

Tomasz Herbich: „Pragnienie królestwa”. Przedmowa

Już niebawem nakładem wydawnictwa Teologii Politycznej ukaże się książka Tomasza Herbicha pod tytułem „Pragnienie królestwa”. Zachęcamy do wsparcia trwającej zbiórki i polecamy lekturę przedmowy do książki.

A Bóg, czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych,
którzy dniem i nocą wołają do Niego,
i czy będzie zwlekał w ich sprawie?
Powiadam wam, że prędko weźmie ich w obronę.
Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?
(Łk 18,7–8)

„Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8) [1]. Tym pytaniem kończy się jedna z najważniejszych ewangelicznych perykop o modlitwie (Łk 18,1–8). To zarazem jedna z tych perykop, które – co ciekawe i zaskakujące w kontekście wieńczącego ją pytania – mogą zostać odczytane jako potwierdzające przekonanie Cieszkowskiego, że wezwania modlitwy *Ojcie nasz* niechybnie doczekają się swojej realizacji:

Przez zwyczajne tedy proroctwo byłby nam Chrystus tylko objawił, że to a to będzie, bo się tak Bogu podobało, – że to a to kiedyś nastąpi, acz równem prawem mogłoby nie nastąpić. Przez modlitwę zaś objawił, że to a to być powinno, bo to jest ludzkości niezbędną potrzebą, bo w istocie naszej i przeznaczeniu naszym leży, dostąpić tego celu. Nie wskazał nam wcale, jak się to stanie, bo ów sposób stania się do wolnej woli rodu ludzkiego należy, – ale wskazał, że się stanie, bo to jest istnem jego przeznaczeniem. O co więc w modlitwie prosić nam kazał, to też nam przyrzekł i do tego sam nas zaprosił, tego nam każe dostąpić... A jeśli nam zaręczył, iż o cokolwiek Ojca w imię jego prosić będziemy, to nam udzielonem zostanie, – jakiemżeż nie przejął nas zaufaniem w dostąpienie próśb przez niego samego poleconych, dosłownie przez niego samego nauczonych![2]

Nauka, którą przekazuje omawiana perykopa Łk 18,1–8, stoi jednocześnie w wyraźnej sprzeczności z podstawowymi założeniami Kantowskiej krytyki poznania. O tym, że między nauczaniem Jezusa o modlitwie a „przewrotem kopernikańskim” w filozofii występuje zasadnicza sprzeczność, dobrze świadczy następujący fragment *Religii w obrębie samego rozumu*, który interesuje mnie nie jako wyrażenie stanowiska samego Kanta, nie jako ekspresja jego światopoglądu, lecz dlatego, że reprezentowany w nim pogląd jest bezpośrednią konsekwencją podstawowych założeń filozofii krytycznej:

Przekonanie, że możemy odróżnić skutki łaski od skutków natury (cnoty), albo że te pierwsze umiemy nawet w sobie wywoływać, jest marzycielstwem, ponieważ ani nie możemy w

żaden sposób poznać w doświadczeniu przedmiotu ponadzmysłowego, ani tym bardziej na niego wpływać, aby go do nas przyciągnąć – nawet jeśli w umyśle zdarzają się jakieś poruszenia oddziałujące na to, co moralne, [poruszenia], których nie umiemy sobie wyjaśnić i zmuszeni jesteśmy wyznaczyć swoją niewiedzę: „wiatr wieje tam, gdzie chce, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża”. Twierdzić, że ktoś postrzega w sobie wpływy nieba, jest rodzajem szaleństwa, w którym może być wprawdzie metoda (bo owe domniemane wewnętrzne objawienia muszą się zawsze dołączyć do idei moralnych, a więc rozumowych), ale jest ono zawsze szkodliwym dla religii samooszukiwaniem się. Wierzyć, że mogą istnieć działania łaski, a dla uzupełnienia naszego dążenia do cnoty być może muszą istnieć, jest wszystkim, co możemy o tym powiedzieć. Ponadto nie jesteśmy w stanie ustalić niczego co do ich znamion, a jeszcze mniej uczynić dla ich wywoływania.

