokracja powinna opierać się na zasadzie sprawiedliwości, podstawowej zasadzie moralnej, której istotą jest stworzenie warunków odpowiadających godności człowieka, zapewnienie każdemu swobodnego, duchowego rozwoju w myśl biblijnego przesłania „szukajcie najpierw Królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości,

a reszta będzie wam przydana” (Mt. 6, 33). Podobnie prawo międzynarodowe miało odwoływać się do norm moralnych, opierać na współdziałaniu państw, których gwarantem będą federacje i unie. Gwarantem zachowania tego kierunku miał być samorząd kultury, a przede wszystkim czwarta władza (Straż Praw). Instytucja ta, niezależna, dożywotnia i składająca się z ludzi oddanych służbie publicznej i cieszących się powszechnym autorytetem, miała stanowić organ doradczy, który będzie czuwać nad etyką życia publicznego i stać na straży misji dziejowej narodu.

Postulat wprowadzenia moralności chrześcijańskiej do stosunków publicznych okazał się jednym z podstawowych i trwałych elementów polskiej myśli politycznej (nie zawsze powiązany z mesjanizmem), przy czym neomesjanisci zasadniczo odeszli od twierdzenia, że Polska jest Mesjaszem narodów. Odeszli tym samym od mesjanizmu cierpiętniczego, pokutniczego, a głosili mesjanizm związany z odrodzeniem duchowym jednostki, z czynem i aktywnym działaniem. Większą uwagę zwrócili na stosunki pracownicze, kwestie zrzeszeń, rozwój spółdzielczości. Wybraństwo zostało zastąpione przez nich kategorią misji, służby. Polska nie miała być już Chrystusem narodów, ale Heroldem Chrystusa wśród narodów (Święcicki 1938: 263), który wypełnia swoje powołanie wobec ludzkości. Te określenia podkreślały moc przekazu, że misją narodu polskiego jest budowanie Królestwa Bożego na ziemi poprzez krzewienie zasad chrześcijańskich w polityce. Bolesław Ignacy Święcicki sugerował nawet, że polski mesjanizm polityczny należy rozumieć jako posłannictwo narodowe i nie należy go utożsamiać z systemem filozofii mesjanistycznej (stworzonym przez Hoene-Wrońskiego). Takie postawienie sprawy spotykało się z zarzutem ograniczenia mesjanizmu do pojęcia „misyjności”, a pomijania drugiego ważnego elementu, mianowicie „zbawczości”.

Po II wojnie światowej nie było sprzyjających warunków do rozwoju dla mesjanizmu. Swoją działalność wprawdzie kontynuował Jerzy Braun i grupa unionistów, skupiona wokół „Tygodnika Warszawskiego”, ale były to poczynania krótkotrwałe w dużej mierze ze względu na represje ze strony władz komunistycznych. W latach sześćdziesiątych grupa zwolenników programu J. Brauna podejmowała próby aktywizacji w Klubie Inteligencji Katolickiej (po 1956 roku z inicjatywy J. Brauna powstały w warszawskim KIK sekcje Racjonalizmu Filozoficznego i Filozofii Religii). Jej wpływy były jednak znikome zwłaszcza, że idee, które proponowali, sięgające do projektów unionizmu czy filozofii Hoene-Wrońskiego nie miały szansy trafić na podatny grunt. Po wyjeździe Brauna z Polski w 1965 roku, działalność grupy stopniowo zamierała.

Mesjanizm był również bliski Janowi Pawłowi II, ale mesjanizm rozumiany jako postawa namysłu nad „znakami czasu”, czyli wydarzeniami historycznymi i osiągnięciami myśli ludzkiej, które wytyczają określone zadania dla posłannictwa Kościoła w świecie. W encyklice *Redemptoris missio* papież przypominał, że komponentami funkcjonowania Kościoła jako Ludu Bożego są dwa przenikające się wymiary: historyczny i eschatologiczny (Jan Paweł II 1996: 387, 395). Profetyczne, a zarazem humanizacyjne posłannictwo Kościoła pozostaje częścią zbawczego orędzia. Wyrazem troski o jego realizację w życiu publicznym jest wezwanie do „nowej ewangelizacji”. Jan Paweł II oferował współczesnej demokracji pewną propozycję mesjanistyczną, dotyczącą odbudowy duchowego oblicza współczesnej cywilizacji.

