

Andrzej Sepkowski

Romantyczne utopie myśli i czynu

Piotrkowskie Zeszyty Historyczne 1, 31-44

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Sepkowski

ROMANTYCZNE UTOPIE MYŚLI I CZYNU

Zainteresowanie utopią, jej antecedencjami, odmianami, jej przeszłością i perspektywami, stało się czymś jakby oczywistym w czasie, w którym jesteśmy świadkami fiaska komunistycznej utopii czynu i przekraczania „utopii” państwa globalnego. Pojawiają się nowe, coraz śmielsze próby, odpowiedzi na stare pytania o utopizm, a w tych przejawia się pewność, że utopie będą stale towarzyszyły człowiekowi, generowały jego dzieje i tylko ich postaci zmieniają się radykalnie. „Potrafimy działać tylko w urzeczeniu tym, co niemożliwe – utrzymywał zafascynowany utopią E. Cioran – mówiąc inaczej, społeczeństwu niezdolnemu wytworzyć utopię i jej się poświęcić grozi skleroza i ruina”¹.

Wielkie spory o istotę utopii trwają od dziesięcioleci i zapewne nie skończą się nawet wówczas, gdy cele, potąd traktowane jako utopijne, zostaną osiągnięte przez człowieka, a dziś wiele mówi się o przekraczalnych i przekroczonych utopiach, zwłaszcza dokonując analiz utopii amerykańskich². Często o rzeczowości dysput przesadza też potoczne traktowanie utopii jako szkodliwego marzycielstwa, częste przeciwstawianie jej „realizmowi politycznemu” jako praktycznej konieczności, od której nie można uciec. Często też pomniejszanie znaczenia myślenia utopijnego idzie w parze ze zdecydowaną negacją prób określania totalitaryzmów naszego stulecia mianami utopii, przede wszystkim komunizmu, gdyż te rozwiązania dla większości badaczy muszą mieć „racjonalny” rodowód. Dla wielu historyków, socjologów czy filozofów utopizm jest tylko akcydensem w dziejach cywilizacji i jako takiemu nie warto poświęcać zbyt wiele uwagi, ale z drugiej strony szeregi tych, którzy stają „twarzą ku utopii” stale rosną.

Prezentowane poniżej refleksje o romantycznej utopii myśli i czynu są próbą innego spojrzenia na zjawisko niezmiernie trudne w analizie, niekwantyfikowalne, a ogromnie znaczące w dziejach, co poświadczają badania nielicznych historyków idei, dla których utopie są postacią organizacji zbiorowych nadziei i z nich płyną mocne impulsy do działań zmierzających do celu, jakim jest osiągnięcie pełnej wolności, równości i sprawiedliwości społecznej w zbiorowości złożonej z jedno-

¹ E. C i o r a n, *Historia i utopia*, Warszawa 1997, s. 66.

² Badacze utopii amerykańskich zauważają, że wiele z utworów uważanych za utopijne, ziściło się w naszym wieku. Por.: V. L. P a r r i n g t o n, *American Dreams*, Providence 1947; S. H a y d e n, *Seven American Utopias*, Cambridge 1976.

stek doskonałych moralnie. M.in. refleksje B. Baczki przekonują, iż nie tylko kształtowały wyobrażenia społeczne, ale były inspiracjami do działań zmieniających wręcz oblicze świata³.

Autor uznał, iż we wstępie niezbędna jest próba określenia zakresu pojęcia poprzedzona zbliżeniem niektórych tylko stanowisk znaczących badaczy problemu i takiej nie sposób nie podjąć.

Wielu stykających się ze zjawiskiem badaczy uznawało, iż utopia jest tylko jakąś tam idealną postacią stosunków społecznych nie stykającą się z rzeczywistością obserwatora i kreatora, że jest czymś w rodzaju indywidualnego *credo* w zastane stosunki społeczne albo też intelektualną igraszka. Tym samym suponowali, iż twórcy utopii byli eskapistami, ich zaś projekcje można traktować jako odmianę literatury pięknej. Pojmując po swojemu utopijność uznawali nadto, iż jest z nią tak samo jak z naukowością i można ją stopniować, ekstrahować z racjonalnych całości⁴. Autorytetem zdawał się tu N.E. Manuel, który utrzymywał, że niektóre wizje i projekcje zawierają w sobie jedynie elementy utopijne będące często postaciami sztafazu „poważnych” treści⁵. Inni uczeni zajmujący się utopiami zdają się iść za heglowską krytyką utopii twierdząc, że utopie jako takie są symptomami kryzysów społecznych i dla M. Lasky’ego czy A.E. Morgana powstawały z nadziei i rozpacz⁶, choć Morgan twierdził także, iż utopie są tak niezbędne społecznościami jak budowniczym mostów plany⁷. Utopie były dla niego znaczącym źródłem zbiorowych nadziei.

Współcześni analitycy łączą je coraz częściej ze zbiorowymi marzeniami i nadziejami zgadzając się raczej z tym, iż projekcje utopijne generują i moderują zachowania społeczne⁸. Coraz częściej też dostrzegają korzenie współczesnej utopii w kryzysie chrześcijaństwa okresu schizm zachodnich pytając o to, czy utopia, ta nowa topika szczęścia, była zjawiskiem na wskroś oryginalnym. Odpowiedzi są jednoznaczne. Utopie nowoczesne są mutacjami wizji soteriologicznych, uniezależnionymi od eschatologii chrześcijańskiej. Syndrom rajski został zastąpiony innym, bardziej odpowiadającym nadziejom, bliższym zagubionym jednostkom. A jednak skuteczna ucieczka od wizji rajskich i idei Królestwa Bożego na ziemi okazała się niemożliwa. W dziesiątkach utopii XVII-to i XVIII-to wiecznych możemy dostrzec eschatologiczne inspiracje i nie są od nich wolne nawet utopie oświeceniowe. Nierzadkie są sugestie, iż utopie wyrosły z fundamentalnego mitu raj utraconego (paradygmatu w wielu kulturach prymitywnych) i zaczęły go zastępować w społeczeństwach, którym nie wystarczają religie i manifestacje religijności bez wiary, że stały

³ „Utopie – pisał Baczko – egzorcyzmują przyszłość, gromadząc i nadając całościową strukturę nadziejom i marzeniom o przyszłym społeczeństwie”. B. B a c z k o, *Wyobrażenia społeczne*, Warszawa 1994, s. 15.

⁴ J. S z a c k i, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t. I, s. 173.

⁵ F.E. M a n u e l, *Utopias and Utopian Thought*, London 1973, s. 65.