Urojenie, że przez praktykowanie religijnych obrządków można sprawić coś, co by nas usprawiedliwiało przed Bogiem, jest religijnym zabobonem, podobnie jak urojenie, że można to spowodować przez dążenie do rzekomego obcowania z Bogiem, jest marzycielstwem[3].

Ogólna wymowa powyższego fragmentu jest jednoznaczna – Kant właściwie nie zostawia miejsca dla modlitwy, która jest właśnie odrzuconym przez niego „obcowaniem umysłu z Bogiem”[4]. Opozycja występująca między stanowiskiem Kanta a nauczaniem Jezusa na temat modlitwy nie powinna zatem ulegać wątpliwości. Jezus wprost twierdzi, że za pośrednictwem modlitwy nasze intencje, pragnienia i oczekiwania mogą osiągnąć samego Boga – przekonuje swoich uczniów, że skoro wdowa była w stanie wymusić na niesprawiedliwym

sędzim wzięcie jej w obronę, to tym bardziej Bóg „weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego” (Łk 18,7). Ewangelie nie pozostawiają wątpliwości, że to właśnie modlitwa – która z perspektywy powyższej wypowiedzi Kanta musi jawić się jako zabobon – stanowi jeden z filarów życia religijnego. I choć filozof z Królewca ostatecznie przyznaje praktykom religijnym pewne względne, ograniczone znaczenie[5], to jednak nie znosi wspomnianej opozycji, która ze względu na to, że jest solidnie ugruntowana w podstawowych twierdzeniach filozofii krytycznej, wprowadza charakterystyczny rozdźwięk między współczesną filozofią a praktyką ludzi wierzących.

Kant właściwie nie zostawia miejsca dla modlitwy

Po „przewrocie kopernikańskim” ci, którzy chcieli myśleć według zasad wiary, znaleźli się zatem w

bardzo trudnym położeniu. Co więcej, to niewątpliwie nie Kant, którego zresztą trudno uznać za zdeklarowanego wroga religii, był dla życia wiary największym zagrożeniem. W jeszcze dramatyczniejszej sytuacji pozostawił myśl religijną Hegel, najwybitniejszy spośród jej pozornych obrońców, który podporządkował ją filozofii absolutnej, dzięki czemu co prawda obronił ją przed zakusami oświeceniowego racjonalizmu, ale w zamian za to odebrał jej autonomię[6]. Proces pochłaniania religii przez idealizm niemiecki trafnie scharakteryzował Karol Libelt, opisując zarazem jedną z najważniejszych tendencji przejawiających się w tym nurcie filozoficznym, z którą walkę podjęła polska filozofia okresu międzypowstaniowego:

W ogóle zatem stanowisko filozofii czystego rozumu do religii było takie: że zrazu zostało się przy dualizmie wiary i rozumu, następnie znoszono ten dualizm albo całkowitym pominięciem religii, albo – że trafnego porównania Micheletowego powtórnie użyję – przebijaniem monety dogmatycznej na stempel filozoficzny. W tej czynności postępowano najprzód ostrożnie i oględnie, wedle czasów i okoliczności, aż inteligencja dość była silną wytrzymać ostateczne takiego działania konsekwencje, to jest całkowite zulotnienie wszelkich kształtów religijnych i zamienienie dogmatów wiary na same pojęcia rozumu[7].

Tę samą właściwość idealizmu niemieckiego Adam Mickiewicz ilustrował w swojej *Literaturze słowiańskiej* na przykładzie Stefana Garczyńskiego:

Wielki ten poeta nie przeczuwał jeszcze swego powołania. Poświęcił się filozofii, słuchał wykładów sławnych filozofów niemieckich, szczególnie zaś upodobał sobie Hegła. Po kilku latach zgłębiania wszystkich teorii filozoficznych powziął zamiar utworzenia filozofii polskiej. Czuł się on wtedy ogromnie nieszczęśliwy: przybywszy do Niemiec z resztkami tradycyjnych wierzeń religijnych, stał się niedowiarkiem, zapomniał swej religii i w filozofii Hegła upatrywał najwyższy i najpiękniejszy wykład chrystianizmu. Jak bowiem wiadomo, Hegel i jego szkoła ciągle się stroją w formuły chrześcijańskie, prawiąc często i o Słowie wiecznym, i o grzechu pierworodnym, jakkolwiek przez to rozumieją co innego niż

prawowierni chrześcijanie. Garczyński, przeniknąwszy później podstawową myśl filozofii heglowskiej, poznał, że była ona nieprzyjazna Polsce[8].