Papież stawiał przy tym na maksymalizm etyczny. Nie bez powodu doszukiwano się związków między programem „nowej ewangelizacji” a mesjanizmem, pomimo uniwersalizmu pierwszego i partykularyzmu drugiego, dostrzegając próbę mesjanistycznego uporządkowania świata w zadaniu kształtowania postaw moralnych w duchu solidarności i poszanowania praw człowieka (Piątkowski 1999: 55).

Co pozostało dzisiaj z tego mesjanizmu? Niewiele. Inną kwestią jest natomiast sprawa podjęcia problemów, które stawiali mesjaniści. Na nie zwracają obecnie uwagę środowiska związane z magazynem „Czterdzieści i Cztery”, czy „Teologią Polityczną”. Z drugiej strony mesjanizm zakorzenił się w wymiarze świadomościowym, z czym związana była teza Marii Janion o dominacji „symboliczno-romantycznego” systemu kultury w Polsce od czasów porozbiorowych do stanu wojennego (Janion 2000: 22–25). Jednak takie postawienie sprawy stawiało mesjanizm jako kategorię świadomości zbiorowej, odnoszącej się do sporów o wizję człowieka, jak i kwestii związanych z integracją europejską. Czy zatem możemy mówić obecnie o mesjanizmie? Jeśli tak, to gdzie znalazł on swój wyraz i w jakiej postaci?

Konsekwencje mesjanizmu politycznego w Polsce

Zasadniczo można postawić tezę, że mesjanizm jako pewna kategoria zbiorowej świadomości znalazł swój wyraz w rozważaniach nad miejscem Polski w Europie po 1989 roku, przede wszystkim w motywach cierpienia i ofiary oraz w wyobrażeniach o misji wolnościowej Polaków wśród narodów i państw byłego „bloku wschodniego”. „Powrót do Europy” był wówczas postrzegany nie tylko jako wyraz dokonującej się sprawiedliwości dziejowej, ale jako zwieńczenie procesu przywracania utraconej europejskości, swoisty akt spłaty ze strony państw zachodnich za zgodę na uzależnienie Polski od ZSRS. Jak pisała Krystyna Skarżyńska, Polacy potraktowali narodowe cierpienia jako rodzaj inwestycji, za które należy im się od świata więcej niż innym (Skarżyńska 2000: 16). Obecnie bliska jest temu retoryka Prawa i Sprawiedliwości, zarówno w kwestii obrony chrześcijaństwa w Europie, jak i w wątku ofiary. Tendencja do obnoszenia krzywd, połączona z domaganiem się współczucia i zadośćuczynienia, projektowana była na całość związków z innymi narodami, chociaż w każdym przypadku miała inne uwarunkowania i odwoływała się do innych skojarzeń. Z drugiej strony pozwalała czerpać z minionych klęsk optymistyczne refleksje, uznając nieszczęścia za wyższe przeznaczenie narodu, a w cierpieniach doszukując się ukrytego planu działania. Te poglądy otwierały furtkę dla mesjanistycznej wiary, że droga przez cierpienie i poniżenie wiedzie do wielkiej przemiany, która doprowadzi ludzkość do doskonałości, a stanie się to za sprawą Polski. Utrwalało to symboliczny system, który dawał klucz do wartościowania świata. W tym tkwiła również akceptacja dla romantycznych mitów jako fundamentu polskości. Nie było to jednak ich przeżywanie, raczej instrumentalizacja, symplifikacja mesjanizmu, wykorzystanie pewnych konotacji, struktur znaczeniowych, języka do budowania własnego zaplecza politycznego.