⁶ M. L a s k y, *Utopia and Revolution*, Chicago 1976, s. 9; A.E. M o r g a n, *Nowhere was Somewhere*, New York 1947, s. 8.

⁷ A.E. M o r g a n, op. cit., s. 57.

⁸ Dla jednego z badaczy koszmary totalitaryzmu XX wieku są oczywistą pochodną myślenia utopijnego. Por. H. W e l s h, *From Utopia to Nightmare*, London 1961.

się propozycjami rajów bez Boga. Zauważyć trzeba w tym miejscu, że propozycji interpretacji są setki, a o ich różnorodności przesądza dobór źródeł.

Poszukując reguł czy elementów wspólnych dla różnych utopii można zauważyć takie, bez których niemożliwe jest wzniesienie konstrukcji utopijnej. Wszelka utopia zakłada doskonałość tworców społecznych oraz doskonałość moralną członków społeczności (czasami osiąga się je przez iluminację). Są to warunki nieodzowne kreacji utopijnej i trudne byłoby widzieć utopię w projekcji podobnej do wizji Orwella, gdzie umowne dobro osiąga się przy pomocy zła. Jest to klasyczna dystopia, która za sprawą nieporozumienia zwie się utopią podobnie zresztą jak dzieło B.F. Skinnera, nazwane „haniebną utopią”⁹. Po drugie, autorzy projekcji utopijnych, przedstawiając się często jako rewelatorzy prawd absolutnych, uznają aksjomaty o nadrzędności instancji ontologiczno-aksjologicznych i odnajdują transcendentne sankcje dla swych konstrukcji (jest to Bóg, Rozum czy Natura u panteistów). Po trzecie, utopie są zwykle tworamami wyabstrahowanymi z rzeczywistości i zwykle bywają sytuowane albo „obok” czasu historii, albo też w nieokreślonej przyszłości. Tak było także z utopią komunistyczną, nominalnie tylko sytuowaną w czasie historycznym. Dla jej twórców ów czas historyczny był tożsamy z ich czasem indywidualnym i ci wiedzieli doskonale, że nie zarejestrują pierwszych symptomów komunizmu. Występowanie wyżej zauważonych znamion – zdaniem I. Pańków – winno pomóc w określaniu tego, co jest utopią.

Powyższe uwagi tyczą nie tylko utopii myśli, ale i czynu. Zauważyć bowiem trzeba, że wiele rozwiązań teoretycznych odnajdywało się w praktyce społecznej, że dla mentalności utopijnej charakterystyczne jest osadzanie nadziei w „tu” i „teraz”. Doświadczenie wykazuje, iż ludzie niechętnie myślą o poświęcaniu się dla dobra przyszłych pokoleń, gdyż takie myśli są tożsame z wyzbyciem się nadziei dla siebie. Wielu utopistów (Fourier, saint-simoniści Bazarda i Enfantina, Ikarianie Cabet) chciało weryfikować teorię z praktyką i wielu czyniło to tworząc wspólnoty mające być argumentami za doskonałością ich rozwiązań. Nie zawsze jednak teoria poprzedzała praktykę utopijną i w wielu przypadkach to praktyka miała dostarczać przesłanek teoretycznych, ale i tam zauważamy występowanie tego „syndromu utopii”. Twórcy wspólnot eksperymentalnych o charakterze utopijnym zakładali doskonałość struktury i tworzących ją elementów, zwykle szukali transcendentnej legitymacji dla swojego dzieła, często traktując siebie jak proroków nowych światów i tyczą to także największych utopii czynu – totalitaryzmów XX wieku,

Utopiści myśli i czynu – organizatorzy zbiorowych nadziei – unikali raczej konkretyzowania swoich wizji poprzestając na hasłach pięknych, powszechnie akceptowanych, ale ogólnych. Ci zaś, którzy starali się drobiazgowo reglamentować szczęście, nie zdobywali większego poparcia, a takimi okazali się oświeceniowi twórcy licznych utopii myśli. Twórcy tych projektów, racjonalni i uporządkowani do przesady, wywarli jednak znaczący wpływ na późniejsze próby nie tylko romantyków. Dzięki nim niemal dogmatem stało się przekonanie, że uszczęśliwić można każdego. Szczęście było dla nich równoznaczne ze stanieniem się człowiekiem

⁹ B.F. Skinner, *Walden Two*, Yale 1951.

dobrym. Dobrym jest każdy z natury, tedy i uszczęśliwienie nie jest czymś skomplikowanym, nieosiągalnym, bo to tylko odnalezienie stanu naturalnego. Taka wiara w egzystencjalne dobro jednostki prowadziła do przekonania, że opór uszczęśliwianych płynie tylko z „głupoty”. Z kolei to przekonanie okazało się tak silne, jak wiara w pełną wolność czy sprawiedliwość i przesądzało o tym, że każda utopia zawierała w sobie zacyzn totalizmu. W społeczności utopijnej nikt nie mógł być nieszczęśliwy, choćby tego chciał.

Mglista jak większość utopii okazała się projekcja Królestwa Bożego na ziemi, stworzona przez polskich romantyków i powielana w dziesiątkach mutacji łączonych niekiedy tylko postacią Mesjasza-narodu. Była ona swoistą konsekwencją pojawienia się kontrowersyjnego, pełnego antagonizmu zjawiska, jakim był polski mesjanizm romantyczny. Wyczerpuje on wszelkie znamiona utopii i można kusić się o zamienne używanie pojęć, o ile poniższy wywód przekona do tego zabiegu.

Prezentacja genezy idei mesjańskiej w tym miejscu zdaje się niezbędną dla przynajmniej rozjaśnienia wielu nieporozumień łączonych z zakresem znaczeniowym pojęcia przyjmowanego potocznie jako idea „narodu wybranego”¹⁰. Ogrom tych kontrowersji widać najlepiej w próbach zdefiniowania zjawiska autorstwa T. Krońskiego, S. Cywińskiego, S. Szpotańskiego, W. Horodyskiego i wielu innych historyków literatury i filozofów¹¹. Niejednako interpretując idee nie zauważali ani tego, że filiacje z utopią są tak widoczne, ani tego, że mesjanizm wyrasta z millenarystycznych koncepcji Królestwa Bożego na ziemi zakładających powstanie *ex nihilo* społeczności złożonej z doskonałych, wybranych przez Chrystusa, jednostek. Nadto, niemal dla wszystkich badaczy zjawiska, mesjanizm zdawał się czymś jednorodnym, postrzegano go jak rodzaj religii, która może mieć różnych wyznawców. Ten brak, może odwagi, może niekonsekwencji, mógł brać się i stąd, iż łączenie idei mesjańskich z utopią mogło posłużyć za mocną przesłankę do twierdzeń, iż były one zwykłym „marzycielstwem”, a związki z ideami Królestwa Bożego na ziemi wręcz do oskarżeń twórców i wyznawców mesjanizmu o heterodoksję religijną. Można odnieść wrażenie, iż czyni się wiele, by nie burzyć mitu romantyzmu. A przecież twierdzenia, że romantycy byli marzycielami i heterodoksami są w pełni uprawnione, co wiedzą wszyscy czytający *Odę do młodości* i *Kordiana* choćby.