Bez przypomnienia tego kontekstu filozoficznego – wyznaczonego przez nazwiska Kanta, Hegla oraz innych idealistów niemieckich – nie będziemy w stanie zrozumieć mesjanizmu, który w pierwszej połowie XIX wieku rozwinął się w filozofii polskiej. Nie dostrzeżemy, że XIX-wieczny mesjanizm – w tym zwłaszcza Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego – przede wszystkim broni praw świadomości religijnej, nawet jeżeli swoją obronę prowadzi z takich pozycji, które zakładają zarazem daleko posuniętą modernizację tej świadomości.

Przeciwstawienie się temu, co Libelt w zacytowanym fragmencie określił jako „całkowite zulotnienie wszelkich kształtów religijnych i zamienienie dogmatów wiary na same pojęcia rozumu”, to jeden z celów zasadniczych opus magnum Cieszkowskiego, a sama filozofia religii stanowi dziedzinę jego najjaskrawszej odrębności od stanowiska Hegla. Dodajmy przy tym, że opozycja, o której mowa, dotyczy istotnych cech systemów Hegla czy Kanta, które szczególnie oddziałują w dziedzinie myśli filozoficznej, nie zaś ich tylko ich jednostkowych wypowiedzi czy światopoglądowych skłonności. Trafnie wyraził to cytowany już Adam Mickiewicz w liście do Bronisława Trentowskiego z 1839 roku, gdy wspomina mu o modlitwie:

Hegel, sam Hegel czuł instynktem potrzebę modlitwy, ale nie wiedział, jak ją wsadzić w swój system. Podług twojego również modlitwy nie ma. Uważ, czy nie brak czego systematowi powszechnej filozofii, który nie tłumaczy modlitwy[9].

Jeżeli częściowo uniezależnimy przywołane na początku pytanie Jezusa od jego kontekstu literackiego – z pełną świadomością, że celem takiego częściowego uniezależnienia nie jest zignorowanie zawartego w nim przesłania, lecz odkrycie nowych znaczeń zawartych w tym pytaniu, które w konsekwencji pogłębią rozumienie nie tylko tej perykopy, lecz także całego nauczania Jezusa – to może ono odsłonić przed nami dramatyzm wpisany w chrześcijańską wizję dziejów. Gdy bowiem rzeczywiście przejmujemy się najgłębszą treścią zawartą w tym pytaniu, to zrozumiemy, że Syn Człowieczy naprawdę może nie znaleźć wiary na ziemi podczas swojego drugiego przyjścia – zupełnie tak samo, jak nie znalazł jej podczas pierwszego (por. J 1,10–11). Wymowa tego fragmentu jest jednoznaczna – nie istnieje żadne prawo mechanicznego przyrostu wiary na ziemi. Jest tak dlatego, że człowiek jest wolny i to właśnie ta wolność, ludzka sprawczość w dziejach czyni chrześcijańską wizję historii dramatyczną. Ten dramatyzm chrześcijańskiej wizji dziejów przejmuje choćby Adam Mickiewicz, gdy w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* stwierdza:

Ale Naród polski nie jest bóstwem jak Chrystus, więc dusza jego pielgrzymując po otchłani zbłądzić może, i byłby odwleczony powrót jej do ciała i zmartwychwstanie.

Odczytujemy więc Ewangelią Chrystusa.

I te nauki i przypowieści, które zebrał Chrześcijanin pielgrzym z ust i pism Chrześcijan Polaków, męczenników i pielgrzymów[10].