Mesjanizm posłużył z czasem również do diagnozy stanu cywilizacji zachodniej jako ogarniętej rzekomo niewolą duchową oraz stwierdzeń o relatywnej lepszości i moralnej sile narodu polskiego. Europa (utożsamiana najczęściej z państwami

Unii Europejskiej) została potraktowana jako przestrzeń symboliczna, wobec której Polska pełniła funkcję ostatniego bastionu europejskich wartości i tradycji. Zwolennicy przesłanki, że Polska powinna być krajem, który na nowo odrodzi moralność w Europie, dzięki propagowaniu wartości religii katolickiej nawiązywali do koncepcji narodu wybranego, że oto Polska-mesjasz da przykład, jak realizować religijne nakazy moralne w życiu publicznym. Nadzieje, że dopiero Polska przyczyni się do pogłębienia fundamentów chrześcijańskich, były złudne. Same tezy o oryginalnym, duchowym i materialnym wkładzie w budowę lepszego świata, nawet jeśli były podtrzymywane przez kurtuazyjne wypowiedzi polityków unijnych, nie wywoływały żadnego echa w krajach Wspólnot. Aspiracje większości ugrupowań politycznych, sięgające do statusu reprezentanta wartości wyrażających kulturową tożsamość społeczeństwa, przyczyniły się w konsekwencji do nadmiernej stereotypizacji procesów komunikowania się, która wykluczała rzeczową dyskusję i konsensus polityczny wokół priorytetowych zadań państwa. W tym aspekcie słuszności nabierał postulat Ludwika Stomma, który odrzucał nakładanie tego konkretnego projektu politycznego na inne państwa Europy:

Mamy nasz martyrologiczny mesjanizm. Również przekonanie, które wpajamy dzieciom, żeśmy się urodzili na nieszczęśliwej połąci świata ściśniętej między złymi a potężnymi sąsiadami. Dalej idzie przedmurze, potem Chrystus narodów. Są to nasze narodowe uczulenia i dramaty. Mamy do nich prawo. Ale pozwólmy – na miły Bóg – innym przeżywać swoje (Stomma 2000: 106).

Nie bez racji pozostaje uwaga Józefa Tischnera, że przemieszanie wątków religijnych i mitologii romantycznej ukształtowało specyficzną postać mesjanizmu, który wolał przyjmować rolę ofiary, ponieważ było to łatwiejsze niż podjęcie dialogu i pójście na kompromis (Tischner 1997: 35, 36). Ten spór światopoglądowy był donioślejszy, jeśli uwzględni się polityczny mit, na którym miała zostać osadzona demokracja.

Mesjanizm został przy tym wpisany w publicystyczny dyskurs między przedstawicielami poszukującymi politycznego mitu w religijnej i narodowej ciągłości kolejnych Rzeczpospolitych, a zwolennikami „otwarcia się na Zachód”, dla których najważniejszym zagadnieniem było budowanie społeczeństwa obywatelskiego, zorganizowanego na wzór liberalnej demokracji. Do tej ostatniej grupy polityków dołączali publicyści przede wszystkim „Tygodnika Powszechnego”, „Rzeczpospolitej”, „Gazety Wyborczej”, „Polityki”, którzy wyrażali niepokoje o narastanie w społeczeństwie postaw mesjańskich, często w tej krytyce zapominając, że mesjanizm stawiał wygórowane żądania etyczne, a romantyczna wizja charakteru narodu Polaków była wyrazem polskiego optymizmu i wiary w życiowe siły narodu. Wystarczy przytoczyć słowa Jerzego Surdykowskiego na łamach „Rzeczpospolitej”: „przestaśmy płakać na grobie mesjanizmu” (Surdykowski 2000: D 9), czy wypowiedziane na łamach „Polityki” przez Adama Krzemińskiego i Wiesława Władkę: „chcielibyśmy być pewni, że racjonalizm nie przemieni się w cynizm, a wartości w mesjanizm, co zmieszane daje koktajl Mołotowa” (Krzemiński, Władka 1991: 14). O miejscu Polski, jak podkreślali ci autorzy, zadecydują realia materialne, organizacyjne, a nie dążenia mesjanistyczne. Z tekstów krytykujących romantyzm