¹⁰ Mesjanizm to „idea posłannictwa narodu wybranego wobec ludzkości” – twierdziła Z. Klarnerówna nie wnikając w istotę pojęcia narodu wybranego, nie komparując jej głównie z judaizmem. Z. K l a r n e r ó w n a, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej 1800–1848*, Warszawa 1926, s. 47.

¹¹ T. K r o ń s k i, *Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku*, [w:] *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 159; S. C y w i ń s k i, *Romantyzm a mesjanizm*, Wilno 1914, s. 37; S. S z p o t a ń s k i, *Andrzej Towiański. Jego życie i nauka*, Warszawa 1938, s. 14; W. H o r o d y s k i, *Bronisław Trentowski*, Kraków 19143, s. 387. Niektóre próby analizy mesjanizmu zakrawały na zwykłe nieporozumienia, choć ich twórcami byli znamienici uczeni. M. Handelsmann utrzymywał, „iż mesjanizm należy określić jako próbę przewyciężenia narodowego kompleksu winy”, a według A. Bocheńskiego był tylko aberracją. Por.: M. H a n d e l s m a n n, *Francja – Polska 1795–1845*, Warszawa 1926, s. 131; A. B o c h e ń s k i, *Dzieje głupoty w Polsce*, Warszawa 1984, s. 25.

Twórca pierwotnej, na wskroś oryginalnej postaci mesjanizmu – Adam Mickiewicz – dokonał tego, co swego czasu było koniecznością, zorganizował nadzieje kilku tysięcy zagubionych na zachodzie Europy *exulantów* i nadał nowy sens życiu tych, którzy musieli otrząsnąć się po klęsce. Przy pomocy figury Chrystusa narodów, korzystając z rozwiązań utopistów i reinterpreterując fundamentalne polskie mity początku (słowiańskie) przeniósł sprawę polską w transcendencję czyniąc naród rewelatorem nowych prawd i obiecując świetlaną przyszłość całej znękanej ludzkości. Nawet nie obiecując, a projektując idealne struktury, gdyż wedle rewelatora taka przyszłość jest zapisana w boskim planie świata i ma sankcje boskiego ekonomy. Ta swoista odwaga utopii pojawiła się wraz z koniecznością organizacji nadziei, co podkreślamy raz jeszcze, zauważając iż wieszcz nie wykazał jej przed powstaniem.

Wizja Mickiewicza rodziła się w dwóch pierwszych latach emigracji i niektórzy twierdzą, iż nie była tak oryginalna, jak sądzą brązownicy. Poeta zdawał się iść śladami K. Brodzińskiego, twierdzącego w czasie powstania, iż Polacy są „Kopernikiem w świecie moralnym”, są narodem, który jako pierwszy zaczął odczytywać boskie plany¹². Była to przesłanka do wniosku, do twierdzenia, że naród bez państwa może istnieć. A skoro przeszłość Polski, chlubna przecież i heroiczna, nie pomaga w odczytaniu sensu teraźniejszych klęsk, więc trzeba sięgnąć w przyszłość i tłumaczyć je przez cel dojścia nie tylko Polaków, ale całej ludzkości. Wieszcz uczynił to, co z pewnością było irracjonalne – założył nie tylko istnienie, ale i kształt celu dojścia ludzkości. Przez swoista „indukcję” doszedł do stworzenia jakości utopijnej.

Już w okresie tworzenia *Ksiąg narodu polskiego* właśnie cel ostateczny rozwoju ludzkości zaczyna stawać się najważniejszy i Mickiewicz akcentuje wiarę w to, iż celem tym jest wszechdoskonałość społeczności i składających się na nie ludzi. Poeta zdecydowanie zauważał konieczność organizowania nadziei zbiorowej w czasie, w którym tworzące się ugrupowania emigracyjne orientowały się, a to na powszechną rewolucję europejską, a to na nowe powstanie, jak czynił to choćby M. Mochnacki¹³. Ta konieczność była wówczas nadrzędną i powodując się intuicją, natchnieniem, stworzył swą wizję nie obstając przy niej aż tak mocno. Niekonsekwentny, jak omal wszyscy romantycy, modlił się przecież o wojnę ludów, choć taka wojna miała być dla niego *signum* przesilenia temporalnego, jakby znakiem od Boga, zapowiedzią nadejścia nowego ładu w doczesności.

W emigracyjnych początkach, starając się potwierdzić przedpowstaniowy *status* poety-kapłana, widział Polaków jako „apostołów pośród bałwochalców”, utrzymywał, że naród polski „jest powołany opowiadać ludom ewangelie narodowości, moralności, religii”¹⁴. Rychło jednak przekonał się, że „stujęczyczna żmija” nie może spełniać apostołstwa będąc zaprzeczeniem chrześcijańskiej miłości i dobroci, że

¹² K. B r o d z i ń s k i, *O narodowości Polaków, czytano na sessji Towarzystwa Przyjaciół Nauk dnia 3 maja 1831 roku*, Warszawa 1831, s. 3.

¹³ „Kraj i Emigracja”, Paryż 1834, nr 1, s. 1.

¹⁴ A. M i c k i e w i c z, *Dziela*, Warszawa 1955, t. 7, s. 268.

„arystokraci krzywo patrzą, doktrynerzy (bo te wszystkie partie nas małpują) mają za wariata. Wszyscy głupi solennie, krzykliwi, niedołęzni”¹⁵. Tworząc wielką figurę, wspaniałą metaforę Chrystusa narodów w klimacie swarów, walk o wpływy, porównując Polskę z zamordowanym Zbawicielem, wręcz nie mógł twierdzić, iż spełniło się jej mesjańskie posłanie. Czy krzykliwi i niedołęzni głupcy mogą być zbiorowym Mesjaszem? To pytanie staje przed każdym, kto próbuje wyjaśnić pozorną antynomię tamtego czasu, a odpowiedź może być jedna.