Jeżeli następnie uznamy, że to na człowieku ciąży odpowiedzialność za rozwój świata doczesnego, a zarazem zechcemy, aby Syn Człowieczy podczas swojego powtórnego przyjścia znalazł wiarę na ziemi, to znajdziemy się na progu mesjanizmu. Nie mam rzecz jasna na myśli żadnej jego konkretnej postaci, zwłaszcza że mesjanizmy niejednokrotnie pośrednio lub bezpośrednio negowały tradycyjne wyobrażenia na temat powtórnego przyjścia Chrystusa, wyrażając w ten sposób charakterystyczną dla nich tendencję do terrestrializacji eschatologii. To dążenie w sposób szczególny dało o sobie znać w mesjanizmie XIX-wiecznym i stanowi ważny element jego charakterystyki. Wyrasta ono zresztą z ogólniejszej właściwości już nie samego mesjanizmu, lecz pewnego typu doświadczenia religijnego, w którym dochodzi do zatarcia granicy między tym, co transcendentne, a tym, co immanentne, następująco ujętego przez Mikołaja Bierdiajewa:

W doświadczeniu religijnym nieuniknione jest przejście poprzez transcendentny stosunek do Boga i transcendentny stosunek do zła. Równie nieuniknione jest w doświadczeniu religijnym przejście, dochodzenie do prawdy immanentnej, do immanentnego umierania Boga i świata. Wszelkie doświadczenie mistyczne likwiduje wszelką sprzeczność między tym, co transcendentne i tym, co immanentne[11].

Fenomen mesjanizmu nie poddaje się prostemu definiowaniu. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest niewątpliwie zarówno duża rozpiętość czasowa, jak i tematyczna mesjanizmu. Jest on zjawiskiem mającym swój wymiar teologiczny, poetycki, filozoficzny, polityczny i inne. Nie ogranicza się do XIX wieku, lecz ma zarówno rozległą i wielowiekową tradycję, którą można wywodzić przynajmniej z ksiąg Starego

Testamentu, jak i zaskakujące kontynuacje w filozofii XX-wiecznej (za szczególny przykład takiej paradoksalnej kontynuacji można uznać późne poglądy Mikołaja Bierdiajewa, do których będę wracał w tej książce). Mimo to istnieje pokusa konstruowania pojęcia mesjanizmu jako ogólnej kategorii, która dawałaby się stosować do zjawisk z różnych epok i pozwalałaby określać, czy są one, czy nie są mesjanistyczne[12]. Jednym z fundamentalnych założeń, które stoi za każdym ze studiów zamieszczonych w tej książce, jest przekonanie, że należy odejść od takiego podejścia i za każdym razem określać, co dany autor rozumie pod pojęciem mesjanizmu, czym mesjanizm jest u niego i jak był rozumiany w jego czasach.

O tym, jak trudno wypracować już nie tylko precyzyjną definicję, lecz nawet ogólną charakterystykę mesjanizmu, może świadczyć próba odniesienia trzech wymienionych przed chwilą twierdzeń – dramatyizmu wpisanego w chrześcijańską wizję dziejów, dowartościowania odpowiedzialności człowieka za tworzenie świata doczesnego oraz zamazania granic między immanencją a transcendencją – do mesjanizmów Cieszkowskiego i Bierdiajewa. Okaże się wówczas, że wyłącznie drugi z tych poglądów ich niewątpliwie łączy, choć nawet on jest przez nich różnie rozumiany. Jeżeli chodzi o pierwszy z nich, to Cieszkowski bez wątpienia radykalnie osłabia ów dramatyizm wpisany w chrześcijańską wizję dziejów, chociaż bowiem w centrum jego koncepcji znajduje się chęć podkreślenia ludzkiej sprawczości w dziejach, to jednak zarazem historiozofia jako wiedza o przyszłości nie pozostawia człowieka w stanie niepewności, lecz daje pewność co do ogólnego kierunku, w którym zmierza rozwój ludzkości. Wiele takiej koncepcji czynu ugruntowanego w wiedzy o przyszłości można zresztą zarzucić – uczynił to choćby Stanisław Pieróg w swojej monografii o Maurycym Mochnackim:

Przyszłość, która nie pozwala uznać przeszłości za zamkniętą i ostateczną, nie jest (i nie może być) przyszłością obiektywnie określoną na mocy jakichś historycznych praw, lecz przyszłością-możliwością, przyszłością-perspektywą. Różni to z pewnością filozofię Mochnackiego od późniejszych romantycznych filozofii czynu, np. od filozofii Cieszkowskiego. Choć Mochnacki nie używa pojęcia „czynu” (jako kategorii filozoficznej), to jednak określenie „filozofia czynu” określa adekwatnie i trafnie właśnie jego filozofię i postawę światopoglądową[13].

