

# Andrzej Walicki

---

## Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski : zarys problematyki

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 62/4, 23-46

---

1971

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ WALICKI

MILLENARYZM I MESJANIZM RELIGIJNY  
A ROMANTYCZNY MESJANIZM POLSKI

ZARYS PROBLEMATYKI

Pytania, na które szukam odpowiedzi w niniejszym szkicu, dadzą się sformułować następująco: czy i w jakiej mierze można mówić o styczności między problematyką millenaryzmu i mesjanizmu religijnego a romantycznym mesjanizmem polskim? czy i w jakiej mierze badacz romantyzmu polskiego może korzystać z narzędzi analizy i wyników badań dostarczanych przez bogatą i wciąż rosnącą literaturę naukową na temat ideologii i ruchów millenarystyczno-mesjanistycznych? z drugiej strony, czy i w jakiej mierze znajomość mesjanizmu polskiego potrzebna jest dla wzbogacenia i rozszerzenia problematyki badań nad millenaryzmem? i wreszcie — jakie nowe problemy wyłaniają się przy spojrzeniu na mesjanizm polski w powyższej perspektywie poznawczej?

Okazję i bodziec do podjęcia niniejszych rozważań stanowiła lektura dwóch prac, podsumowujących cały powojenny dorobek badań nad millenaryzmami i mesjanizmami różnych epok i różnych kręgów kulturowych.

Pierwsza z nich to artykuł Yoniny Talmon opublikowany pośmiertnie w „Archives Européennes de Sociologie”<sup>1</sup>. Artykuł ten, będący doskonałą systematyzacją dotychczasowych wyników badań nad millenaryzmem i mesjanizmem, jest dobitnym świadectwem, iż badania te, prowadzone przez socjologów, antropologów kulturalnych, religioznawców, historyków i historyków idei, zdołały już wyraźnie określić i wyodrębnić swój przedmiot oraz weszły w stadium, w którym można pokusić się o podsumowanie na płaszczyźnie interdyscyplinarnej.

Druga praca to *Słownik mesjanizmów i millenaryzmów ery chrześcijańskiej* opracowany (przy współudziale innych autorów) i opatrzony ob-

<sup>1</sup> Y. Talmon, *Millenarian Movements*. „Archives Européennes de Sociologie” 8 (1966), nr 2. Cytaty z tej pozycji oznaczamy literą T (cyfra arabska — podobnie jak przy skrócie następnym — oznacza stronicę).

szernym, interesującym wstępem przez Henri Desroche'a<sup>2</sup>. Jest to pierwsze dzieło, w którym informacje o oceanicznych kultach Cargo, „czarnych Chrystusach” afrykańskich oraz innych „prymitywnych” odmianach milenaryzmu i mesjanizmu sąsiadują bezpośrednio z hasłami o wybitnych myślicielach i pisarzach w. XIX i XX, takich jak np. de Maistre, socjaliści utopijni, Dostojewski, Paul Claudel i Leon Bloy. Znajdujemy w nim również hasła o romantycznych mesjanistach polskich: Hoene-Wrońskim, Towiańskim, Mickiewicz, Cieszkowskim i Krasińskim.

### Literatura przedmiotu

Rozkwit badań nad ruchami i ideologiami millenarystyczno-mesjanistycznymi jest zjawiskiem charakterystycznym dla lat powojennych. Desroche stwierdza, że w ciągu ostatnich dwudziestu lat nastąpiło „spektakularne ożywienie” badań nad mesjanizmami i proponuje nadać nowo ukształtowanej dyscyplinie naukowej nazwę „mesjanologii” („*messialogie*” — D 8).

Na podkreślenie zasługuje fakt, że owa intensyfikacja badań nad milenaryzmami i mesjanizmami powstaje w ścisłym związku z różnie rozumianą, ale wyraźnie odczuwaną polityczną aktualnością tej problematyki. Yonina Talmon wyróżniła na tej zasadzie dwie dominujące tendencje w literaturze przedmiotu: antymillenarystyczną i promillenarystyczną (T 192—193)<sup>3</sup>.

Pierwszą tendencję reprezentują autorzy o światopoglądzie racjonalistyczno-liberalnym, głoszący tezę o nieodmiennie irracjonalnych źródłach i nieuchronnie totalitarnych konsekwencjach rewolucyjnego radykalizmu. Millenaryzm jest w ich oczach socjologicznie wytłumaczalną, ale zarazem szczególnie szkodliwą i niebezpieczną formą zbiorowego szaleństwa; paranoiczną fantazją, zbiorową histerią, ale zarazem zjawiskiem zasługującym na dokładną analizę jako prototyp i antycypacja „politycznej apokalipsy” w. XX, tj. (w koncepcji owych badaczy) faszyzmu, nazizmu i komunizmu. Szczególnie reprezentatywne jest dla tej grupy klasyczne już dziś dzieło Normana Cohna o średniowiecznym chiliazmie, traktowanym jako archaiczna antycypacja współczesnego totalitaryzmu<sup>4</sup>. Podobna tendencja cechuje książki izraelskiego historyka polskiego pochodzenia, Jakuba

<sup>2</sup> H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millenarismes de l'ère chretienne*. Paris—La Haye 1968. Cytaty z tej pozycji oznaczamy literą D.

<sup>3</sup> Rzecz jasna, istnieją również badacze (należy do nich sama Y. Talmon), którzy zajmują wobec millenaryzmu pozycję neutralną, a w każdym razie powstrzymują się od jawnego wyrażania swych sympatii lub antypatii.

<sup>4</sup> N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*. London 1957.

L. Talmona, próbującego interpretować rewolucyjne ideologie XVIII i XIX w. jako różne wersje „politycznego mesjanizmu”<sup>5</sup>.

Druga tendencja — promillenarystyczna — charakteryzuje autorów sympatyzujących z radykalizmem społecznym, nierzadko marksistów, badających millenaryzm najczęściej w jego postaci współczesnej, tj. w tych wariantach, w jakich istnieje on i rozwija się na naszych oczach we współczesnych ruchach millenarystyczno-mesjanistycznych, zdumiewająco licznych i zróżnicowanych w zacofanych krajach tzw. trzeciego świata. Reprezentują ją przede wszystkim książki angielskich marksistów, Petera Worsleya i E. J. Hobsbawma, oraz dzieło włoskiego uczonego, Vittorio Lanternariego, pod znamienym tytułem *Religie uciskionych*<sup>6</sup>. Autorzy ci podkreślają pozytywne funkcje millenaryzmu, widzą w nim zwiastuna przebudzenia politycznego, ideologię wyzwalającą i integrującą, popychającą naprzód przemiany społeczne, tchnącą nadzieją i pewnością zwycięstwa. Irracjonalizm millenaryzmu jest, ich zdaniem, cechą zewnętrzną raczej niż istotną; maskującą jego rzeczywistość, choć ukrytą, orientację realistyczną i racjonalną. „Paranoiczne” manifestacje millenaryzmu odzwierciedlają sprzeczności sytuacji społecznej i zadań ruchu, a nie psychologiczne aberracje jego uczestników.