w polityce można by złożyć obszerną antologię. Ton tych wypowiedzi łączyło traktowanie romantycznego modelu kultury jako pewnej anomalii, swego rodzaju kompleksu narodowohistorycznego, a mesjanizmu jako kierunku absurdałnego, wręcz jako zjawiska z dziedziny patologii społecznej. Owa niechęć do romantyzmu jako wyznacznika zbiorowej pamięci prowadziła ich do postulatów przebudowy tradycji w celu uwypuklenia wątków organicznikowskich. Tworzyło to nowy rodzaj klisz, zgodnie z którymi polska martyrologia jawiła się jako coś wstydliwego, a mesjanizm jako próba uniwersalizacji partykularnych celów politycznych, nieuprawnionych we współczesnej rzeczywistości. Nie znaczy to, że zwolennicy deprecjacji mesjanizmu byli w tym do końca konsekwentni. Odrzuciwszy romantyczny model dyskursu nie podjęli starań o wykształcenie nowego sposobu odwoływania się do historycznego wymiaru istnienia wspólnoty politycznej. W konsekwencji zasób romantycznej tożsamości trwał w stanie letargu, bez wsparcia ze strony instytucjonalnej polityki, zaś sama dyskredytacja nurtu romantyczno-mesjanistycznego zamiast dokonywać zmian psychologicznych i świadomościowych w polskim społeczeństwie, wzmacniała jedynie poczucie wyalienowania.

Obszarem, gdzie można by było szukać pewnych inspiracji mesjanizmem, była również kwestia obecna w polskiej myśli politycznej, a mianowicie tradycja federacji państw Europy Środkowej. Pomysły, w myśl których należało doprowadzić do sojuszu narodów wolnych od Morza Bałtyckiego po Morze Czarne, były ważnym elementem polityki zagranicznej Polski w XX wieku. Projekty federacyjne znalazły swoje określone miejsce w koncepcjach historiozoficznych mesjanistów, którzy nadali temu zamysłowi specyficzną wykładnię. Prowadziła ona najczęściej do uznania planu zorganizowania wokół Polski wielkiego bloku państw – Litwy, Łotwy, Estonii, Węgier, Rumunii, Czechosłowacji, Jugosławii. Idea ta wyznaczona była poniekąd megalomańskim przekonaniem, że realizacji tego zadania oczekuje od Polski cały świat, chociaż różnie uzasadniana w zależności od okoliczności jej towarzyszących. Polska, pomimo swoich ambicji politycznych, nie miała i nie ma możliwości bycia regionalnym mocarstwem. Pokazała to chociażby polityka wobec Ukrainy, wobec której starała się wypracować wizerunek głównego „adwokata”, a umacnianie jej w przekonaniu demokratycznych przemian traktowała poniekąd jak historyczną misję. W efekcie Polska okazała się zbyt słabym krajem, by w decydujący sposób wpłynąć na Ukrainę lub postawić przed nią realną szansę trwałego otwarcia się na Zachód. W konsekwencji szybko przeszła na pozycje defensywne, co zaowocowało koncepcjami ograniczenia aktywności polskiej dyplomacji na Wschodzie i uznania rosyjskiej strefy wpływów. Dla Rosji z kolei istnienie niepodległej Ukrainy stanowiło swoisty polityczny, ideologiczny i ekonomiczny dyskomfort, pozbawiało ją bowiem wyłączności do reprezentowania tradycji państwowości ruskiej. Między innymi z tego względu, jak zauważył Stepan Trochimczuk, idea posłannictwa Rosji danego Rosjanom przez Boga była kierowana w zmodyfikowanych formach do Ukraińców i Białorusinów (Trochimczuk 1998: 141). Wyraźne ożywienie retoryki kraju, który jest gotów występować w roli rzecznika, nastąpiło w okresie „pomarańczowej rewolucji” na Ukrainie. Polscy politycy z determinacją wsparli aspiracje europejskie Ukrainy, a polskie media rozpisywały się o wydarzeniach na Ukrainie jako rewolucji lub powtórce „Solidarnościowych” wystąpień z 1980 roku. Politycy