Z kolei w wyniku rozwoju mesjanizmu Bierdiajewa dochodzi do pogłębienia jego pojęcia transcendencji, i choć Rosjanin konsekwentnie krytykuje tradycyjne religijne wyobrażenia dotyczące stosunku tego świata do świata pozagrobowego, immanencji do transcendencji, to jednak transcendowanie poza świat konieczności ku transcendentnej rzeczywistości ducha, wieczności i wolności znajduje się w centrum jego koncepcji, a z upływem czasu sam sposób postawienia tego problemu ulega dodatkowej radykalizacji (której szczególnym wyrazem jest rozwinięta w emigracyjnych dziełach Rosjanina teoria obiektywacji[14]). Bierdiajew pisał w pochodzącym z 1915 roku *Sensie twórczości*:

Dlatego też, będąc monistą i immanentystą w ostatecznej głębi doświadczenia mistycznego, wierząc w boskość świata, w wewnętrzną boskość światowego procesu, w niebiańskość tego wszystkiego, co ziemskie, w boskość oblicza ludzkiego, równocześnie w drodze głoszę rozszczepienie, dualizm wolności i konieczności, Boga, życia Bożego i „świata”, światowego hic et

nunc, dobra i zła, tego, co transcendentne i tego, co immanentne. Tego rodzaju radykalny, rewolucyjny dualizm prowadzi do ostatecznego monizmu życia Bożego, do boskości człowieka. W tym zawarta jest cała tajemnica chrześcijaństwa. Poprzez heroiczny dualizm, poprzez przeciwstawienie tego, co boskie i tego, co „światowe”, człowiek wchodzi w monizm życia Bożego. Wszystko w świecie powinno być immanentnie podniesione na krzyż. W ten sposób realizuje się Boży rozwój, Boża twórczość. Wszystko to, co zewnętrzne, staje się wewnętrznym. Cały „świat” jest moją drogą[15].

Choć powyższa wypowiedź zachowuje swoją ważność w odniesieniu do każdego etapu rozwoju myśli Bierdiajewa, to jednak niewątpliwie dochodzi u niego do przesunięcia akcentów: moment transcendencji, rozszczepienia zyskuje coraz bardziej na znaczeniu, a moment immanencji, uczestnictwa w życiu Bożym, choć niezmiennie aktualny, musi się jednak trochę usunąć w cień.

Być może zatem różne postacie mesjanizmu łączy tylko pewna postawa, którą określam w tytule tej książki jako „pragnienie Królestwa”. Taki sposób ujmowania fenomenu mesjanizmu – wyjście od wspólnej dla mesjanistów postawy – wznosi się na wyższy jeszcze poziom ogólności niż ten, który Andrzej Walicki przejął z monografii Mikołaja Bierdiajewa o Aleksym Chomiakowie[16] i konsekwentnie uczynił punktem wyjścia w swoich badaniach nad historią filozofii polskiej:

[...] punktem wyjściowym powinna być prosta obserwacja, iż mesjanizm nie musi łączyć się z pojęciem misji narodowej, że idea misji, zbiorowej lub jednostkowej, przechodzi w mesjanizm dopiero wtedy, gdy ujmowana jest w kategoriach soteriologicznych[17].

Za cechę dystynktywną światopoglądów mesjańskich – i tym samym za najogólniejszą definicję mesjanizmu – należy zatem zdaniem Walickiego uznać ideę zbiorowej lub jednostkowej misji umieszczoną w kontekście soteriologicznym. Tak zdefiniowany mesjanizm można znaleźć choćby u Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, Adama Mickiewicza, Augusta Cieszkowskiego czy Zygmunta Krasińskiego[18]. Sam problem rozróżnienia mesjanizmu i misjonizmu, od którego ujęcie Bierdiajewa wychodzi, ma przy tym charakter zdecydowanie nowożytny, jest związany z kręgiem problemów, które ostatecznie wykrystalizowały się w XIX wieku, przede wszystkim zaś – z procesem kształtowania się nowoczesnych ideologii narodowych. Ta propozycja interpretacyjna Bierdiajewa i Walickiego pozwala zatem na wprowadzenie pierwszej, wyjściowej charakterystyki tego, czym jest mesjanizm XIX-wieczny: powstaje on w wyniku połączenia postawy, którą określiłem jako pragnienie Królestwa, z nowoczesną ideologią narodową, w wyniku którego to połączenia ta ideologia narodowa uzyskuje uniwersalistyczne ukierunkowanie i staje się myślą religijną z charakterystycznym dla niej wydźwiękiem soteriologicznym. Mesjaniści XIX-wieczni głoszą, że w ziemskiej, historycznej rzeczywistości dokonuje się zbawienie człowieka i świata, i wyprowadzają stąd przekonanie o konieczności rozszerzenia chrześcijaństwa na stosunki społeczne, naród ma zaś odegrać istotną rolę w realizacji tego soteriologicznego wyzwania, przed którym stoi ludzkość.

