

Stefan Konstańczak

Katedra Filozofii AP Słupsk

NURT NEOMESJANISTYCZNY W FILOZOFII POLSKIEJ KOŃCA XIX WIEKU

Mesjanizm to, najogólniej rzecz ujmując, „pogląd głoszący wyróżnioną rolę jakiegoś narodu w historii ludzkości”. W dziejach myśli ludzkiej wystąpiło wiele odmian mesjanizmu, które prawie zawsze wiązały się z utratą niepodległości lub kryzysową sytuacją wewnętrzną doznawaną przez jakiś naród, którego myśliciele formułowali wizję przyszłej naprawy istniejącego, niesprawiedliwego ich zdaniem porządku. Wizja taka zazwyczaj zawierała nie tylko obraz nowego, postulowanego porządku świata, ale także jakąś rekompensatę dla narodu, który doświadczył takiej niesprawiedliwości. Zatem u podstaw mesjanizmu leży przekonanie, że do zbawienia i lepszej przyszłości potrzebne jest odkupienie dotychczasowych win przez cierpienie. Przykładem takiego postępowania jest Chrystus, a przez to mesjanizm jest zawsze koncepcją soteriologiczną. Zbawienie jest tu rezultatem zawierzenia w moc odkupienia win ludzkości przez zastępczą śmierć i późniejsze zmartwychwstanie Chrystusa. Nazwa pochodzi stąd, że w myśl teologii Chrystus to *Jezus Soter* – Jezus Zbawca. W historii filozofii znany jest zwłaszcza mesjanizm żydowski zrodzony po utracie niepodległości przez starożytny Izrael oraz mesjanizm niemiecki, rosyjski i polski. Polski mesjanizm ukształtował się w dobie romantyzmu i charakteryzuje się przede wszystkim wiarą, że „utrata niepodległości i związane z tym cierpienia narodu polskiego przyczynią się do odrodzenia świata”¹.

Za ojca polskiego mesjanizmu należy uznać Józefa Hoene-Wrońskiego (1776-1853). Dla Wrońskiego cała poprzedzająca go tradycja filozoficzna była wstępem do jego własnego systemu filozofii absolutnej, która miała stanowić uwieńczenie jej rozwoju, a także stać

¹ J. Woleński, hasło *Mesjanizm*. W: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przekł. C. Cieśliński i in., Warszawa 1997, s. 233.

się podstawą do radykalnej reformy wszystkich nauk. Hoene-Wroński uważał, że historiozofii przypada szczególne zadanie, gdyż to właśnie ona przydaje sensu dziejom przeszłym oraz na tej podstawie określa cele przyszłe. To właśnie on stwierdził jako pierwszy, że w dotychczasowych dziejach ludzkości dwóm nacjom przypadły szczególnie ważne role do odegrania: Niemcom, których charakteryzuje „energia myśli” oraz Francuzom, którzy odznaczają się „wielką energią czynu”. Spełnili oni już swe zadanie cząstkowe, teraz przyszłość należy do Słowian. To on sam, jako syn Słowiańszczyzny odkrył prawdę absolutną i dzięki temu może dopełnić się historia. Dzięki temu narody słowiańskie są w stanie poprowadzić ludzkość do celu ostatecznego, Absolutu. Jest to ich historyczna misja. Ostatecznym powołaniem ludzkości jest bowiem poznanie absolutnej prawdy oraz osiągnięcie absolutnego dobra. Ten cel ludzkość osiągnie jednak nie poprzez przewycięzenie i zmianę terażniejszości, stanu istniejącego, ale poprzez jej doskonalenie. Nie jest więc potrzebna rewolucja, aby zmienić rzeczywistość. Zdziwiająca jest jednak to, że wątki filozofii Wrońskiego są obecne prawie w całej filozofii polskiej schyłku XIX wieku, ale jej przedstawiciele rzadko się do tego przyznawali. Nic dziwnego, że Franciszek Gabryl w swej historii polskiej filozofii religijnej XIX wieku napisał, że koncepcje filozoficzne Hoene-Wrońskiego są u nas mało znane, choć przecież ich rola jest w historii nauki znacznie większa niż się głosi². Nawet sam mesjanizm słowiański nie jest dziełem Mickiewicza czy Towiańskiego, ale właśnie Hoene-Wrońskiego. Nie mniej ważny jest także jego niedoceniany wkład w narodziny filozofii modernistycznej. Głosząc bowiem potrzebę doskonalenia terażniejszości, głosił zarazem potrzebę modernizacji religii i nauki, aby były one ze sobą w zgodzie.

Nie jest moim celem prezentacja całej filozofii modernistycznej czy mesjanistycznej, gdyż zamierzam przedstawić ich późniejszą syntezę – neomesjanizm. Ograniczę się jedynie do wskazania istotnych wątków, które doprowadziły do powstania tego specyficznego polskiego nurtu w filozofii³.

² F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. I, Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich, Warszawa 1913, s. 41.

³ Gwoli ścisłości należy przypomnieć, że Julian Krzyżanowski w swej książce *Neoromantyzm polski 1890-1918* (Wrocław 1971) głosił tezę przeciwną. Sławny historyk literatury polskiej uważał bowiem, że podobne zjawisko wystąpiło także w Anglii, Niemczech a nawet we Francji. Nie podzielał jednak tego stanowiska, podobnie zresztą, jak i wielu innych historyków literatury powszechnej.

Renesans romantyzmu w Polsce

Epoka romantyzmu w Polsce została zdominowana przez mesjanizm, który w swej istocie był pozytywnym trendem, bowiem wskazywał jakąś wizję lepszej przyszłości. Różniło to dalece romantyzm polski od zachodnioeuropejskiego, który przebiegał pod wpływem dwóch wzajemnie wykluczających się tendencji w filozofii, z których jedna, zwana czasami romantyzmem konserwatywnym, zakładała, iż ideał organizacji społeczeństwa miał już miejsce w przeszłości, a współcześnie mamy do czynienia wyłącznie z postępującym nieustannym regresem. Najbardziej znanym przedstawicielem tego nurtu był Jean Jacques Rousseau. Dzieje ludzkości były w nim postrzegane jako proces nieustannego odejścia od ideału, jaki miał kiedyś miejsce na Ziemi. Jednak zdecydowanie większy wpływ miał ten nurt myśli romantycznej, który postrzegał dzieje jako pasmo nieustannego postępu. Ludzkość miała w nim osiągnąć pożądaną ideał organizacji społecznej w mniej lub bardziej odległej przyszłości. Filozoficzne podstawy tego nurtu stworzył swą historiozofią Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Jego wpływ na filozofię był tak wielki, że współcześni mu polscy filozofowie jeszcze wiele lat później nie śmieli pisać o nim inaczej, jak „berliński Mędrzec” lub też Filozof (koniecznie z wielkiej litery). Specyfika polskiego mesjanizmu polega jednak na tym, że nie do końca odrzuca tezy pierwszego nurtu, gdyż doszukuje się w tym, co dane w teraźniejszości lub znane z przeszłości podstaw do budowania przyszłości. Jak zauważa Marek Jakubowski, „romantyzm polski nigdy nie wykształcił reakcyjnej postaci na wzór romantyzmu niemieckiego, a odwołanie się do historii ludzkości i własnego narodu służyło w nim budowie takiej koncepcji rzeczywistości, która stanowić miała uzasadnienie dla przyszłości. [...] Rozwiązanie kwestii polskiej było w przekonaniu polskich romantyków równoznaczne z rozwiązaniem problemów trapiących całą ludzkość”⁴, stąd tak wielkie zainteresowanie problematyką historyczną, doszukiwaniem się korzeni jutra w przeszłości, co ostatecznie doprowadziło do ukształtowania się specyficznej mentalności narodowej, która w wielkości przeszłości upatrywała przyszłych dziejowych konieczności. Tym samym można wytłumaczyć, dlaczego tak często, z braku dostatecznych świadectw historycznych, sięgano do legend i opowieści ludowych. Ujmo-

⁴ M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa-Poznań 1989, s. 127.

wane w tym kontekście Mickiewiczowskie *Dziady* są przykładem bardzo typowym dla polskiego romantycznego mesjanizmu.

Przejsie od romantyzmu do pozytywizmu w Polsce mogło odbyć się stosunkowo spokojnie, gdyż czynnikiem łączącym obie epoki był mesjanizm. Nie chodziło tu bynajmniej o bezkrytyczną aprobatę idei, które przecież nie ziściły się w praktyce, ale o ich dostosowanie do bieżącej sytuacji i potrzeb politycznych. Można uznać, że hasło do takiej modernizacji idei romantycznego mesjanizmu rzucił generał Ludwik Mierosławski, który w 1858 roku (w 28 rocznicę powstania listopadowego) w Paryżu wygłosił płomienną mowę „Do młodego pokolenia”, w której stwierdził, iż Zachód jest cywilizacją skazaną na zagładę i wszelkie próby oczekiwania na pomoc z jego strony przy odrodzeniu państwa polskiego są bezsensowne. Zarzucił także starej generacji emigracji, że zatraciła ducha rewolucyjnego i zrezygnowała z prób restauracji ojczyzny, stąd nadzieje na przyszłe odrodzenie państwa daje jedynie młode pokolenie, które nie zatraciło jeszcze ducha bojowego. Nawiązał wówczas do historii krucjat do Ziemi Świętej i stwierdził, że narody bogatego Zachodu nic już dla ludzkości nie są w stanie zrobić, zatem spadkobiercą ducha krucjat jest naród polski. Nie należy także liczyć na pomoc Kościoła ani na wsparcie ze strony polityków emigracyjnych. Przekonywał wówczas młodych, że „Żadne z nich ani wszystkie razem nie zwrócą Ci zguby Twojej o kmieciu Piastowej spuścizny! Albowiem Polska jest to Twój Grobowiec Święty, który się nie odda – tylko mieczowi krzyżowemu”⁵. W tym przemówieniu czynił wyraźne aluzje, iż osobą, która młodzież polską na tę krucjatę poprowadzi jest on sam, a na wsparcie „krzyżowcy” mogą liczyć jedynie ze strony innych ludów słowiańskich.