Wtedy Mickiewicz dawał tylko do zrozumienia, że Polska może być jak Chrystusa, może doprowadzić ludzkość do ideału, o ile powtórzy męczeńską, zbawczą misję. Stworzył podstawy chrystologii zbiorowej i indywidualnej i dla niego ta figura była tożsama z koniecznością dążenia do doskonałości podobnej Chrystusowej. Tylko po osiągnięciu progu ideału moralnego Polacy będą mogli wypełnić swoją dziejową misję. Czynił to posługując się plastycznymi, łatwymi w interpretacji metaforami, gdyż powiedzenie wprost tego, że rodakom daleko do doskonałości, byłoby równoznaczne ze skazaniem się na powszechne potępienie, nie tylko na emigracji. Byłoby wtedy, w początkach emigracji, gdyż nieco później twórca figury Mesjasza narodowego zaprezentuje inne jej odczytanie.

Rychło figura Chrystusa narodów stała się własnością wspólną, zubożoną w wielu mutacjach o sam cel dojścia, czy też o doskonałość moralną jednostek. Dla korzystających z niej okazywała się bardzo wygodna, nośna propagandowo i wokół niej zbudowano dziesiątki konstrukcji, które dziś są, dla wielu interpretatorów odmianami mesjanizmu, choć naszym zdaniem nie były nawet próbami uładzenia nadziei, a prędy eskapizmem. Na przykład mesjanistą widzi się S. Witwickiego, dla którego nie liczyło się Królestwo Boże ni Lud Ludów, a wyjątkowość Polaków, o której przesadzają nadludzkie cierpienia¹⁶. Witwicki wzywał tylko do trwania, a takie wezwania nie miały nic wspólnego z mesjanizmem. Tak samo traktuje się R. Berwińskiego, piszącego:

.....bo komu wydarty
Ostatni łachman przeszłego żywota
Przed tym przyszłości są wrota¹⁷.

Figurę Chrystusa wykorzystano tu dla mającego charakter metafizyczny cierpienia. Cierpienie powinni pokornie znosić wszyscy, gdyż ono zbliża nadejście przesilenia. Taką konieczność czuło wielu romantyków, a między nimi Krasieński, piszący w jednym z listów: „Bóg zbawił świat własną ręką, my ojczyznę zbawim naszymi mękami”¹⁸. I trudno odnaleźć tu wezwanie do aktywizmu, pracy nad sobą, a taki aktywizm wprost emanuje z mesjańskich przesłań Mickiewicza.

Interpretatorzy dopełniali figurę Chrystusa politycznymi mitami Rewolucji czy

¹⁵ Tamże, t. 15, s. 51.

¹⁶ „Cierpienia nadzwyczajne, męczeństwo (...) przedstawia w dziejach rodu ludzkiego obraz tak wielki, że przy nim najgłębsze triumfy rycerskie ucichną i zbledną”. S. W i t w i c k i, *Do rodaków w Ojczyźnie*, [w:] L. Z i e n k i e w i c z, *Wizerunki polityczne dziejów państwa polskiego*, Lipsk 1864, t. 2, s. 33.

¹⁷ R. B e r w i ń s k i, *Poezje*, Paryż 1844, s. 142.

¹⁸ Z. K r a s i ń s k i, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, Warszawa 1971, s. 48.

Postępu, ale dla nich pozostawała tylko argumentem, dla Mickiewicza zaś wstępem do konsekwentnej chrystologii, do próby tego, co nazywał „przebóstwieniem się” człowieka, wstępem do utopii Królestwa Bożego na ziemi. Wychodząc od wizji projektował drogi dojścia do niej wykazując niezwykłą odwagę jakby odmawiając Polaków od własnej narodowości, gdyż w Królestwie Bożym narodowość nie będzie miała większego znaczenia i tego faktu nie mogły zmienić szczególnie koncepcje dla przedstawicieli nacji, która otworzy bramy Królestwa. Nigdy nie powążył się jednak na podważenie samej idei narodowości wprost, ale czynił to tworząc ramy utopii, w których chciał osadzić doskonałego moralnie człowieka.

Te ramy, co wypada podkreślić raz jeszcze, były kreślone niewyraźnymi konturami, gdyż dla tej doskonałej społeczności planował tylko idealne: wolność, równość i sprawiedliwość. Mający je wypełniać człowiek był u niego kreatorem i to właśnie przesądza o dynamizmie i oryginalności tej utopii. Doskonalący się moralnie człowiek tworzy w trakcie pracy nad sobą doskonałą społeczność. Przez przebóstwienie się, czy przez „bożoczłowieczenie” (u Trentowskiego) człowiek sam osiąga spełnienie dobra, prawdy i piękna. Tym sposobem utopia myśli otwiera się na utopię czynu.

Drogi kreatora mesjańskiego i naśladowców rozchodziły się w pierwszych trzech latach wychodźstwa. Mickiewicz pozostał „na swym krańcu bogiem”, wielkim i odtraconym przez polityków emigracyjnych. Odrzucono tym samym mesjańską utopię, zanegowano chrystologię wieszczą i zmuszono do pójścia własną drogą. A zarazem skwapliwie i wybiórczo korzystano z jego dorobku poetyckiego przesyłając do kraju przez emisariuszy fragmenty jego dzieł. Odarty z przedpowstaniowego „kapłaństwa” pozostał konsekwentny w kreowaniu swojej utopii mesjańskiej zauważając wypaczanie idei, którą stworzył. W dziesiątkach utworów powstających w drugiej połowie lat trzydziestych Polska jest Mesjaszem narodów bez żadnych warunków, a Polacy mogą uważać się za przedstawicieli narodu wybranego i wystarczające dla nich legitymacje odnaleźć można w historii. Nikt nie pyta o to, jakie role ma do spełnienia Mesjasz ludów, ale też nikt nie utrzymuje, iż naród ten został wybrany po to, by panować nad innymi. Metafora obiektywizowała się indywidualnie i to wystarczało. Poczęła służyć nie zbiorowej nadziei, ale narodowemu kwietyzmowi.

Ogarnięty niemocą twórczą, wciąż bardzo kontrowersyjną w historii literatury, Mickiewicz nie próbuje bronić swej postaci mesjanizmu słowami, a decyduje się na czyn, który implikowały jego wizje Królestwa. Epizody łączone z Domkiem Jańskiego czy Braćmi Zjednoczonymi były tylko introdukcją do emigracyjnej utopii czynu, za jaką mamy Koło Towiańskiego – wielki eksperyment rozślawiony i osławiony za sprawą Mickiewicza. Bez niego towianizm zostałby zapewne zapomniany tak, jak wspólnota Grabianki.