*Fenomen mesjanizmu nie
poddaje się prostemu
definiowaniu*

Jest to jednak tylko
jedno z dwóch oblicz
mesjanizmu, które
jest przedmiotem
mojego
zainteresowania w

tej książce. XIX-wieczny paradygmat mesjanizmu stanowi punkt wyjścia ewolucji stanowiska Bierdiajewa – szczególnie wyraźnie jego wpływ na myślenie rosyjskiego filozofa uwidocznił się w pismach powstałych podczas I wojny światowej i zebranych w 1918 roku w tomie *Los Rosji*[19]– lecz nie jest jego punktem dojścia. W swojej późnej twórczości, w wyniku przetworzenia tego wyjściowego wzorca mesjanizmu, Bierdiajew formułuje zupełnie nowe pojęcie mesjanizmu, które traci cechy nowoczesnego światopoglądu narodowego i staje się konstytutywnym składnikiem chrześcijańskiego eschatologizmu. Ta ewolucja stanowiska Bierdiajewa bardzo dobrze obrazuje charakterystyczne napięcie między XIX-wieczną a XX-wieczną myślą chrześcijańską (lub przynajmniej źródłowo zakorzenioną w chrześcijaństwie; czynię to zastrzeżenie, ponieważ nie chciałbym wdawać się w – tak często prowadzone – szczegółowe rozważania na temat „rzeczywistego” stosunku polskiego mesjanizmu do jego chrześcijańskich źródeł). Szczególnie ważne jednak – a jest to główna przyczyna opublikowania tej książki – jest to, że wspomniane napięcie ciągle żyje w naszych debatach intelektualnych. Podczas gdy taki współczesny neomesjanista, jak Rafał Tichy, jest zdecydowanie bliższy stanowisku zajętemu przez Bierdiajewa w późnym okresie jego twórczości, Paweł Rojek chce rekonstruować mesjanizm w jego postaci XIX-wiecznej. Napięcie, któremu poświęcona jest ta książka, ma zatem istotną wartość heurystyczną, poprzez próbę scharakteryzowania tytułowych dwóch oblicz mesjanizmu staram się bowiem wyjaśnić, z

czego wynika to, że mesjanizm rozumiany jest inaczej przez różnych uczestników dzisiejszych debat intelektualnych. Książka ta ma zatem być głosem w tej trwającej współcześnie debacie na temat polskiego mesjanizmu, a jej poszczególne studia mają dać dobry fundament umożliwiający rozwinięcie przekonania o istnieniu dwóch istotnie różnych oblicz mesjanizmu. Wszystkich mesjanistów łączy jednak to, że chcą oni czynnie udzielić pozytywnej odpowiedzi na pierwszą część pytania zadanego przez Jezusa w Łk 18,8: chcą sprawić, aby Syn Człowieczy mógł znaleźć wiarę na ziemi – całej ziemi.

Prosimy o wsparcie wydania „Pragnienia Królestwa” Tomasza Herbicha

[1] Zarówno cytaty z ksiąg biblijnych, jak i skróty nazw ksiąg podaję za piątym wydaniem Biblii Tysiąclecia, chyba że zaznaczono inaczej (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Pallotinum, Poznań 2000).

[2] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1, Poznań 1922, s. 16–17.

[3] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 225–226.

[4] Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, przeł. K. Bielawski, L. Nieścior OMI, Kraków 2003, s. 25.

