

Marek A. Cichocki: Polskie zmagania z modernizacją

Czym była dla Polaków nowoczesność? W republikańskiej politycznej tradycji I Rzeczypospolitej wiele było różnych tradycji reformy i odnowy. Wydaje się jednak, że miały one charakter wewnętrznej ustrojowej debaty w ramach jednego politycznego stanu, a ogólna świadomość napięcia między Polską starodawną i Polską nowoczesną pojawiła się w pełni dopiero w połowie XVIII wieku, stając się powodem silnego wewnętrznego sporu między obrońcami starego republikanizmu a modernizatorami – pisał Marek A. Cichocki w roczniku Teologii Politycznej „Polska nowoczesność”.

Polska ta sama, a jednak nie ta sama, przeszła w ciągu XIX wieku istotną transformację społeczeństwa szlacheckiego do nowej postaci powszechnego, nowoczesnego społeczeństwa. Dokonała się także jej istotna terytorialna przemiana, choć jeszcze nie tak bolesna i głęboka, jak to się stanie w połowie XX wieku. Wreszcie Polacy przeszli także głębokie przeobrażenie za sprawą zmiany własnego stosunku do europejskiej nowoczesności i modernizacji. Spróbujemy tutaj zarysować kilka problemów związanych z tą ostatnią kwestią.

Czym była dla Polaków nowoczesność? W republikańskiej politycznej tradycji I Rzeczypospolitej wiele było różnych tradycji reformy i odnowy. Wydaje się jednak, że miały one charakter wewnętrznej ustrojowej debaty w ramach jednego politycznego stanu, a ogólna

świadomość napięcia między Polską starodawną i Polską nowoczesną pojawiła się w pełni dopiero w połowie XVIII wieku, stając się powodem silnego wewnętrznego sporu między obrońcami starego republikanizmu a modernizatorami. Rozbiory w oczywisty sposób zmieniały całkowicie kontekst tego sporu – czy więc raczej chronić i zachować resztki dawnego świata, jego pamiątki, zwyczaje i tradycje, jak chciał na przykład biskup Albertrandi, pierwszy prezes Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk ustanowionego w 1800 roku, czy wykorzystać katastrofę dla dokonania radykalnego zrywu ku nowej, nowoczesnej, innej Polsce? [1] Poszukując wzorów, polscy modernizatorzy mogli odwoływać się do dwóch przykładów w Europie: do rewolucyjnej Francji, która stanowiła ważny punkt odniesienia już w czasach Sejmu Wielkiego oraz insurekcji, i do liberalnej Anglii. W pierwszym przypadku mowa jest przede wszystkim o radykalnym, rewolucyjnym skrzydle modernizatorów, w drugim bardziej o ich konserwatywno-liberalnej odmianie. W pierwszym chodziło o wizję republiki opartej na suwerenności ludu, w drugim o konstytucyjną monarchię. Istotne jest to, że dla ludzi wychowanych w środowisku republikańskiej kultury wolności to nie absolutyzm i jego centralizm państwowy stanowił atrakcyjny wzorzec modernizacji, ale przede wszystkim dwie odmienne koncepcje nowoczesnej wolności narodu: polityczna spuścizna 1688 roku zróżnicowanej wewnętrznie i ujętej w ustrojową równowagę Anglii oraz oparta na równości absolutnej suwerenność narodu we Francji. Była oczywiście także droga trzecia, obecna już w kręgach stronnictwa dworskiego wokół Stanisława Augusta, jakiejś polskiej wersji oświeceniowego centralizmu władzy, polskiego józefinizmu, odgórnego modernizacji, która później, w XIX wieku, pod wpływem heglowskiego historyzmu przybierze postać dziejowej konieczności postępu realizowanej przez szczególnie agresywną formę pruskiego, a potem niemieckiego państwa-modernizatora. Polski stosunek do modernizacji i nowoczesności nigdy nie był więc jednorodny, oczywisty, można wręcz powiedzieć, że

stanowił on nasz swoisty, utrwalony w XIX wieku paradoks. Tradycyjny republikanizm ze swoim rozumieniem wolności mieszał się tutaj z podejściem do nowoczesnego rozumienia emancypacji, dla której punktem odniesienia były przede wszystkim polityczne, społeczne, gospodarcze i intelektualne przemiany w Anglii i Francji. Ale jednocześnie własne dążenia do nowoczesności w sposób nieunikniony w warunkach porzbiorowych musiały konfrontować się z inną, gorszą rzeczywistością modernizacji represyjnej, modernizacji przez wynaradawianie, realizowanej głównie przez politykę dwóch zaborczych potęg, Niemiec i Rosji. Była więc w naszym przypadku modernizacja jako pomysł na własną drogę od Polski starodawnej do nowoczesnej, była modernizacja jako punkt odniesienia do nowego, nowoczesnego Zachodu, owych dwóch typów społecznej, politycznej i ekonomicznej organizacji, dokonującej się we Francji i Anglii wokół nowoczesnego rozumienia wolności indywidualnej, i była też wreszcie „modernizacja” jako realne doświadczenie represji wobec polskości, jako sposób na wynarodowienie, która staje się jasnym, nieskrywanym politycznym i cywilizacyjnym programem zaborców, począwszy od lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku. Jest jednak jeszcze jedno istotne doświadczenie modernizacji, bez którego nie będziemy mogli w pełni zrozumieć polskiego dylematu z nowoczesnością. Chodzi mi o doświadczenie Księstwa Warszawskiego.

Te kilka lat funkcjonowania Księstwa, które ktoś mógłby uznać za epizod zaledwie, jest jednak istotne z punktu widzenia historii polskich zmagania z modernizacją w XIX wieku. Może są to nawet doświadczenia kluczowe. Napoleon wciągnął bowiem Polaków w proces europejskiej modernizacji rozumianej jako mocarstwowa rywalizacja o dominację, o paneuropejską władzę. Modernizacja nie jest tutaj naturalnym ani nawet do końca własnym procesem rozwoju, lecz zastosowaniem przymusu – zewnętrzną siłą – dla osiągnięcia „słusznych” celów. W

Na anarchię, rozkład i brak cywilizacji Polaków narzekało wielu uczonych poddanych króla pruskiego, nawet jeśli swe obserwacje zbierali podczas prowadzonych w Warszawie naukowych kwerend w największej ówczesnej bibliotece centralnej Europy, która znajdowała się w pałacu Załuskich

przypadku Księstwa mówimy bowiem o odgórnej, administracyjnej modernizacji w warunkach wojny, która jednak z powodów geopolitycznych nie przyniosła ostatecznie takich efektów, jak było w przypadku Prus po 1807 roku. Nie bez znaczenia musiały być także przyczyny wewnętrzne, dla

których Księstwo Warszawskie nie miało szans stać się typem nowoczesnego państwa administracyjnego na modłę zreformowanych Prus, bowiem napoleońska modernizacja, zgodna z duchem oświeceniowego centralizmu i racjonalizmu i akceptowana przez część dawnych zwolenników stronnictwa dworskiego z czasów stanisławowskich, zakładała konieczność złamania tradycyjnej, republikańskiej kultury politycznej i ustrojowej Polaków. I dlatego niezależnie od tego, jakich dokonywało się geopolitycznych wyborów, czy stało się po stronie Napoleona, czy raczej jego przeciwników, modernizacja ta musiała wyglądać na obcą i tyrańską.

Książę Adam Czartoryski, który z perspektywy czasu oceniając długi i burzliwy okres czterdziestu lat historii Polski od 1788 roku, a więc początku Sejmu Wielkiego, do upadku powstania listopadowego w

1831, przyczynę geopolitycznych problemów Polski postrzegał przede wszystkim we Francji i konsekwencjach francuskiej rewolucji, równie surowo – co zrozumiałe – oceniał skutki polityki Napoleona dla losu Polaków. Znajdował się więc po zupełnie innej stronie niż ci polscy romantycy i mesjaniści, Brodziński, Mickiewicz czy Hoene-Wroński, którzy będą w naszej kulturze tworzyć wielki mit napoleoński. Jego zdaniem Napoleon, narzucając w 1807 roku Prusom rozwiązanie w traktacie z Tylży, nie miał wcale żadnej ugruntowanej koncepcji odrodzenia polskiego państwa. Kierował się na gorąco politycznymi i militarnymi potrzebami wynikającymi z nowej geopolitycznej sytuacji, którą sam wywołał. O Polakach nie wiedział zbyt wiele, a jego ogólne wyobrażenia o Polsce zbudowane były przede wszystkim na całej oświeceniowej spuściźnie francuskich stereotypów dotyczących dzikiego i anarchicznego Wschodu. Dlatego swą nikłą wiedzę starał się nadrobić pośpieszną lekturą pracy francuskiego dyplomaty Claude'a Rulhière'a pod znamienym tytułem Historia anarchii polskiej. Czartoryski wyrzucał surowo swoim rodakom, że z własnej winy ulegli wobec Napoleona fatalnej, bo jednostronnej iluzji: „Polacy od roku 1806 pokładali w Napoleonie całą swoją nadzieję, nie mieli żadnej własnej myśli ani własnego działania; do końca prawie nie pozwalali sobie na swój własny rachunek nic przedsięwziąć, ani nawet życzyć z obawy, aby tak hardą myślą nie znieważyc, nie oziębic dla siebie woli swego twórcy. Swoją rezygnacją i wyzuciem się z wszelkiej samoistności spodziewali się jego przychylnosc powiększyc i zrobic go szczerzejszym szczescia, ktorego byl przez lat kilka wielowladnym dla ludow szafarzem. Fałszywe, zda mi się, rozumowanie. Takie opuszczenie poniekąd siebie samych, takie oddanie się zupełnie jego łaskawości, co zresztą dogadzało polityce, a raczej charakterowi Napoleona, było może w jego oczach dowodem większym i nowym naszej nie- mocy i niezdolności do własnodzielnego bytu, i zamiast zachęcać go do pomnażania potrzebnych do naszego ustalenia darów, służyło mu, owszem, za wymówkę przed sobą, że ich nam nie użyczał.

Chociaż Polacy lękali się i utyskiwali często, że jego wszechwładna wola zapomina, nie dba o nich, że nieszczerze im sprzyja, przecież nie śmieli nigdy nie zawierzać, i jedynie od jego skinienia, w ślepej oczekiwaniu, wszystkiego wyglądali. Gdy tego skinienia zabrakło, upadli bez steru, bez nadziei i ratunku”[2].

Polski mesjanizm był przede wszystkim szczególnym rodzajem idei „polskiej nowoczesności”, która wykrystalizowała się w pełni po 1831 roku w wyniku specyficznych okoliczności historycznych

Trudno sobie to dobrze wyobrazić, szczególnie z perspektywy owej późniejszej romantycznej legendy Napoleona jako naszego wybawiciela, ale dla niemałej części Polaków doby Księstwa

Warszawskiego bardziej kojarzył się on z władzą tyrańską narzucającą bez pardonu swoją wolę innym, w zestawieniu z którym Aleksander I mógł uchodzić za o wiele bardziej łaskawą, liberalną opcję na przyszłość. Oczywiście – przed 1807 rokiem także okupujący Polskę Prusacy już uważali się często za cywilizatorów „dzikiego” Wschodu. Tak zwane „oświeceniowe” uprzedzenia wobec pokonanej, republikańskiej Rzeczypospolitej były w pruskiej świadomości mocno już ugruntowane za sprawą Fryderyka II. Wystarczy sięgnąć po pamiętniki Johanna Fichtego z jego podróży do Polski, aby się o tym przekonać [3]. Na anarchię, rozkład i brak cywilizacji Polaków narzekało wielu uczonych poddanych króla pruskiego, nawet jeśli swe obserwacje zbierali podczas prowadzonych w Warszawie naukowych kwerend w największej ówczesnej bibliotece centralnej Europy, która

znajdowała się w pałacu Załuskich. Po trzecim rozbiore politycy i urzędnicy pruscy chętnie wchodzili więc w tę swoją rolę cywilizatorów, którzy stawiali sobie za cel „uszlachetnienie – przez oświatę – tak bardzo zaniedbanego narodu” oraz „wyprowadzenie mieszkańców Prus Południowych ze stanu odrębności [...], co było główną przeszkodą w postępie ich kultury”[4]. Jednak w przypadku Prus przed 1807 rokiem to postrzeganie samych siebie było mocno na wyrost, tak jak na wyrost było sformułowanie popularnej później tezy, że Rzeczpospolita uległa bardziej nowoczesnym państwom sąsiednim, ponieważ była zacofana. Owa nowoczesność Prus Fryderyka II czy Rosji Katarzyny jest bowiem mocno dyskusyjna, a może wręcz powinna zostać po prostu odrzucona jako zręczna maskarada i kpina z nowoczesności, którą Fryderyk z Katarzyną ukryli pod polorem francuskiego języka i płytkiej oświeceniowej filozofii. Nie bez znaczenia dla sukcesu tego oszustwa była na pewno postawa Woltera i ludzi jego pokroju, którzy przyczynili się walnie do pruskiego i rosyjskiego procederu zdeprawowania idei oświecenia, żyrując tę politykę własnym autorytetem.

Dla Mochnackiego liczyły się głównie żywotne siły narodu – naród był dla niego przede wszystkim suwerenną zbiorową wolą, a nie polityką rządową czy instytucjami państwa. Nie można go nawet całkowicie utożsamiać z terytorium

Inaczej sprawa przedstawiała się jednak z Napoleonem, który faktycznie miał ku temu tytuł, by występować w roli akuszera czasów nowych. Wojskowi administratorzy i dyplomaci francuscy działający w jego imieniu w Księstwie

Warszawskim zapewne musieli też to całkowite podda- nie się Polaków woli cesarza interpretować jako przyzwolenie na eksploatację oraz potwierdzenie własnych stereotypów o narodzie, który sam nie potrafi się rządzić i dlatego jest zacofany. Jak donosił jeden z nich, rezydent Serry, w swoich instrukcjach do Paryża w kwestii nadania Księstwu Kodeksu Napoleona: „J.M.Cesarz i król po przywróceniu niepodległości tej części Polski, która tworzy dzisiaj księstwo warszawskie, chciał zapewnić jej na zawsze to dobrodziejstwo. W tym celu trzeba było zmienić jej instytucje i nadać jej nowe. Trzeba było przewyciężyć i wyleczyć tę wieczną skłonność do anarchii, która przez tyle wieków była nieszczęściem Polski, a w końcu sprawiła jej upadek. Należało stworzyć lud w kraju, gdzie ludność jak i ziemia stanowiły własność kilku rodzin...”[5]. Zgodnie więc z życzeniem cesarza poprzez Księstwo Polacy mieli zostać na nowo, po nowoczesnemu uformowani, by stać się częścią nowej cywilizacji ze stolicą w Paryżu. Przypadek Księstwa Warszawskiego jest więc bardzo ważny, bo musiał on uświadamiać wielu nie tylko to, że przyszłość Polski wpadła w ręce wielkich potęg i w logikę zmiennej geopolityki, ale także to, że w sensie ustrojowym czy społecznym dawna Rzeczpospolita, nawet ta ujęta w ramy reform Konstytucji 3 maja czy Sejmu Wielkiego, może już nie wrócić. Wobec tego albo Polacy wymyślą ją i zbudują na nowo, własnymi siłami, ruchem oddolnym, do czego nawoływać ich będą Mochnecki czy Mickiewicz, albo zostaną uformowani odgórnie, prawnymi, administracyjnymi i fiskalnymi środkami, według modelu wymyślonego dla nich gdzie indziej. W tym drugim przypadku chodziło o przyjęcie ogólnego założenia, któremu doświadczenie Księstwa Warszawskiego sprzyjało, że modernizacja w przypadku Polaków może przynieść sukces tylko w formie odgórnej i przynajmniej częściowo zewnętrznej, bo- wiem sami Polacy, skłonni do anarchii, nie potrafią rządzić się sami.

Zresztą sprawa nie ograniczała się tylko do identyfikacji polskich przywar narodowych. Jeśli bowiem spojrzeć na modernizację nie tylko w kategoriach ustrojowych, instytucji, praw czy politycznych zwyczajów, ale potraktować ją tak- że jako wyraz nowych procesów społecznych i gospodarczych w Europie, to pytanie o zasadność odgórnej modernizacji, której modelem było Księstwo, dotyczyło całkiem praktycznej kwestii: czy Polacy po upadku Rzeczypospolitej posiadają jeszcze możliwości samodzielnego kierowania owymi procesami, czy potrzebują silniejszych od siebie modernizacyjnych pośredników. Wielka europejska wojna 1792–1815 oznaczała bowiem nie tylko całkowitą zmianę geopolityczną na kontynencie, skutkiem której Polska nie odnalazła już dla siebie politycznego miejsca w XIX wieku, ale była również w swych skutkach wielkim geoeconomicznym trzęsieniem ziemi. Wcześniej gospodarka Rzeczypospolitej należała do szerszego, europejskiego ekosystemu gospodarczego, oczywiście głównie jako rynek produktów rolnych i naturalnych, niskoprzetworzonych, bez własnego przemysłu i z kapitałem skupionym przede wszystkim w rękach wielkich rodzin; z drugiej strony stanowiła też ważny rynek zbytu dla obcych produktów. Ten właśnie charakter polskiej gospodarki, później koronny dowód naszego zacofania względem uprzemysławiającej się zachodniej Europy, sprawiał jednak, że jednym z najpopularniejszych poglądów tworzących u szlachty jej wyobrażenie o świecie było uznanie wolnego handlu i gospodarczej otwartości za fundament własnej pomyślności oraz współpracy między narodami. Niechęć do absolutystycznego merkantylizmu i protekcjonizmu, z jego predarwinowskim rozumieniem konkurencji jako walki o wpływy, oraz przekonanie o pozytywnym wpływie wzajemnych przepływów i wymiany nie wynikały więc w Rzeczypospolitej wyłącznie z założeń ideologicznych, walki z absolutum dominium, ale były mocno zakorzenione we

własnych praktykach gospodarczych. Na przełomie XVIII i XIX wieku geoeconomiczna sytuacja Polaków zmienia się diametralnie. Protekcyjnistyczna polityka celna Prus, blokada morska Wysp Brytyjskich przez Napoleona, odcięcie polskiego rynku od wolnego dostępu do portów morskich, wreszcie trwające przez długi czas prawo zbożowe w Anglii – te i inne okoliczności sprawiły, że Polacy znaleźli się w całkowicie odmiennych i niekorzystnych ekonomicznie warunkach. Trwały charakter tej zmiany stawiał pytanie o gospodarczą przyszłość Polaków i uprzytamniał konieczność zbudowania własnej, narodowej polityki gospodarczej zdolnej przystosować ich do reguł ekonomicznej rewolucji, która dokonywała się w Europie. W sytuacji braku pełnej suwerenności politycznych rządów i słabej ich legitymizacji, nie mówiąc już o tej zasadniczej okoliczności, jaką było podzielenie polskiego obszaru gospodarczego i polskiego społeczeństwa na trzy osobne części oraz włączenie każdej z nich w inną strukturę zaborczych mocarstw, dokonanie takiego zadania nie było łatwe. W przypadku więc Księstwa, jak również później Królestwa Polskiego, zwyciężył zdecydowanie model modernizacji odgórnej i scentralizowanej jako wcześniej niezrealizowanego nigdy marzenia części oświeceniowych modernizatorów z kręgu dworskiego Stanisława Augusta, którzy chcieli zmieniać Polskę przede wszystkim zreformowaną przez administrację i skarbowość, na modę pruską czy austriacką. Jednocześnie właśnie taki sposób modernizacji spotykał się ciągle z krytyką i sprzeciwem – niejednokrotnie zabarwionymi ideami romantyzmu, jak w przypadku Brodzińskiego czy Mochnackiego, i podkreślającymi znaczenie wewnętrznych sił organizmu społecznego oraz własny charakter polskiej drogi. Republikańska tradycja sprawiała, że wciąż wielu sercem i instynktownie stawało raczej po stronie oddolnej i spontanicznej zmiany jako naturalnego dla Polaków sposobu rządzenia swoimi sprawami. W kwestiach gospodarczych to rozdarcie

dobrze uwidacznia się na przykładzie dwóch polskich myślicieli nowoczesności i ekonomistów, Wawrzyńca Surowieckiego (1769-1827) oraz Fryderyka Skarbka (1792-1866).

Ten pierwszy, autor O upadku przemysłu i miast w Polsce z 1810 roku, książki dedykowanej Feliksowi Łubieńskiemu, ministrowi sprawiedliwości Księstwa Warszawskiego, oraz wielki admirator Jeana-Baptiste'a Saja, uważał, że pod stawowym kołem zamachowym gospodarczego i cywilizacyjnego rozwoju we współczesnym świecie jest wolny handel. Dlatego podstawową przyczynę upadku I Rzeczypospolitej upatrywał w tym, że ogromny potencjał, jaki skrywał się w republikańskiej wolności, został stłamszony w XVIII wieku przez oligarchię i nie uległ pożądanej transformacji, jaką byłoby upodmiotowienie wszystkich warstw społecznych, co pozwoliłoby przestawić polskie społeczeństwo i polską gospodarkę na nowoczesne tory. W przeciwieństwie jednak do Staszica Surowiecki nie upatrywał recept przede wszystkim w industrializacji Polski, która wydawała mu się pomysłem sztucznym. Konsekwentnie wychwalał siłę wolnego handlu oraz odwagę i przedsiębiorczość kupca, który staje się dla niego głównym symbolem nowoczesności, rozwoju i pomyślności narodu, w czym przypomina nie tylko poglądy Adama Smitha, ale i Benjamina Constanta. Handel jest dla niego bowiem najważniejszym nośnikiem obrotu kapitału i cywilizacyjnego rozwoju, który powinien być w Polsce rozwijany i chroniony [6]. Bez handlu nie ma obrotu kapitału, bez kapitału nie ma bowiem przemysłu. Tutaj jednak Surowiecki dochodzi do zasadniczego problemu polskiej sytuacji – słabości rodzimego kapitału, co sprawia, że w realiach konkurencji gospodarek i mocarstw w Europie Polacy stają od razu na z gruntu gorszej, o ile nie na całkowicie beznadziejnej pozycji. Dlatego ten wielki zwolennik wolnego handlu, mieszczańskiej przedsiębiorczości i nieograniczonego bogacenia się za sprawą owoców własnej pracy, jednocześnie uznawał,

że rząd państwa musi odgórnie sprawować ochronę nad rozwojem gospodarczym narodu, ale nie poprzez regulacje, cła, nadmierny protekcjonizm, który siłą rzeczy dusiłby naturalną energię przedsiębiorczości, lecz przede wszystkim przez odpowiednie ustawodawstwo gospodarcze i – co istotne – przez intensywne publiczne inwestycje w infrastrukturę, edukację, transport, system kredytów i zabezpieczeń finansowych. W ten sposób państwo stawało się głównym inwestorem oraz twórcą reguł, dzięki którym wolny rozwój gospodarczy, oparty zwłaszcza na handlu (Surowiecki uważał, że ziemiaństwo nie powinno korzystać w państwie ze szczególnych przywilejów), mógł przebiegać w sposób bezpieczny i uporządkowany [7].

*Sposób rozumienia
nowoczesności w ujęciu
filozofii mesjanizmu Hoene-
Wrońskiego jest taki, że po
przejściu całego
historycznego procesu,
spiętego klamrą rewolucji
francuskiej, ludzkość dojrzewa
do momentu, w którym może
sama w pełni zrozumieć i
zrealizować Boską obietnicę
Królestwa Bożego na ziem*

Dzięki stanowisku Surowieckiego możemy lepiej zobaczyć problemy związane z transformacją gospodarczą, przez które przechodzili Polacy po upadku I Rzeczypospolitej. Wśród nich do najważniejszych bez wątpienia należy problem narodowego kapitału oraz związana z tym

kwestia polityki fiskalnej i gospodarczej rządu, a więc roli działań odgórnych. Transformacja polskiej gospodarki, konieczna w obliczu

zmian geopolitycznych i geoeconomicznych spowodowanych przez wielką europejską wojnę lat 1792–1815 oraz przez zachodzące w Europie Zachodniej zmiany gospodarczo-społeczne pod wpływem rewolucji kapitalizmu, od początku była rozpięta między przeciwnościami: z jednej strony uznanie dla uwolnionych z ograniczeń żywiołów rynkowego rozwoju, z drugiej z kolei przekonanie, że kapitalizm powinien rozwijać się zgodnie z narodowym interesem w ramach ustanowionych przez rząd reguł i instytucji. Dla tego też Surowiecki zbliżał się w swoich poglądach do stanisławowskiej tradycji stronnictwa dworskiego, uznającego konieczność odgórnej modernizacji Polski, która teraz, w warunkach Księstwa Warszawskiego oraz pod polityką Napoleona, odnajdywała swoje nowe wcielenie. Nadając największe znaczenie rozwojowi handlu, bliski był jednak także sposobowi myślenia polskich industrialistów, takich jak Stanisław Staszic czy Franciszek Ksawery Drucki-Lubecki (1779-1846) dla których podstawowym instrumentem modernizacji pozostawała polityka państwa odgórnej, administracyjnej interwencji. Szczególnie Drucki-Lubecki w roli wszechpotężnego ministra skarbu Królestwa Polskiego stał się symbolem takiej właśnie polityki modernizacyjnej, w której fiskalizm i rola państwa jako głównego inwestora i stratega miała kluczowe znaczenie. Lubecki, przez jednych znienawidzony i stawiany później w jednym rządzie z Wielopolskim, przez innych natomiast uważany za wzór i wynoszony na piedestał, w czasach nam współczesnych przedstawiany też jako pierwszy „polski Balcerowicz”, doczekał się również bardziej rzetelnych i wyważonych ocen [8].

Niezależnie od politycznych przekonań, które ciągnęły go w stronę Rosji, Lubecki starał się wprowadzić nową politykę gospodarczą Królestwa Polskiego, wyciągając wnioski ze zmienionych warunków geopolitycznych i geoeconomicznych, w których znaleźli się po 1815 roku Polacy. Po wojnach napoleońskich gospodarka na ziemiach polskich tkwiła w głębokim kryzysie. Surowa polityka fiskalna ministra miała doprowadzić do odbudowy finansów publicznych i uzyskania

niezbędnych środków na inwestycje państwowe. Strategicznym celem Lubeckiego była bowiem intensywna, planowa industrializacja Polski, z grubsza: przestawienie zależnej od zachodniego odbiorcy gospodarki rolnej na przemysł włókienniczy, przemysł ciężki i wydobywczy, dzięki czemu powstałby silny, wewnętrzny rynek produkcji, skierowanej przede wszystkim na rosyjski rynek zbytu. Można powiedzieć, że była to swoista koncepcja „westernizacji” Polski przez powiązanie jej gospodarczo z Rosją w taki sposób, który czynił z Królestwa uprzemysłowiony Zachód w ramach systemu rosyjskiego imperium. Lubecki liczył na to, że taki układ właśnie przyniesie wymierne dla Polaków polityczne korzyści. Jego polityka modernizacji budziła jednak kontrowersje i krytykę zarówno co do swych ideologicznych i politycznych założeń, jak i co do metod. Przeciwno fiskalizmowi tradycyjnie protestowało postrepublikańskie ziemiaństwo, konserwatywnie nastawione do wszelkich gwałtownych społecznych i gospodarczych przemian. Liberałowie zarzucali polityce Lubeckiego rozrzutność, megalomanię, brak kontroli, nadużycia, nieliczenie się z szerszym pojętym interesem społecznym. Odgórna, scentralizowana industrializacja, podobnie jak w innych częściach Europy, także pod rządami Lubeckiego w Królestwie, budziła coraz żywszą krytykę wśród radykalizujących się romantyków, którzy widzieli w niej przejaw nienaturalnej, destrukcyjnej siły, wyzysk i przemoc, w tym przypadku na dodatek służący obcym, rosyjskim interesom. Mochnacki, w swej wielkiej niechęci do ministra skarbu, która posunęła go nawet do planów zorganizowania zamachu na jego życie, uznał, że Lubecki był to wprawdzie „najzręczniejszy człowiek w Polsce, ale zarazem uparty w swoim systemie, który zależał na tym, żeby dobro kraju naszego całego opierać na najściślejszym związku z Cesarstwem”. Kajetan Koźmian, reprezentujący wobec romantyków obóz przeciwny, podzielał ten pogląd, twierdząc, że Lubecki jest człowiekiem o „polskim może sercu, lecz o moskiewskiej głowie”[9].

W 1829 roku, w momencie szczytowym polityki Lubeckiego, Fryderyk Skarbek publikuje w języku francuskim swoją książkę poświęconą teorii bogacenia się społeczeństw [10]. Jest ona w istocie sformułowaniem argumentu na rzecz naturalnego gospodarczego rozwoju. Argument ten Skarbek rozwija pod wpływem recepcji poglądów szwajcarskiego historyka i ekonomisty Jeana Sismondiego, wielkiego krytyka skutków intensywnej angielskiej industrializacji, która odpowiada jego zdaniem za wypaczenie naturalnego, zrównoważonego rozwoju gospodarczego. Nie bez znaczenia dla poglądów Skarbka był jednak także jego stosunek do polityki intensywnej industrializacji w Królestwie dokonywanej przez Lubeckiego. W tym czasie jednak, właśnie za sprawą coraz większego zainteresowania funkcjonowaniem pierwszego społeczeństwa industrialnego w Anglii, jego widocznymi blaskami i cieniami, toczy się na Zachodzie intensywna debata nad znaczeniem tego nowego społecznego i ekonomicznego zjawiska. Dla socjalisty Henriego de Saint-Simona industrializacja będzie symbolem wielkiej, nowoczesnej przemiany współczesnej ludzkości, otwarciem nowych, nieznanych przedtem możliwości. Idąc podobną drogą, liberał Charles Dunoyer już w 1825 roku ogłosi swoją teorię, zgodnie z którą postęp przemysłowy jest bezpośrednio powiązany z rozwojem moralności i wolności w społeczeństwie. Przemysł nie był dla niego tylko wyznacznikiem materialnej siły, ale stawał się wyróżnikiem zdrowia i emancypacji współczesnego społeczeństwa, był czymś w rodzaju największej cnoty nowoczesności. Skarbek, człowiek wielu talentów, obeznany także dokładnie z najważniejszymi kierunkami ekonomicznych i społecznych debat podczas studiów w Paryżu, nie zaliczał się jednak do grona zwolenników owego wielkiego entuzjazmu dla przyspieszonej industrializacji, a przypadek polityki Lubeckiego w Królestwie dostarczał mu wiele własnego, krajowego materiału do krytycznych przemyśleń dotyczących ekonomicznych i społecznych

konsekwencji wymuszonego odgórnie, planowanego uprzemysłowienia. W sytuacji kryzysu gospodarki oraz braków własnego kapitału ekstensywna industrializacja Lubeckiego przypominała mu budowanie domu od konstruowania dachu, co gorsza – ten ambitny projekt ministra w żadnej mierze nie liczył się z krajowymi realiami czy potrzebami ani kosztami społecznymi, które sam wywoływał. Skarbek zauważał więc, że „system dzisiejszej administracji naszej opiera się na żądzy podciągania wszystkiego pod regulamina i przepisy rządowe. Wziąwszy za zasadę, że trzeba starać się wszelkimi środkami powiększyć konsumpcję wewnętrzną, dlatego ażebyśmy co do odbytu na płody ziemi naszej od obcych niepodległymi byli, chcąc wmęczyć w nas duch fabrykacji, chcąc wszelkiego rodzaju rękodzieła od razu i gwałtem zaprowadzić bez żadnego względu na możliwość i potrzeby kraju i bez względu, czy te fabrykaty odbytu znajdują. Na otwartym handlu z Rosją całą budują pomyślność rękodzieł i pewność odbytu” [11]. Widział w tej polityce Skarbek przykład wyjątkowo niebezpiecznego konstruktywizmu gospodarczego i społecznego eksperymentu, z czym autor tej polityki, Lubecki, sam wcale się nie ukrywał, pisząc w swoich listach otwarcie m.in.: „Nikt nie oblicza, że z tej nędzy, właśnie z tej nędzy, wyłoni się powszechny dobrobyt; nikt nie chce widzieć, że charakter narodowy w niej się oczyszcza, że tędy droga do znalezienia środków, najbardziej zastosowanych do położenia narodu i jego uzdolnienia, że za pomocą przemysłu dojdzie do pomyślności, niezależnej a trwałej, której nic nie zniweczy [...]. Jak chirurg nie może zważać na jęki operowanego pacjenta, by nie narazić życia chorego zbyt dużą czułością, i ja też niezachwianym krokiem muszę postępować po drodze, jaką mi wytknął mój obowiązek, świadom tego, że nie ma na świecie trudności, których by nie przełamało to doświadczenie” [12]. Dla Skarbka jednak takie właśnie podejście do modernizacji, jako wytworzonej odgórnie przez administracyjną sprawczość, było gwałtem czynionym na żywym organizmie narodu. Był on bowiem bez wątpienia zwolennikiem

naturalnego i zrównoważonego rozwoju, w którym rola państwa ograniczona była do niezbędnego minimum, do absolutnie strategicznych dla niego potrzeb, o które musi zadbać, a których istnienia prywatny kapitał nie jest w stanie udźwignąć. Dla niego i innych krytyków Lubeckiego forsowana przez ministra przemysłowa modernizacja była w istocie modernizacją pozorną i płytką, pod każdym względem także kosztowną, której ogólny bilans dla państwa i społeczeństwa był ujemny.

Mesjanizm polski, który silnie wybrzmiał w naszej literaturze romantycznej, a który sam był głównie koncepcją historiozoficzno-religijną i łączył się z narodowym misjonizmem polskim (szczególną rolą narodu polskiego wśród narodów słowiańskich oraz w chrześcijańskiej Europie), traktuję przede wszystkim jako szczególnego rodzaju koncepcję nowoczesności i modernizacji, utrwaloną w wyniku przełomu 1831 roku

Nie licząc krótkiego okresu pruskiej okupacji, Księstwo Warszawskie i Królestwo Polskie stanowią ważne historycznie doświadczenie polskich zmagania z nowoczesnością w XIX wieku. Pozostają one przede wszystkim przykładem modernizacji odgórnej, centralnie sterowanej, czy to w warunkach wojny powszechnej, jak w przypadku Księstwa, czy w okolicznościach wymuszonej adaptacji Królestwa do nowych reguł funkcjonowania w obrębie systemu rosyjskiego imperium. Nie była to więc modernizacja politycznie suwerenna w przeciwieństwie do okresu ostatnich dekad istnienia I Rzeczypospolitej w XVIII wieku, gdzie jednak spór o reformę i o Polskę nowoczesną, pomimo ingerencji obcych wojsk i ambasadorów, był zasadniczo jednak wciąż sporem wewnętrznym, własnym, nie tylko w znaczeniu sporu między odmiennymi politycznymi obozami, ale także oporu wobec ingerencji

zewnętrznej i prób zachowania niepodległości. Zakres możliwego sprzeciwu wobec narzuconej odgórnie modernizacji był oczywiście także obecny w przypadku Księstwa czy Królestwa. Szczególnie w tym drugim przypadku stanowił istotną oś dla wewnętrznych podziałów i sporów między polityką rządu a opozycją konserwatywnego ziemiaństwa, liberałów i radykalnych romantyków i demokratów. Niemniej oba przykłady stanowią już model nowoczesności zależnej, rozumianej jako narzucona konieczność oraz problem polskiej dysfunkcji w zmieniającej się Europie, z którą trzeba koniecznie coś zrobić. Z tej perspektywy powstanie listopadowe stanowi faktyczny przełom i otwiera zupełnie nowy rozdział. Od tej pory modernizacja staje się dla Polaków w sposób otwarty instrumentem wynaradawiania oraz presji w rękach władz zaborczych, czy to w późniejszej formie niemieckiego Kulturkampf, a więc modernizacji cywilizacyjnej dokonywanej w ramach wewnętrznej europejskiej kolonizacji przez państwo niemieckie na ziemiach Europy Środkowej, czy rozpoczętej przez Paskiewicza rosyjskiej modernizacji wojskowej, której głównym celem była pełna integracja ziem i ludności polskiej w ramach militarnego kompleksu imperialnego Rosji. Tym formom wrogiej, agresywnej modernizacji Polacy mogli przeciwstawić co najwyżej własne próby modernizacji organicznej lub cząstkowej modernizacji dokonywanej w ramach ograniczonej autonomii, pojawiającej się na krótko w chwilach tzw. odwilży, jak w przypadku Aleksandra Wielopolskiego. Natomiast na emigracji, po załamaniu się sytuacji Polaków w wyniku przegranego powstania w 1831 roku oraz za sprawą bezpośredniego zderzenia z rzeczywistością zachodniej, mieszczańskiej nowoczesności, pojawia się nowa, wpływowa idea „polskiej modernizacji” – mesjanizm.

Mesjanizm i nowoczesność

Polski mesjanizm był przede wszystkim szczególnym rodzajem idei „polskiej nowoczesności”, która wykrystalizowała się w pełni po 1831 roku w wyniku specyficznych okoliczności historycznych. Jak już wcześniej wielokrotnie zwracaliśmy uwagę, rok 1830 i 1831 pod wieloma względami należy uznać za cezurę w naszych dziejach, przełomowy moment dla kształtowania się polskiej tożsamości politycznej w Europie w XIX wieku. Jest to bowiem widoczny koniec pewnego okresu, także pewnych nadziei: na szansę odzyskania własnego państwa jeszcze za życia pokolenia, które przeżyło wcześniej jego upadek. Ten okres można traktować łącznie: od pierwszych rozbiorów przez ruch reform, Sejm Wielki i konstytucję oraz insurekcję kościuszkowską po wymazanie Polski z mapy Europy w 1797 roku, pierwszą dekadę zaborów, wojny napoleońskie, Księstwo Warszawskie i niedoskonałą autonomię polityczną Królestwa Kongresowego. W tym właśnie okresie, burzliwym i pełnym nieciągłości, Polacy, wydaje się, podążali mniej więcej podobną drogą rozwoju i w podobnym kierunku, co wiele innych europejskich społeczeństw w tym samym czasie, a ich największą specyfiką był problem poradzenia sobie w nowych warunkach z ciężarem całej masy upadłościowej po wielkiej tradycji I Rzeczypospolitej. Idee oświecenia i klasycyzm, republikanizm i rewolucja społeczna, monarchia konstytucyjna, nowa gospodarka przemysłowa i reakcja na nią, ziemiaństwo wobec żądań powszechnej równości, kontrolowana modernizacja odgórna i od- dolne ruchy emancypacyjne, konserwatyści, liberałowie i polityczni radykałowie – wszystkie te zjawiska charakteryzujące czas ogólnej europejskiej przemiany na przełomie XVIII i XIX wieku znajdziemy także w sytuacji polskiej do 1830 roku. Upadek powstania listopadowego to z tej perspektywy moment przzerwania pewnego łańcucha, sekwencji wydarzeń, który prowadzi do państwowego osierocenia Polaków i do sytuacji szczególnego rozdzielenia polskości, rozszczepienia jej na tę

polskość tutaj, tu i teraz, na ziemiach polskich, która jest na miejscu, zapośredniczoną przez konkretną rzeczywistość oraz związany z nią układ uwarunkowań, i tę, która jest wiecznym tułaczem i niedającą się sprowadzić do praktycznych kategorii i interesów wieczną ideą, wiecznym duchem, tę polskość wynegocjowaną, wypracowaną i wyszarpaną nieprzyjaznej historii, gorzką praktyką zmagania się z jej przeciwnościami oraz tę wymarzoną, przeczutą i wyprorokowaną ze świata ducha dziejów oraz świata wolnych duchów. To rozszczepienie, którego głównym symbolem staje się uchodźstwo, Wielka Emigracja, oznacza więc początek pewnego wewnętrznego konfliktu oraz dialektycznego związku pomiędzy tymi dwoma różnymi postaciami istnienia polskości, co swój wyraz znajdzie przeważnie w sporze Polaków wokół politycznego realizmu i idealizmu [13]. Wbrew pozorom nie jest to jednak podział jasny, którego warto się trzymać za wszelką cenę, niejedną bowiem w polskiej historii XIX wieku najtwardsi realiści okazywali się w swoich rachubach i działaniach zaskakująco wręcz oderwani od rzeczywistości, o czym może świadczyć chyba najbardziej znany przykład Aleksandra Wielopolskiego. Ale także często przebywający w świecie duchów lub ducha dziejów nasi najwięksi idealisci potrafili stąpać całkiem dobrze po twardej ziemi i rozumieć wagę całkiem praktycznych zjawisk, jak pokazuje choćby przykład Słowackiego czy Cieszkowskiego.

Ten konflikt zaczyna się jeszcze przed powstaniem, w Królestwie Polskim, i ma bez wątpienia dużo wspólnego z rodzącym się polskim romantyzmem politycznym, do którego najciekawszych wyrazicieli na pewno należy zaliczyć Maurycego Mochnackiego (1803-1834) i Kazimierza Brodzińskiego (1791-1835). W przypadku tego pierwszego mamy do czynienia z próbą zbudowania romantycznej filozofii czynu połączonej z ideą narodu jako mocy i uświadomionej zbiorowo własnej wolności, przeciwstawionej tradycji klasycyzmu, reprezentującej nie

tylko dawne wartości oświecenia, racjonalizmu (Śniadeccy), ale politycznie stojącej przede wszystkim na straży wiedeńskiego status quo. Andrzej Walicki będzie twierdził, że ta ugodowa, zachowawcza polityka znajdowała w Królestwie przed powstaniem dość duże społeczne poparcie, ale to jednak właśnie radykalizm Mochnackiego przecierał drogę do przyszłości, zwłaszcza do idei czynu powstańczego, a później do mesjanistycznej filozofii narodu polskiego [14]. Dla Mochnackiego liczyły się głównie żywotne siły narodu – naród był dla niego przede wszystkim suwerenną zbiorową wolą, a nie polityką rządową czy instytucjami państwa. Nie można go nawet całkowicie utożsamiać z terytorium. Zbiorowa wola jest bowiem czymś znacznie więcej, jest potężną ideą narodowej całości, która jeśli pragnie żyć, może przełamać wszelkie struktury, które chciałyby ją zniewolić. Dlatego polityka gabinetowa Królestwa była dla niego wyrazem ciasnoty umysłów polskich polityków, a geopolityczne czy cywilizacyjne kalkulacje słowiańskiego sojuszu z Petersburgiem – dowodem zakorzeniającej się coraz bardziej, niebezpiecznej tożsamości niewolnika. Zbiorowa wola Polaków jest więc bezpośrednio powiązana z ich szczególnego rodzaju samoświadomością, , przez konaniem o tym, czym polskość w istocie jest, do czego się sprowadza – jest nią bowiem „owa wielka myśl politycznej niepodległości i nadzieja, że się kiedyś, za przewodnictwem i pomocą Bożą, w jedną nierozdzieloną sprężymy całość, że będziemy twierdzą Europę, pogromem dla złych sąsiadów i wybranym Słowiańszczyzny ludem” [15]. To przekonanie o szczególnej mocy, tkwiącej w idei polskości, która swój praktyczny wyraz odnajduje w niezmordowanej walce o wolność i w sprzeciwie wobec tyranii, uosabianej przez „złych sąsiadów”, ale którą należy również rozumieć jako rodzaj świadectwa oraz systemu norm obecnych w polskiej historii, pamięci, literaturze, kulturze – sprawia, że w koncepcji Mochnackiego Polska nabiera całkiem wyjątkowego na tle innych narodów znaczenia, jej los i przeznaczenie stają się nieporównywalnym z niczym narodowym zobowiązaniem.

To przekonanie o wyjątkowym charakterze polskości na tle innych narodów Europy zostaje szczególnie wyraźnie wzmocnione w wyniku wydarzeń powstania listopadowego, ale też przekierowane w stronę pewnego rodzaju idealistycznego uniwersalizmu, co doskonale oddawało przypisywane Joachimowi Lelewelowi hasło „za waszą i naszą wolność”. Mochnacki był romantykiem, ale w polityce reprezentował inny sposób myślenia, który można określić raczej jako suwerenistyczny i realistyczny, oparty na znaczeniu własnej siły i własnych interesów narodu. Naród ma tylko tyle, ile sam jest w stanie sobie wywalczyć. Wielu innych jednak skłonnych było w owym czasie postrzegać szczególne znaczenie Polski, jej dziejową misję już raczej przez pryzmat braterstwa narodów i międzynarodowej solidarności. Między innymi za sprawą rewolucji lipcowej we Francji czy ustanowienia niepodległości Belgów utwierdzało się przekonanie, że klęska powstania listopadowego miała jakiś wyższy sens, stanowiła rodzaj ofiary, poświęcenia się dla odradzającej się na Zachodzie wolności narodów.

Entuzjastyczne reakcje na polskich powstańców w państwach niemieckich oraz coraz bardziej popularne idee świętego przymierza europejskich narodów, głoszone przez Giuseppe Mazziniego, zdawały się tylko potwierdzać takie przekonania. Znajdziemy je w pełni rozwinięte w powstaniowych tekstach Brodzińskiego, zapowiadających romantyczny typ narodowego mesjanizmu, który zdominuje polskie myślenie na ponad trzy dekady w całym okresie międzypowstaniowym, ale będzie miał także wpływ na całą naszą narodową samoświadomość w XIX i XX wieku. I tak Brodziński uważał, że „Naród jest wrodzoną ideą, którą członkowie jego, w jedno spojeni, urzeczywistnić się starają. Jest jedną rodziną, mającą swoje rodzinne przygody i powołanie. Uważa się jak jeden człowiek w swoim dążeniu, wyobrażeniach i czuciu. Losy

doznane stanowią jego charakter, Bóg chciał mieć narody jak ludzi, indywidualnych, przez co na całą ludzkość wpływają i potrzebną tworzą harmonię”. Narody są więc bytami naturalnymi, istnieją w Boskim planie dziejów, tworząc jego uniwersalny, ziemski zamysł, który niesie ze sobą oczywisty porządek etyczny. Narody nie są więc poza dobrem i złem, służą moralnemu, uniwersalnemu porządkowi ludzkości, a jeśli tak jak Polacy stają się przedmiotem jawnej niesprawiedliwości, odgrywają rolę świadectwa. Dlatego „gdyby nawet naród nasz z całym pokoleniem, pierwszym w świecie przykładem dla spełnienia powołania swojego dał się zamęczyć, wtedy wola jego odniosłaby triumf: prochy nasze byłyby święte; krzyż, nad nimi wzniesiony, byłby celem wędrówek ludów do grobu narodu, ucznia Chrystusa”[16].

Mesjanizm religijny, związany z ideą narodu wybranego, który pojawia się w literaturze i myśli romantycznej czasów Wielkiej Emigracji, w twórczości Mickiewicza czy Słowackiego, związany przede wszystkim z kontrowersyjną postacią Andrzeja Towiańskiego, jest więc do jakiegoś stopnia kontynuacją romantycznych koncepcji przedpowstaniowych, wyrasta z samego czynu powstania i w końcu z sytuacji, w jakiej Polacy znaleźli się po jego upadku. Jednak sam mesjanizm, jako stanowisko filozoficzne, jako koncepcja dziejów oraz przyszłości, rodzi się wcześniej i niezależnie za sprawą Józefa Hoene-Wrońskiego (1776-1853), który, zgodnie z własną relacją zawartą w Documents pour l'histoire du messianisme, doznaje w 1803 roku szczególnego rodzaju olśnienia. Otworzyło ono przed nim drogę do odkrycia formuły Absolutu, tajemnicy początku wszechświata i rządzących nim praw oraz celu, do którego zmierza. W ten tajemniczy i wzniosły sposób Hoene-Wroński wszedł w posiadanie absolutnej wiedzy o ludzkości, której zgłębieniu i spisaniu poświęcił pięćdziesiąt kolejnych lat swojego pracowitego życia i którą sam nazwał filozofią mesjanizmu. Efektem jego dociekań były niezliczone prace w języku francuskim

poświęcone matematyce, fizyce, filozofii, polityce, ekonomii, a wśród nich wydany w 1831 roku Prodrømmesjanizmu albo filozofii absolutnej. Wroński, który od 1810 roku żył i pracował nad swoimi tekstami i wynalazkami w Paryżu, mógł więc całkiem słusznie uważać siebie za odkrywcę i pierwszego proroka filozofii mesjanistycznej. Dlatego szerzenie się idei mesjanistycznych wśród przybyłej licznie po 1831 roku do Paryża polskiej emigracji i stale rosnący krąg ich wyznawców autor Prodrömu... traktował nieufnie, z rosnącą irytacją, czemu sprzyjał zresztą jego wyjątkowo trudny charakter. Całe swoje życie i pracę podporządkował gorączkowemu odkrywaniu i zgłębianiu odkrytej przez siebie absolutnej filozofii mesjanizmu, dlatego kiedy Mickiewicz podjął ten temat otwarcie w paryskich wykładach, oskarżył go o kradzież swojej idei – nie jego jednego zresztą. Widać też jednak wyraźnie, że zapewne pod wpływem właśnie polskiej emigracji Wroński zaczyna także zmieniać punkt ciężkości refleksji i przechodzić od uniwersalistycznego, absolutystycznego ujęcia mesjanizmu do kwestii jego znaczenia narodowego, narodowej misji w dziejach ludzkości.

Metodę mesjanistyczną Wroński opisywał w jednym ze swych tekstów w następujący sposób: „Mesjanizm, stanowiący filozofię absolutną, winien wynikać z jedynej zasady; i zasada ta winna być nie tylko rozumowa, lecz zwłaszcza niewarunkowa albo niezależna od wszystkiego innego, tj. istniejąca przez się, jako początek absolutny wszelkiej prawdy i wszelkiej rzeczywistości”[17]. W tym ujęciu mesjanizm był więc propozycją absolutnej i powszechnej wiedzy o świecie i ludzkości, która była wynikiem dziejowego procesu postępu ludzkości, brała się z jego historycznego rozwoju. Rozwój ten przygotowuje nas do urzeczywistnienia przez człowieka wielkiego Boskiego planu, jakim jest zgodnie z obietnicą Parakleta stworzenie na ziemi wiecznego „Królestwa Bożego”, które dokona się za sprawą absolutnego zwycięstwa ludzkiego rozumu. Istnieje wiele

Krasiński ogromnie cenił filozofię Cieszkowskiego, który sam na początku znajdował się pod wielkim wpływem heglistów, Eduarda Gansa i Karla Ludwiga Micheleta, głównie jako oryginalną i ważną katolicką odpowiedź na heglowską historię nowoczesności

podobieństw między sposobem rozumienia historii oraz logiki dziejów u Hoene-Wrońskiego i Hegla. Tak jak Hegel, widząc Napoleona w Jenie w 1806 roku, zobaczył w nim symbol spełnienia się czasów – ducha dziejów, tak Wroński w 1803 roku w Marsylii na balu z okazji urodzin

Napoleona doznaje swojej iluminacji Absolutu. Jemu także historia przedstawia się jako powszechne dzieje ludzkości, traktowane jako jedność i podporządkowane jednemu prawu postępu rozumu, postępu zmierzającego przez swoje kolejne, konieczne i logiczne stadia aż do osiągnięcia celu ostatecznego ludzkości, jakim jest, według Wrońskiego, odkrycie Absolutu i jego pełne urzeczywistnienie przez wszystkie istoty rozumne. W przeciwieństwie jednak do Hegla, co stanie się pewną charakterystyczną cechą wielu polskich wyznawców mesjanistycznej filozofii dziejów, ten postęp nie realizuje się poprzez negację, ale przez dopełnienie i kontynuację. Przeszłość nie jest więc unieważniana przez przyszłość, ale staje się jej nieodzownym warunkiem [18]. Taka koncepcja ludzkich dziejów zaproponowana w mesjańskiej filozofii Hoene-Wrońskiego, jako linearna droga postępu i przechodzącego kolejne etapy powszechnego rozwoju, często też przedstawiana jako zeświecczona wersja chrześcijańskiej eschatologii lub wprost jako przewyciężenie jej przez nową religię rozumu, była chyba czymś charakterystycznym dla owych czasów. Znajdziemy ją

obok Hegla także u Saint-Simona, Auguste'a Comte'a czy u Lamennais'go, w końcu znajdzie ona także swój szczególny wyraz w Manifestie komunistycznym Karola Marksa i Fryderyka Engelsa z 1848 roku. Różnica między nimi wszystkimi, zwykle też opisywana za pomocą kategorii „prawicy” i „lewicy”, sprowadzać się będzie do tego, jaki ma być konkretnie ostateczny cel owego postępowego pochodu ludzkości i czy jego charakter będzie materialistyczny, czy chrześcijańsko-duchowy. Sposób rozumienia nowoczesności w ujęciu filozofii mesjanizmu Hoene-Wrońskiego jest taki, że po przejściu całego historycznego procesu, spiętego kłamrą rewolucji francuskiej, ludzkość dojrzeje do momentu, w którym może sama w pełni zrozumieć i zrealizować Boską obietnicę Królestwa Bożego na ziemi. Oznaczać to będzie przełamanie podstawowej antynomii, która według Wrońskiego objawiła się pełni w XIX wieku w wyniku wykrystalizowania się dwóch zwalczających się obozów – liberalnego obozu „partii praw człowieka” oraz konserwatywnego obozu „partii prawa Bożego”. Te dwa podejścia wyczerpują obecnie, zdaniem Wrońskiego, całość współczesnego, społecznego świata i są wyrazem uniwersalnej, dziejowej konieczności, której nie da się rozstrzygnąć w żadną ze stron. Rewolucja i kontrrewolucja są ze sobą sprzęgnięte w sposób nierozwiązywalny, prowadząc zarówno do radykalizmu, jak i do zwątpienia ludzi współczesnych. Ta sytuacja nierozwiązywalności podstawowego społecznego konfliktu nowoczesności uświadamia zarazem konieczność otwarcia nowej epoki w dziejach ludzkości, czasu pełnej władzy ludzkiego rozumu, który „ustanowi ostateczne prawdy na ziemi, wyjaśni historię, odkryje cel najwyższy państw, odsłoni przeznaczenie narodów” [19]. Mesjanistycznie ujęte dzieje ludzkości pozwalają dostrzec na końcu sposób rozwiązania antynomii ludzkiego rozumu i Boskiego Absolutu [20]. Jest to możliwe dzięki przejściu władzy przez ludzi najbardziej rozumnych, ludzi w pełni oddanych absolutnej prawdzie, polityków, duchownych, artystów, którzy zbudują rodzaj ponadnarodowej unii

absolutnej. To uniwersalistyczne rozumienie mesjanizmu jako filozofii dziejów i nie bez związku z dominującymi trendami intelektualnymi i politycznymi Wielkiej Emigracji w Paryżu zaczyna z czasem Hoene-Wroński wzbogacać o ideę przeznaczenia narodów [21]. Takie narody jak Niemcy czy Francuzi stają się dla niego coraz bardziej istotnymi siłami filozoficznymi i społecznymi napędzającymi współczesny proces spełnienia się mesjanistycznych dziejów. Szczególnie zaś Napoleon urasta w jego oczach do rangi przełomowego w tym względzie historycznego zjawiska, głównie za sprawą podjętej próby pogodzenia sprzecznych dotąd pierwiastków demokracji i ludzkiego prawa z zasadą religijnej boskości [22]. Jednak wobec pogłębiającego się, zdaniem Wrońskiego, cywilizacyjnego kryzysu Europy Zachodniej palma pierwszeństwa w urzeczywistnieniu się mesjanistycznych dziejów zaczyna przypadać coraz bardziej „nowym narodom” słowiańszczyzny. Narody te dotąd nie wykazały się w historii żadną szczególną misją dziejową – tę charakterystyczną dla oświeceniowej, okcydentalnej wizji historii myśl Hoene-Wroński powtarza z przekonaniem, podobnie jak Hegel czy Mickiewicz w swoich Prelekcjach. Oznacza to, że „nowe narody” słowiańszczyzny, z których przynajmniej kilka może wykazać się nawet bardzo długą europejską historią, na scenie dziejów pojawiają się dopiero teraz dzięki szczególnej roli, którą mogą odegrać w wielkim procesie urzeczywistnienia absolutnego planu przez ludzkość. Usadzone wcześniej przez Hegla na tylnych ławkach dziejów powszechnych, teraz dzięki mesjanizmowi stają się one nagle awangardą przyszłości i zmiany. Z tej perspektywy szczególnego dziejowego dowartościowania roli słowiańszczyzny kwestią palącej politycznej wagi stawało się jednak rozwiązanie wielkiego konfliktu dzielącego dwa największe słowiańskie narody, Rosjan i Polaków. Wroński, który uczestniczył w insurekcji kościuszkowskiej, ale potem już robił karierę w rosyjskiej armii, uważał, że pojednanie obu narodów jest absolutnie niezbędne do wypełnienia się ich szczególnej dziejowej

roli, która wymaga tego, by połączyć ze sobą potęgę Rosji, reprezentującej w Europie „prawo Boże”, z siłami życiowymi Polski, ucieleśniającej przede wszystkim „prawa człowieka” [23].

Andrzej Walicki zaleca, by wyraźnie oddzielać dwa pojęcia: „misjonizmu”, a więc przekonanie o tym, że niektóre narody stanowią szczególne podmioty działania w historii, realizujące ważne zadania w procesie postępu ludzkości, oraz „mesjanizmu” – opartego na wierze w to, że dany naród jest narodem wybranym w perspektywie dokonujących się z woli Boga, nadrzędnych względem świeckiej, doczesnej historii ludzkiej, dziejów zbawienia [24]. Z perspektywy tej drugiej kwestii żydowski mesjanizm narodu wybranego staje się ponadhistorycznym wzorcem dla każdego narodu, który tworząc własną ideologię nacjonalizmu, będzie wychodził z założenia, że jest w jakimś sensie narodem wybranym [25]. To pokazuje, że nie tylko demokratyzacja miała w XIX wieku istotne znaczenie dla procesu kształtowania się wizji nowoczesnych narodów, ale także, o czym świadczy między innymi przypadek Polski, różne postacie idei mesjanistycznej, które będą „uświęcać”, unieśmiertelniać i transcendentować los i sens istnienia niektórych narodów. Można też zauważyć podobny mechanizm w przypadku „misjonizmu”, który legitymizuje historyczny sens istnienia narodów, ale w wymiarze doczesnym polityki imperialnej i cywilizacyjnej zamiast w eschatologicznej wizji zbawienia. Przy wszystkich opisanych przez Walickiego różnicach między misjonizmem i mesjanizmem w obu przypadkach mówimy więc o takiej wizji historycznego narodu, która ma uzasadnić jego wyjątkowe stanowisko i rolę w procesie postępu, definiowanego w doczesnych, świeckich kategoriach politycznych, kulturowych czy ekonomicznych bądź w millenarystycznych kategoriach zbawienia i Królestwa Bożego na ziemi. W pierwszym

przypadku chaos, anarchia czy stan natury, w drugim Apokalipsa – zostają zastąpione, „zneutralizowane” przez ideę postępu urzeczywistnianą przez konkretny, wybrany naród.

Z tej perspektywy możemy spojrzeć na filozofię mesjanizmu August Cieszkowski (1814-1894). Jest ona jego własną wizją dziejów ludzkości i rozumienia nowoczesności, która jednocześnie stanowi kontynuację i rozwinięcie filozofii Hoene-Wrońskiego oraz znajduje się w bezpośrednim związku z romantycznym mesjanizmem, przede wszystkim zawartym w twórczości Zygmunta Krasińskiego, z którym Cieszkowski pozostawał w bliskich relacjach. Krasiński ogromnie cenił filozofię Cieszkowskiego, który sam na początku znajdował się pod wielkim wpływem heglistów, Eduarda Gansa i Karla Ludwiga Micheleta, głównie jako oryginalną i ważną katolicką odpowiedź na heglowską historię nowoczesności. Jednocześnie też starał się wpływać na ewolucję myśli Cieszkowskiego w taki sposób, by w swych filozoficznych dociekaniach autor Ojciec nasz nie odszedł nazbyt daleko od katolickiej ortodoksji. Nie było to wcale ani łatwe, ani oczywiste zadanie. Filozofia mesjanizmu rozumiana jako absolutne dzieje ludzkości prowadziła często do zastąpienia Apokalipsy postępowaniem Królestwa Bożego na ziemi. Zdaniem Stanisława Tarnowskiego polemika Cieszkowskiego z Heglem, przedstawiona już w 1838 w jego Prolegomenach do historiozofii, odegrała kluczową rolę w ukształtowaniu się historiozoficznych koncepcji samego Krasińskiego. W polemice tej chodziło o przewyżczenie historycznego fatalizmu Hegla, który współczesność czynił niepodważalnym, ostatecznym i zamykającym efektem całej ludzkiej przeszłości. Przez mesjanizm Cieszkowski podważał ten punkt widzenia, „wyważał” niejako zamknięte przez Hegla bramy do przyszłości, umiejscawiając w niej właściwy punkt, ku któremu dopiero zmierzają ludzkie dzieje. Właściwa nowoczesność, jej spełnienie nie jest czasem teraźniejszym,

jak chciał Hegel, ale czasem przyszedł [26]. Będąc pod wrażeniem lektury Cieszkowskiego, Krasiński pisał do Edwarda Jaroszyńskiego w liście: „Pamiętasz, że Hegel w historii filozofii, wbrew wszystkim swoim własnym logicznym wywodom, nie na trychotomię, ale na tetrachotomię historię podzielił, a doszedłszy do terażniejszości, skończył, jakby historia z nią już do- pełniła się była, jakby przyszłości już nie było dla rodzaju ludzkiego [...]. Teraz występuje August i tak mówi: Logika Hegla jest prawdą absolutną, wszędzie zatem przystosowalną jak w naturze. Historia trzy podziały i trzy tylko dostanie: 1) Przeszłość starożytna. 2) Epoka chrześcijańska. 3) Przyszłość. – W filozofii Hegla schwycił się sam duch ludzki na uczynku; sumienie filozoficzne zeszło się z sumieniem ludzkości! To jest najwyższy klasyczny punkt filozofii”. W ten sposób jednak Hegel chciał uzasadnić stan ostatecznego wypełnienia się dziejów, co zamykało perspektywę przyszłości. Odwołując się do Cieszkowskiego, Krasiński stwierdzał, że tak nie jest, że proces przemiany jeszcze się nie zakończył, lecz wkracza w decydującą fazę, i że „teraz filozofia także się podniesie wyżej, ale już nie jako filozofia, i zacznie przechodzić w pole woli, działania, czynu absolutnego.[...] W epoce woli wszystkie premisy dwóch pierwszych złane, pogodzone, dopełnione zostaną; tylko że zawsze akcent tu na woli postawiony będzie. Wola w uczuciu będzie to miłość absolutna; wola w myśli, czyli myśl stająca się czynem, działalnością, potęgą, będzie to mądrość absolutna. Wola w woli, czyn wiecznie stający się, czyn czynu, będzie to wszechpotęga życia, a zatem te same predykaty ludzkości i ducha absolutnego: Miłość, Mądrość, Potęga!” [27]. Mesjańska filozofia dziejów Cieszkowskiego, podobnie jak w przypadku Hoene-Wrońskiego, zakładała więc, że czas terażniejszy jako nowoczesność nie jest końcem historii i wypełnieniem się przeznaczenia ludzkości, ale stanowi przejście do następnej, trzeciej epoki, po epoce starożytności i epoce chrześcijaństwa oraz następującym potem burzliwym okresie rewolucji ekonomicznych, politycznych i naukowych, do epoki ducha, w której,

jak trafnie opisuje to Krasiński, wszechpotęga życia ludzkiego dopiero się urzeczywistni. Będzie to, zgodnie z filozofią mesjanistyczną, równoznaczne z urzeczywistnieniem Boskiego planu stworzenia przez samego człowieka, jego rozwój wewnętrzny oraz związane z tym rozwojem ludzkie wynalazki naukowe, technologiczne, społeczne, ekonomiczne i polityczne. W ten sposób cały materialny postęp ludzkiej cywilizacji zostaje wprzęgnięty tutaj w służbę tego, co jest postępowaniem duchowym i co objawia się właśnie jako zwycięstwo absolutnego ludzkiego ducha w nadchodzącej trzeciej epoce. W podobny sposób, i tak- że nie bez związku z wpływem wywartym przez lekturę tekstów Cieszkowskiego o podporządkowaniu materialnego postępu panowaniu ducha oraz jego dziejowej ewolucji, będzie pisał Słowacki [28]. Filozofia Cieszkowskiego miała więc względem heglizmu tę zasadniczą przewagę, że otwierała perspektywę przyszłości i pozwalała Polakom oraz innym narodom słowiańskim (Cieszkowski zaangażował się w przygotowania Kongresu Słowiańskiego w Pradze z 1848 roku) zająć w niej kluczowe, należne im miejsce jako dziejowi aktorzy. Jak zauważył Cieszkowski w swoim najważniejszym dziele Ojciec nasz, dzieje ludzkości mają w przyszłości swój wyraźny cel, który właśnie zaczyna się dokonywać – „Królestwo Boże na ziemi niczym innym nie jest, jeno stanem organicznym społeczeństw, zjednoczeniem świata, harmonią narodów, politycznym Kościołem ludzkości!” [29]. Jest ono od początku zapowiedziane i zaplanowane przez Boga, ale urzeczywistnione musi zostać przez pracę człowieka: „Idzie o to, aby czująca, myśląca i wolna ludzkość doszła sama przez się (de facto, de jure et sua sponte) do pożądanego, świadomego i własnotwórczego harmonii” [30]. Przechodząc kolejne i niezbędne etapy rozwoju, mając za sobą czas burzliwych rewolucji, współcześnie ludzkość może wreszcie, według Cieszkowskiego, ewolucyjnie uczynić pełny użytek z własnej wiedzy i zdolności. Każde pozytywne ludzkie dokonanie – w ekonomii, życiu społecznym, w naukach ścisłych, w rolnictwie czy edukacji – stanowi cegielkę, z której powstaje wspólna

gmach przyszłości. Będąc w Poznaniu jednym z prekursorów idei pracy organicznej [31], Cieszkowski w ten sposób potrafił wprzęgnąć ją w służbę mesjanistycznej wizji dziejów. Jego bezgraniczny optymizm co do owoców postępu, który sprawiał, że eschatologiczną wizję Apokalipsy zastępowała całkowicie wizja Królestwa Bożego na ziemi, a wszelkie zło w historii zamieniało się ostatecznie za sprawą starań człowieka i jego rozumu w ludzkie dobro, prowokował zarzuty propagowania pod postacią mesjanizmu herezji absolutnego pozytywizmu pod postacią nowej religii nauki Comte'a. Z drugiej strony sprawiał, że filozofia Cieszkowskiego była także często klasyfikowana, po oczyszczeniu jej z chrześcijańskiego kontekstu, jako wersja lewicowego heglizmu czy wręcz wstęp do marksizmu w polskiej myśli politycznej. Jak jednak zauważył później Leszek Kołakowski: „Rola Cieszkowskiego w ewolucji heglizmu polegała głównie na tym, że puścił on w obieg ideę przezwyciężenia heglizmu przez identyfikację filozofii z praxis, a tym samym – zniesienia filozofii w dotychczasowym znaczeniu. Skądinąd jest kwestią kontrowersyjną, czy i do jakiego stopnia zaliczyć go należy do heglowskiej lewicy. Ponieważ teoria jedności i praktyk odnalazła się następnie w dziele Hessa, a za jego pośrednictwem stać się miała kamieniem węgielnym marksizmu, lokalizacja Cieszkowskiego w polu lewicy heglowskiej wydawała się naturalna i tak też interpretują go niektórzy historycy [...]. Z drugiej strony, pojawiają się obiekcje przeciwko takiej interpretacji [...]. Obiekcje te opierają się po części na tym, iż w późniejszych swoich dziełach (Gott und Poligenese, 1842, a zwłaszcza Ojciec nasz, t.I, 1848) Cieszkowski nadaje swojej triadzie sens historii świętej (epoka Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego) oraz wyraźnie broni wiary w Boga osobowego (lecz spełniającego swoją doskonałość przez dzieje ludzkie) i nieśmiertelność (a właściwie reinkarnację)” [32]. Trzeba jednak pamiętać o tym, że w przypadku mesjanistycznej filozofii dziejów – zarówno w wersji Hoene-Wrońskiego, jak i w przypadku Cieszkowskiego – prosta opozycja między chrześcijaństwem i

socjalizmem nie jest wcale miarodajna, szczególnie jeśli spojrzeć na nią z perspektywy recepcji francuskiego socjalizmu motywowanego często religijnie jako nowoczesne, racjonalne urzeczywistnienie treści chrześcijaństwa (np. u saintsimonistów czy u Fouriera). Jak już wiemy, Zygmunt Krasiński bardzo troszczył się o to, aby jego przyjaciel hrabia Cieszkowski w swojej mesjańskiej filozofii dziejów nie posunął się zbyt daleko w stronę socjalizmu chrześcijańskiego. Zapewne także pod tym wpływem właśnie Cieszkowski w Ojcie nasz bardzo jednoznacznie opowie się za ewolucjonizmem w czasach współczesnych, a nie za rewolucją. Jednak jeśli weźmiemy pod uwagę panujące szczególnie w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku trendy wśród polskiej demokratycznej lewicy, przede wszystkim w kręgu Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, połączenie chrześcijańskiego mesjanizmu z rewolucją socjalną wydawało się wielu absolutnie naturalnym rozwiązaniem problemu przyszłego nowoczesnego porządku. Idee Towarzystwa Demokratycznego w znacznym stopniu opierały się na tym właśnie, aby wykorzystać myśl misjonistyczną oraz mesjanistyczną, często też w jej bezpośrednim chrześcijańskim kontekście, do uzasadnienia konieczności rewolucji społecznej i szczególnej roli Polski oraz, pod jej przywództwem, innych słowiańskich narodów w tym dziejowym procesie. Siłą rzeczy taki właśnie mesjanistycznie ujęty z punktu widzenia dziejów słowiański i chrześcijański socjalizm miał często wydzźwięk krytyczny wobec okcydentalizmu i kładł nacisk raczej na wyjątkową drogę polskiego oraz słowiańskiego rozwoju ku nowoczesności, krytyczną wobec materialistycznego indywidualizmu Zachodu i odwołującą się bardziej do dawnych wzorców „gmino-władztwa” czy wspólnoty własności niż industrializacji [33]. W wersji radykalnej, nieobcej na przykład Słowackiemu [34], taki narodowy, samobawczy socjalizm mesjanistyczny, wolny jednak już od wyraźnych związków z chrześcijaństwem, reprezentował na polskim gruncie chyba najmocniej Edward Dembowski. Jak zauważa Andrzej Walicki: „rewolucyjny filozof-