Mickiewicz rozumiał doskonale to, iż idea Królestwa Bożego na ziemi stawała się pusta bez potwierdzenia jej czynem. Była formą bez treści, a nie mógł odwrócić się od niej widząc wysiłki interpretatorów zmierzające nawet do negacji jego myśli. Mesjańska rewelacja musiała być potwierdzona realizacją i poczyzna mówić

o niej głośniej dopiero z katedry College do France, a były to słowa jednoznaczne: „Powszechnym staje się uczucie, że po ludziach pojedynczych – utrzymywał – którzy objawiali wielkie prawdy na świecie, narody są powołane do przyjęcia tych prawd, do wprowadzenia ich za cenę wszelkich wysiłków w czyn”¹⁹. Argumenty z katedry tej uczelni mają już inną wagę i poeta konkretyzuje czyn, jaki winni podjąć Polacy powracając do imperatywu zmian wewnętrznych, legitymizując swoją postać mesjanizmu. „Musimy przemienić się wewnętrznie – powiadał w pierwszym roku wykładów – trzeba rozpocząć nowe życie, urobić sobie nową świadomość biorąc w siebie część tego ducha powszechnego, co wszystko ożywia i do życia wraca”²⁰. A dalej i nieco później ujmuje to już inaczej, mocniej akcentując ten imperatyw: „Każdy musi się stać w rzeczywistości, w czynie, duszą i ciałem podobny do Chrystusa”²¹. Mickiewicz jest gotów do próby w utopii czynu i taką gotowość zauważał bez trudu wnikliwy obserwator w postaci Z. Krasińskiego, który pisał do Delfiny Potockiej: „Myśli o stworzeniu siły przez indywidualność, która by mogła od razu wziąć górę nad tonem mongolskim”²².

Wyczerpana idea Królestwa ożywała i ożyła na dobre wtedy, kiedy pojawił się nieznany nikomu człowiek z Litwy. Andrzej Towiański przydał jej dynamizmu przekonując do siebie Mickiewicza myślącego gorączkowo o czynie, ale nie mającego wizji tego czynu. O tej swoistej gorączce świadczą jego zachowania, wezwania Domeyki, radosne listy do H. Zaleskiego. Zdawać się wtedy mogło, iż w ciało przyoblekły się słowa księdza Piotra: „Przez proroka widziany, Mąż trudem ducha, miłością ludów w liczbie błogosławionej 44 już odebrał rozkaz Najwyższy”. Mesjasz narodów miał objawić się emigracji i światu przez czyn moralny, a stało się to w czasie, w którym zbiorowe nadzieje zmalały do postaci szczątkowych, co widać choćby u A. Bukatego, który wołał profetycznym tonem: „Polska musi być narzędziem sprawiedliwości, Polska czekać nie może, bo jest przy ostatnim swem tchnieniu”²³.

Nie udało się wyjaśnić nagłego poddania Mickiewicza przybyszowi z Litwy. Miast nich spotykamy częste oskarżenia o omotanie poety przez hochsztaplera, być może nasłanego przez Rosjan i tym podobne insynuacje, których nie sposób traktować poważnie. Naszym zdaniem przynajmniej, cześć odpowiedzi na pytanie o przyczyny akcesu Mickiewicza do Koła mieści się w *Akcie Ogłoszenia Sprawy Bożej* z 27 września 1841 roku, gdzie głoszone: „Polak musi najprzód wyzwolić się w duchu swoim i stać się wolnym chrześcijaninem, wtenczas dopiero stanie się wolnym na ziemi. Dla Polaka wolność polityczna może pójść tylko wskutek jego wolności chrześcijańskiej, do której on z woli bożej w Sprawie Bożej powołany został”²⁴.

¹⁹ A. M i c k i e w i c z, op. cit., t. 11, s. 12.

²⁰ Tamże, s. 445.

²¹ Tamże, s. 447.

²² Z. K r a s i ń s k i, *Listy do Delfiny Potockiej*, Poznań 1938, t. 3, s. 567.

²³ A. B u k a t y, *Trzy grzechy śmiertelne Polski*, Paryż 1877, s. 69.

²⁴ A. T o w i a ń s k i, *Pisma wybrane*, Warszawa 1920, t. 1, s. 14.

Sprawa Boża, o której wspomina się w *Akcie* to Królestwo Boże na ziemi, nazywane przez Słowackiego wolą Boga²⁵, a przecież wolą boską było Królestwo Boże albo inaczej, tysiącletnie Królestwo Chrystusa. Zauważaliśmy już heterodoksję romantyków i taką widać w odchodzeniu od oficjalnych wykładni eschatologicznych i próbach sprowadzania zapowiadanego przez św. Jana i św. Marka²⁶ Królestwa w doczesność. Romantyczni herezjarchowie, postrzegający je jak utopię, utrzymywali konsekwentnie, że człowiek może zbawić sam siebie za życia i to właśnie jest zgodne z wolą boskiego szafarza. Tym samym negowali wiarę w dogmaty, odrzucali piekło i niebo, burzyli filary wiary.

Mistrz postawił na pierwszym miejscu samodoskonalenia się, drogę chrystologiczną, a dopiero na drugim miejscu „wolność polityczną”, przez którą mógł także rozumieć emigracyjne walki o rządy dusz. To był bodaj najpoważniejszy argument, który przekonywał romantycznych uczniów, a propozycja zorganizowanego, kontrolowanego doskonalenia się była tym, na co czekali rewelatorzy mesjańscy. Wreszcie mogli potwierdzić czynem prawdziwość teorii. Dla nich atutem Towiańskiego było i to, że pojawił się znikąd i był nikomu nieznanym. Jeżeli oni, duchy tak wysublimowane, poddali się władzy kogoś takiego, to ich śladami powinni pójść inni i potwierdzić czynem wiarę w polskiego Mesjasza i Królestwo Boże.

Rekonstruując przesłania Towiańskiego, jego propozycje ideowe z *Biesiady z Janem Skrzyneckim* i *Aktu Ogłoszenia* zauważamy, że są wsparte o mickiewiczowski wykład mesjaniczny. Forma przypominała popularne w tym czasie wykłady, a raczej egzegezy ewangeliczne, treść zaś łatwo komponowała się z projekcjami Królestwa. „Z wypracowaną ideą Chrystusa politycznego – zauważał F. Gutt – przekonany o rychłym nadejściu Królestwa Bożego, po prawdopodobnych lekturach egzegezy „Pisma Świętego” J. Bengela, rozpoczął swą misję”²⁷. I wtedy i później zarzucano mu to, że pojawił się we Francji jako „łowca dusz”, który chciał skupić dookoła siebie „najbardziej wartościowe jednostki”²⁸. Ci, którzy tak utrzymywali nie próbowali nawet odpowiedzieć na pytanie po co to czynił. Z kolei inni przeciwnicy towianizmu zarzucają Mistrzowi to, iż odebrał Mickiewiczowi siły twórcze, co jest już zwykłym nadużyciem. Nadto, przeciwnicy towianizmu nie łączyli zjawiska z mesjanizmem Mickiewicza, a tylko z lektury *Aktu* można wyciągnąć oczywiste przesłanki o próbie dopełnienia aktywistycznego w istocie mesjanizmu poety stroną czynną. Być może mieli swoje racje oskarżając Mistrza o łowienie dusz. To „złowienie” Mickiewicza mogło dać i dało Towiańskiemu rozgłos.