[5] „Zabobonne urojenie samo w sobie zawiera przydatny i dla niejednego podmiotu możliwy środek przynajmniej przeciwdziałania temu, co przeszkadza [w osiągnięciu] usposobienia miłego Bogu. Jest ono zatem spokrewnione z rozumem, ale jedynie w sposób przypadkowy, jako że z tego, co może być tylko środkiem, czyni przedmiot Bożego upodobania i dlatego jest zdrożne. Natomiast marzycielskie urojenie religijne stanowi moralną śmierć rozumu, a bez rozumu nie może istnieć żadna religia, która jako taka – podobnie jak wszelka moralność w ogóle – musi opierać się na jakichś podstawowych zasadach. Podstawową zasadą wiary kościelnej, która zapobiega i może zaradzić wszelkiemu religijnemu urojeniu, jest zatem [zasada następująca]: obok zasad ustanowionych, bez których jak dotąd nie potrafi się ona obejść, musi zawierać w sobie równocześnie pryncypium dążenia do religii dobrego trybu życia jako zasadniczego celu, aby z czasem to, co ustanowione, mogło stać się zbędne” (I. Kant, *Religia w obrębie...*, dz. cyt., s. 226–227).

[6] Moje stanowisko na ten temat zawarłem w artykule: T. Herbich, *Chrześcijaństwo Augusta Cieszkowskiego*, „Teologia Polityczna” 2016/2017, nr 9, s. 141–142.

[7] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej* [w:] tegoż, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, Warszawa 2014, s. 217.

[8] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. IX: *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, Warszawa 1997, s. 387.

[9] Tenże, *Dzieła*, t. XV: *Listy. Część druga. 1830–1841*, Warszawa 2003, s. 489.

[10] A. Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* [w:] tegoż, *Dzieła*, t. V: *Proza artystyczna i pisma krytyczne*, Warszawa 1996, s. 21.

[11] M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 13.

[12] Tak definiują mesjanizm na przykład Andrzej Walicki i Paweł Rojek, por. A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski* [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 83–97; P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 20–49.

[13] S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Warszawa 1982, s. 273–274. Zob. porównanie koncepcji Mochnackiego i Cieszkowskiego: tamże, s. 274–275.

[14] U podstaw teorii obiektywacji znajduje się tragedia aktywności ducha, który wychodząc poza siebie, napotyka świat przedmiotów: „Aktywność ducha czyni go ekspansywnym. Duch nie może nie wychodzić z siebie do tego, co inne, do świata. Duch wstępuje do świata, który nie jest tylko duchem. Tu zaczyna się tragedia ducha. Polega ona na tym, że duch nie może pozostać bytem-w-sobie, ale wyjście z siebie nigdy nie oznacza wstąpienia do królestwa ducha obiektywnego, dlatego że nie ma ducha obiektywnego, lecz jest jedynie

obiektywacja ducha. A w obiektywacji ducha ginie duch subiektywny, jest już on nie do poznania. Gdy duch subiektywny się obiektywuje, to on wcale nie wychodzi do «ty», do innego ducha subiektywnego, nie obcuje z nim i się z nim nie łączy, lecz wychodzi do przedmiotu [czyli obiektu – T.H.], do świata przedmiotowego, który nie ma własnego istnienia i jest związany z istnieniem tylko przez kryjącego się za nim ducha subiektywnego. Gdy duch subiektywny wychodzi do świata przedmiotowego, to dochodzi do wyobcowania ducha od niego samego, schodzi on w obiektywność” (Н. Бердяев, *Духиреальность. Основы богочеловеческой духовности* [w:] tegoż, *Философия свободного духа*, Москва 1994, s. 387; za każdym razem, gdy powołuję się na rosyjskie wydanie jakiegoś dzieła i równocześnie podaję polski przekład jego fragmentu, jest to tłumaczenie własne, chyba że zaznaczyłem inaczej). Por. także między innymi: tamże, s. 392–393. Ponieważ historia jest domeną, nad którą panuje tak rozumiana obiektywacja, to późny mesjanizm Bierdiajewa przede wszystkim musi się zmierzyć z tym właśnie problemem. Zagadnienie to szczegółowo omawiam w artykule *Mesjanizm i katastrofizm w późnych pismach Mikołaja Bierdiajewa*.