Wystąpienie Mierosławskiego spotkało się z umiarkowanym zainteresowaniem młodzieży, a nade wszystko wywołało falę zdecydowanej krytyki ze strony „starej” emigracji. Wyrazicielem tej krytyki był zwłaszcza Julian Klaczko, który wręcz wyśmiał hasła Mierosławskiego i w swym artykule *Katechizm nie-rycerski* opublikowanym w „Wiadomościach Polskich” zarzucił generałowi tkwienie na dawno przebrzmiałych pozycjach, które do niczego dobrego Polski nie doprowadzą. Do argumentów przeciwko hasłu „krucjaty” włączył obawy przed socjalizmem, który jego zdaniem doprowadzi do tego, że broniąc się przed rewolucją Polska zaakceptuje istniejące polityczne *status quo* w Europie, a więc i stan zniewo-

⁵ [L. Mierosławski], *Przemowa na XXVIII rocznicę powstania listopadowego*, [Paryż] 1859, s. 4.

lenia ojczyzny. W tej rozprawie odrzuca jednoznacznie słowianofilstwo generała oraz głoszone przez niego hasła nieprzerwanej rewolucji i przeciwstawia im orientację prozachodnią, w tym zwłaszcza umiarkowanie polityczne, które powinno Polakom wynagrodzić cierpliwe i pracowite oczekiwanie niepodległością państwa. Rzuca tam także hasło „długiego marszu” wypełnionego pracą organiczną, który nieuchronnie przyniesie Polsce tak upragnioną niepodległość. Nie potrzeba do tego celu żadnych krucjat, które nie przyspieszą niepodległości państwa a wręcz mogą ją odwlec w czasie. Oczywiście wystąpienie to spotkało się ze zdecydowaną repliką urażonego Mierosławskiego, a spór w zasadzie rozstrzygnął się dopiero gdy upadło powstanie styczniowe.

Obraz terażniejszości kreowany przez polskich romantyków, to nie tylko żale nad straconą niepodległością, ale zwłaszcza przypisanie współczesności akcentu chwilowości, niestabilności i dysharmonii. Stany przeszłe były lepsze od obecnych, ale to nie one stanowić miały o przyszłości, która miała być wykreowana niejako od nowa. Romantycy prześcigali się w tym, aby ową nieciągłość czasową jakoś wytłumaczyć. Filozofia heglowska dawała taką możliwość, z której chętnie skorzystali. „Kawałkowanie dziejów” na mniejszą lub większą liczbę epok, to było właśnie jedno z wyjaśnień. Teraźniejszość musiała taką być, gdyż zawsze stanowiła arenę zmagania tezy mającej swe źródła w przeszłości i antytezy przez siebie zrodzonej. Nowa przyszłość, to nowe społeczeństwo, w którym duchowość ludzka ma odgrywać decydującą rolę. Polscy romantycy, zawiedzeni obojętnością Zachodu wobec spraw polskich, zgodnie odrzucali wszelkie wizje przyszłości tam zrodzone, kreując wizje własne, osądzone mocno w rodzimych realiach. Nowa era w dziejach myśli ludzkiej miała być słowiańska, ale pozostawali otwarci na propozycje zrodzone w filozofii Zachodu. Łączyli więc myśl filozoficzną z polityczną, co powodowało, że byli mocno zaangażowani w działalność społeczną. W *Prolegomenach do historiozofii* Cieszkowski pisał więc, że „w każdej terażniejszości pojawia się skupienie przeszłości i przyszłości”⁶, gdyż jest ona pomostem do powstania w przyszłości nowej jakości – syntezy.

Cieszkowski pomiędzy mesjanizmem a neomesjanizmem

Marek Sojka, autor pracy *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*, zalicza autora *Ojczyzny* do twórców polskiej filozofii mesjanistycznej.

⁶ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972, s. 26.

Zauważa jednak przy tym, że starał się on połączyć pierwiastek romantyczny z pozytywistycznym. Do wątków pozytywistycznych zalicza koncepcję czynu, która co prawda wywodzi się z inspiracji filozofią Fichtego i Hegla, ale zasadniczo nie odbiega od idei głoszonych przez polskich pozytywistów. Jako drugi wątek pozytywistyczny wskazuje program przebudowy struktur społecznych, wyraźnie inspirowany myślą francuskich socjalistów, co także w znacznej mierze jest zbieżne z programem pozytywistów warszawskich⁷.

Polski modernizm, zwany często neoromantyzmem, nie mógł nie nawiązywać do filozofii Cieszkowskiego, gdyż ta była jakby jego integralną częścią. Na ogół dyskusja toczyła się wokół inspiracji, z których powstawały jego dzieła. Najczęściej prezentowane były stanowiska wiążące jego filozofię z niemiecką filozofią Karola Ludwika Micheleta oraz Hegla i Fichtego. Pogląd taki został sformułowany przez Adama Żółtowskiego i był akceptowany przez większość polskich modernistów. Incydentalnie mówiono o francuskim rodowodzie jego filozofii. W kręgu polskiego neoromantyzmu wkrótce jednak niezwykle popularność zdobyło przekonanie o przewadze rodzimych inspiracji. W ten sposób usytuowano jego koncepcje pomiędzy romantyzmem a modernizmem, jako element łączący. Szerzeniu się tego typu poglądów sprzyjało ukazywanie się kolejnych tomów *Ojciec nasz*, w których wątki mesjanistyczne były bardzo wyraźnie podkreślone.

Wątpliwości co do tego, że filozofia Cieszkowskiego stanowiła most pomiędzy romantyzmem a pozytywizmem są związane z faktem, iż jej tezy są pomijane zupełnym milczeniem przez twórców programów modernistycznych w rodzaju Przybyszewskiego czy Przesmyckiego. Ich programy artystyczne oparte były bowiem na hasle „sztuka dla sztuki”, Cieszkowski natomiast zdecydowanie odrzucał hasła niezależności sztuki i uważał, że ma ona wielkie znaczenie w procesie wychowania i zawsze oddaje ducha czasów, w których była tworzona. Należy więc zauważyć, że ówczesne polskie elity artystyczne szukały uzasadnienia swoich haseł w filozofii angielskiej lub niemieckiej, a im kto był słabiej z nimi związany, tym większe było jego zainteresowanie koncepcjami autora *Prolegomenów do historii filozofii*. Podkreślano chętnie zwłaszcza widoczną kontynuację mesjanistycznego programu polskiego romantyzmu, powiązaną z odrodzeniem moralnym narodu i rozwoju duchowego jednostek.

Wątki mesjanistyczne w filozofii Cieszkowskiego pojawiały się bardzo często, zapewne głównie za sprawą sugestii Krasieńskiego. Nic

⁷ M. Sojka, *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*, Wrocław 1986, s. 13-14.

dziwnego, że w *Ojcie nasz* pojawia się także idea Polski jako Chrystusa Narodów. Mówi więc jak mesjanista, iż Polska została symbolicznie ukrzyżowana, złożyła ofiarę z siebie na wzór Chrystusa „za braci i przez braci”. Zapowiada także jej zmartwychwstanie „w chwale Ducha”⁸.

Sam Cieszkowski odnosił się do mesjanizmu z rezerwą, jednak w swej twórczości nie ustrzegł się wyraźnych jego wpływów, rozwijając jego idee. *Opus magnum* Cieszkowskiego *Ojcie nasz* zawierało także próbę oceny polskiego mesjanizmu. Należy pamiętać, iż Cieszkowski prace nad dziełem swego życia zachowywał w głębokiej tajemnicy, zapewne nie tyle z powodu obawy przed narażeniem się filozofom niemieckim, którym polski mesjanizm mógł się wydawać zupełnie niezrozumiały, ale z racji przekonania, iż jego filozofia rozpoczyna właśnie ukoronowanie dziejów ludzkości, postulowaną przez niego epokę Czynu. Przypisywana mu przez niektórych autorów niechęć do mesjanizmu, którą jakoby jest przesiąknięte *Ojcie nasz*, wydaje się więc podyktowana ostrożnością autora, chcącego zachować pozycję niezależnego filozofa. Zapewne dlatego obawiał się zaliczenia do grona mesjanistów.