Niektóre z powyższych supozycji wrogów obalał sam Mickiewicz poświadczający to, że Mistrz nie prowadził agitacji na większą skalę: „Towiański nikomu swego przekonania nie wbija – pisał w liście do Jełowickiego – za nikim nie goni,

²⁵ „Będęli wam pisał, że świat się zmienia – że garstka ludzi zaczyna Duchem czystym i boskim spełniać, a raczej gotować się do spełnienia jego woli”. J. Słowacki, *Dziela*, Warszawa 1949, t. 11, s. 403.

²⁶ *Nowy Testament*, opr. K. Romaniuk, Warszawa 1920, s. 109 i 697.

²⁷ F. Gutt, *Kilka aktów i dokumentów*, Rzym 1888, cz. 2, s. 45.

²⁸ S. Kawayn, *W kręgu kultu Mickiewicza*, Łódź 1957, s. 57; L. Koloziej, *Adam Mickiewicz. Au carrefour des romantismes europeens*, Aix en Provence 1966, s. 293.

każdemu wolność zostawia i sobie ją waruje”²⁹. Wieszczyz utożsamiał się z człowiekiem, który mówił słowa będące legitymacjami jego konceptualizacji. W ustach Mistrza miały zupełnie inną wagę niż w jego. Podpisywał się pod twierdzeniem, iż Stolica Apostolska nie „spełnia warunków swego powołania”, że słowo Chrystusa pozostało tylko w sercach ludzkich i tam mieszczą się prawdziwe świątynie Boga. Przez owe świątynie można będzie przenieść *Ewangelię* na stosunki polityczne, pomiędzy narody.

W *Biesiadzie* Towiański zaprezentował się jako „człowiek-synteza” i sugerował jakby, iż dokonał syntezy idei mesjańskich z potrzebą czynu. Jego chrystologia nie tworzyła antynomii z romantyczną i członkowie, uczestnicy prac Koła nie dopełniali jego wykładu. Wedle Mistrza Chrystus był pniem boskiego drzewa na ziemi, a on sam jedną z gałęzi tego pnia i zarazem pierwszą z siedmiu. Postęp ludzkości dokonuje się przez siedem szczebli, w coraz wyższych moralnie siedmiu epokach, które są rozgraniczane wielkimi bitwami ze złem (tzw. jubileuszami). Inicjatorami odwiecznej walki dobra ze złem i przewodzącymi w tej walce są Posłańcy i za siódmego Posłańca ziemia stanie się niebem. Ta walka toczy się także w każdym sercu i tu także dobro odnosi coraz więcej triumfów.

Mistrz tłumaczył także niepowodzenia mesjańskich rewelatorów twierdząc, że narody nie mogą wchodzić w bezpośrednie związki z Bogiem, nie ma bowiem możliwości bezpośredniego, zbiorowego odbierania boskich natchnień. Możliwości odczytywania boskich wyroków mają tylko jednostki wybitne, ludzie prawdziwie wielcy, którzy byli zwani przez Mickiewicza-ucznia „ludźmi zupełnymi” albo „ludźmi przyszłości”, a przez Słowackiego „biczami bożymi”. Uczniowie nie starali się o zbliżanie ich, ale w konturach przypominają oni apostołów. Narody wybrane przez Boga do pełnienia wielkich ról – twierdził Mistrz, a pod tymi słowami Mickiewicz podpisywał się z radością – to takie, które są predestynowane do wyłonienia z siebie jak największej liczby takich jednostek – zastępu Pańskiego bezwzględnie doskonałego, który ogromem zasług i własną świętością wymusi na Bogu cud niepodległości. Doskonałość indywidualna miała być akceleratorem zmian, a jej osiągnięcie stawało się możliwe tylko przez utopię czynu. Tylko przez nią Polacy mogą dowieść sobie samym i światu, iż są naprawdę godni miana Chrystusa narodów i mogą stworzyć zaczyn Królestwa Bożego na ziemi, dać sobie i innym potężny argument.

Nadszedł czas potwierdzenia czynem teorii. Grupując wokół siebie zaledwie kilkudziesięciu emigrantów Koło zamknęło się w sobie, a jego członkowie zaczęli szukać sposobów stworzenia idealnej wspólnoty niemal nie wychodząc na zewnątrz, co inspirowało zasadne zresztą oskarżenia o ekskluzywizm. Towiańczycy nie zabiegali o nikogo i nie zostali zaakceptowani przez żadne skrzydło emigracji. Odwrócono się od nich za sprawą zakwestionowania samej idei Polski-Chrystusa, która już była własnością wspólną, a nawet swego rodzaju *sacrum*. Dążący do doskonałości Towiańczycy, z Mickiewiczem na czele, podkreślali przecież niedosko-

²⁹ P. S m o l i k o w s k i, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1893, t. 4, s. 25.

nałość całej emigracji; która dopiero przez osiągnięcie progu doskonałości może okazać się godna miana Chrystusa narodów. Byli dla demokratów wariatami „jeżeli nie czymś gorszym”³⁰. Lelewel powiedział, że takie „ekstazy tłumaczą się tylko obłąkaniem albo szarlatanstwem”³¹, a argumentów R. Jeleńskiego czy W. Gołembiewskiego nawet nie przytaczamy³².

Podówczas, jak i później popełniano ten sam błąd, nie kojarzono towianizmu z konceptualizacjami mesjańskimi i stąd pojawiały się sądy, które budzą zdumienie, wyszły bowiem spod pióra wybitnego znawcy historii idei XIX wieku. A. Walicki, który jako jeden z niewielu wiązał mesjanizm z towianizmem, stwierdził, iż była to próba „ujęcia mesjanizmu w formę organizacyjną i to nie w formę ruchu politycznego, a w formę sekty”³³. Mamy więc do czynienia z sugestią, iż była to próba stworzenia nowego kościoła; a temu przeczy choćby zachowanie towiańczyków wobec świata zewnętrznego. Oni sami traktowali wspólnotę jako zawiązek społeczności idealnej siebie samych przymierzając do ról mieszkańców Królestwa Bożego na ziemi – świata wolności, tolerancji, pokory i przesycającej wszystko miłości.