[15] M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, dz. cyt., s. 14.

[16] O tym, że rozróżnienie mesjanizmu i misjonizmu zostało wprowadzone przez Bierdiajewa, Walicki wspominał choćby w wywiadzie dla „Teologii Politycznej” (por. *Między polskim mesjanizmem a misjonizmem. Rozmowa z Andrzejem Walickim*, „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 4, s. 30), nawiązanie do ujęcia mesjanizmu wprowadzonego przez Bierdiajewa w monografii o Chomiakowie znajduje się jednak już w jednym z przypisów jego pierwszej książki (por. A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959, s. 448).

Charakterystyka mesjanizmu dokonana przez Bierdiajewa nie jest dostępna w języku polskim, poniżej podaję najważniejszy jej fragment: „Pojęcia mesjanizmu i misjonizmu często mieszają się i są stosowane zamiennie, mimo że istnieje między nimi fundamentalna różnica. Mesjanizm pochodzi od Mesjasza, a misjonizm – od misji. Mesjanizm jest znacznie bardziej wymagający od misjonizmu. Łatwo przyjąć, że każdy naród ma swoją szczególną misję, swoje powołanie w świecie, odpowiadające jego szczególnemu, indywidualnemu charakterowi. Natomiast świadomość mesjańska aspiruje do wyjątkowego powołania, powołania o znaczeniu religijnym i powszechnym, widzi w danym narodzie nosiciela mesjańskiego ducha. Dany naród to Boży naród wybrany, żyje w nim mesjasz. Każdy mesjanizm ma swoje źródło w mesjanizmie starożydowskim. Polscy mesjaniści początku XIX wieku wierzyli, że naród polski jest Chrystusem wśród narodów, że zagłada Polski była ukrzyżowaniem mesjasza, że jest to naród wybrany i wyjątkowy, wezwany do tego, aby być głosem nowej epoki chrześcijańskiej. Najbardziej konsekwentnym mesjanistą był Towiański. Współcześni Francuzi, Anglicy, Niemcy – prawie wszyscy są nacjonalistami, wszyscy wierzą w powołanie kulturalne, w misję swojego narodu, lecz z mesjanizmem nie mają nic wspólnego. Świadomość mesjańska nie jest świadomością nacjonalistyczną, jest ona zawsze świadomością powszechną i religijną, przenikniętą wiarą w mesjasza. Na narodzie mesjańskim spoczywa pieczęć Bożego wybrania. Misjonizm jest możliwy również na gruncie pozytywizmu, mesjanizm jest zawsze mistyczny. W mesjanizmie tkwi duch prorocki, przeczucie prorockie. Świadomość mesjańska mistycznie żywi się duchem starożydowskich prorocत्व. [...] Świadomość mesjańska zawsze jest świadomością powszechną, uniwersalną, jest ona przeciwstawna wszelkiemu prowincjonalizmowi i wyłącznemu nacjonalizmowi. Żydowski mesjanizm tak samo nie można określić mianem nacjonalizmu, jak nie można Imperium Rzymskiego nazwać narodem. Świadomość mesjańska stawia zadanie, które jest zwrócone ku temu, co

nadchodzi; świadomość nacjonalistyczna łatwo przeobraża się w uwielbienie faktu, empirii, popada w idealizację tego, co minione” (H. Бердяев, *Алексей Степанович Хомяков* [w:] tegoż, *Собрание сочинений*, t. V: *Алексей Степанович Хомяков. Мирозерцание Достоевского. Константин Леонтьев*, Париж 1997, s. 171–173).

[17] A. Walicki, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”* [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości...*, dz. cyt., s. XXVI. Pogląd ten, we wstępie do wyboru pism Libelta wyrażony prawdopodobnie najbardziej zwięźle, powraca wielokrotnie w studiach Walickiego i organizuje całość jego rozważań. Por. np. tenże, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 62, z. 4, s. 34–35; tenże, *Główne idee romantycznego mesjanizmu w Polsce* [w:] tegoż, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, s. 15–17.

[18] Por. tenże, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, dz. cyt., s. XXVI–XXVII.

[19] H. Бердяев, *Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности)* [w:] tegoż, *Русская идея. Судьба России*, Москва 2000, s. 220–428.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury.

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego