

Fragment książki Tomasza Herbicha – laureata nagrody specjalnej Fundacji Identitas

„Ta wewnętrzna rozpiętość światopoglądów mesjanistycznych, którą historycznie reprezentują Cieszkowski i Bierdiajew, a współcześnie – Rojek i Tichy, zdaje się uzasadniać moje wyjściowe przekonanie, że mesjanizm da się ogólnie scharakteryzować tylko jako pewną postawę – jako tytułowe „pragnienie Królestwa”. Każda inna charakterystyka będzie musiała wyłączyć ze swojego obrębu którąś z licznych postaci myśli mesjanistycznej.” – pisze Tomasz Herbich w książce „Pragnienie królestwa” uhonorowanej nagrodą specjalną Fundacji Identitas.

Zawarte w tej książce studia poświęcone Augustowi Cieszkowskiemu i Mikołajowi Bierdiajewowi miały na ich przykładach wykazać występowanie w najnowszej filozofii religijnej dwóch istotnie różnych typów mesjanizmu. Pierwszy z nich to mesjanizm, który stawia sobie doczesne cele i jest pełen wiary w możliwość ich zrealizowania. Zrealizowanie prawdy w stosunkach społecznych jest – przekonuje Cieszkowski – możliwe. Charakterystyczna dla tak rozumianego mesjanizmu jest figura Królestwa Bożego na ziemi – podstawowego przedmiotu dążeń i oczekiwań pierwszego typu mesjanistów. Nie wszyscy oni muszą jednak bez wahań podzielać wiarę w możliwość takiego doczesnego spełnienia dążeń człowieka – niejednokrotnie postulat objęcia stosunków społecznych prawdą chrześcijaństwa nie wiąże się u nich z niezachwianym przekonaniem, że historia zmierza do takiego zupełnego spełnienia w jej ramach, czyli z przekonaniem, które spotykamy u Cieszkowskiego.

Cele, które stawia sobie drugi mesjanizm, transcendują rzeczywistość doczesną i w tym znaczeniu ten mesjanizm ma charakter eschatologiczny, wyczekuje końca i patrzy na historię z perspektywy jej transcendentnego kresu, nie zaś – wewnątrzświatowego spełnienia. Oczywiście każdy mesjanizm, jeżeli ma zasługiwać na swoje miano, musi stawiać sobie pewne cele doczesne – musi nadawać określony sens teraźniejszej działalności człowieka (co zawarte jest już w samym patrzeniu na nią z perspektywy jej transcendentnego spełnienia). Bardzo często ten sens sprowadza się jednak – tak jak w późnej twórczości Bierdiajewa – do obowiązku twórczości mimo przemożnej siły obiektywacji, do doczesnego świadectwa prawdzie o ludzkiej wolności, która przekracza ten świat, a wreszcie – do wykraczania poza naszą doczesną rzeczywistość w kierunku Eschatonu. To sprawia, że projekt mesjanistyczny z jednej strony bardzo się komplikuje, z drugiej jednak strony przekracza swoją XIX-wieczną postać i sięga ku wcześniejszym źródłom.

To napięcie między dwoma obliczami mesjanizmu, którym poświęciłem w tej książce uwagę, dobrze obrazuje też kierunek, w jakim dokonywało się przejście między XIX-wieczną a XX-wieczną myślą filozoficzno-religijną (a raczej ich dominującymi tendencjami). Popełni jednak błąd ten, kto uzna, że powiązanie jednej z postaci mesjanizmu bardziej z myślą XIX-wieczną, a drugiej z XX-wieczną czyni co najmniej jedną z nich (a najpewniej obie) anachronicznymi. Jednym z największych współczesnych zagrożeń dla wolności myśli filozoficznej, dla wolności samego myślenia jest fetyszyzowanie oryginalności i nowości. Przekonanie, że idee, poglądy, interpretacje, metody się nieuchronnie starzeją, a sięgać należy tylko do ujęć najnowszych, jest destrukcyjne dla całej humanistyki, a w sposób szczególny – dla refleksji filozoficznej. Sprawy, o których była mowa w tej książce, dają się

rozpatrywać również z naszej, współczesnej perspektywy. Jest to zresztą nie tylko możliwe, lecz także rzeczywiste – spór między dwoma obliczami mesjanizmu dokonuje się niejako na naszych oczach, w dwóch stanowiskach zajętych we współczesnej polskiej dyskusji o znaczeniu mesjanizmu. Dwa konkurencyjne sposoby ujęcia tego, czym jest mesjanizm, sformułowane przez Rafała Tichego i Pawła Rojka, w swoich zasadniczych rysach odpowiadają podziałowi, który śledziłem w tej książce. Dzięki temu powyższe analizy uzyskują bardzo aktualne znaczenie – okazują się przydatne do zrozumienia sporu dokonującego się współcześnie. Tichy to bowiem kontynuator mesjanizmu takiego, jaki w swojej dojrzałej twórczości reprezentował Bierdiajew, wyraźnie też do rosyjskiego filozofa nawiązujący; Rojek z kolei jest mesjanistą z ducha Cieszkowskiego, nawet jeżeli jego próba zbliżania stanowiska autora Ojciec nasz do nauczania Kościoła katolickiego jest skazana na niepowodzenie (już choćby dlatego, że jest ahisteryczna, chce bowiem zbliżyć mesjanizm Ojciec nasz do nauczania Kościoła współczesnego, nie zaś – Kościoła XIX-wiecznego). Ukazanie współczesnej odmiany różnicy, której poświęciłem tę książkę, najlepiej podsumuje zawarte w niej rozważania – wykaże ono heurystyczną przydatność wprowadzonego przeze mnie rozróżnienia.

Mesjanizm Tichego rozpoczyna się od apokalipsy historii. Chce on – niczym Bierdiajew – wykryć duchowe, religijne podglebie procesu dziejowego. Nieprzypadkowo od apokalipsy zaczyna się jego Manifest neomesjanistyczny: „Czas na apokalipsę. Czas przebudzić jeźdźców czasów ostatecznych. Czas ożywić ducha mesjanizmu. Czas, by ten duch, uśpiony przez ostatnie stulecia cywilizacji zachodniej, znów zaczął krążyć nad Europą”[1]. Ten punkt wyjścia musiał określić sposób, w jaki Tichy rozumie mesjanizm. Tak też się stało – autor Manifestu neomesjanistycznego wyraźnie uznaje mesjanizm za pewną

postać światopoglądu eschatologicznego, którego egzystencjalnym korelatem jest życie wierzącego w obliczu paruzji Jezusa Chrystusa, ze świadomością Jego powtórnego przyjścia:

Gdy mówimy o mesjanizmie, chodzi nam o nadzieję skierowaną ku przyszłości i przez to nadającą inny, głębszy sens temu, co się wydarzyło w przeszłości i dzieje tu i teraz. Chodzi o oczekiwanie na Mesjasza, o wypatrywanie znaków Jego powtórnego przyjścia i przygotowywanie gruntu pod apokalipsę, która to przyjscie rozpęta[2].

Pojęcie mesjanizmu – co oczywiste – nie utożsamia się jednak w prosty sposób z eschatologią, choć zdaniem Tichego jest dla niej nieodzownym ukierunkowaniem. Co zatem mesjanizm wnosi do chrześcijańskiej świadomości eschatologicznej? Tichy stwierdza:

Bez mesjanizmu chrześcijańska wizja historii staje się zmierzającym donikąd ciągiem bardziej czy mniej szczęśliwych wydarzeń. Bez mesjanizmu chrześcijańska eschatologia zostaje sprowadzona do pogańskiej wiary w zaświaty. I odwrotnie, tylko ożywiona duchem mesjanizmu eschatologia otrzymuje szerszy, właściwy nadziei chrześcijańskiej, społeczny, historyczny i kosmiczny kontekst[3].

A zatem w chrześcijańskiej eschatologii mesjanizm ma być odpowiedzialny za wymiar zbiorowy, za jej odniesienie do społeczności i do całego kosmosu. Bez niego eschatologia ogranicza się wyłącznie do wymiaru indywidualnego. To pozwala też zrozumieć, dlaczego zdaniem Tichego nie jest on wyłącznie jedną z możliwych odmian

chrześcijańskiego światopoglądu eschatologicznego, lecz rozstrzyga o tym, że nasz stosunek do przyszłości (i wieczności) ma w ogóle charakter chrześcijański.

Co jednak na temat tego „społecznego, historycznego i kosmicznego kontekstu” mesjanizm ma do powiedzenia? To zasadnicze przesłanie mesjanizmu można określić zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Oba te sposoby definiowania Tichy łączy w bardzo efektownym fragmencie swojego Manifestu neomesjanistycznego, w którym mówi o „czterokrotnym dość”[4]. Mesjanizm ma jego zdaniem równocześnie odrzucać „neoliberalny millenaryzm” i „stańczykowe smucenie”. W odróżnieniu od tego pierwszego głosi on (zdecydowanie odróżniające go zresztą także od polskiego romantycznego mesjanizmu) przekonanie, zgodnie z którym ten, kto wierzy w Mesjasza z Nazaretu, nie może mieć złudzeń co do kondycji tego świata. Z perspektywy krzyża nie wygląda on zbyt optymistycznie: pełno tu cierpienia, szyderstwa, małostkowości, ignorancji, okrucieństwa, masakry. Nie wierzymy w spokojny sen zrealizowanej ludzkości. Żyjemy w czasach ostatecznych. Wojna światów trwa i trwać będzie aż do końca. Kultura współczesna potrzebuje więc pewnej dozy ozdrowieńczego katastrofizmu. Mamy zamiar wypełnić tę lukę[5]. Od „stańczykowego smucenia” ma z kolei postulowany przez Tichego mesjanizm odróżniać inne spojrzenie na dziejowe porażki:

Dość konserwatywnego załamywania rąk nad upadkiem zachodniej cywilizacji. Nie dlatego, żeby nie było nam żal opustoszałych katedr czy tragicznych losów polskiej inteligencji. Ale duch mesjanizmu każe nam inaczej patrzeć na te bolesne fakty. Czego bowiem innego moglibyśmy się spodziewać na tym padole łez niż ciągłego potykania o czaszki bohaterów, widoku ruin upadłych królestw, widoku zgliszcz płonącej

Warszawy. Historiozoficzny optymizm w sosie konserwatywnym jest inną pobożną odmianą millenarystycznej ułudy obiecującej zwycięstwo racji chrześcijańskiej i patriotycznej w tym świecie[6].

Charakterystyczne jest to, że oba krytykowane poglądy Tichy ostatecznie łączy jako dwa różne rezultaty historiozoficznego optymizmu. Nie wpada w pułapkę (w którą przy tak pomyślanej charakterystyce bardzo łatwo wpaść) definiowania mesjanizmu jako „drogi środka” między dwiema skrajnymi postawami, lecz ukazuje go jako postawę mieszczącą się w radykalnie innym horyzoncie. O ile w odniesieniu do „neoliberalnego millenaryzmu” sprawa wydaje się oczywista, o tyle znacznie mniej oczywista jest w przypadku „stańczykowego smucenia”. Za poglądem wyrażonym przez Tichego kryje się jednak bardzo głęboka intuicja – przekonanie, że konserwatywne „załamywanie rąk” ma u swoich źródeł właśnie optymizm historiozoficzny, że metaforycznie przedstawia ono to, co dzieje się z historiozoficznym optymistą wtedy, gdy bezpośrednio konfrontuje się on ze złem, cierpieniem i tragizmem nieustannie obecnymi w dziejach, lecz w pewnych momentach historii szczególnie dochodzącymi do głosu. Swojemu stanowisku Tichy daje chyba najpełniejszy wyraz w następujących słowach:

Mesjanistyczna perspektywa patrzenia na dzieje i rozwój cywilizacji opiera się więc na historiozoficznym pesymizmie. Ten pesymizm otwiera nas na inny rodzaj optymizmu, o wiele bardziej trwały i – choć przywołuje żywą tradycję romantyczną – realistyczny: na optymizm eschatologiczny[7].

To właśnie ta cecha mesjanizmu – zastąpienie optymizmu historiozoficznego równocześnie pesymizmem historiozoficznym i optymizmem eschatologicznym – sprawia, że mesjanizm może dostarczyć odpowiedzi na pytanie o sens narodowego cierpienia, stanowiące zdaniem Tichego zasadniczy problem, który jest rozwiązywany przez ten prąd w kulturze umysłowej: „W centrum mesjanizmu jest bowiem przede wszystkim pytanie o sens cierpienia w dziejach narodu, o to, dlaczego nasi bohaterowie giną, dlaczego nasze powstania upadają, dlaczego są palone nasze domy i wyśmiewane nasze marzenia”[8]. Mesjanizm Tichego powstaje zatem w wyniku dążenia do przywrócenia chrześcijaństwu fundamentalnego dla niego ukierunkowania eschatologicznego, które czerpie on ze źródeł chrześcijaństwa, umieszcza je jednak w kontekście na wskroś nowoczesnym, skąd wynika tak wyraźne mieszanie się w jego dyskursie tradycji i współczesności. W tym dążeniu do umieszczenia perspektywy eschatologicznej w centrum świadomości chrześcijańskiej myśl Tichego jest całkowicie pokrewna temu, co o swoim stosunku do chrześcijaństwa pisał Mikołaj Bierdiajew: „Moje rozumienie chrześcijaństwa zawsze było eschatologiczne, a każde inne rozumienie wydawało mi się skażone i dostosowane do przeciętnego człowieka”[9]. Tichy daje przy tym precyzyjną wykładnię obecności i nieobecności mesjanizmu w dziejach chrześcijaństwa:

Apokalipsa jako święta księga i konkretne wydarzenie przez pierwsze piętnaście stuleci nieustannie inspirowała europejską kulturę, literaturę i sztukę. [...] Wraz z końcem czasów katedr duch mesjanizmu i apokaliptycznego entuzjazmu zaczął gasnąć. Przebudził się dopiero w XIX wieku w romantycznym i modernistycznym zrywie, by ukazać swą nieporównywalną z niczym twórczą moc. Potem zaś wmówiono nam, że wszystko już się dokonało, że kultura wyczerpała swój potencjał, że

wobec obozów koncentracyjnych nie można już nic zrozumieć z ludzkich dziejów, ale też że w związku z sukcesami liberalnej demokracji nic więcej do historii dodać nie można[10].

Również polski romantyczny mesjanizm Tichy chce zatem postrzegać jako etap w dziejach historii idei mesjańskiej pojętej tak, jak to uczynił. I choć deklaruje, że nie chodzi mu „o obronę szczegółowych tez ich [romantyków – T.H.] mesjanizmów, które w wielu przypadkach są nie do przyjęcia z perspektywy ortodoksyjnie rozumianego chrześcijaństwa”, a zmartwychwstańcy słusznie je krytykowali, broniąc zarazem „autentycznego ducha mesjanizmu”, to jednocześnie wyraża przekonanie, że przywraca „ducha mesjanizmu, który rozpałał umysły 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”[11]. Jeżeli jednak zwrócimy się nie ku temu duchowi – ten sam duch może bowiem, jak się wydaje, ożywiać istotnie różniące się pod innymi względami światopoglądy – lecz ku poglądom wyrażonym w pismach polskich romantycznych mesjanistów, to nie odnajdziemy w nich owego pesymizmu historiozoficznego połączonego z optymizmem eschatologicznym, który Tichy uznaje za rdzeń mesjanizmu. Tichy ma rację, gdy twierdzi, że „mesjanizm, nie tylko ten religijny, ale również jego powstałe w ciągu wieków polityczne i kulturowe odmiany, pozostanie zawsze u swych podstaw dziedzicem myśli biblijnej”[12] – ta ogólna i przede wszystkim genetyczna zależność nie rozstrzyga jednak tego, jak dany mesjanizm te swoje związki z myślą biblijną rozumie, jak je przeżywa i jak samą tę myśl interpretuje. Co więcej, musimy wręcz stwierdzić, że dla zasadniczej intencji Tichego i powodzenia jego projektu fakt ten jest w gruncie rzeczy pozbawiony istotnego znaczenia – jego celem bowiem, na co zwracałem już uwagę, jest wydobyć na jaw założonego w źródłach

wiary chrześcijańskiej poglądu na historię i odniesienie go do współczesnej kultury, nie zaś rekonstruowanie świata idei polskich mesjanistów. Ten drugi cel postawił sobie natomiast Paweł Rojek, który w związku z tym musiał zwrócić uwagę na to, że Tichy zbyt łatwo zapisuje Mickiewicza i innych do swojego obozu[13]. Już zatem na poziomie intencji przyświecających obu autorom znajduje się zasadnicza różnica w sposobie rozłożenia akcentów – jeżeli Tichego interesuje mesjanizm jako niezbywalny element chrześcijańskiego poglądu na dzieje, to Rojek swoje studia nad mesjanizmem umieszcza wyjściowo w horyzoncie rekonstruowania idei polskiej[14], mimo że również on jest wyraźnie przywiązany do perspektywy religijnej.

Śledząc losy mesjanizmu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, Tichy stwierdził, że duch mesjanistyczny załamuje się wtedy, gdy chrześcijaństwo zaczyna zadomawiać się w historii. Dochodzi wówczas do „zastąpienia chrześcijaństwa mesjanistycznego i apokaliptycznego [...] chrześcijaństwem «pełnym kultury», czyniącym z tego świata przyjazne i poniekąd ostateczne miejsce realizowania chrześcijańskich wartości”[15]. Czyż jednak nie to samo co do istoty dążenie – nawet jeżeli różne mogą być jego motywacje – kryje się także za krytyką, z jaką na gruncie filozofii religijnej polskiego mesjanizmu spotyka się choćby „abnegacja świata” i jej konsekwencje? Urządzenie się w świecie może bowiem także oznaczać urządzenie świata, czynienie go na wzór nauki Chrystusa. Również tak można pojmować mesjanizm – i tak rozumie go Rojek, który swój pogląd na jego naturę przedstawił w artykule Mesjanizm integralny. Wyraźnie nawiązywał w nim do źródeł XIX-wiecznych, starając się zarazem uzgodnić to, co w nich znalazł, ze współczesnym nauczaniem Kościoła. Odnosił się przy tym do stanu współczesnej debaty nad mesjanizmem, przekonując, że „teraz trzeba się tylko postarać, by mesjanizm wrócił w całej swojej pełni, nie tylko jako wyjaśnienie naszych klęsk i uzasadnienie naszego poczucia

wyższości, lecz także jako potężny pozytywny projekt przekształcania świata”[16]. Analizy przeprowadzone w Mesjanizmie integralnym doprowadziły Rojka do wniosku, który następująco wyraził w innym miejscu swojego artykułu: „Pierwszym i najważniejszym elementem mesjanizmu jest idea budowania Królestwa Bożego na ziemi”[17]. Z tego powodu właśnie millenaryzmowi poświęcił zdecydowanie najwięcej miejsca[18]. Ta wyróżniona pozycja millenaryzmu w strukturze myślenia mesjanistycznego wyraża się także w tym, że dwa pozostałe elementy – misjonizm i pasjonizm – są jemu wyraźnie podporządkowane[19].

To wszystko sprawiło, że różnica między stanowiskami Rojka a Tichego musiała wystąpić w całej pełni. Tak też się stało – o ile mesjanizm integralny, którego strukturę autor Awangardowego konserwatyizmu próbował zrekonstruować, miał się jego zdaniem składać z trzech zasadniczych elementów (określonych jako millenaryzm, misjonizm i pasjonizm), o tyle Tichy miał podzielać z nim tylko dwa ostatnie, zdecydowanie odrzucając pierwszy i szczególny nacisk kładąc na pasjonizm[20]. Należy przy tym pamiętać, że jeżeli przyjmie się wykładnię Rojka, to będzie trzeba uznać, że Tichy odrzuca ten element tradycji mesjanistycznej, który był zasadniczy dla polskiego XIX-wiecznego mesjanizmu. Fragment Mesjanizmu integralnego poświęcony polemice ze współczesnym neomesjanizmem, w tym zwłaszcza z poglądami Tichego jako głównego przedstawiciela tego nurtu, nieprzypadkowo zaczyna się od następującego podsumowania przez Rojka jego wcześniejszych rozważań:

Mam nadzieję, że udało mi się pokazać, iż polski mesjanizm był przede wszystkim pozytywnym programem przemiany świata, a nie tylko usprawiedliwieniem klęsk lub uzasadnieniem narodowej megalomanii.

Mesjanizm miał charakter twórczy, podmiotowy, wręcz prometejski, zakładał panowanie człowieka nad przyrodą, społeczeństwem i historią. Program ten, choć inspirowany był chrześcijaństwem, nie miał charakteru wyznaniowego. Celem mesjanistów nie było konstruowanie formalnej teokracji, lecz umoralnienie życia społecznego, polityki, gospodarki i stosunków międzynarodowych. Polscy mesjaniści byli raczej chrześcijańskimi socjalistami, a nie religijnymi fundamentalistami[21].

Pod tym względem trzeba przyznać rację Rojkowi – niewątpliwie to jego poglądy, a nie Tichego są bliższe polskiemu romantycznemu mesjanizmowi. Rojek próbuje przywrócić do polskiej debaty jeden z zasadniczych rysów polskiego mesjanizmu – rys millenarystyczny – uznając go w ślad za studiami Andrzeja Walickiego za najważniejszy. Aby umieścić spór Rojka z Tichym w kontekście rekonstruowanych w tej książce dwóch oblicz mesjanizmu należy jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden element, w którym rację ma raczej Tichy niż Rojek – chodzi o ocenę zgodności tej postaci światopoglądu mesjanistycznego, której broni autor Awangardowego konserwatyzmu, z nauczaniem Kościoła. Tym bowiem, co niewątpliwie łączy Rojka z Tichym, jest przekonanie, że mesjanizm – różnie przez nich definiowany i charakteryzowany – stanowi sam rdzeń chrześcijańskiego poglądu na dzieje. Autor Mesjanizmu integralnego daje wyraz temu przeświadczeniu w następującej wypowiedzi:

Czy przy takiej interpretacji nie okazuje się, że chrześcijaństwo i mesjanizm są tym samym? Faktycznie, chrześcijaństwo jest z istoty mesjanistyczne, dąży bowiem do ogarnięcia całej rzeczywistości. Ruch mesjanistyczny był odpowiedzią na nowożytny kryzys chrześcijaństwa, które nie tylko było ograniczane w swoich dążeniach przez sekularny

rozum, państwo czy gospodarkę, lecz także samo godziło się na wycofanie do sfery prywatnej. W tym sensie mesjanizm nie mówił nic więcej niż chrześcijaństwo, mówił to jednak wtedy, gdy chrześcijaństwo zapomniało o własnym powołaniu[22].

Tym zatem, co miałyby sprawiać, że mesjanizm jest kluczowym elementem świadomości chrześcijańskiej, jest zdaniem Rojka jego holizm – zapisane w nim dążenie do ogarnięcia całości. Dochodzi tutaj do charakterystycznego przemieszczenia akcentów w porównaniu z tym, co można znaleźć w artykułach Tichego – o ile bowiem Tichy twierdził, że zasadnicze znaczenie mesjanizmu polega na wprowadzeniu wymiaru zbiorowego do eschatologii chrześcijańskiej, o tyle Rojek jest zdania, że mesjanizm odpowiada za rozszerzenie chrześcijaństwa na świat stosunków społecznych.

Jeżeli jednak uważnie przeczyta się pod tym względem choćby Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego, to można zauważyć, że ten przekład chrześcijaństwa na świat stosunków społecznych, choć wyjściowo ma bronić praw świadomości religijnej w jej zderzeniu z nowoczesną filozofią, prowadzi finalnie do tego, że projekt Cieszkowskiego nabiera cech postreligijnych, jego religijność de facto utożsamia się bowiem z dziedziną społecznej praxis. Nie zmienia tego nawet osobista pobożność filozofa. Choć pogląd taki może zaskakiwać, to jednak wyraźnie potwierdza go choćby jedna z wypowiedzi, którą przytoczył sam Rojek:

Abstrakcyjne tedy, abnegacyjne i prywatne principium Chrystjanizmu, wznosi się dzisiaj do realnej, organicznej i publicznej zasady Parakletyzmu, – a co we wnętrzu ludzi jako słowo dopiero spoczywało,

to na świat w instytucjach społecznych jako słowo wcielone, jako Czyn występuje. – Co było dotąd tylko pragnieniem staje się zadośćuczynieniem. – A tak Parakletyzm pod względem społecznym niczym innym nie jest, jedno prostem a ściśłem dopełnieniem chrześcijańskiego zadania, – rozwiązaniem chrześcijańskiego założenia, – przejściem Kościoła ze stanu wojującego do stanu triumfującego. – Z czego wypada, iż „Królestwo Boże na ziemi” tak ma się do Królestwa Chrześcijańskiego, które „nie było jeszcze z tego świata” jak się ma Czyn do Wiedzy, Rzeczywistość do Pojęcia, Spełnienie do Możliwości![23]

Przywołane słowa bardzo wyraźnie kontrastują z podstawowym zamysłem Rojka. O ile bowiem były redaktor „Pressji” szukał u polskich mesjanistów religijnej odpowiedzi na sekularyzację, znacznie radykalniejszej od współczesnego postsekularyzmu[24], o tyle dużo łatwiej znaleźć w ich pismach... wypowiedzi o wyraźnie postreligijnej wymowie. Religijność XIX-wiecznych mesjanistów tworzyła się w nieustannym napięciu między wyjściową dla ich poglądów intencją apologetyczną (którą można – przy pewnym poziomie tolerancji dla anachronizmu – odczytywać w kontekście postsekularnym) i dokonującym się w jej wyniku projektowaniem sojuszu religii z nowoczesną świadomością a postreligijną postacią, którą często przyjmowała ona w swoim punkcie dojścia. Właśnie dlatego mesjanizm XIX-wieczny nie nadaje się na sojusznika chrześcijańskiej ortodoksji, tak samo jak nie jest sojusznikiem zadowolonej z siebie heterodoksji – jest bowiem zwyczajnie różną od obu postacią świadomości religijnej, łamiącą i unieważniającą taki dualistyczny schemat. Najwyraźniej nie wszystko da się umieścić i ocenić na osi ortodoksja – heterodoksja.

Wbrew poglądom Pawła Rojka Cieszkowski naprawdę zakładał, że znane nam formy religii przejdą w parakletyzm, w nową postać świadomości religijnej i życia religijnego – w religię życia publicznego, realizującą się w sferze społecznej praxis. To właśnie dlatego podjęty przez Rojka wysiłek pogodzenia mesjanizmu Cieszkowskiego z chrześcijańską ortodoksją jest skazany na porażkę. Sprzeczność między nimi polega bowiem nie na niezgodności w kwestii jednego lub drugiego poglądu, lecz raczej na tym, że sam mesjanizm pojmuje siebie jako tę postać świadomości religijnej, która przychodzi po znanych nam formach religijności – po religii dotychczasowej. Jest on taką postacią świadomości religijnej, która jednoczy się ze światem stosunków społecznych, przyjmując przez to postać ideologii[25]. O jego postreligijnym wymiarze świadczy także fakt, że Cieszkowski już poprzez sam sposób definiowania religii utożsamia ją z więzią jednoczącą społeczność[26][T1]. Konserwatywni krytycy takiego mesjanizmu nie bez racji mogliby mu zarzucić, że – zapewne niejednokrotnie wbrew woli jego twórców – kończy się on roztopieniem religii w żywiole życia społecznego.

Z tego powodu podjęty przez Rojka wysiłek wykazania, że każdy z trzech zasadniczych elementów mesjanizmu integralnego daje się pogodzić z nauczaniem Kościoła, jest przedsięwzięciem już w punkcie wyjścia skazanym na porażkę. Nawet gdyby każdy z tych poglądów dał się całkowicie uzasadnić na gruncie nauczania Kościoła[27], to ciągle podstawowe ukierunkowanie polskiego XIX-wiecznego mesjanizmu byłoby istotnie różne od tego, które napotykamy w nauczaniu Kościoła. Oczywiście ortodoksja katolicka nie musi wyrażać się tylko w tej postaci, jaką zakłada dla niej Tichy – może ona tworzyć pozytywny program przemieniania świata również w wymiarze stricte społecznym. Tichy ma jednak rację pod tym względem, że chrześcijańska

świadomość eschatologiczna zakłada odrzucenie wszelkiego wewnątrzświatowego finalizmu. Z perspektywy Rojka nie da się znaleźć na to adekwatnej odpowiedzi dlatego, że nawet podwójna eschatologia polskich mesjanistów nie neguje przecież wewnątrzświatowego finalizmu, lecz oznacza jedynie, że obok dziejowego spełnienia występuje także transcendentny kres. Za ledwie łączy ona zatem dwie perspektywy finalistyczne.

Ta wewnętrzna rozpiętość światopoglądów mesjanistycznych, którą historycznie reprezentują Cieszkowski i Bierdiajew, a współcześnie – Rojek i Tichy, zdaje się uzasadniać moje wyjściowe przekonanie, że mesjanizm da się ogólnie scharakteryzować tylko jako pewną postawę – jako tytułowe „pragnienie Królestwa”. Każda inna charakterystyka będzie musiała wyłączyć ze swojego obrębu którąś z licznych postaci myśli mesjanistycznej. W czasach zbyt łatwego utożsamiania poglądów tylko ze względu na to, że łączy je ta sama nazwa, rozróżnienie dwóch oblicz mesjanizmu wydaje się konieczną pracą porządkującą toczoną w Polsce debaty. Należy przy tym stanowczo stwierdzić, że mesjanizm nie jest ahistoryczną, wewnątrznie uporządkowaną i przejrzystą strukturą myślową dającą się stosować do historycznie bardzo różnych zjawisk. Mesjanizmy występują bowiem jako części przynajmniej względnie spójnych stanowisk filozoficznych, religijnych czy literackich, uwarunkowanych zarówno historycznie, jak i geograficznie. To dlatego w różnicy, która występuje między mesjanizmami Cieszkowskiego a Bierdiajewa, możemy znaleźć zarówno konkretną ilustrację różnicy między myślą religijną XIX a XX wieku – różnicą zasadniczej, wywołanej w znacznym stopniu kataklizmami XX wieku i związanej z nimi lekcją katastrofizmu – jak i odrębności polskiej filozofii religijnej od rosyjskiej.

[1] R. Tichy, Manifest neomesjanistyczny, „44/Czterdzieści i Cztery” 2009, nr 2, s. 52.

[2] Tamże, s. 52–53.

[3] Tamże, s. 53.

[4] Tamże, s. 54–56.

[5] Tamże, s. 55.

[6] Tamże, s. 55–56.

[7] Tamże, s. 56.

[8] Tamże, s. 58.

[9] M. Bierdiajew, Autobiografia filozoficzna, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 275–276.

[10] R. Tichy, Manifest neomesjanistyczny, dz. cyt., s. 53–54.

[11] Tamże, s. 57–58.

[12] Tenże, Czas na apokalipsę, „44/Czterdzieści i Cztery” 2008, nr 1, s. 7.

[13] Por. P. Rojek, Mesjanizm integralny, „Pressje” 2012, teka 28, s. 46.

[14] Por. tenże, Awangardowy konserwatyzm. Idea polska w późnej nowoczesności, Kraków 2016, s. 9–22.

[15] R. Tichy, Czas na apokalipsę, dz. cyt., s. 11.

[16] P. Rojek, Mesjanizm integralny, dz. cyt., s. 20.

[17] Tamże, s. 28.

[18] Por. tamże, s. 28–38.

[19] Por. dwie wypowiedzi Rojka: „Na gruncie integralnego mesjanizmu misja Polski polega oczywiście na budowaniu Królestwa Bożego na ziemi” (tamże, s. 39); „Pasjonizm ma charakter ściśle mesjanistyczny,

gdy służy millenaryzmowi, to znaczy, gdy uważa się, że cierpienia narodu pomagają w objawieniu lub realizacji Królestwa Bożego na ziemi” (tamże, s. 40).

[20] Tamże, s. 27 i 46–47.

[21] Tamże, s. 45–46.

[22] Tamże, s. 38.

[23] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 58–59.

[24] Por. P. Rojek, *Polska teologia polityczna [w:] tegoż, Awangardowy konserwatyzm...*, dz. cyt., s. 147–150 i 166–182.

[25] Por. S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego [w:] August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz, S. Pieróg, Warszawa 1996, s. 115–126.

[26] Cieszkowskiego definicję religii omawiałem w tekście *Dyskurs religijny w Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, por. s. 56–59 tej książki.

[27] Uzasadnieniu tego przekonania służy w zasadzie cały artykuł Mesjanizm integralny, szczególną uwagę warto jednak zwrócić na rozważania Rojka na temat ideowego pokrewieństwa trzech mesjanistycznych przeświadczeń z nauczaniem o potrójnej funkcji mesjańskiej Chrystusa, w której uczestniczą Kościół i wierni – królewska, prorocką i kapłańską. Por. P. Rojek, Mesjanizm integralny, dz. cyt., s. 44–45.

[T1]Do uzupełnienia po składzie.