Według Mistrza doskonałość moralną można było osiągnąć tylko w małych grupach odciętych od wpływów z zewnątrz, pracujących uparcie nad osiąganiem pierwszych progów doskonałości, pierwszych kroków w drodze ku Królestwu Bożemu. Pierwsze odpowiedzi na pytania o to, jak osiągać te szczyble zostały udzielone już po kilku miesiącach. Koło zostało zorganizowane na sposób wojskowy, a podstawowym zajęciem w tych duchowych koszarach była musztra moralna. Rychno odkryło, iż dążenie do doskonałości musi być kontrolowane w szczegółach, bo tylko stała kontrola wymusi pożądane zachowania, nauczy „chłopskiej pokory”. Nie ufano sobie nawzajem, uwłaczano godności adeptów odbierając prawa do zachowań indywidualnych przez zewnętrzne objawy pokory. Okazało się, że to, co potąd uważano za dobro można wykuć tylko złem. Fiasko tej utopii czynu stawało się widome bardzo szybko. Odejście Słowackiego winno już być potwierdzeniem kryzysu, ale zastępujący Mistrza Mickiewicz nie mógł ustąpić, nie mógł przyznać się do klęski, bodaj największej w życiu.

A jednak klęska była zupełna. Wspólnota zmartwiała od wewnątrz, duchowa pańszczyzna i manifestacje pokory i miłości nie przekonywały nikogo, a stała kontrola doskwierała wszystkim. Mickiewicz przyznał się do przegranej późno, zbyt późno, bo dopiero w połowie 1846 roku, kiedy nie oszczędzając siebie napisał: „Kto w czymkolwiek i kiedykolwiek nie zgadzał się z nami, a raczej naszym echem nie był, zostawał ogłoszony za buntownika (...) Powtarzaliśmy, że mówimy, że rozkazujemy z ducha, lubo ducha w nas nie było czuć. Braci takimi rozkazami ogłupia-

³⁰ „Demokrata Polski”, Paryż 1847, nr 4, s. 2.

³¹ J. L e l e w e l, *Listy emigracyjne*, Kraków 1949, t. 2, s. 378.

³² R. J e l e Ń s k i, *Paraliżowanie sprawy Polski, czyli prorocstwa Imci Pana Andrzeja Towiańskiego*, Poitiers 1842; S. W i t w i c k i, *Towiańszczyzna wystawiona i aneksami objaśniona*, Paryż 1844, s. 35; W. G o ł e m b i o w s k i, *Mickiewicz odsłonięty i towiańszczyzna*, Paryż 1844, s. 64. Późniejszy mesjanista (raczej koniunkturalny) radził towiańczykom zimne kąpiele i pijawki. B. T r e n t o w s k i, *Terazniejszość i przyszłość*, Paryż 1843, s. 352.

³³ A. W a l i c k i, *Między filozofią a polityką*, Warszawa 1970, s. 17.

łych straszylimy co chwila karami bożymi, wywoływaliśmy te kary, cieszyliśmy się, kiedy brata ból lub nędza dotknęła, odpychaliśmy go, deptaliśmy. Stawaliśmy się podobni trzodzie wilków, która towarzysza rannego rozdziera i pożera³⁴.

Takie przyznanie do fiaska eksperymentu, taka postać ekspiacji musiały być szczególnie bolesne. Nowy niedoczyn mógł oznaczać kres nadziei mesjańskiej, choć takie przyznanie się do obrania fałszywej drogi nie naruszało teoretycznej konstrukcji Królestwa Bożego na ziemi. Koniec istnienia Koła był dla Mickiewicza ciosem, po którym zwątpił w siebie jako rewelatora, proroka. Odtąd począł orientować się na literalnie rozumiany czyn i zamienił w organizatora legionów. Wraz z nim przegrali także ci szczególnie predestynowani do dawania przykładu emigracji i narodowi. Nie udało się stworzyć zarodu Królestwa Bożego na ziemi; a taką porażkę można było przecież interpretować na wiele sposobów, bowiem pośrednio dowiedli, iż Polacy nie są godni bycia Chrystusem narodów.

Jednak takie przyznanie się do klęski tej wizji mesjańskiej nie mogło wchodzić w rachubę, gdyż byłoby tożsame z duchowym samobójstwem, przyznaniem, iż cały światopogląd romantyczny po Listopadzie był budowany na lotnych piaskach, tak więc miast do klęski romantyczni przyznawali się tylko do porażki i przypisywali ją zwykłym ludzkim słabościom. Idea Królestwa nie podlegała już żadnym modyfikacjom, pozostała wiarą w doskonałość społeczną i indywidualną, która kiedyś musi się ziścić, gdyż jest częścią planu boskiego.

Koło Towiańskiego – najgłośniejsza próba utopii czynu – nie były czymś wyjątkowym w pierwszej połowie XIX wieku. Na polskim, emigracyjnym gruncie, kilku szlacheckich rewolucjonistów stworzyło głośną, znaczącą utopię czynu, czyli Gromady Ludu Polskiego, prezentującą się nader ciekawie w tle eksperymentów utopistów francuskich czy angielskich. Podobnie jak i inne utopie czynu skończyła się fiaskiem. Nie osiągnięto progu doskonałości, ale ta porażka nie odstraszyła następców. Inni powtarzali, że oni zrobią to lepiej, będą konsekwentniejsi i podejmowali następne próby orientując się już zdecydowanie na metody totalne, które prowadziły do unicestwiania osobowości członków wspólnot utopijnych. Taką praktykę stosowano w Ikarii E. Cabeta, bodaj najgłośniejszej utopii czynu połowy XIX wieku³⁵. To o niej myśląc napisał Proudhon: „komunizm to religia nędzy” i dalej: „to jest stado rządzone przez władcę, który z prawa dzierży w swym ręku cały zasób rozumu, wolności, godności człowieka”³⁶, a mówiąc o władcy myślał o rewelatorze – E. Cabecie.

Zdaniem autora mesjanizm był dynamiczną utopią myśli wymuszającą czyn, utopią szalenie aktywistyczną, która inspirowała wiele późniejszych prób wykreowania ideału. Prezentowane w postaci wielkich metafor idee mesjańskie były i są wykorzystywane do celów rozbieżnych z intencjami twórcy. Wielość reinterpretacji oznaczała wielość mutacji mesjańskich i każda z nich różni się między sobą znaczącymi szczegółami, znaczącymi tyle, że obok Mickiewicza nie można postawić

³⁴ A. M i c k i e w i c z, op. cit., t. 16, s. 131–132.