patrzyli na przemiany na Ukrainie przez pryzmat polskiej transformacji, chcąc widzieć pewną powtórkę z polskiej historii. Obecność Lecha Wałęsy na kijowskim Majdanie Niepodległości miała pokazać, jak dalekowzrocznym aktem politycznym okazało się „Posłanie do narodów Europy Środkowej i Wschodniej” uchwalone przez I Zjazd NSZZ „Solidarność” w 1981 roku. Analogia poniekąd wydawała się oczywista. Liderzy „pomarańczowej rewolucji” Wiktor Juszczenko i Julia Tymoszenko zwołali obrady ukraińskiego „Okrągłego Stołu”, w doprowadzeniu do których uwidoczniła się z kolei zasadnicza rola prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego. To przeniesienie własnych doświadczeń miało przykre następstwa. Z punktu widzenia Polski najważniejsze było doprowadzenie do zmiany geopolitycznej orientacji Ukrainy, umocnienie niezależności od Rosji. Dla Zachodu ważniejszy okazał się wymiar wewnętrzny związany z utrwaleniem demokracji. Rezerwa, jaką zachowała prasa zachodnioeuropejska wobec tych wydarzeń, a tłumaczona w Polsce tendencjami prorosyjskimi i lekceważeniem Ukrainy przez te kraje, była najmniej bolesnym rozczarowaniem. Z perspektywy czasu to, co media opisywały jako rewolucję, okazało się rodzajem gry o władzę. Jej przywódcy okazali się zbyt słabi, żeby naruszyć polityczno-biznesowe układy czy istniejące stosunki społeczne (zaowocowało to rozmowami Naszej Ukrainy z Partią Regionów Wiktora Janukowycza). Dalsze wydarzenia nie doprowadziły do gruntownej zmiany systemowej, nie przyniosły nawet rozstrzygnięcia w sprawie dominacji prozachodniej czy promoskiewskiej orientacji w polityce zagranicznej Ukrainy. Pośrednim skutkiem tej polityki było wzmocnienie ideowego przekonania o możliwościach istotnego wywierania wpływu przez państwo polskie na bieg historii.

W rzeczywistości na polską politykę wschodnią i środkowoeuropejską wciąż wpływ wywiera historia z całą złożonością uwarunkowań psychologiczno-kulturowych i geopolitycznych, w której wciąż pobrzmiwają echa polskiego misjonizmu. Jest to jeden z paradoksów życia umysłowego, kiedy z jednej strony starano się odrzucać topoty myślenia historycznego, z drugiej – w historii właśnie szukano konkretnych wskazań na przyszłość. Owe ideały przeszłości warunkowały pojęcie polskiej misji polityczno-moralnej, wspieranej dodatkowo mitem specyficznego położenia geopolitycznego Polski, jako kraju-łącznika Wschodu i Zachodu. Mesjanizm utrwał przy tym niechęć do pragmatycznego podejścia do polskich problemów geopolitycznych. Wynikały z tego pewne przejawy megalomanii w polityce zagranicznej, dążenie do określenia polskiej racji poprzez pryzmat historycznych uwarunkowań i doświadczeń, co prowadziło do negatywnego odbioru Polski jako państwa mało wiarygodnego. Proces pogłębiania się rozbieżności między polskimi aspiracjami a interesami państw regionu, w efekcie zaowocował koniecznością przeobrażenia tradycyjnego mesjanizmu przez polską dyplomację, w kierunku wskazania, że państwo polskie jest wzorem dla całego postkomunistycznego Wschodu. Polityka regionalna wzajemnego przenikania kultur w Europie i łagodzenia podziałów w zakresie rozwoju cywilizacyjnego pełniła poniekąd rolę marzenia o mocnym państwie, które wykorzystując instrumentarium Unii Europejskiej, będzie zachęcać wszystkich sąsiadów do tego, aby pewne uniwersalne standardy i wzorce ustrojowe były z powodzeniem wprowadzane w życie.

Podsumowanie

Polski mesjanizm oraz przekonanie o misji cywilizacyjnej spotykały się w dzisiejszym społeczeństwie z małym odzewem. Z drugiej strony ironiczny ton i stosunek do tej konwencji wciąż dowodzi żywotności tego mitu. W każdym razie taki mesjanizm, ograniczony do retoryki deformacji życia społecznego, należy rozpatrywać pod kątem śladów, jakie pozostawia w ludzkiej świadomości. Obecnie pojawiające się akcenty spełniają często rolę instrumentalną, uruchamiają – dzięki magii symboli – takie mechanizmy społeczne, które zagwarantują realizację zadań defensywnych określonej ideologii. Sam mesjanizm uległ zinstrumentalizowaniu, co widać na przykładzie polityków, którzy przyjmują pozy politycznych moralistów, nie tworząc dla propagowanego etosu jasnego artefaktu swego systemu politycznego. Mesjanizm ów pozostaje „pokusą” demokracji. Ujawnia się w formie artykulacji problemów politycznych, społecznych, najczęściej związanych z krytyką jej wad i próbami uwrażliwienia społeczeństwa. Poszukiwanie rozwiązań w przestrzeni nadziei mesjańskich, świadczy jednak o niemocy i utracie pragmatycznego instrumentarium przez zbiorowość, która odwołuje się do eschatonu, w chwili gdy czuje, że zawiodła doświadczana przez nią historia.

Bibliografia

- Bartyzel Jacek. 1979. „Kryzys” czy „przesilenie”. *Mesjanizm jako próba przezwyciężenia świadomości katastroficznej*. Łódź: Wydawnictwo Młodej Polski.
- Braun Jerzy. 2006. *Zarys filozofii Hoene Wrońskiego*. Warszawa: Ogólnopolski Klub Miłośników Litwy.
- Braun Jerzy. 1939. „Przyszłość należy do nas”. *Zet*. 4–5 : 138–139.
- Braun Jerzy. 1999. *Unionizm*. Warszawa: Ogólnopolski Klub Miłośników Litwy.
- Braun Jerzy. 1938. *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii*. Warszawa: Biblioteka „Zet”.
- Cieszkowski August. 1922. *Ojciec nasz*, t. I. Poznań: Fiszer i Majewski.
- Gawin Dariusz. 2000. Od romantycznego narodu do liberalnego społeczeństwa. W poszukiwaniu nowej tożsamości kulturowej w polityce polskiej po roku 1989. W *Kultura narodowa i polityka*. Joanna Kurczewska (red.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hoene-Wroński Józef Maria. 1934. *Cele absolutne ludzkości*. Zofia Kozłowska (przeł.). Warszawa: Biblioteka „Zet”.
- Jan Paweł II. 1996. Redemptoris missio. W *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I. Stanisław Małysiak (red.). Kraków: Wydaw. Świętego Stanisława Biskupa Męczennika Archidiecezji Krakowskiej.
- Janion Maria. 2000. *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*. Warszawa: Sic!
- Janion Maria. 1968. „A. Sikora, «Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz», Warszawa 1967 (recenzja)”. *Pamiętnik Literacki* 4 : 370–377.
- Krzemiński Adam, Władyka Wiesław. 1991. „Koktajl Mołotowa”. *Polityka* 9(1765).
- Lutosławski Wincenty. 1925. *Wojna wszechświatowa jej odległe przyczyny i skutki. Zarys filozofii historii. Wiekowe walki ludów*. Warszawa: Biblioteka Domu Polskiego.
- Łobodowski Józef. 1976. „Ostatni mesjanista”. *Wiadomości* [Londyn]. 41–42(1593–1594).