Dla Cieszkowskiego źródłem wiedzy jest Objawienie, a sensu bytu upatrywał w czynie, którego źródłem jest wola. Jego filozofia jest więc irracjonalna i opiera się na woluntaryzmie. Modlitwa „Ojcie nasz” jest więc Objawieniem, które zapoczątkuje za sprawą Ducha Świętego epokę Czynu. Dzięki temu historia dopełni się. Cieszkowski nawiązuje do słów Ewangelii św. Jana, w której Chrystus zapowiada swój powrót: „Ochodzę i przyjdę znów do Was”. Epoka Czynu dzięki temu będzie niejako ukoronowaniem historii, jej dopełnieniem. Filozof nazywa ją także epoką Parakleta, gdy sens dziejów dopełni się wraz ze spełnieniem się przepowiedni Janowej: „A Pocieszyciel [Paraklet – S.K.], Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co ja wam powiedziałem”⁹. Będzie to więc epoka „reintegracji”, w której instytucjonalne chrześcijaństwo zostanie zastąpione przez religię Parakleta, a dotychczasowa eschatologia stanie się wizją przyszłości świata. Kapłanami nowej religii mają stać się wszyscy ludzie „dobrej woli”. Liturgię zastąpi sztuka, nauka dogmatykę, a obowiązkiem religijnym stanie się praca dla dobra ogółu. Tak urzeczywistni się Królestwo Boże na Ziemi, spełni się prośba i obietnica modlitwy „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”.

⁸ A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, Poznań 1922, s. 149.

⁹ *Ewangelia według św. Jana*. W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań-Warszawa 1984, 14, 26.

Przeszłość z teraźniejszością ustanawia przyszłość. Ludzkość zbliży się do Absolutu. Obietnica ta dotąd pozostawała niespełniona, gdyż epoka chrześcijaństwa nie mogła jej spełnić, stanowiąc antytezę naturalistycznej epoki piękna. Przez spełnienie prośby znikną antagonizmy klasowe, w rezultacie czego klasa robotnicza zniknie, a jej miejsce zajmie „klasa przemysłowa”. Wówczas każdy będzie otrzymywał minimum zaspokajające jego elementarne potrzeby, co ma się dokonać dzięki harmonijnemu zespoleniu własności prywatnej ze społecznym charakterem potrzeb. Wzrost produkcji ma mieć takie tempo, aby był w stanie zaspokoić rosnące potrzeby ludzkie. Wszyscy ludzie, niezależnie od rasy, narodowości, zjednoczeni wspólnym wysiłkiem na rzecz wspólnego dobra ustanowią nową ludzkość. Zapewne pod wpływem idei pozytywizmu Comte’a uważał Cieszkowski, że „organiczna Ludzkość” powoła Centralny Rząd Ludzkości, Powszechny Trybunał Narodów i Powszechny Sobór Ludzkości. Dzięki temu dokona się uetycznienie polityki, co spowoduje, iż sprawa polska stanie się centralnym przedmiotem zainteresowania wszystkich ludzi na świecie. W epoce tej szczególnie zadanie przypadnie narodowi polskiemu, który jako naród wybrany będzie narzędziem w ręku Boga do realizacji nowego porządku świata. Misja, jaką mają razem do spełnienia naród polski z Kościołem rzymskokatolickim jest więc w swej istocie kontynuacją mesjanistycznych rozważań Mickiewicza i innych romantyków.

Jest to niewątpliwie zracjonalizowana postać mesjanizmu, w której poszczególne epoki stanowią nie tylko logiczne następstwo poprzednich, ale nade wszystko są wynikiem pewnej konieczności dziejowej. Zatem w tej wizji nie ma potrzeby dokonywania rewolucji, wystarczy tylko nie stracić niczego, co było dorobkiem epoki poprzedniej. Każda z epok jest konieczna i niezbędna dla następnej a w ostatniej wyraża się wielkość i uniwersalizm nauki oraz religii.

Modlitwa „Ojcze nasz”, która dała tytuł największemu dziełu Cieszkowskiego, została wybrana przez niego nieprzypadkowo, gdyż jego zdaniem jest pełna głębi przesłania Bożego, a przez to i trudna do bezpośredniego i nieskomplikowanego odbioru. Filozof interpretuje ją jako szereg prośb, które ludzie kierują do Boga, a spełnić się one mają dopiero w epoce Czynu, czyli w epoce postchrześcijańskiej. Swoją pracę traktuje więc jako misję, „objawienie objawienia”. Cieszkowski kładzie tu nacisk na piątą prośbę „I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Podkreśla także, iż w Ewangelii św. Łukasza jest ona dobitniej wyrażona: „bo i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Wyróżnia się więc w piątej prośbie sama treść prośby

i deklaracja. Prośba modlącego dotyczy przyszłości, gdyż wymaga najpierw spełnienia stanu wyjściowego – deklaracji „jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Jeśli przebaczenie nawet nieprzyjaciółom swoim nie jest naszym zamiarem lub gdy nie umiemy wybaczać bliźnim, wtedy miast prosić o odpuszczenie win należy wznosić do Boga błaganie o łaskę przebaczenia. Inaczej modlitwa jest uchybieniem prawdzie i oszukiwaniem tak Boga, jak i samych siebie. Teraźniejszość, choć ukształtowana przez chrześcijaństwo, deprawuje ludzi. Świadectwem tego są rozliczne i wciąż narastające konflikty międzynarodowe oraz społeczne, hipokryzja oraz utrata sensu życia przez zagubione jednostki. Społeczeństwo przyszłości jest zwane przez Cieszkowskiego „Królestwem Bożym”, które narody osiągną realizując swój dziejowy obowiązek (posłannictwo). Nic dziwnego, iż przyszłość nazywa także „Spełnią Ludów”. Przyszłość jest konieczna nie tylko z uwagi na determinanty dziejowe, ale także dlatego, iż dialektyczne sprzeczności narastają w społecznościach i nieuchronnie prowadzą do powstania nowej jakości. W *Ojcie nasz* pisze m.in.: „Zewsząd prawda się wykluwa, a kłamstwo przemaga wszędzie. Stroi się świat na gody przy pogrzebowym łkaniu głodujących lub mordowanych narodów”¹⁰. Zatem przyszłość, jako epoka Czynu, musi przynieść możliwość pełnego urzeczywistnienia potencjału zawartego w ludziach. Dopiero wówczas spełni się nasze człowieczeństwo. Nie jest to jednak możliwe poza społeczeństwem, bo ono stanowi o przeznaczeniu jednostek i jest celem ich życia. Jak powiada: „Człowiek jest do społeczeństwa stworzonym, bez niego nie byłby człowiekiem”¹¹.

Cieszkowski w wielu sprawach wykracza poza mesjanizm romantyczny i przez to staje się prekursorem neomesjanizmu. Uważa bowiem, że religia jest tworem społecznym i odgrywa społecznotwórczą rolę, gdyż łączy i kojarzy ludzi o podobnych zapatrywaniach. Nie ma żadnego usprawiedliwienia dla rewolucji, gdyż nawet ich słuszny cel nie przeważa ogromu zniszczeń, jakie powodują. Epoka Czynu wymaga więc współdziałania wszystkich ludzi, a zatem i religia musi w niej odegrać ważną rolę. Osoba Chrystusa jest czynnikiem kształtującym nie tylko epokę prawdy, ale także i Czynu, gdyż on zapoczątkował zmianę kierunku rozwoju naszej cywilizacji. W epoce Czynu dojdzie do współdziałania Chrystusa z ludzkością i nastanie okres panowania Ducha Świętego. Nastanie wówczas moment rozpoczęcia budowy Królestwa

¹⁰ A. Cieszkowski, *Ojcie nasz...*, t. 1, s. 1.

¹¹ Tamże, t. 3, s. 30.

Bożego na Ziemi. Ludzkość zjednoczy się w ramach jednego wspólnego organizmu, Kościoła ludzkości – Kościoła Ducha Świętego¹². Jak zauważył Andrzej Walicki, Cieszkowskiemu przyświecał cel najwyższy, jakim było nie tyle odzyskanie przez Polskę podmiotowości politycznej, ile zwłaszcza „uniwersalne pojednanie i odrodzenie wszystkich narodów w przyszłym Królestwie Bożym na Ziemi”. To pojednanie nie będzie miało jednak charakteru spontanicznego, gdyż będzie starało się pogodzić skrajne przeciwieństwa i wrogości pomiędzy narodami, a zatem wymagać będzie zastąpienia „rozwoju żywiołowego przez «ideę organizacyjną», czyli świadome sterowanie procesami społecznymi”¹⁵. Ta specyficzna wizja globalizacji zakłada duchową jedność ludzkości, jednakże z zachowaniem tożsamości kulturowej przez wszystkie narody. W ramach globalnej wspólnoty wszyscy ludzie staną się autentycznymi braćmi, niezależnie od zajmowanego miejsca w hierarchii społecznej i pochodzenia. Zapanuje „Wolność, Równość i Braterstwo pomiędzy ludźmi”. Swoją wizję jednak Cieszkowski wspiera elementem moralnej presji: „Kto tego nie pojmie, kto całkiem sercem tego nie uczuje, ten się jeszcze w duchu nie odrodził, ten nie tylko sam nie godzien wejść do Królestwa Bożego, ale nadto braciom swoim wejście do niego tamuje”¹⁴. W epoce Czynu wartości chrześcijaństwa, dotąd tylko deklaratywne głoszone, zostaną wreszcie urzeczywistnione. Wymagać to będzie przeprowadzenia głębokich reform politycznych i społecznych. Dzięki nim filozofia, dotąd stojąca nad problemami życiowymi będzie się musiała do nich zbliżyć. I tak narodzi się nowa filozofia epoki, filozofia Czynu. Królestwo Boże na Ziemi oznaczać będzie nową jakość globalnego porządku, w którym znikną problemy społeczne, a stan kondycji moralnej i praworządność ludzi osiągnie taki poziom, że społeczeństwo będzie współdziałało w imię wspólnych interesów. Taki układ zostanie osiągnięty tylko na drodze nieustannego postępu, który wyklucza rewolucję, bo jest wynikiem współgrania naturalnych emocji z obowiązkami spoczywającymi na poszczególnych osobach. Także sprawujący władzę mają zadanie, misję do spełnienia, jakim jest opieka nad swoim narodem, gdyż w ten sposób zapewniają urzeczywistnienie konieczności dziejowych. Przebija tu charakterystyczna dla pozytywistów fascynacja dokonującymi się przeobrażeniami pod wpływem zapoczątkowanej w kapitalizmie cywilizacji naukowo-technicznej.