³⁵ E. V a l e t, *Icarian Communists in Nauvoo, Springfield 1871*, s. 19 i nast.

³⁶ P. P r o u d h o n, *Wybór pism*, Warszawa 1974, t. 2, s. 29.

ani Krasińskiego, ani Słowackiego, czy któregoś z filozofów narodowych. Tworzyli różne jakości, różne na tyle, że tylko z dziesiątkiem zastrzeżeń można w ogóle nazywać Słowackiego czy Trentowskiego mesjanistą.

Bez rzetelnej analizy zjawiska będziemy świadkami prób nowego adaptowania mesjanizmu do nowych potrzeb, a nie mając odpowiedniego dystansu do zjawiska będziemy utożsamiać intencje interpretatorów z intencjami twórców. Nie starając się komentować nadużyć współczesnych organizatorów zbiorowych nastrojów i nadziei chcemy na zakończenie przypomnieć „praktyczną” postać mesjanizmu z okresu międzywojennego, kiedy to metafory i wątki mesjaniczne wykorzystywano w walce politycznej (m.in. na łamach piłsudczykowskich „Drogi” i „Pionu”, czy endeckiej „Myśli Narodowej”. Prezentacja przekładania mesjanizmu na język praktyki, umocowywania go w rzeczywistości, zdaje się nam w pełni zasadna, wszak ona jest jeszcze jednym poświadczeniem „żywołności romantyzmu”. Jest to także swoista próba potwierdzenia hermeneutycznej swobody, z jaką można było odnosić się do idei mesjańskiej pomijając lub wręcz odrzucając jej elementy uznawane za zbędne.

W okresie II Rzeczypospolitej badania nad mesjanizmem traktowano nader poważnie. Dla potrzeb analityków powołano w Warszawie Instytut Mesjaniczny i patronem tegoż uznano J. Hoene-Wrońskiego. Trudno powiedzieć czy celowo uznano symbolem filozofa dalekiego od romantyzmu, którego „filozofia seheliańska” jest daleka od wizji Mickiewicza, ale sądząc z wyników „badań” możemy sugerować, że był to raczej przypadek. Dzięki pracom podobnych placówek określano podówczas mesjanizm jako ideę w pełni polską i najpełniej wyrażającą ducha narodowego, Polskę niepodległą zaś jako ziszczenie zapowiedzi wieszczów³⁷. Mesjanizm jako idea – utrzymywał jeden z ówczesnych interpretatorów – wypełnił się i zakończył dopiero w odrodzonej Rzeczypospolitej dopełniony osobą tego, który tę wielką ideę „dośpiewał czynem”, który romantyczne zapowiedzi wielkiego czynu ducha przeniósł w praktykę, czyli J. Piłsudskiego³⁸. Międzywojenni „badacze” mesjanizmu często zapominali o metaforze Mesjasza, uniwersalizmie rewelatorów i Królestwie Bożym na ziemi.

„Mesjanizm” służył polityce w czasie; gdy szukano confirmacji dla odzyskanego bytu narodowego, płaszczyzn unifikacji społeczności trzech zaborów. Wszystko, co potrzebne, można było odnaleźć w metaforach romantycznych. „Co ideę polską stanowi? – pytał inny interpretator po to, by odpowiedzieć sobie: – odnaleźć źródło myśli polskiej i do źródła tego udać się po napój - oto droga prowadząca do uzdrowienia duszy polskiej i nastrojenia jej na właściwy narodowi ton radości, mocy, wolności. Tą studnią wody cudownej jest idea mesjaniczna polska - tak jak się ona skryształizowała w umysłach wieszczów naszych i myślicieli”³⁹. Autor tych słów nie mógł mieć na myśli dyrektyw doskonalenia się moralnego, dla niego owa „woda

³⁷ T. K m i e c i k, *Przepowiednie a zmartwychwstanie Polski*, Kraków 1918, s. II.

³⁸ K. K o s i ń s k i, *Piłsudski a romantyzm*, Warszawa 1931, s. 28; H. W i n n i c k a, *Socjaliści wobec Adama Mickiewicza. Stulecie urodzin poety*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 1, s. 137.

³⁹ W. M ü t e r m i l c h, *Katechizm ducha polskiego*, Kraków 1920, s. 6.

cudowna” oznaczała nic innego jak wypreparowane z kontekstów rewelacje dotyczące wyjątkowości Polaków i ich misji wobec innych narodów.

Pełna apoteoza reinterpretowanego w tym duchu mesjanizmu prowadziła niekiedy do wniosku, że jest on „wiernym wyrazem duszy polskiej, duszy z natury romantycznej”⁴⁰. W okresie międzywojnia wiele pisano o dobroczynnym wpływie mesjanizmu mityzując go przy pomocy starannie dobieranych argumentów, nie starając się o pogłębione analizy, gdyż takie mogły być traktowane jako próby podjęcia walki politycznej. Te mity okazały się bardzo żywotne i potrzebne także po wojnie. Wszelkie próby odkrywania mesjanizmu na nowo kryły wiele niebezpieczeństw i chyba dlatego nie zauważono filiacji z utopią i konsekwencji dla praktyki.

Summary

ROMANTIC UTOPIAS OF A THOUGHT AND AN ACT

The article is a trial of a new way of looking at Messianic ideas created on the emigration grounds after a repulse of the November Uprising.

Messianism is usually treated as a homogeneous phenomenon with following distinguishing marks: an idea of Poland – Christ of nations, soteriological mission of nations leading mankind to the Kingdom of God.

Those who used a name of a national mission or eschatological visions were very often perceived as Messianic people.

Many authors who were far away from Messianism were appreciated by the way of Messianism simplification. The author tried to find out the sources of the idea at the beginning of emigration noticing originality and uniqueness of the factual creator – Mickiewicz, and also necessity of treating separately author’s Messianic visions, which differ very much one from another. While analysing Mickiewicz’s Messianism the author noticed active implications and conditioning of Poland being a Christ of nations.

Big metaphors hide Imperatives which are not mentioned by interpreters of ideas who simplify them for practicality.

A comparison of the bard’s Messianism with other variations seems to confirm propriety of such a view on not alike understood “problem of Messianism”.

⁴⁰ B. I s t o m i l s k i, *Przyszłość Polski w „Piśmie Świętym”*, Katowice 1924, s. 8.