heglista, Edward Dembowski, prezentował dzieje Polski w postaci heglowskiej triady: od pierwotnej równości słowiańskiej (teza) poprzez szlachecko-łacińską negację równości (antyteza) ku socjalistycznej syntezie w przyszłej Polsce Ludowej” [35]. Pamiętajmy, że akurat w tej kwestii nasz wielki poeta Juliusz Słowacki w latach czterdziestych jednoznacznie opowie się przecież po stronie rewolucji społecznej, łącząc ją ze swoją koncepcją mesjanizmu narodów jako wolnych duchów. Przeciwwstawiał ją stanowczo zachodniej, materialistycznej modernizacji mieszczańskiej i w postaci słowiańszczyzny, ze szczególną rolą Polski, będzie jej przypisywał przełomowe dla Europy cywilizacyjne znaczenie, rysując wizję zmagających się ze sobą odmiennych cywilizacji „Europy wielkiej trójcy” [36]. W tych wielkich dziejowych zmaganiach ostateczne zwycięstwo miało przyspaść cywilizacji słowiańskiej, Słowiańszczyźnie, jako duchowi wolności.

Mesjanizm polski, który silnie wybrzmiał w naszej literaturze romantycznej, a który sam był głównie koncepcją historiozoficzno-religijną i łączył się z narodowym misjonizmem polskim (szczególną rolą narodu polskiego wśród narodów słowiańskich oraz w chrześcijańskiej Europie), traktuję przede wszystkim jako szczególnego rodzaju koncepcję nowoczesności i modernizacji, utrwaloną w wyniku przełomu 1831 roku. Był on bezpośrednią reakcją na sytuację, w jakiej Polacy znaleźli się po upadku powstania listopadowego jako naród bez państwa. Te nowe polityczne uwarunkowania, które zaowocowały powstaniem Wielkiej Emigracji, a później, w latach czterdziestych, także organizacją ruchów wyzwoleniczych i społecznych w Księstwie Poznańskim oraz w Krakowie i Galicji, szczególnie w zderzeniu z ideologią heglizmu i towarzyszącymi mu koncepcjami „końca historii”, stawiały fundamentalne pytanie o możliwość przyszłego istnienia Polaków bez państwa w Europie. W tym sensie w mesjanizmie można widzieć bezpośrednią reakcję na heglizm i jego cywilizacyjne oraz

Przechodząc kolejne i niezbędne etapy rozwoju, mając za sobą czas burzliwych rewolucji, współcześnie ludzkość może wreszcie, według Cieszkowskiego, ewolucyjnie uczynić pełny użytek z własnej wiedzy i zdolności. Każde pozytywne ludzkie dokonanie – w ekonomii, życiu społecznym, w naukach ścisłych, w rolnictwie czy edukacji – stanowi cegiełkę, z której powstaje wspaniały gmach przyszłości

polityczne konsekwencje – pozwalał on pomimo politycznej klęski legitymizować Polaków bez państwa jako naród historyczny o koniecznej dziejowej przyszłości, co w XIX wieku miało kluczowe znaczenie dla sposobu kształtowania się polskiej samoświadomości narodowej. Jednocześnie też nadawał polskiej drodze ku dziejowej przyszłości zupełnie szczególne,

niepowtarzalne znaczenie, jako drodze narodu wybranego.

Wyjątkowość polskiej drogi, którą tłumaczył mesjanizm, zaznaczała swoją odmienność i wyższość nad zachodnią ścieżką mieszczańską, przemysłową modernizacją i często nadawała jej w ten sposób wyraźnie antyokcydentalny rys, zbliżając ją do powstających w Europie krytycznych wobec mieszczaństwa idei socjalistycznych oraz kierując punkt ciężkości na nowe dziejowe znaczenie narodów słowiańskich Europy Środkowej i Wschodniej. Wymownym symbolem tego zbliżenia jest bez wątpienia rok 1848, w którym koncepcja cywilizacji słowiańskiej poprzez Kongres Słowiański w Pradze przeciwstawiona

zostaje wyraźnie zgromadzonym w parlamencie frankfurckim niemieckim mieszczańskim liberałom. Mesjanizm otwierał więc polską myśl polityczną na socjalizm i demokrację z silnym akcentem położonym na znaczenie „nowych” słowiańskich narodów, ale też jednocześnie dokonywał gruntownej re- definicji narodowej historii politycznej Polaków, szczególnie w odniesieniu do spuścizny I Rzeczypospolitej. Miał bowiem często jednoznacznie antyrepublikański i antyłaciński wydźwięk. Socjalna i cywilizacyjna rewolucja, którą głosił mesjanizm jako dziejową konieczność wolności, wiązała się bowiem z ostatecznym zerwaniem z republikańsko-szlachecką, łacińską tradycją dawnej Rzeczypospolitej. Korespondowała z tym stanowcza krytyka dawnej szlacheckiej tradycji. W ten sposób za sprawą mesjanizmu zmieniała się również idea samego rozumienia historii, coraz wyraźniej przeciwstawiając republikańskiej tradycji swoją własną wersję europejskiego, postępowego historyzmu. I tak, zamiast ciągłości odnawianej przez kolejne powroty do źródeł, cycerońskiej koncepcji „sztuki pamięci” oraz „historii nauczycielki”, mesjanizm – ze swym rozumieniem historii przede wszystkim w kategoriach dziejowej konieczności oraz społeczno-chrześcijańskiego postępu – wprowadzał do polskiego sposobu myślenia nowoczesne rozumienie historii głównie jako siły pozwalającej przekroczyć samego siebie i przełamać władzę przeszłości nad teraźniejszością i przyszłością, a więc jako podstawowego czynnika rewolucji. Na tym tle nowego rozumienia roli historii, a w niej znaczenia „nowych” słowiańskich narodów, następuje także za sprawą filozofii mesjanizmu pełna absolutyzacja kategorii czynu jako najważniejszej funkcji zmiany i życia narodów. Można było ją też w sposób zrozumiały przeciwstawić konserwatywnemu czy liberalnemu rozumieniu modernizacji. Wszystkie te elementy składające się na filozofię mesjanizmu sprawiają, że należy ją uznać za jedną z najbardziej wpływowych naszych tradycji XIX wieku, które na długo ukształtowały polskie podejście do kwestii modernizacji.

Marek A. Cichocki

Tekst pochodzi z rocznika *Teologii Politycznej* nr.12, który jest dostępny w naszej księgarni

Bibliografia:

1 J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 40 i nn.

2 A. Czartoryski, *Żywot Juliana Ursyna Niemcewicza*, Warszawa 2013, s. 138, zob. także s. 60, 132–134.

3 *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców, t. II*, oprac. W. Zawadzki, Warszawa 1963, s. 783–786.

4 Za: J. Jedlicki, dz. cyt., s. 40.

5 M. Handelsman, *Napoleon a Polska*, Warszawa 1914, s. 17–18.

6 W. Surowiecki, *O upadku przemysłu i miast w Polsce*, Warszawa 1810, s. 107 i nn., oraz 128 i nn.

7 J. Jedlicki, dz. cyt., s. 91.

8 S. Smolka, *Polityka Lubeckiego przed powstaniem listopadowym*, t. I–II, Warszawa 1984.

9 Tamże, s. 452.

10 F. Skarbek, *Ogólne zasady nauki gospodarstwa narodowego*, Warszawa 1955.

11 J. Jedlicki, dz. cyt., s. 118.

12 Tamże, s. 120.

13 A. Bromke, *Poland's Politics: Idealism vs. Realism*, Cambridge, Mass. 1967.

14 A. Walicki, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków 2009, s. 188–202.

15 Tamże, s. 194.

16 K. Brodziński, *O narodowości Polaków [w:] Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, red. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015, s. 54.

17 J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. 21.

18 A. Sikora, Hoene-Wroński, Warszawa 1995, s. 46–59.

19 J. Hoene-Wroński, *Odezwa do narodów cywilizowanych o zgubnym ich nieładzie rewolucyjnym jako dalszy ciąg Reformy Wiedzy Ludzkiej*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. V.

20 J. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej (fragmenty) [w:] Spór o mesjanizm*, dz. cyt., s. 22–27.

21 A. Sikora, dz. cyt., s. 72 i nn.

22 J. Hoene-Wroński, *Tajemnica polityczna Napoleona jako podstawa przyszłości moralnej świata*, Warszawa 1918.

23 Tamże, s. 79.

24 A. Walicki, dz. cyt., s. 204.

25 J. Assmann, *Kultura pamięci [w:] tenże, Pamięć zbiorowa i kulturowa*, Kraków 2009, s. 61.

26 S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*, Kraków 2014, s. 304–308.

27 Tamże, s. 310.

28 J. Słowacki, *Dzienniki niektórych dni mego życia*, oprac. M. Troszyński, Warszawa 2019.

29 A. Cieszkowski, *O drogach ducha*, Kraków 2017, s. 204.

30 Tamże, s. 93.

31 A. Cieszkowski, *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim*, „Rok” 1843, I, s. 132–143.

32 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu, t. I*, Warszawa 1989, s. 75.

33 A. Walicki, dz. cyt., s. 208 i nn.

34 J. Słowacki, *Do księcia A. C. [w:] Spór o mesjanizm*, dz. cyt., s. 22–27.

35 A. Walicki, dz. cyt., s. 205.

36 J. Słowacki, dz. cyt., s. 234.