- Mannheim Karl. 1992. *Ideologia i utopia*. Lublin: Wydawnictwo Test.
- Miłosz Czesław. 1990. *Rodzinną Europą*. Warszawa: Czytelnik.
- Piątkowski Wiesław (red.). 1999. *Myśl społeczna Jana Pawła II. Studia i szkice*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rzeczpospolita Ludów*. 1942. [b.m.w.].
- Siwczyk Krzysztof. 2012. *Gody*. Poznań: Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury.
- Skarżyńska Krystyna. 2000. „Zbiorowe wyobrażenia, wspólna wina”. *Gazeta Wyborcza*, 25.11.200.
- Stomma Ludwik. 2000. „Kopać i kłaść po gębie”. *Polityka*. 20(2245).
- Surdykowski Jerzy. 2000. „Inteligencja ma kolosalną przyszłość...”. *Rzeczpospolita*, 16–17.09.2000.
- Święcicki Bolesław Ignacy. 1938. *Unia krajów chrześcijańskich*. Wilno: Wydawnictwo „Dobra Prasa”.
- Tischner Józef. 1997. Dziedzictwo chrześcijańskiej Europy i jego przyszłość. Droga do europejskiej nowożytności. W *Europa i Kościół*. Helmut Juros (red.). Warszawa: Fundacja Akademii Teologii Katolickiej.
- Trochimczuk Stepan. 1998. Geopolityczna rola i miejsce Ukrainy w Europie w kontekście partnerstwa polsko-ukraińskiego. W *Polska i jej sąsiedzi wobec przemian cywilizacyjnych i geopolitycznych*. Maciej Jakubowski (red.). Warszawa: PAS. IGSO.
- Ujejski Józef. 1931. *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów: Ossolineum.
- Walicki Andrzej. 1959. *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki Andrzej. 1990. Uniwersalizm i narodowość w polskiej myśli filozoficznej i koncepcjach mesjanistycznych epoki Romantyzmu (po roku 1831). W *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, cz. 2. Jerzy Kłoczowski (red.). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Walicki Andrzej. 1967. „Mickiewicz a Cieszkowski”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 13 : 179–180.
- Walicki Andrzej. 1970. *Filozofia a mesjanizm (Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego)*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Contemporary implications of political messianism in Poland

Abstract

Messianism is generally a belief in Messiah, who will come and change the relations in the world. Messianism has taken many different forms, depending on the political and environmental conditions. Polish researcher, Andrzej Walicki, claims that literature on the issue has a tendency to use this term in a broad sense, including a conviction about the specific role of the nation. From this viewpoint, the idea of Poland as “bulwark of Christianity” and then the nineteenth century beliefs in the mission of our nation should be considered as a kind of Messianism. Yet Walicki is a follower of a narrow definition, but many researchers, such as Jacob Talmon, use the term as a general descriptive concept. The term of Messianism is a simplification which makes the extension of the research possible and it enables to find a general plane of understanding this term. Polish romantic Messianism wasn't a school, but

rather a spontaneous expression after the treaty of third partition and then the collapse of the November Uprising. A growing popularity of messianism marked of the 20th century. Messianism claimed that the Polish nation should initiate the new organising of international relations, propagating moral values in politics. Polish messianism was composed of catholicism, specifically polish myths, exacerbated nationalism. Now, messianic ideology merges description and prescription according to a common sense of entrenched myths and specific social demands.

Key words: History of political thought, messianism, utopia