¹² Tamże, s. 54-55.

¹³ A. Walicki, *Pamiętaj, jesteś dłużnikiem ludu*, dodatek do „Gazety Wyborczej” 2004, nr 56, s. 24.

¹⁴ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 3, s. 78.

Zakładając trychotomiczny podział dziejów ludzkich, autor *Ojciec nasz* nadał historiozofii nowy wymiar, łącząc wątki pozytywizmu Comte'a z Heglowską filozofią dziejów. Epoka starożytna (epoka Sztuki, w której ludzkość rozwija pierwiastek zmysłowy), teraźniejszość ukonstytuowana przez chrześcijaństwo (epoka Myśli) są koniecznym poprzedzeniem przyszłości (epoka Czynu, w której ludzkość rozwija wolę). Trzecia epoka jest syntezą dwóch pierwszych, gdyż „jej właściwe określenie poznać można z jednostronnego przeciwstawienia dwóch poprzednich okresów”¹⁵. Poszczególne epoki następują w sposób bezwzględnie konieczny i z nieubłaganą koniecznością dziejową. Każdy etap rozwoju jest bowiem nieuchronną pochodną stopnia nagromadzenia wiedzy, zakresu regulacji życia społecznego oraz dokonań rąk ludzkich. Filozofia Czynu, którą postulował, to przecież nic innego jak odejście od klasycznego, spekulatywnego sposobu uprawiania filozofii na rzecz bezpośredniego zaangażowania w sprawy ludzkie. Jak powiada, nowa filozofia ma być „zstąpieniem z wyżyny”, na którą zawiodła filozofię myśl Heglowska, na rzecz filozofii zaangażowanej, podejmującej problemy polityczne, socjalne i gospodarcze. W tym względzie będzie ona dla ducha „niepomiarowym wzniesieniem”, gdyż obejmie swoim zakresem również przyszłość, dzięki czemu przekroczy ograniczenia szczytowego dotąd owocu myśli ludzkiej, filozofii Hegla. Zauważa więc, iż epoka Myśli kończy się szczytowym produktem, jakim jest filozofia Heglowska, a od tego momentu rozpoczyna się epoka Czynu, której zwiastunem jest Cieszkowski ze swoją historiozofią.

Pozytywistyczny mesjanizm Cieszkowskiego wynika z jego koncepcji historiozofii, która zakłada, iż historia nie dzieje się przypadkiem, gdyż istnieje coś na kształt mądrości dziejów. W trzeciej części *Prolegomenów* Cieszkowski prezentuje własną wizję historiozofii, która opiera się na przekonaniu, iż historia jest realizacją Platońskiej triady: piękna, prawdy i dobra. Piękno jest synonimem uczucia i pod jego wpływem kształtował się okres starożytności, w którym ludzkie umiejętności osiągnęły doskonałość. Przykładem tego jest sztuka starożytnych, stanowiąca niedościgły przykład piękna i ludzkich zdolności estetycznych. Stąd bierze się także inna nazwa – epoka Sztuki. Zatem piękno ukształtowało naszą przeszłość. W epoce tej ludzie żyli w naturalnej jedności i wspólnotach, w których bezpośredniość relacji międzyludzkich wynikała z uczuć. Więzy międzyludzkie stanowiły jeszcze pochodną pierwotnych więzów z naturą, jakie były udziałem człowieka zamieszkałego w raju.

¹⁵ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii...*, s. 18.

Ta pierwotna jedność została przerwana przez naukę, której nieodłączną częścią jest dokonywanie refleksji nad samym sobą. Epoka Prawdy została zapoczątkowana narodzinami Chrystusa i trwa nieprzerwanie do czasów filozofów współczesnych. Jest to epoka tryumfu ludzkiej myśli, ale jest ona równocześnie pełna sprzeczności wywołanych rozpadem obrazu świata na sferę ducha i materii. Ona kształtuje teraźniejszość. W niej, analogicznie jak u Comte'a, rozwój wiedzy ludzkiej zbliża się do szczytu swych możliwości. Dobro zaś ukształtuje naszą przyszłość, czyli moment, gdy nagromadzona wiedza znajdzie swoje odzwierciedlenie w praktyce. Ten moment nastąpi, gdy dojdzie do syntezy myśli z uczuciem oraz ducha z naturą, dzięki czemu człowiek stanie się istotą twórczą. Nastanie wówczas epoka Czynu, który zrodzi powszechną cnotę. W tej epoce człowiek zostanie twórcą, gdyż połączy ona w sobie naturę z ludzkim duchem i zlikwiduje rozbieżność pomiędzy sferą uczuć a sferą myśli. Tak jak w epoce Sztuki (piękna) człowiek kierował się emocjami, w epoce Myśli rozumem, tak w epoce Czynu będzie tworzył i w tym tworzeniu zyska pełnię bytowości. Rytm historii wyznacza zasada postępu. Jest ona zawsze syntezą sprzeczności ujawniających się w trakcie rozwoju. Inspiracje do swej historiozofii zaczerpnął niewątpliwie Cieszkowski także u Comte'a, gdyż uznał, że z chwilą stworzenia „historiozofii” nadejdzie epoka Czynu, w której historia zacznie się spełniać. Wszelkie zmiany nastąpić mogą tylko na drodze ewolucyjnej, gdyż tylko w taki sposób może dokonać się przemiana tego, co zastane w nowy kształt rzeczywistości. Żadna rewolucja nie zmienia natomiast rzeczywistości, tylko ją niszczy, a ze względu na swą destrukcyjność zawsze jest złem.

Neomesjanizm w polskiej myśli społecznej

Próżno szukać hasła „neomesjanizm” w encyklopediach i słownikach. Termin ten pojawiał się sporadycznie w tekstach naukowych dla określenia formacji intelektualnej zrodzonej pod koniec XIX wieku, zainspirowanej poglądami polskich romantyków, zwłaszcza Mickiewicza. Oczywiście był to nawrót do Mickiewicza niejako „na nowo odczytanego”. Problemem dla zafascynowanych wieszczem intelektualistów był jednak okres, gdy znajdował się on pod przemożnym wpływem Towiańskiego. Na ogół ten okres w dokonywanych analizach był pomijany, a ówczesne poglądy Mickiewicza były tonowane lub na nowo interpretowane. Mistyk litewski był uznawany za przyczynę, która pozbawiła autora *Dziadów*

zdroworozsądkowego spojrzenia na rzeczywistość, a w dalszej kolejności pozbawiła naród polski duchowego przywódcy.

Oczywiście powstaje pytanie, dlaczego to właśnie tylko Mickiewicz, a nie Słowacki lub Krasiński, stał się źródłem inspiracji prowadzącej do powstania nowego kierunku w polskiej myśli społecznej? Odpowiadając na tak postawione pytanie można zauważyć, że Słowacki inspirował wcześniej polskich filozofów narodowych, zwłaszcza ze środowiska poznańskiego, którzy dość jednoznacznie odrzucali idee Mickiewicza, uznając jego przekonania za nieprzystające do ducha czasów¹⁶. Być może fascynacja ta miała swe źródło w tym, że Słowacki głosił poglądy bardziej uniwersalistyczne niż Mickiewicz, a na dodatek, dzięki studiom nad filozofią niemiecką, współgrały one z zainspirowanymi tymi samymi myślicielami koncepcjami rodzimych filozofów narodowych. Z Krasińskim zaś sprawa wyglądała nieco inaczej. Jego wpływ na filozofię prekursora neomesjanizmu Augusta Cieszkowskiego jest ewidentny. Przejmując więc pewne idee Cieszkowskiego, neomesjanizm z konieczności przejmował także poglądy autora *Irydiona*. Można oczywiście zastanawiać się też, dlaczego przedstawiciele rodzącego się nurtu intelektualnego nie przyznawali się do tych inspiracji i w zasadzie można tylko przyjąć, że musiały tu zadziałać względy natury emocjonalnej. Otóż „pietyzm kresów”, który niewątpliwie charakteryzował Mickiewicza, spowodował, że to właśnie on został duchowym patronem nowego ruchu zrodzonego właśnie na wschodnich ziemiach dawnej Rzeczypospolitej.

Początek neomesjanizmu wiąże się więc z wileńskim filozofem Marianem Massoniusem (1862-1945), który w swej pracy *Kilka słów o umyśle Mickiewicza* odczytał właśnie wieszca na nowo, w duchu pozytywistycznym. W tym tekście autor twierdził, że Słowacki nie był realistą ale fantastą, a na dodatek wygłaszał pokretnie, niezrozumiałe koncepcje. Jego zdaniem tylko Mickiewicz jest przedstawicielem „realistycznego mesjanizmu”, a jego prace są źródłem nieustannych inspiracji i są najbardziej godne kontynuacji. Przy okazji uznał filozofię Cieszkowskiego za element pośredni pomiędzy Mickiewiczem a epoką mu współczesną¹⁷.

Istnieje jeszcze jeden powód, dla którego w Polsce sięgnięto do „wczesnego” Mickiewicza, odrzucając przy okazji poglądy Towiańskiego. Mickiewicz bowiem, a za nim i prawie wszyscy romantycy polscy z Cieszkowskim na czele, był przekonany, że przyszłość świata, w któ-

¹⁶ Zob. np. W. Cybulski, *Mickiewicza moralne i poetyckie stanowisko*, „Orełdownik Naukowy” 1845, nr 8, s. 1-50.

¹⁷ M. Massonius, *Kilka słów o umyśle Mickiewicza*, „Kraj” 1890, nr 26, s. 8.

rym urzeczywistniona zostanie idea Królestwa Bożego na ziemi, prowadzi wprost do powstania idealnego społeczeństwa. Idealnego, to znaczy takiego, w którym wszystkie krzywdy dziejowe zostaną naprawione, nastąpi powszechna sprawiedliwość, a zło zostanie całkowicie wypełnione. Tymczasem Towiański był w tej mierze pozornie większym realistą, gdyż nie przewidywał nastania „świetlanej”, bezgrzesznej przyszłości, zakładał tylko, że „w większym niż dotąd stopniu zło utraci panowanie swoje na ziemi”. Takie stanowisko było wyrazem jego przekonania, że „rząd i kierunek świata iść będą od Chrystusa nie jak dotąd w prawie siły i kary, ale w prawie miłosierdzia i łaski”¹⁸. Pozorność tego realizmu wynikała z bliskiego manicheizmowi przekonania Towiańskiego o niezniszczalności zła.

Nie jest więc prawdą, że rodzący się neomesjanizm był w stanie całkowicie uniezależnić się od wpływów Towiańskiego. Mistrz ten był bowiem przekonany, że aby osiągnąć doskonałość zgodną z ideałami chrześcijańskimi, nie trzeba wcale wyrzec się świata materialnego, jak to czynią pustelnicy i asceci, można to bowiem również osiągnąć funkcjonując w ramach tego świata. Dlatego dopiero w tym kontekście zrozumiał jest jego postulat, aby „przeć duchem na ciało”. Jak to interpretował Zdziechowski: „«w epoce przeszłej chodziło głównie o zmniejszenie potęgi ciała», – tj. o wyzwolenie siebie od pokus ciała drogą modlitwy i umartwień, – dziś „w epoce wyższej chodzi już o to, aby uczynić ciało podatnym narzędziem wyzwolonego ducha”¹⁹. Tym samym, paradoksalnie, źródeł epoki Czynu być może należy upatrywać nie gdzie indziej, jak u Towiańskiego.

Mickiewicz także bardzo cenił Cieszkowskiego, czemu dawał niejednokrotnie wyraz w swoich publikacjach i wystąpieniach. W wykładach paryskich nawiązuje prawie wyłącznie do poglądów Cieszkowskiego i amerykańskiego filozofa Emersona²⁰. Dla neomesjanistów tym

¹⁸ Cyt. za: M. Zdziechowski, *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*, Kraków 1912, s. 130.

¹⁹ Tamże, s. 132.

²⁰ Ralph Waldo Emerson (1803-1882) – amerykański filozof i poeta, uważał, iż poznanie samego siebie jest najważniejszą zasadą epistemologiczną i imperatywem moralnym. „Żywi głęboką cześć dla geniuszu i bohaterstwa. [...] pełny rozkwit ducha zaczął pojmować jako widomą jedność umysłu i świata, choć z drugiej strony przejawiał też skłonności pragmatystyczne i kładł znaczny nacisk na praktyczne konsekwencje zasad i idei”. Odnosił się także z pogardą do cywilizacji. Zyskał sobie ogromną popularność nie tylko w Ameryce, ale i w Europie (*Encyklopedia filozofii*, t. 1, pod red. T. Hondericha, przekł. J. Łoziński, Poznań 1998, s. 182).

łatwiejsze były do zaakceptowania jego poglądy, iż miały wsparcie samego Mickiewicza. Tego faktu nie zmienia nawet negatywny stosunek Mickiewicza do heglizmu, co skutkowało nazwaniem polskich heglistów, włącznie z Cieszkowskim, „Słowianami popadłymi w niewolę myśli niemieckiej”²¹. W późniejszych wykładach jego stosunek do tego filozofa ulega jednak zmianie. Niewątpliwie przyczyniła się do tego koncepcja „intuicji czynnej”, przedstawiona w pracy *Bóg i palingeneza*, mówiąca o mistycyzmie wywodzącym się z intuicji czynnej, który jest podstawą każdej metafizyki. Nic dziwnego, że pogląd taki spotkał się z przychylnym przyjęciem Mickiewicza. Zatem recepcja Cieszkowskiego u neomesjanistów była niejako gwarantowana przez samego ich mistrza duchowego.

Neomesjanizm był zresztą niejednorodny także z powodu pobieżnej interpretacji myśli romantycznej. W sytuacji, gdy trzeba było zająć określone stanowisko względem twórczości wieszczów oraz samego Cieszkowskiego, uwidaczniały się rozbieżności ich poglądów, zwłaszcza na problem dróg prowadzących do przyszłości oraz co do pojmowania wyznaczników postępu dziejowego. Charakterystyczne jest tutaj marginalizowanie mesjanizmu w wydaniu Słowackiego, krytyczne stanowisko względem koncepcji Krasińskiego i koncentracja na Mickiewiczu. Zapewne Krasiński był przywoływany głównie z powodu swoich koneksji z Cieszkowskim. W twórczości autora *Ojciec nasz* postrzegano odmiennosc od pozostałych romantyków, gdyż nie tylko dostrzegał on potrzebę duchowego doskonalenia, ale wiązał owo doskonalenie z życiem.

Modernizm filozoficzny a neomesjanizm

Pojęcie modernizmu w filozofii jest rozumiane niejednoznacznie, a zamieszaniu wokół jego rozumienia sprzyja popularność postmodernizmu, co sugerowałoby bezpośredni związek pomiędzy nimi. Tymczasem takiego bezpośredniego związku nie ma, gdyż modernizm filozoficzny jest pojęciem przywoływanym zwłaszcza w filozofii religii dla oznaczenia koncepcji zrodzonych w ramach filozofii chrześcijańskiej na przełomie XIX i XX wieku. Zatem bardziej wyznacza ramy czasowe niż jakąś jednolitość ideową. W słownikach i leksykonach filozoficznych na

²¹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs III, wykład XVIII*. W: tenże, *Dzieła*, t. XI, Warszawa 1955, s. 150.

ogół na próżno szukać takiego hasła. Również podręczniki z historii filozofii praktycznie pomijają istnienie takiego nurtu w filozofii tego okresu. Mam tu na myśli podręczniki historii filozofii Tatarkiewicza czy Legowicza.

Za twórcę modernizmu filozoficznego na ogół uznaje się Alfreda Loisy (1857-1940), który pragnął całkowitego zerwania filozofii katolickiej ze scholastyką i uprawiania jej w duchu współczesnym. Sens formacji modernistycznej w filozofii oddaje krótką charakterystyka autorstwa Władysława Kopalińskiego, który stwierdził, że był to „ruch [...] na przełomie XIX i XX wieku usiłujący pogodzić naukę Kościoła ze współczesną cywilizacją”²². Wydaje się jednak, że za właściwego prekursora modernizmu należy uznać Józefa Marię Hoene-Wrońskiego, który całe swe pracowite życie spędził na próbach pogodzenia religii z nauką. Popularność nowego sposobu filozofowania w Polsce była jednak znaczna i ukształtował on lub pozostawił niezatarte piętno na sposobie filozofowania wielu wybitnych polskich filozofów tego okresu. Nie zmienia to jednak faktu, iż niezwykle trudno jest uchwycić wspólnotę poglądów filozofów zaliczanych do tego nurtu. Przyznaje to także Frederick Copleston, wskazując, że łatwo jest kogoś zaliczyć do modernistów, ale nie oznacza to jednak, że przyczyna jego zaliczenia do formacji jest oczywista. W nielicznych publikacjach poświęconych temu kierunkowi charakteryzuje się go na sposób negatywny, gdyż spotkał się on z potępieniem w oficjalnych dokumentach papieskich, jak choćby w dekrete Piusa X z 4 lipca 1907 roku *Lamentabili* oraz encyklice *Pascendi Dominici gregis* datowanej na 8 września 1907 roku. Dekret *Lamentabili* miał charakter ogólny i potępiał nadmierną obecność haseł liberalnych w polityce, co przekładało się zwłaszcza na zapisy konstytucji państw europejskich. Encyklika *Pascendi Dominici gregis* (o zasadach modernistów) ostro zaś potępiała pojawiające się w filozofii modernistycznej postulaty unowocześnienia doktryny chrześcijańskiej, głoszące potrzebę jej dostosowania do potrzeb współczesności, co oznaczałoby również „ewolucję” treści dogmatów czy też zakwestionowanie nadprzyrodzonej genezy Kościoła. Taka reakcja papieża była oczywista, jeśli weźmie się pod uwagę, że sam Alfred Loisy głosił, iż święte księgi chrześcijaństwa należy odczytywać tak samo jak każde inne źródło historyczne, a stąd doszedł do wniosku, że Chrystus jest po prostu zniekształconym wizerunkiem historycznej postaci Jezusa z Nazaretu,

²² W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1990, s. 337.

z którego religia uczyniła postać boską, obdarzoną nadprzyrodzonymi zdolnościami. Było to następstwem założenia, które później zaakceptowali wszyscy moderniści, że myśl ludzka nie jest w stanie przekroczyć sfery świadomości, dlatego umysł ludzki nie jest w stanie poznać Boga, a możemy poznawać jedynie to, co możliwe, dostępne naszym ułomnym narzędziom poznawczym. Stąd w dziedzinie „moralności i religii nie możemy dowieść absolutnej prawdy żadnego przekonania”²³.

Polska filozofia końca XIX wieku była szczególnie wrażliwa na wszelkie nowinki płynące zarówno z Zachodu, jak i Wschodu. Wynikało to w pewnej mierze także z rozczarowania polskich elit intelektualnych, wychowanych na ideach romantycznych i programowo odrzucających idee pozytywizmu, rozwojem sytuacji w Europie. U schyłku XIX wieku wiadomo już było, że nie dojdzie do przebudowy świata pod polskimi sztandarami a Polska nie stanie się Mesjaszem narodów. Część ówczesnych elit, co skwapliwie wsparli politycy administrujący terenami zaborów, zupełnie odwróciła się od idei rewolucyjnych i zaczęła propagować wyłącznie pozytywistyczne hasła „pracy organicznej”. Niewątpliwie hasła głoszone na przykład przez Stańczyków nie mogły znaleźć szerszego odzewu w społeczeństwie, w którym tak żywe były idee romantyczne. To co Halina Floryńska nazywa „reakcją antypozytywistyczną”²⁴ byłoby więc reakcją odrzucającą nie tyle pozytywizm w ogóle, ile właśnie ten jego nurt, który wyrzekął się, w imię pracy u podstaw i utrzymania istniejącego *status quo*, haseł przeprowadzenia zmian społecznych i niepodległościowych. Reakcja antypozytywistyczna była jednak szczególnie zauważalna w kulturze, gdyż sama filozofia nie mogła zignorować pozytywizmu, który w znacznej mierze zmienił sposób filozofowania w całej Europie i wszelkie koncepcje zrodzone na przełomie wieków musiały uwzględniać ten fakt. Reakcja antypozytywistyczna w kulturze doprowadziła ostatecznie do tego samego stanu, co w dobie romantyzmu, czyli do zlania się literatury i sztuki i sformowania nowego światopoglądu, który po prostu nie uwzględniał tego, co działo się w tym czasie w samej filozofii. Utożsamianie modernizmu z Młoda Polską jest jednak nieuprawomocnione, gdyż nie była to formacja jednolita pod względem światopoglądowym ani zgodna z rozwojem nauki. Poza modernizmem znalazły się na przykład idee głoszone

²³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, przekł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 244.

²⁴ H. Floryńska, *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1983, s. 253.

przez Stanisława Brzozowskiego i jemu podobnych. Charakterystyczny dla tej epoki był bunt, owa niezgoda na pozytywistyczny realizm i naturalizm. Ten bunt z konieczności oznaczał także albo sięgnięcie do źródeł stanowiących o tożsamości kulturowej własnego narodu, albo poddanie się hasłom kosmopolitycznym. Okcydentalizm bądź panslawizm ówczesnych elit był tego dowodem. Sprzyjały również temu hasła internacjonalizmu głoszone przez socjalistów. W tej mierze poglądy Cieszkowskiego głoszące nastanie w przyszłości epoki Czynu i społeczeństwa światowego, Spełni Ludów mogły być zaakceptowane praktycznie przez wszystkie ówczesne orientacje polityczne i filozoficzne. Jego filozofia stała się więc albo naturalnym łącznikiem pomiędzy romantyczną przeszłością a teraźniejszością, albo inspiracją do formowania wizji przyszłości uznawanej za cel, ku któremu ludzkość zmierza bądź też powinna zmierzać. Nic dziwnego, że w Młodej Polsce można zauważyć fascynację Zachodem, jak i Wschodem, które stanowiły linię dość wyraźnego podziału politycznego, choć w przypadku literatury nie musiały oznaczać odmienności artystycznej. Niezgoda na istniejący porządek społeczny związana była z dogłębną krytyką moralności mieszczańskiej i kultury zrodzonej na jej gruncie jako stworzonych przez odrzucaną formację pozytywistyczną.

Zatem w okresie, w którym modernizm silnie zaważył na ówczesnym życiu intelektualnym, na ziemiach polskich uwidoczniły się cztery podstawowe tendencje, które mocno zarysowały się w kulturze polskiej we wszystkich zaborach;

1. Radykalnie pozytywistyczna, której obecność w życiu politycznym gwarantowały grupy interesów lojalistycznie nastawione względem zaborców. Odżegnywały się one od konspiracji a stawiały na poszerzenie zakresu wolności dla Polaków poprzez wykorzystanie mechanizmów demokracji liberalnej, obecnych w systemach politycznych państw zaborczych. W znacznej mierze znalazły one wsparcie wśród części ówczesnych elit kulturalnych, które głosiły hasła „sztuki dla sztuki”, a więc również negowały potrzebę spełniania przez kulturę funkcji użytecznych ideologicznie i społecznie. Związki polityki z kulturą w tej tendencji były prawie niezauważalne. Podkreśla się także jej konserwatyzm, który odrzuca potrzebę dokonywania jakichkolwiek zmian w życiu społecznym oraz jednoznacznie negatywny stosunek do modernizmu. Politykę, religię i filozofię w jednolity system najłatwiej dawało się powiązać w ramach historiozofii. Taka orientacja w filozofii polskiej XIX wieku była mocno zarysowana, co nie oznacza, że nie było przeciwników wykazujących bez-

zasadność oczekiwań, iż z nowej filozofii wyniknie nowy porządek światowy, w czym przeszkodą będzie przede wszystkim niemożność ustanowienia jednolitej religii światowej. Wyraził to Maurycy Straszewski, który zauważył swego czasu, że nie jest ona możliwa do ustanowienia z dwóch zasadniczych powodów:

- „Ludzkość nie odczuwa potrzeby nowej religii światowej.
- Filozofia nie uzyska już nigdy czasu dostatecznego do wykształcenia takiej religii i nie zdoła wywalczyć dla niej uznania powszechnego”²⁵.

W tej tendencji recepcja Cieszkowskiego była ograniczona do kultuwowania postulowanej przez niego epoki Czynu, jako wyrazu aktywizmu i zdolności twórczych człowieka. Pomijano zaś pozostałe wątki w jego twórczości;

2. Neomesjanistyczna, odwołująca się wprost do romantyzmu i podtrzymująca dominację literatury nad filozofią. Literatura, jak i każda inna sztuka ma odgrywać rolę „zielonej gałęzi na pogorzeliisku”, która rozkwita, aby pocieszyć mieszkańców domu niewoli. Eliza Orzeszkowa ujęła to zadanie sztuki jednoznacznie: „przed zmęczone oczy, przed rozbolełe serca, przed mdlejące dusze narodu wizje rzeczy pięknych, rzeczy dobrych, silnych, czystych i wiekuistych”. W tej tendencji nie była w cenie troska o warsztat naukowy, również kluczowe pojęcia używane były dość chaotycznie, co w efekcie doprowadziło do zlania się rozumienia romantyzmu i mesjanizmu, które ze sobą bezzasadnie utożsamiano. Niezależnie od wzbogacenia tego nurtu filozoficznymi treściami, pochodzącymi z filozofii niemieckiej oraz z idei francuskiego socjalizmu, eksponowano ścisły związek pomiędzy religią chrześcijańską i filozofią, co owocowało odrodzeniem idei mesjanizmu romantycznego. Takie poglądy, oparte na słowianofilstwie i przekonaniu o determinizmie dziejowym, stały się przyczynkiem do podejmowania prób uzasadniania tez mesjanizmu romantycznego niektórymi ideami zaczerpniętymi z pozytywizmu lub klasycznej filozofii niemieckiej. Wbrew deklarowanym związkom z religią chrześcijańską, koncepcja ta dawała także niemałe możliwości wprowadzenia niektórych treści modernizmu filozoficznego. Widoczne jest to zwłaszcza przy próbach wykorzystania filozofii Cieszkowskiego do przedstawienia przyszłości świata zgodnego z założeniami mesjanizmu romantycznego. Filozofia ta była tu

²⁵ M. Straszewski, *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii w całość*. W: tenże, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, s. 139.

traktowana jako pomost przenoszący idee romantycznego mesjanizmu do współczesności. Charakterystyczne było pomijanie wpływu Towiańskiego na mesjanizm romantyczny, gdyż uważano go na ogół za winnego nadania mu oderwanego od życia wymiaru. W tym nurcie mieszczą się wielkie nazwiska polskiej literatury i filozofii końca XIX wieku. Z filozofów na podkreślenie zasługują zwłaszcza nazwiska Stanisława Szczepanowskiego, Wojciecha Dzierduszyckiego, Kazimierza Odrzywolskiego, Wincentego Lutosławskiego oraz Andrzeja Baumfelda i Ludwika Posadzego. Równie wielki wkład w ukształtowanie ideowego oblicza tego nurtu mieli także krytycy i literaturoznawcy w osobach choćby Artura Górskiego oraz Stanisława Pigonia. Zapewniali oni ścisły związek pomiędzy literaturą romantyczną a współczesnymi jej interpretacjami oraz kontynuacjami. Z nurtem tym bezpośrednio utożsamiała się także większość ówczesnych ludzi kultury, tak że Józef Chobot zaliczył do niego nie tylko Szczepanowskiego czy Lutosławskiego ale także Konopnicką, Orzeszkową, Żeromskiego, Matejkę czy Moniuszkę a nawet Szopena i Grottgera²⁶;

3. Trzeci nurt, który Sojka zwie teologicznym, gdyż koncentruje się na wymiarze religijnym. Z uwagi na stosunek do tradycji mesjanistycznej nie jest on jednorodny, gdyż podstawą jego wyróżnienia jest krytyczna ocena przeszłości, a więc doszukiwanie się przyczyn upadku narodów w słabości ducha ludzkiego, odrzucającego swe religijne korzenie. Paradoksalnie, w tym samym duchu doszukuje się źródła odrodzenia moralnego. Bardzo chętnie odwoływano się w nim do wskazywania ateizmu lub laicyzacji życia społecznego jako przyczyn istniejącego kryzysu, w tym także zniewolenia Polski. Nie było to novum w polskiej filozofii, gdyż takie poglądy były głoszone zwłaszcza w środowisku krakowskim, gdzie już Józef Kremer (1806-1875) głosił: „Ateizm naczął społeczeństwa Europy – wżera się rakiem coraz głębiej w umysły wszystkich warstw, przemawia coraz butniejszym zuchwalstwem pośród ludzi. [...] Z radością serca wyznaję, że te objawy niewiary, a zwłaszcza bezbożeństwa bywają w naszym kraju mniej groźne, mniej jaskrawe. [...] Dzieje powszechne świata nas uczą, że każdy naród tylko tak długo żyje, dopóki mu nie zabraknie treści duchowej, dopóki w duszy jego nie zgaśnie Bóg”²⁷. Charakterystycznym rysem tego nurtu były studia nad fenomenem religijności, nacechowane przede

²⁶ J. Chobot, *Mesjanizm polski. Istota, zasady, rodowód i wskazania na przyszłość*, Wiśła 1939, s. 15.

²⁷ J. Kremer, *O najważniejszym zadaniu filozofii*. W: tenże, *Pisma pomniejsze*, Warszawa 1879, s. 8-10.

wszystkim troską o moralną kondycję narodu, który miał do spełnienia zadanie przewodzenia światu, a zatem troska o ducha była najważniejszym zadaniem tak filozofii, jak i sztuki.

Historycy filozofii polskiej zgodnie umieszczają w tym nurcie osobę Mariana Zdziechowskiego. Jak każdy filozof polskiego modernizmu, z estymą odnosił się on także do filozofii Cieszkowskiego ale nie darmo nazywano go epigonem polskiego mesjanizmu, gdyż jego stanowisko jest w tej mierze dość jednoznacznie krytyczne i przede wszystkim dlatego nie umieszcza się go wśród neomesjanistów. *Opus magnum* Zdziechowskiego *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* nie przypadkiem kończy się odwołaniem się do idei głoszonych przez Towiańskiego a nie do filozofii Cieszkowskiego. Źródła inspiracji filozoficznych, które doprowadziły Mariana Zdziechowskiego do sformułowania własnego systemu filozoficznego, w założeniu próbującego godzić irracjonalistyczny mesjanizm z europejskim racjonalizmem, znajdowały się właśnie w mistycznych i egzaltowanych dziełach Towiańskiego. Płaszczyzną owego połączenia miały być kwestie duchowości ludzkiej. Jakkolwiek zadanie było niezwykle trudne i, zdawałoby się, niemal niewykonalne, to jednak Zdziechowskiemu udało się przynajmniej zbliżyć te dwa stanowiska właśnie w kwestii duchowości ludzkiej. Filozof ten zauważał, że chociaż duchowość Europejczyków jest oparta na tradycji chrześcijańskiej, to jednak istnieją w niej wyraźne linie podziału. Za najważniejszy rozdział uznawał podział na Wschód (Słowian) i Zachód (narody romańsko-germańskie). Zdecydowanie wyżej oceniał jednak duchowość słowiańską, gdyż Zachód „spaczył ducha przykazań Chrystusowych; hołdując bowiem ciasnemu racjonalizmowi, wyrobił ideały oraz formy życia, które doprowadziły w praktyce do zabójczej i nieustannej walki, nie tylko narodów, ale i klas społecznych pomiędzy sobą”. Natomiast „w przyszłości Słowianie mają przodować w dziejach świata; przechowawszy bowiem w sobie pierwiastek uczucia i zabezpieczeni, dzięki temu, od zgubnych krańcowości racjonalizmu, zdołają się przejąć, a następnie urzeczywistnić święte zasady nauki Chrystusa”. Podstawą wyróżnienia Słowiańszczyzny nie były wartości cywilizacyjne, lecz właśnie najsubtelniejsze pokłady duchowości. Jak głosił Zdziechowski, ta wiara „w opatrnościowe posłannictwo narodu, oparta nie na zdolnościach umysłowych i nie na wyższości jego pod względem oświaty i poloru cywilizacji, ale tylko na uczuciu i na wypływającej ztąd zdolności pojmowania i przejmowania się ideałami religijnymi i społecznymi,

stanowi osnowę mistycyzmu patryotycznego, czyli mesyanizmu i zdaniem mojem, może być uważaną zarazem za właściwość charakterystyczną szczepu słowiańskiego, jaskrawie go odróżniającą od innych plemion”²⁸.

Filozofia Zdziechowskiego odwołuje się do dwóch podstaw, z których pierwsza ma wymiar historyczny i prowadzi przez dzieje chrześcijaństwa polskiego. Niejako więc godzi uniwersalny wymiar chrześcijaństwa z wymiarem lokalnym, narodowym. Druga płaszczyzna ma wymiar naukowy, a rozpoczyna ją naiwnie „nieomylny” mesjanizm Mickiewicza i Słowackiego a zamyka ją zracjonalizowany mistycyzm Zdziechowskiego. Zauważyć należy, iż pierwsza płaszczyzna nie wchodzi w konflikt z drugą, oraz to, iż mesjanizm (choć nie jest produktem wyłącznie polskim) wywodzi się właśnie z tej pierwszej. Zatem w polskiej filozofii nie powinno być sprzeczności wiary z rozumem;

4. Czwarty nurt, czyli właściwy modernizm filozoficzny, jest związany z osobą Józefa Marii Hoene-Wrońskiego i jego kontynuatorów, którzy podjęli nie tylko próbę stworzenia jedynej (absolutnej) filozofii naukowej, ale także próbę zbudowania religii naukowej. W ich koncepcjach modernizm był najsilniej eksponowany w filozofii polskiej. Poza Antonim Bukatym (1808-1876), który dodał do koncepcji swego mistrza determinizm dziejowy, na mocy którego Polska za swe grzechy straciła niepodległość, ale Polacy, doskonaląc swego ducha, koncentrując siły narodowe mogą ponownie zharmonizować wolność indywidualnego rozumu jednostki z nowoczesnym państwem, co oznaczać będzie nastanie idealnej „społeczności narodów”. Nurt ten przetrwał najdłużej, gdyż ostatnim kontynuatorem idei Hoene-Wrońskiego był Jerzy Braun (1901-1975).

Trwałość idei neomesjanizmu

Marek Sojka zauważa, że w polscy moderniści, niezależnie od swej orientacji światopoglądowej, sięgali do filozofii Cieszkowskiego wybierając z niej te wątki, które wspierały ich przekonania bądź takie, których krytyka pozwalała wyartykułować własne stanowisko²⁹. Czemu akurat

²⁸ M. Zdziechowski, *Mesyaniści i słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Kraków 1888, s. 227.

²⁹ M. Sojka, *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego...*, s. 12-16.

Cieszkowski stanowił punkt wyjścia dla polskich neomesjanistów? Wynikało to z faktu, iż dokonał on syntezy myśli romantycznej i ujął ją w karby systemu filozoficznego. Rozproszone dotąd po dziełach wieszczów idee zostały dopracowane i pozbawione literackiego wymiaru, stając się naukowym wywodem. Nie można więc było pominąć jego koncepcji, które prezentowały spójną wizję dziejów w duchu myśli mesjanizmu romantycznego, wzbogaconego przez idee zaczerpnięte wprost od Hegla i socjalizmu francuskiego. Świetlana przyszłość zarysowana w duchu pozytywnym zyskiwała na atrakcyjności, gdyż starano się w naukowy sposób wykazać, że nic nie jest konieczne w dziejach, jeśli nie zostanie poparte ciężką pracą w sferze ducha i czynu.

Niewątpliwie jednak poznawczo najbardziej inspirujące jest stanowisko, jakie zaprezentowali Wincenty Lutosławski, Stanisław Szczepanowski i Andrzej Baumfeld. Wskazywali oni jednoznacznie na mesjanistyczne i narodowe źródła filozofii Cieszkowskiego, traktując ją jako swoistą syntezę, uwieńczenie polskiego mesjanizmu i jednocześnie na jej nowatorski charakter, zapoczątkowujący nową jakość filozoficzną. Stąd też upatrywali w jego filozofii początek nowej tradycji filozoficznej, której sami czuli się kontynuatorami.

Ten wątek filozofii Cieszkowskiego chętnie podejmują neomesjanisci. Stanisław Szczepanowski pozytywnie ocenia romantyzm, a zwłaszcza jego literaturę, gdyż pozwoliła ona narodowi, a przede wszystkim narodowi polskiemu, odkryć samego siebie. Jak powiada „po raz pierwszy zrozumiał własną treść i własne posłannictwo i wyzwolił myśl narodową z więzów naśladownictwa i dodatnie myśli wieku zestrzelił w jedno ognisko. Na piramidzie wszystkich myśli światowych wzniosła się myśl polska”³⁰. Szczepanowski miał na myśli nie tylko polskich wieszczów, ale zwłaszcza filozofię Cieszkowskiego, która przekroczyła wizje Heglowskie i była polskiej myśli najwyższym dokonaniem. Odrzuca więc tym samym szczególnie wymiar pozareligijnego impulsu, mogącego spowodować zjednoczenie ludzkości.

Zdecydowanie jednak więcej myślicieli polskich kultywowało ducha mesjanizmu romantycznego, starając się dostosować go do nowych czasów. Czynili tak nie tylko filozofowie, ale także i inni myśliciele w rodzaju Wacława Nałkowskiego, który pod wyraźnym wpływem idei socjalistycznych obwiniał ówczesne elity o powstrzymywanie postępu dziejowego, który urzeczywistnić miały masy ludzkie. Zarzucał im

³⁰ S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*. W: tenże, *Pisma*, t. 1, Lwów 1907, s. 198.

wprost: „Ta ziemia, która wszystkim wam uczciwie zarobkującym cudzymi rękami usunie się spod nóg w przyszłości. Nie ona jest główną podstawą życia narodowego, lecz wielkie umysły i serca, których wy sami nie posiadacie i które staracie się wytepić, gdy się w społeczeństwie pojawiają. Umysły nie zacieśnione do horyzontu parafii, lecz obejmujące glob ziemski w jego dążeniu ku przyszłości; umysły nie zakrzepłe po chińsku w wierze ojców, lecz zdolne do przyjęcia wiary nowej, wiary całej ludzkości”³¹. Tutaj wyraźnie widać, jak neomesjanizm polski połączył w sobie prądy pozytywistyczne z socjalistycznymi oraz z romantyzmem. W dziedzinie politycznej było to powrót do haseł uniwersalizmu i egalitaryzmu, czyli zerwanie z filozofią Hegla a zwrócenie się do ludowego i mistycznego romantyzmu Mickiewicza.

Śluszny wydaje się więc pogląd, że trwałość postawy romantycznej w świadomości polskich elit intelektualnych i politycznych nie tyle jest wynikiem świadomego wyboru, co bezkrytycznego zauroczenia przeszłością. Każda klęska bowiem zda się być dla reprezentantów tego typu postaw nie czymś negatywnym, ale czymś, co ma doskonalić ludzkość, a więc przybliżyć świetlaną przyszłość. W istocie jednak, to nie sam romantyzm jest ich źródłem, ale właśnie neomesjanizm, czyli w sumie próba dostosowania ducha romantycznego do potrzeb współczesności.

Podsumowując rozważania nad polskim neomesjanizmem, należy jednak zauważyć, że jego niejednorodność wynikała przede wszystkim z odmiennego stosunku do przeszłości. Dwie postacie zasługują na szczególną uwagę, chodzi tu zwłaszcza o Andrzeja Towiańskiego oraz o Augusta Cieszkowskiego. Niezależnie od tego, czy (jak Zdziechowski) nawiązuje się do Towiańskiego, czy (jak większość) – do Cieszkowskiego, to poglądy sławnego mistyka oraz równie sławnego filozofa były przywoływane we wszystkich nurtach. Na bazie akceptacji bądź krytyki poglądów obu myślicieli budowane były wszystkie koncepcje neomesjanizmu, czy może raczej mesjanizmu II, gdyż i tak można nazwać kierunek reprezentowany przez myślicieli i artystów kontynuujących idee Mickiewicza i jemu współczesnych. Fakt, że obaj swe poglądy wywodzili od Hoene-Wrońskiego był zazwyczaj niedostrzegany, zapewne z racji małej popularności jego filozofii w Polsce. Dopiero w okresie międzywojennym wzrosło zainteresowanie tą filozofią, czego efektem było powołanie do życia Instytutu Mesjanistycznego im. Hoene-Wrońskiego, co przydało popularności głoszonym przez niego ideom.

³¹ *Sienkiewicziana – Pisma społeczne*, oprac. S. Żółkiewski, Warszawa 1951, s. 356.

Drugim rysem charakterystycznym dla neomesjanizmu było zmiana podmiotu historii. „Mesjanizm ofiary” złożonej za grzechy ludzkości zastąpił „mesjanizm woli”. Polskę ukrzyżowaną i cierpiącą za grzechy całego świata, aby świat ten mógł się potem odrodzić moralnie – zastąpiła wizja Polski, przywódcy wolnych narodów zespolonych we wspólnym dziele przebudowy świata. Romantyczny bohater indywidualny zostaje zastąpiony bohaterem zbiorowym, narodem traktowanym jako zbiór autonomicznych, harmonijnie współpracujących jednostek. Polska przestaje być traktowana jako jednostkowy podmiot – Chrystus Narodów – staje się podmiotem zbiorowym.

W neomesjanizmie zostaje stonowana rola wielkich jednostek w historii. Mickiewicz bowiem postulował potrzebę charyzmatycznego przywódcy Polaków, który miał przede wszystkim przezwyciężyć podziały i istniejące rozdzźwięki nie tylko wśród emigracji, ale także w kraju³². Dopiero zjednoczona i odrodzona pod wspólnym przywództwem Polska miała odgrywać swą historyczną rolę. W imię tego oczekiwania na przywódcę nawet Maurycy Mochnacki postuluje wprowadzenie „rewolucyjnego absolutyzmu”. Sam podzielał bowiem przekonanie, iż przyczyną upadku Polski był brak silnego przywódcy. Ideałem dla niego był Napoleon, ale droga do przywództwa miała prowadzić przez mechanizmy demokracji szlacheckiej w rodzaju wolnej elekcji. Neomesjanisci zaś nie akcentują aż tak kwestii przywództwa, zauważyć można u nich rysujące się upodmiotowienie szerokich mas ludzi, do czego droga ma prowadzić poprzez rozbudzenie i podtrzymanie ducha narodowego w jak najszerszych kręgach społecznych. Wynikało to bowiem z przekonania o determinizmie dziejowym, który nie potrzebował już wielkich jednostek, a całych rzesz ludzi, którzy by to zadanie wypełniali. Każdy naród miał swoje zadanie do wypełnienia i Polakom ono przypadło także, ale nie musiało to wcale oznaczać, że to zadanie musi wypełnić koniecznie naród polski. Jeśli minie właściwy moment historyczny, zadanie to przejmie inny naród. Taki sposób myślenia jest konsekwencją odrzucenia romantycznej postawy oczekiwania na „cud zmartwychwstania narodowego”. Dla neomesjanistów staje się on historyczną koniecznością. Przedstawicielem takiego sposobu myślenia był sam Stanisław Szczępanowski, którego uważa się za twórcę modernistycznego mesjanizmu. Przywództwo Polski było jego zdaniem nie tyle „nagrodą” za cierpienia zaborów, ale konsekwencją tego, że Polacy

³² A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 292.

w zdemoralizowanej Europie zachowali nie tylko godność narodową, ale także żarliwą wiarę religijną i wynikającą z niej moralność, dzięki czemu w naturalny sposób są predysponowani do przewodzenia zdegenerowanym ateizmem i cywilizacją materialną narodom europejskim. Podobnie zresztą uważał prawdziwy epigon neomesjanizmu Jerzy Braun. Taki sposób rozumowania pozwalał uniknąć konieczności przeprowadzenia rewolucji i osiągać cele na drodze ewolucji.

Recepcja Cieszkowskiego spowodowała także wzbogacenie neomesjanizmu o wizję postępu społecznego uwzględniającego w pewnej mierze idee socjalistów francuskich. Głoszono zatem idee równości wszystkich ludzi i narodów, które nawet w ramach światowego społeczeństwa mają zachować swą tożsamość.

Wreszcie modernistyczne koneksje spowodowały także zmianę sposobu rozumienia Absolutu. Bóg romantyczny był autonomiczny wobec spraw ziemskich, był bytem transcendentnym. U neomesjanistów staje się „nieograniczoną siłą twórczą”³³.

Niezależnie od recepcji romantyzmu, współcześnie obserwujemy renesans zainteresowania twórczością mesjanistów polskich, który ma swe źródło, jak się wydaje, w ogólnym rozczarowaniu kierunkiem rozwoju naszej cywilizacji oraz w irracjonalnej tęsknocie ludzi za prostą, zrozumiałą wizją świata, w której każdy łatwo znaleźć może swe miejsce i czuć się bezpiecznie.

Neo-Messianic trend in Polish philosophy at the end of the 19th century

The beginning of Neo-Messianism is connected with a Vilnius philosopher Marian Massonius (1862-1945), who in his work “Some words on Mickiewicz’s mind” read the great poet in a new, positivistic spirit. According to him, it is Mickiewicz that is the only representative of “realistic Messianism” and whose works are the source of incessant inspiration and should be continued. He found Cieszkowski’s philosophy a transitional element between Mickiewicz and his contemporary epoch. In a period, in which modernism influenced intellectual life, four fundamental tendencies became clearly visible in Polish culture:

- Radically positivistic;
- Neo-Messianic, referring directly to romanticism and supporting domination of literature over philosophy;

³³ L. Wiśniewska-Rutkowska, *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Kielce 2004, s. 19.

- Theological, which concentrates on religious issues;
- Proper philosophical modernism, connected with Józef Maria Hoene-Wroński and his continuators, which attempted to create the only (absolute) scientific philosophy, and a scientific religion.

A characteristic feature of Neo-Messianism was a change in a subject of history. „Messianism of sacrifice” for the sins of mankind was replaced with “Messianism of will”. Poland crucified and suffering for sins of the whole world, was replaced with the vision of Poland leading free united nations in common work of reconstructing the world.