Charakterystyczne stanowisko zajął w tej kwestii Hobsbawm. Studia nad „archaicznymi formami ruchu społecznego” doprowadziły go do wniosku, iż millenaryzm (zbadany przezeń na przykładzie ruchu Lazzarettiiego w południowej Toskanii, andaluzyjskich wiejskich anarchistów oraz sycylijskich ruchów chłopskich) wyraża postawę niezmiernie cenną społecznie oraz nadającą się do wykorzystania przez nowoczesne radykalne ruchy społeczne i polityczne. W jego książce znajdziemy między innymi sformułowania następujące:

Spśród wszystkich prymitywnych form ruchu społecznego millenaryzm jest najmniej ograniczony [*handicapped*] przez swój prymitywizm. To, co prymitywne, jest w nim bowiem rzeczą całkowicie zewnętrzną. Istota millenaryzmu — nadzieja na całkowitą i radykalną przemianę świata, oczekiwanie *millennium*, świata pozbawionego wszystkiego zła istniejącego w teraźniejszości — nie jest cechą właściwą jedynie prymitywizmowi. Jest ona obecna, niemal *ex definitione* we wszystkich i wszelkich ruchach rewolucyjnych, a zatem elementy „millenarystyczne” odnaleźć można w każdym z nich, w tej mierze, w jakiej mają one ideały. [...]

<sup>5</sup> J. L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*. London 1960. Por. także poprzednią książkę tego autora: *The Origins of Totalitarian Democracy*. London 1952.

<sup>6</sup> P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*. London 1957. — E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Century*. Wyd. 2. Manchester 1963. — V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*. London 1963.

Millenaryzm w gruncie rzeczy nie jest jedynie wzruszającym przeżytkiem archaicznej przeszłości, ale [także] niezmiernie pożytecznym zjawiskiem, które współczesne ruchy społeczne i polityczne mogą z powodzeniem wykorzystać, aby rozszerzyć zakres swego wpływu<sup>7</sup>.

Do sympatyków, a nawet entuzjastów millenaryzmu i mesjanizmu trzeba zaliczyć również wydawcę *Słownika mesjanizmów i millenaryzmów ery chrześcijańskiej*. Fascynuje go w mesjanizmie wytrwałość i maksymalizm nadziei, odwaga protestu przeciwko istniejącej organizacji społecznej i kościelnej, odczuwanej jako forma nieznośnej alienacji. W odróżnieniu od Hobsbawma, który uwydatnił jedynie związek millenaryzmu z rewolucjonizmem, Desroche widzi wyraźnie wielofunkcyjność mesjanizmu, traktuje mesjanizm jako „matrycę kulturalną o niezwyklej płodności”, mogącą służyć zarówno pretensjom dynastycznym jak republikanizmowi, być legitymacją przywilejów klas wyższych i uzasadnieniem rewindykacyjnych roszczeń klas niższych, mitycznym nimbem racjonalnej teorii i praktyczną ideacją dzikiej spontaniczności. Zawsze jednak chodzi w nim o coś, co nadaje wartość życiu i śmierci, o płaszczyznę, „na której entuzjazm ma swoje racje, których rozum nie zna” (D 33).

Mimo dostrzegania różnorodnych funkcji, które może spełniać mesjanizm, Desroche, podobnie jak inni sympatycy mesjanizmu i millenaryzmu, skłonny jest akceptować tezę o naturalnym pokrewieństwie między mesjanizmem a radykalizmem społecznym i ideą postępu społecznego. Być może — zastanawia się — mesjanizm jest religią właściwą społeczeństwu rozwijającym się; być może między projektem rozwoju społecznego a świadomością mesjanistyczną (lub paramesjanistyczną) zachodzi takie samo „nachylenie ku sobie” („*connivence*”), jak między etyką purytańską — profesją pojętą jako misja — a projektem przedsiębiorstwa kapitalistycznego (D 6).

Jako historykowi myśli rosyjskiej nasuwa mi się refleksja, że te same dwie tendencje — antymillenarystyczna i promillenarystyczna, pojawiły się w Rosji po rewolucji 1905 roku. Tezy J. L. Talmona, stawiającego znak równości między rewolucjonizmem a mniej lub bardziej zeświecczonym mesjanizmem, wypowiedziane zostały już na początku naszego stulecia przez przestraszonych rewolucją liberałów rosyjskich<sup>8</sup>. Ubolewali oni z powodu zwycięstwa w rosyjskim marksizmie tendencji „chiliastycznej” nad tendencją „naukową”, zarzucali marksizmowi kreowanie nowego Mesjasza (proletariat), wiarę w cudowną, totalną transformację życia ziemskiego (rewolucja jako „skok z królestwa konieczności do królestwa wol-

<sup>7</sup> Hobsbawm, *op. cit.*, s. 57, 106—107.

<sup>8</sup> Pisze o tym interesująco L. Turek, *Eschatologia i rewolucja*. „Studia Filozoficzne” 1971, nr 2.

ności”), marzenie o „tysiącletnim królestwie na ziemi, wszelako nie Chrystusa, lecz boga innego”<sup>9</sup>.

Paralele między rewolucjonizmem a millenarystyczną eschatologią służyć miały dyskredytacji rewolucjonizmu i tak też odczuwane były przez przytłaczającą większość rewolucjonistów. Ale istniała również grupa rewolucyjnych marksistów, która podjęła rzucone wyzwanie i otwarcie przyznała się do ateistycznego mesjanizmu. Mam na myśli zwolenników idei tzw. bogotwórstwa, której głównym ideologiem był Anatol Łunaczarski. W erudycyjnym dziele *Religia i socjalizm* pisał on o Marksie jako o proroku nowego Mesjasza, a wizję odkupienia świata i totalnej regeneracji życia ziemskiego zarysowywał w następujących podniosłych słowach:

Oto wchodzi na Golgotę nowy Mesjasz, łała się jego krew, gdy przybijano go do krzyża. I mówiono mu szydząc: „wyzwoliciele światła, wyzwól no się z więzień i mogił, w które wtrąciliśmy cię za twoje porywy”. Ale nie można zabić Pracy, ona zmartwychwstanie i będzie kontynuować swe apostołstwo, swą ciężką walkę, znów poniesie swój krzyż, od jednej Golgoty do drugiej, wzdłuż drogi wyznaczonej krzyżami, zaiste bowiem niejeden raz umiera Zbawiciel świata.

Ale nadejdzie ów dzień. Michał Anioł, geniusz zemsty, odmalował jego gniewne piękno na ścianie Kaplicy Sykstyńskiej. Oczekujecie paruzji? Pragniecie łagodnego Chrystusa w białych szatach, z równo rozczesanymi na dwie strony włosami i brodą jak u młodego popa, z delikatnym ciałem słabego idealisty? Nie! On nie będzie taki, krzyczy do was ponurymi barwami prorok Buonarrotti — on nadejdzie jako gromowładny Herkules, jako młody, zbrojny, dyśzący zemstą burzyciel światów, który w ciągu trzech dni potrafi wszystko obalić i na nowo podźwignąć. I dumni władcy, oszczercy, wyzyskiwacze i obłudnicy runą w przepaść przy drzeniu powietrza od brzęku miedzi groźnych trąb archanielskich. I wstaną z grobów poprzednicy wielkiego dnia, aby sądzono ich przed obliczem odnowionej ludzkości<sup>10</sup>.

Łunaczarski nie był, oczywiście, mesjanistą religijnym w ścisłym znaczeniu tego słowa. Mesjanistyczny schemat zbawienia traktował jako mit. Ale w micie tym (podobnie jak niektórzy współcześni nam badacze i sympatycy mesjanizmu) upatrywał żywą „duszę historii”, wyraz najszczytniejszych aspiracji człowieka.

### Definicje i typologie

Mimo zasadniczych różnic w wartościowaniu zjawiska istnieje przecież pewne konieczne minimum zgodności w jego definiowaniu i w opisie jego cech charakterystycznych. Wszyscy współtwórcy „mesjanologii” traktują

<sup>9</sup> Н. Бердяев, *Sub specie aeternitatis*. СПб 1907, s. 389—390. Cyt. za: Турек, *op. cit.*, s. 93.

<sup>10</sup> А. Луначарский, *Религия и социализм*. Т. 1. СПб 1908, s. 101—102.

millenaryzm i mesjanizm jako szczególną odmianę salwacjonizmu, wyróżnioną przez wiarę w zbawienie zbiorowe i ziemskie, umiejscowione w „poziomej”, historycznej płaszczyźnie bytu.

Norman Cohn w zbiorowym dziele pt. *Millennial Dreams in Action* zaproponował używanie terminu „millenaryzm” jako określenia typologicznego wszystkich ruchów religijnych inspirowanych przez ideę zbawienia — a) zbiorowego, b) ziemskiego, c) bliskiego, d) totalnego i e) dokonanego z pomocą czynników uważanych za nadprzyrodzone<sup>11</sup>. Judeo-chrześcijański chiliazm byłby, w tym rozumieniu, jedynie pewną historycznie określoną postacią millenaryzmu<sup>12</sup>.

Jeszcze szersze rozumienie terminu „millenaryzm” odnajdujemy w książce Hobsbawma. Powołując się na inspirowanych przez Bakunina anarchistów z Andaluzji, dowodzi on, iż religijność i apelacja do czynników nadprzyrodzonych nie są warunkiem *sine qua non* millenaryzmu. Millenaryzm to, w istocie rzeczy, najbardziej rewolucyjna forma prymitywnego protestu społecznego; jest to archaiczny rewolucjonizm, wyrażający radykalny protest społeczny preindustrialnej ludności, głównie wiejskiej, zdolny jednakże do modernizacji i do przejścia w nowoczesne, zorganizowane formy politycznego i społecznego radykalizmu. Jego cechą istotną jest „totalna negacja teraźniejszości i namiętna tęsknota za innym, lepszym światem”; opisana przez Cohna millenarystyczna ideologia religijna traci swe znaczenie w procesie modernizacji, a niekiedy nawet ulega eliminacji jeszcze przed przekształceniem się ruchu millenarystycznego w nowoczesny ruch rewolucyjny<sup>13</sup>.

Yonina Talmon definiuje millenaryzm (w ślad za Cohnem) jako poszukiwanie totalnego, ostatecznego, ziemskiego, zbiorowego zbawienia („*the quest for total, imminent, ultimate, this-worldly, collective salvation*”). Rozwijając tę definicję, wylicza również takie cechy millenaryzmu, jak dualistyczna, manichejska, wizja świata (wybrani — potępieni, Chry-

<sup>11</sup> Por. N. Cohn, *Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements*. W zbiorze: *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*. Edited by S. C. Thrupp. The Hague 1962, s. 31—32.

<sup>12</sup> Większość autorów uważa jednak, że klasyczny millenaryzm możliwy jest jedynie na gruncie tradycji judeo-chrześcijańskiej lub w zetknięciu z nią. Hobsbawm (*op. cit.*, s. 57—58) argumentuje to stanowisko w sposób następujący: „*This is only natural, for it is difficult to construct a millenarian ideology within a religious tradition which sees the world as a constant flux, or series of cyclical events, or as a permanently stable thing. What makes millenarians is the idea that the world as it is may — and indeed will — come to an end one day, to be utterly re-made thereafter, a conception which is alien to such religions as Hinduism and Buddhism. It does not follow that the actual beliefs of any millenarian movement will be chiliaric in the strictly Jewish or Christian sense*”.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 59.

stus — Antychryst itp.), charakter ekstatyczny, tendencje antynomijne (np. koncepcja dochodzenia do świętości przez dno nieprawości, do chwały poprzez poniżenie itp.) i wreszcie — mesjanizm (T 166—172). W odróżnieniu od Lanternariego i szeregu innych badaczy, utożsamiających *de facto* millenaryzm z mesjanizmem, autorka rozróżnia te pojęcia, aczkolwiek zakłada zarazem istnienie ścisłego związku między nimi. Millenaryzm, mówiąc skrótowo, to idea Królestwa Bożego na ziemi, mającego nadejść po okresie katastrof, przynosząc ludzkości zbawienie od zła i realizując tym samym opatrnościowy plan historii; mesjanizm natomiast to idea „pośrednika” między ludzkością a Bogiem. Wiara w millennium nie zawsze pociąga za sobą oczekiwanie na pośrednictwo jakiegoś Mesjasza, a wiara w Mesjasza, mającego przynieść cierpiącym ludziom zbawienie od trapiącego ich zła, nie zawsze łączy się z millenarystyczną wiarą w totalne i ostateczne zbawienie ziemskie. Mimo to jednak millenaryzm i mesjanizm związane są ze sobą jak najściślej i należą niewątpliwie do tej samej odmiany salwacjonizmu. Ich wzajemny stosunek można określić jako relację między wiarą w zbawienie ziemskie a wiarą w ziemskiego zbawiciela.

Ścisłą korelację wzajemną między mesjanizmem a millenaryzmem bardzo mocno podkreśla Desroche. Pisze on, że w obu wypadkach mamy do czynienia ze szczególnym połączeniem czynników religijnych i społecznych, tego, co duchowe, z tym, co doczesne, wartości nieba z wartościami ziemi (D 7). Przytacza definicję Hansa Kohna określającą mesjanizm jako wiarę religijną w zbawiciela, który położy kres (w skali uniwersalnej bądź partykularnej) istniejącemu porządkowi rzeczy i zastąpi go porządkiem nowym, opartym na sprawiedliwości<sup>14</sup>; w dalszym toku wywodów rozbudowuje to określenie odróżniając mesjanizm w sensie teologicznym od mesjanizmu w sensie socjologicznym oraz zarysowując interesującą typologię Mesjaszy i królestw mesjanicznych.

Typologia Desroche'a jest typologią Mesjaszy osobowych („*typologie des personages*”). Istnieją jednak również mesjanizmy zbiorowe, tj. przypisujące misję soteriologiczną pewnym zbiorowościom ludzkim. W tzw. kulturach prymitywnych rolę „mesjasza zbiorowego” („*multiple messiah*”) spełniają niekiedy duchy przodków lub wyzwalająca armia. Czasami nawet mesjanistyczne posłannictwo przypisywane bywa czynnikom bezosobowym i pozaludzkim<sup>15</sup>. Z reguły jednak im silniejsza jest chiliastyczna

<sup>14</sup> Zob. H. K o h n, *Messianism*. W: *Encyclopaedia of Social Sciences*. T. 9. New York.

<sup>15</sup> G. S h e p p e r s o n (*The Comparative Study of Millenarian Movements*. W: *Millennial Dreams in Action*, s. 47) zaproponował rozróżnienie mesjanizmów osobowych i bezosobowych, tj. takich, w których funkcja soteriologiczna przypisywana jest czynnikom impersonalnym.



nadzieja na radykalną i nagłą transformację życia, tym częściej spodziewany Mesjasz jest Mesjaszem osobowym, co wyraża się z kolei w charyzmatycznym charakterze przywództwa ruchu. Czasami przywódca ruchu osobiście utożsamia się z Mesjaszem („*le Messie prétendant*” — w terminologii Desroche’a), czasami występuje jako jego zwiastun i prorok, a miano „Mesjasza” nadawane mu jest (za życia lub pośmiertnie) przez jego wyznawców („*le Messie prétendu*”) (D 16); niektórzy badacze (np. Bryan A. Wilson) twierdzą, że sytuacja, w której charakter misji, jaką przypisuje sobie przywódca i ideolog ruchu, jest niejasny i interpretowany różnorodnie, stanowi właśnie sytuację najtypowszą<sup>16</sup>. Przywództwo charyzmatyczne nie zawsze zresztą bywa jednoosobowe — czasami obok natchnionego wodza występuje przywódca-organizator, obok wodza wewnętrznego przywódca ruchu w jego stosunkach z zewnętrznym światem. (Por. sytuacja w kole towiańczyków: Towiański jako „Mistrz”, Mickiewicz jako „brat-Wieszcz” i Różycki jako „brat-Wódz”). Rozkład ruchu bywa często rezultatem napięcia między uleganiem charyzmatowi wodza a buntami przeciwko jego despotyzmowi (również i to uogólnienie znakomicie sprawdza się na przykładzie towianizmu)<sup>17</sup>.

Kojarzenie powyższych generalizacji z historią koła towiańczyków jest najzupełniej prawomocne. Antycypując dalsze rozważania, należy stwierdzić, że z punktu widzenia zarówno socjologii religii jak historii idei towianizm jest, jak się wydaje, jedną z najciekawszych manifestacji XIX-wiecznego mesjanizmu. Przede wszystkim dlatego, że był on nie tylko ideologią, lecz również ruchem, próbą ujęcia mesjanizmu w formę organizacyjną, i to nie formę ruchu politycznego, lecz w formę sekty. Była to sekta wyjątkowa i typowa zarazem — wyjątkowa ze względu na to, że powstała w połowie XIX w. nie w archaicznym środowisku chłopskim, nie jako „prymitywna”, archaiczna forma protestu społecznego, lecz w środowisku intelektualnej elity narodu, jako reakcja na sytuację powstałą w wyniku politycznej klęski. Ideologia towianizmu była z jednej strony bezpośrednią kontynuacją mistyczno-chiliaistycznej heterodoksji chrześcijańskiej, a z drugiej strony — w prelekcjach Mickiewicza — organicznym wytworem najbardziej wyrafinowanej świadomości romantycznej.

Przytoczone wyżej definicje kładą nacisk na „rewolucyjność” millenarizmu, określają go jako „religijny rewolucjonizm”, będący poprzednikiem

<sup>16</sup> Zob. B. A. Wilson, *Millennialism in Comparative Perspective*. „Comparative Studies in Society and History” 1963, t. 6, nr 1, s. 101.

<sup>17</sup> Zob. T 169—170. O znaczeniu idei przywództwa charyzmatycznego w mesjanizmie Mickiewicza pisałem obszernie w książce *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego* (Warszawa 1970).

i prototypem rewolucjonizmu świeckiego<sup>18</sup>. Czy i w jakiej mierze można zaakceptować tę tezę w odniesieniu do towianizmu? Pamiętamy przecież, że Towiański nawoływał do niesprzeciwiania się złu przemocą i powstrzymywał członków koła od udziału w ruchach rewolucyjnych.

Związek między millenaryzmem a rewolucjonizmem bywa często tendencyjnie wyolbrzymiany: Worsley i Hobsbawm podkreślają rewolucyjność millenaryzmu, ponieważ sympatyzują z rewolucyjnym radykalizmem społecznym, Cohn i J. L. Talmon czynią to w celu skompromitowania rewolucjonizmu, obie tendencje wszakże prowadzą, moim zdaniem, do jawnej przesady w akcentowaniu rewolucyjnych elementów millenaryzmu. Istnieją przecież sekty religijne, których millenarystycznego charakteru nikt nie neguje, ale które nie łączą millenaryzmu z rewolucjonizmem i nie przechodzą ewolucji od religii do polityki (Świadkowie Jehowy, chryścaldelfianie, Adwentyści Dnia Siódmego). Ponadto autorzy prac o millenaryzmie operują zwykle nadmiernie szeroką, a przy tym dość szczegółną, definicją rewolucjonizmu. W ujęciu wielokrotnie cytowanej Y. Talmon twierdzenie o rewolucyjności millenaryzmu nie wyklucza konstatacji, iż millenaryzm bywa często bierny, kwietystyczny. Millenaryzm — czytamy w jej artykule — może być aktywny („*activist and aggressive*”) bądź pasywny („*passive and non-violent*”): pierwszy prowadzi do heroicznej akcji w przeświadczeniu, że działa się w imię Boże, drugi polega na biernym czekaniu na cud i przygotowywaniu się do niego poprzez wewnętrzne „oczyszczanie” i radykalne wycofanie się ze złego świata. W ujęciu Hobsbawma taki właśnie bierny millenaryzm jest millenaryzmem w postaci „czystej”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Zdaniem Y. Talmon, między millenaryzmem a świeckim rewolucjonizmem zachodzi ściśle typologiczne pokrewieństwo. Świecki rewolucjonizm jest w istocie semireligijny. Dzieli on z millenaryzmem wiarę w zbiorowe zbawienie na ziemi oraz radykalne potępienie współczesności. Występuje w nim również charakterystyczny dla millenaryzmu element apokaliptyczny — wiara w zbawienie totalne i rychłe. T 199: „*Millenarism has a more passive definition of the role of the follower but, by and large, we find in both versions of revolutionism a potent merger of inevitability and freedom which assures the revolutionaries of their final triumph, and endows them with some power to hasten or retard salvation*”.

<sup>19</sup> Por. następujące uwagi Hobsbawma (op. cit., s. 59): „*Its followers [mowa o uczestnikach ruchu millenarystycznego] are not makers of revolution. They expect it to make itself, by divine revelation, by an announcement from on high, by a miracle — they expect it to happen somehow. The part of the people before the change is to gather together, to wate the sings of the coming doom, to listen to the prophets who predict the coming of the great day, and perhaps to undertake certain ritual measures against the movement of decision and change, or to purify themselves, shedding the dress of the bad world of the present so as to be able to enter the new world in shining purity. Between the two extremes of the »pure« millenarian and the »pure« political revolutionary all manner of intermediate positions are possible*”.

W przekonaniu cytowanych autorów konstatacje te nie podważają tezy o potencjalnej rewolucyjności millenaryzmu, za wystarczające kryterium rewolucyjności uznaje się bowiem radykalne potępienie teraźniejszości oraz katastroficzną wizję nagłej, cudownej i całkowitej przemiany świata. Wynika stąd, że nie ma przeszkód, aby przypisać (tak rozumianą) rewolucyjność również Towiańskiemu, zaś konflikt między Towiańskim a Mickiewiczem interpretować jako typowy przykład starcia dwóch tendencji wewnątrz ruchu religijnego o charakterze millenarystycznym: tendencji pasywnej i aktywnej, millenaryzmu „czystego” (tj. czysto religijnego) i millenaryzmu jako bodźca działania politycznego. Inna rzecz, iż teza o rewolucyjności wszelkiego (tj. również pasywnego) millenaryzmu traci przy takiej interpretacji rewolucjonizmu jakiegokolwiek znaczenie konkretne. Dlatego też wydaje mi się, że lepiej z niej zrezygnować, tym bardziej iż nawet autorzy najmocniej akcentujący rewolucyjność millenaryzmu przyznają przecież, iż bywają wypadki, gdy rewolucyjność ta, zawarta potencjalnie w marzeniach o *millennium*, nie aktualizuje się w praktyce i nie dochodzi do głosu w ideologii ruchu; zamiast rewolucyjności mamy wówczas eskapizm, zamknięcie się w wewnętrznym życiu sekty, skoncentrowanie wysiłków na rytuale lub doskonaleniu moralnym<sup>20</sup>. (Desroche ujmując to odróżniając „makromillenaryzm”, dążący do przekształcenia całego życia społecznego, od „mikromillenaryzmu”, zadowolającego się utworzeniem małej społeczności teokratycznej (D 21).)

Inny problem nastęrcza interpretacja mesjanistycznej historiozofii Augusta Cieszkowskiego — historiozofii przenikniętej nadzieją mesjanistyczną, ale nie przewidującej przełomu dziejowego o charakterze katastroficznym, podbudowującej gradualistyczną, ewolucyjną koncepcję postępu społecznego. Traktowanie jej jako jednej z odmian ideologii millenarystyczno-mesjanistycznej wzbudziłoby zapewne opór tych badaczy, którzy w „rewolucyjnej” wizji przemiany świata (choćaby nawet połączonej z zaleceniem kwietyzmu) widzą nieodłączną cechę millenaryzmu. Do badaczy tych należy m. in. Y. Talmon i Bryan A. Wilson: zakładając, iż prawdziwy millenaryzm jest *ex definitione* „rewolucyjny”, odróżniają oni autentyczny millenaryzm od koncepcji adwentystycznych, przyjmujących wprawdzie ideę *millennium*, ale pojmujących je jako długi proces stopniowych ulepszeń<sup>21</sup>. Desroche, mimo wyraźnego sympatyzowania z rewolucyjnymi odmianami millenaryzmu i mesjanizmu, zajmuje w tej kwestii inne stanowisko, akceptuje mianowicie wprowadzone przez Sheppersona rozróżnienie dwóch typów millenaryzmu: *premillenaryzm*, czyli ideologii głoszącej, że realizacja Królestwa Bożego na ziemi poprze-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 63—64.

<sup>21</sup> Zob. T 176—177. — Wilson, *op. cit.*, s. 97.

dzona zostanie zapowiedzianymi w prorocत्वach cudownymi wydarzeniami (takimi, jak np. nadejście Mesjasza lub jego paruzja), i postmillenaryzmu, głoszącego, iż wydarzenia owe będą finalnym aktem *millennium*, a nie jego inauguracją<sup>22</sup>. W premillenaryzmie mamy do czynienia z dokonywającym się w przestrzeni ruchem z góry do dołu, zstępowaniem nieba na ziemię; Królestwo Boże nadchodzi *ex abrupto*, zrywając łańcuch przyczynowości przyrodniczej i historycznej, człowiek nie może nic zdziałać bez nadprzyrodzonej interwencji łaski. W postmillenaryzmie mamy natomiast ruch z dołu do góry dokonywany w czasie; Królestwo Boże nadchodzi w procesie ewolucyjnym, realizuje się z pomocą sił od dawna obecnych i działających w religii i historii, a własny wysiłek ludzi jest koniecznym warunkiem jego urzeczywistnienia (D 20).

Zawarta w tym przeciwstawieniu charakterystyka dwóch typów millenaryzmu pokrywa się w znacznej mierze z charakterystyką rewolucyjnego mesjanizmu Mickiewicza — ideą „wielkiego przesilenia” mającego się dokonać w sposób gwałtowny, eksplozywny, i ewolucyjnego, „organicz-nikowskiego” mesjanizmu Cieszkowskiego. Paralela nie jest wprawdzie całkowita, Mickiewicz bowiem również kładł nacisk na nieodzowność własnego wysiłku ludzi; niemniej przeto mesjanizm Mickiewicza był przede wszystkim przywoływaniem i zwiastowaniem nadprzyrodzonej pomocy tryskającej z niebios łaski. W prelekcjach paryskich nie mogłoby znaleźć się zdanie Cieszkowskiego: „Ustał czas Łaski — nastał czas Zasługi”<sup>23</sup>.

Różnica między stanowiskiem badaczy, czyniących z „rewolucyjności” konieczny składnik millenaryzmu, a badaczami, dopuszczającymi możliwość millenaryzmów ewolucyjnych i reformistycznych, stanie się mniej ostra, gdy będziemy operować nie definicjami (które są zawsze albo za szerokie, albo za wąskie), ale idealnym modelem millenaryzmu. Istotą millenaryzmu jest nadzieja na wielką przemianę, totalną regenerację życia ziemskiego, określaną w języku religijnym jako Królestwo Boże na ziemi; intensywność nadziei i wielkość przemiany mierzy się zaś siłą kontrastu między tym, co jest, a tym, co będzie, oraz gwałtownością przejścia od jednego stanu do drugiego. Zbudowana w ten sposób konstrukcja typologiczna mieści w sobie zarówno rewolucyjne jak ewolucyjne odmiany millenaryzmu, ale za bliższe idealnego modelu — niejako „bardziej millenarystyczne” — traktuje, oczywiście, odmiany rewolucyjne.

Można mieć wątpliwość, czy odnosi się to również do mesjanizmu: wiara w Mesjasza, a w każdym bądź razie wiara w Mesjasza osobowego, wydaje się przecież ściśle związana z perspektywą rewolucyjno-taumatyczną, z ideą nagłego, „skokowego” przejścia z dna poniżenia na wy-

<sup>22</sup> Zob. Shepperson, *op. cit.*, s. 44—45.

<sup>23</sup> A. Cieszkowski, *Ojczce nasz.* T. 1. Poznań 1922, s. 3.

żyny chwały. Przykład Cieszkowskiego wykazuje jednak, że może być inaczej. Autor *Ojciec nasz* wierzył w Mesjasza, i to Mesjasza osobowego — w Chrystusa, którego czynił „średniówką dziejów” oraz prorokiem i mistrzem nie tylko epoki historycznego chrześcijaństwa, lecz również mającej nadejść epoki Królestwa Bożego. Mesjanizm, jak wskazuje m. in. typologia mesjanizmów u Desroche’a, nie musi być wiarą w Mesjasza obecnego w teraźniejszości lub mającego nadejść — może być również wiarą w Mesjasza, który dawno już nadszedł i odszedł. Cieszkowski był mesjanistą, ponieważ — świadomie nawiązując do tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa i w świadomej opozycji do katolickiej ortodoksji — nie uznawał misji Chrystusa za zamkniętą i ograniczoną do zbawienia „zaświatowego”, interpretował ją — w oparciu o słowa Modlitwy Pańskiej — jako misję zbawienia ludzi zarówno w niebie jak i na ziemi.

Przy zarysowywaniu paraleli między mesjanizmem religijnym a romantycznym mesjanizmem polskim trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. Wiedza potoczna kojarzy mesjanizm polski z ideą szczególnej misji narodu polskiego, upatrując tym samym istotę mesjanizmu w koncepcji „narodu wybranego”. Natomiast w niniejszych rozważaniach akcent położony jest gdzie indziej. Izomorfizm między mesjanistycznym milenaryzmem a mesjanizmem polskim wydaje mi się istotny nie ze względu na ideę „narodu wybranego”, lecz ze względu na dwie idee, w których wyraża się sama istota milenaryzmu i mesjanizmu: ideę Królestwa Bożego na ziemi i ideę Mesjasza.

Intencją tego przesunięcia akcentu nie jest bynajmniej chęć pomniejszenia znaczenia idei szczególnego posłannictwa narodu polskiego w polskiej myśli romantycznej. Była to niewątpliwie jedna z kluczowych idei naszego romantyzmu, nie ona jednak stanowiła wyróżnik tych jego kierunków, które z mniejszą lub większą dozą ścisłości określić można jako mesjanistyczne<sup>24</sup>. Ponadto i przede wszystkim skoncentrowanie uwagi na idei szczególnego posłannictwa narodowego sugeruje paralelę ze starotestamentową koncepcją „narodu wybranego”, co prowadzi z kolei do konstruowania, najczęściej *ad hoc*, zgoła fałszywego modelu mesjanizmu. O istocie mesjanizmu stanowi oczekiwanie na pośrednika między cierpiącą ludzkością a Bogiem, a nie koncepcja „narodu wybranego”; mesjanizm to przede wszystkim religia uciśnionych, a nie przejaw etnocentryzmu i narodowej megalomanii. Istotnym wyróżnikiem polskiego mesjanizmu było z pewnością to, że występował on w kontekście problematyki narodu — był to jednakże tylko wyróżnik, *differentia specifica*, a nie cecha rodzajowa, stanowiąca o przynależności do klasy zjawisk określanych terminem „mesjanizm”.

<sup>24</sup> Zob. W a l i c k i, *Filozofia a mesjanizm*, s. 189—190.

Warto też zauważyć, że wbrew potocznemu przeświadczeniu chrześcijaństwo (jak słusznie stwierdza Yonina Talmon) jest religią pod wieloma względami bardziej mesjanistyczną niż judaizm (T 175). Aż do końca IV w. millenaryzm był w Europie zachodniej nieodłączną częścią chrześcijańskiej ortodoksji. Sama nazwa chrześcijaństwa dobitnie świadczy, iż było ono pierwotnie formą mesjanizmu: słowo „Chrystus” jest przecież greckim tłumaczeniem hebrajskiego terminu „Mesjasz”. Mesjanizm żydowski jest klasycznym przykładem mesjanizmu partykularystycznego (kładącego nacisk na zbawienie partykularnej grupy), natomiast mesjanizm chrześcijański jest mesjanizmem *par excellence* uniwersalistycznym (T 175—176). W romantycznym mesjanizmie polskim przeważał aspekt uniwersalistyczny: odrodzenie Polski miało być przecież „początkiem nowego świata”, świata, w którym nastąpiłoby „uspołecznienie społeczeństw” i powszechna chrystianizacja stosunków politycznych.

Dla badacza romantyzmu polskiego ustalenia te mają znaczenie istotne. Wskazują one, że głoszone przez romantycznych mesjanistów koncepcje posłannictwa Polski były w istocie polemiczne wobec starotestamentowej, partykularystycznej ideologii „narodu wybranego”, a także wobec jej kontynuacji w niektórych koncepcjach ideologów sarmatyzmu, przenoszących teorię „narodu wybranego” na naród polski. Skierowują natomiast uwagę na związki romantycznego mesjanizmu z uniwersalistycznymi tradycjami millenarystyczno-mesjanistycznej heterodoksji chrześcijańskiej oraz z jej kontynuacjami w zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej i społecznej.

### Warunki rozwoju i funkcje millenaryzmu i mesjanizmu

Romantyczny mesjanizm polski był zjawiskiem z pogranicza dwóch form świadomości — myśli religijnej i filozoficzno-społecznej myśli świeckiej. Świadomość religijna, która znalazła w nim wyraz, była świadomością typu millenarystyczno-mesjanistycznego — dlatego właśnie, a nie ze względu na przypisywanie szczególnej misji narodowi polskiemu, nazywamy go mesjanizmem. Gdyby zaliczać do mesjanistów wszystkich tych, którzy pisali o misjach narodów i posłannictwie Polski, trzeba by objąć zakresem pojęcia „mesjanizm” (tak jak czyni to np. Władysław Tatarkiewicz)<sup>25</sup> wszystkich niemal romantycznych myślicieli polskich, a więc również tych, którzy — jak np. Edward Dembowski lub Bronisław Trentowski<sup>26</sup> — zdecydowanie odcinali się od mesjanizmu. Byłoby to, po pierwsze, nieprawomocne historycznie, zacierałoby bowiem ważne linie podziału

<sup>25</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1970.

<sup>26</sup> Mam na myśli Trentowskiego przed r. 1846 (zob. Waliński, *Filozofia a mesjanizm*, rozdz. 2).

wewnątrz romantycznej myśli polskiej; po drugie, byłaby to decyzja terminologiczna uniemożliwiająca wyodrębnienie polskiego mesjanizmu jako przedmiotu badań, do którego można zastosować narzędzia poznawcze wypracowane przez współczesną „mesjanologię”.

Zaliczanie polskiego mesjanizmu romantycznego do zakresu badań „mesjanologicznych” uzasadnione jest nie tylko obecnością w nim typowych millenarystyczno-mesjanistycznych struktur myślenia, lecz również genetyczną i funkcjonalną analizą zjawiska.

Świadomość millenarystyczno-mesjanistyczna rodzi się z reguły w okolicznościach wielkich katastrof dziejowych, zbiorowych prześladowań, załamania tradycyjnych autorytetów; jego podłożem są napięcia emocjonalne spowodowane frustracją, cierpieniem, upokorzeniem, niepokojem<sup>27</sup>. Badacze przedmiotu mocno podkreślają, iż w grę wchodzi tu nie tylko ciężar ucisku, lecz również, a może przede wszystkim, załamanie nadziei na polepszenie lub dramatyczny rozdźwięk między wielkimi nadziejami a nikłymi środkami do ich realizacji. Jest rzeczą oczywistą, iż tłumacząc mesjanizm polski tragedią powstania listopadowego, głębokim rozgoryczeniem wobec stanowiska, które zajął w tej kwestii „oficjalny Kościół”, oraz niewzruszonością nadziei, które w sytuacji rozpaczliwej muszą ulegać irracjonalizacji, stosujemy w istocie ten sam typ wyjaśnienia. Wygnańcy polscy, upokorzeni klęską, ale nie godzący się z nią, pełni poczucia wielkości sprawy polskiej, żarliwie poszukujący i potrzebujący pociechy religijnej, a zarazem boleśnie rozczarowani do Kościoła, wyniesieni na piedestał przez postępową opinię publiczną Europy, a jednocześnie bezsilni i zagubieni w obcym świecie, to środowisko, które — w świetle badań nad przyczynami społecznymi millenaryzmów i mesjanizmów — uznać należy na szczególnie predestynowane do skwapliwego przyjęcia nadziei mesjanistycznych. Towiańczycy byli wprawdzie tylko znikomą mniejszością, krytykowaną lub wręcz potępianą przez wszystkie stronnictwa emigracji, ale ich mesjanizm był skondensowanym, spotęgowanym wyrazem nadziei na zbliżającą się totalną regenerację ludzkości — nadziei, którą w tej czy innej mierze, w postaci mniej lub bardziej zracjonalizowanej, podzielała cała społeczność emigracyjna. Z socjologicznego punktu widzenia nie była to jakaś anomalia, dziwaczna aberracja umysłowa, lecz zjawisko najzupełniej wytłumaczalne, rzecz można — „prawidłowe”.

Nosicielami idei millenarystycznych — stwierdza Y. Talmon — są zazwyczaj grupy migrujące, ludzie wyalienowani, wykorzeni, wyrwani ze wspólnoty.

Wyobcowanie i osamotnienie jako rezultat załamania ugrupowań rodowych, i to terytorialnych, jest głównym tematem wszystkich prac o millenaryzmie. [T 183—184].

<sup>27</sup> Zob. C o h n, *op. cit.*, s. 42. — T 181—183.

Uogólnienie powyższe dotyczy prac o millenaryzmie w tzw. społeczeństwach prymitywnych, ale trudno nie zauważyć, że sygnalizowany w nim związek między nadziejami chiliastycznymi a sytuacją ludzi wyrwanych z rodzimej gleby i izolowanych w obojętnym, obcym świecie istniał również w wypadku polskiego mesjanizmu. Niewątpliwie jest bowiem, że towiańszczyzna i mesjanizm Mickiewiczowski były zjawiskiem specyficznym i emigracyjnym, zrodzonym z rozpacz i nadziei „rzucanych na obce brzegi” i „trawionych oczekiwaniem” żołnierzy-tułaczy<sup>28</sup>.

Charakterystyczne dla mesjanizmu polskiego ścisłe łączenie religii z polityką jest również — w świetle literatury przedmiotu — jedną z typowych cech współczesnych millenaryzmów polinezyjskich, afrykańskich i południowoamerykańskich. Związek religii z polityką bywa jednak różny. Zasadniczo millenaryzm jest zjawiskiem prepolitycznym i protopolitycznym; pojawia się wśród warstw społecznych znajdujących się poza sferą polityki, przyczynia się do ich przebudzenia politycznego torując drogę ruchom politycznym i wzmacniając je przez wprzęgnięcie w ich służbę symbolów religijnych<sup>29</sup>. Taką właśnie rolę spełnia millenaryzm w rozwijających się krajach „trzeciego świata”: stanowi on ogniwo („*connecting link*”) między ruchami prepolitycznymi i politycznymi, toruje drogę ruchom nacjonalistycznym i socjalistycznym oraz włącza się do nich nadając charakterystyczne piętno ich ideologii. Jest, jak się zdaje, swoistą prawidłowością, iż millenaryzm w „społeczeństwach prymitywnych” pojawia się w wyniku szoku i dezintegracji kulturalnej spowodowanej zetknięciem się z rozwiniętą kulturą obcą, reinterpreteruje tradycyjną religię (lub religię chrześcijańską), spełnia funkcję integracyjną, budzi świadomość narodową, przygotowuje grunt pod radykalizm polityczny oraz włącza się do niego i towarzyszy mu w pierwszych stadiach procesu modernizacji.

Kontekst społeczny i historyczny XIX-wiecznego mesjanizmu polskiego był oczywiście zupełnie inny. Mesjanizm polski nie był zjawiskiem protonarodowym i protopolitycznym, powstał bowiem w środowisku ludzi posiadających w pełni rozwiniętą i niezmiernie nasiloną świadomość narodową oraz umiejących myśleć kategoriami politycznymi<sup>30</sup>. Okazuje się jednak, że również pod tym względem nie był on zjawiskiem bez ana-

<sup>28</sup> Zob. A. Sikora, *Posłannicy Słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*. Warszawa 1967, s. 144.

<sup>29</sup> Zob. Worsley, *op. cit.*, s. 255. — T 195—196. — W. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Berlin 1961. — Wilson, *op. cit.*, s. 105—107.

<sup>30</sup> Nie wykluczam, że Towiańskiego — autentycznego proroka religijnego, gorącego patriotę, ale zarazem człowieka nawołującego do zarzucenia politycznych metod walki — można uważać pod tym względem za wyjątek. I on jednak nie reprezentował millenaryzmu w jego prymitywnie prepolitycznej, archaicznej postaci.



logii w historii ruchów i idei millenarystycznych. Obok millenaryzmu typu prepolitycznego (typ występujący najczęściej) istnieje bowiem również millenaryzm postpolityczny.

Z czasami millenaryzm bywa zjawiskiem postpolitycznym, pojawiającym się w wyniku upadku całkiem rozwiniętego systemu politycznego. Załamanie się całego systemu politycznego pod wpływem druzgocącej klęski oraz rozchwiania nadziei plemiennych lub narodowych często prowadziło do rozpowszechnienia się millenaryzmu. Uciekano się do millenaryzmu, gdy nie umiano poradzić sobie ze swoimi trudnościami poprzez zorganizowaną akcję polityczną. Millenaryzm rodzi się z wielkiej niedoli połączonej z polityczną bezsilnością. [T 185] <sup>31</sup>

Określenie mesjanizmu polskiego jako szczególnego wariantu „millenaryzmu postpolitycznego” nie byłoby, moim zdaniem, trafne. Mesjanizm nasz, wzięty jako całość, nie był przecież odejściem od polityki. Tendencję taką można wprawdzie wykryć u Towiańskiego, ale już w wypadku Mickiewicza mesjanizm był w istocie „mistyczną polityką” (określenie Wiktora Weintrauba) <sup>32</sup> i prowadził do działalności politycznej (aczkolwiek sam poeta nadawał jej sens metapolityczny). Tak czy inaczej wszakże nie był to prymitywny millenaryzm prepolityczny, prowadzący od religii ku polityce — była to raczej millenaryzacja polityki, przeniesienie polityki na płaszczyznę chiliastycznie pojmowanej historii świętej. Zjawiska takie są dobrze znane współczesnej „mesjanologii”. Związki między religijnym millenaryzmem i mesjanizmem a polityką umożliwiają przejście w obu kierunkach. Y. Talmon, uogólniając wyniki badań Petera Worsleya, Davida E. Aptera i innych, pisze o tym:

Spotykamy się zarówno z procesem historyzacji i sekularyzacji religijnego rewolucjonizmu jak z procesem mitologizacji i sanktyfikacji świeckiego rewolucjonizmu. [T 199—200].

Jednym z najbardziej charakterystycznych przejawów procesu millenaryzacji polityki jest pojawienie się lub przynajmniej poszukiwanie charzmatycznego przywódcy. Przywódca taki poszukiwany jest jako metapolityczny środek do osiągnięcia politycznego w istocie celu. Funkcja jego jest obiektywnie funkcją integrującą: głosząc, iż posłannictwo jego pochodzi z nieba, utwierdzając swój autorytet na płaszczyźnie ponadpolitycznej, umożliwia on przewyciężenie tendencji odśrodkowych i polityczne zjednoczenie ruchu <sup>33</sup>. Przypomnijmy w tym miejscu, że oczeki-

<sup>31</sup> Zob. też Worsley, *op. cit.*, s. 230.

<sup>32</sup> Zob. W. Weintraub, *Adam Mickiewicz, the Mystic-Politician*. „Harvard Slavic Studies” 1953, t. 1.

<sup>33</sup> Worsley (*op. cit.*, s. 236) pisze o tym: „By projecting his message on to the supernatural plane, he [przywódca] clearly demonstrates that his authority comes from a higher sphere, and that it transcends the narrow province of local

wany i przywoływany przez Mickiewicza „Mesjasz narodowy” miał w pierwszym rządzie przewyciężyć „partyjnictwo” oraz „ześrodkować” w sobie siły wszystkich Polaków<sup>34</sup>.

Innego rodzaju ważną funkcję integrującą spełniają i d e o l o g i e millenarystyczne. Pojmując nadchodzące *millennium* jako restaurację i utwierdzenie na nowych podstawach wartościowych elementów ginącej lub utraconej tradycji rodzimej, łączą one przeszłość z przyszłością, raj utracony z rajem odzyskanym, nadają elementom tradycyjnym nowe znaczenie, a elementom nowym tradycyjną konotację (por. T 195). Zależnie od tego, gdzie pada akcent, badacze millenaryzmu dzielą ideologie i ruchy millenarystyczne na restauracyjne i innowacyjne (lub: natywistyczne i antynatywistyczne)<sup>35</sup>, podkreślają jednakże, iż nawet ruchy z pozoru restauracyjne są w istocie próbą przystosowania tradycji do nowych warunków, reformy starych instytucji<sup>36</sup>. Wedle Y. Talmon właśnie zdolność łączenia tradycjonalizmu z rewolucjonizmem, przerzucania mostów między przeszłością a przyszłością, wydatnie zwiększa atrakcyjność i efektywność millenaryzmu jako ideologii postępowych przemian społecznych (T 200).

Jest rzeczą jasną, iż uogólnienie to, tak pochlebne dla millenaryzmu, nie może być w całości rozciągnięte na mesjanizm polski. Powstał on w warunkach historycznych zupełnie odmiennych niż te, w których powstają „prymitywne” millenaryzmy i mesjanizmy, a więc spełnił też inną rolę. Był zjawiskiem raczej z historii intelektualnej niż z historii ruchów społecznych; wyraził w sposób przejmujący tragedię Polaków, ale wątpliwe, czy przyczynił się do skutecznego rozwiązania stojących przed nimi zadań. Mimo to nie będzie chyba przesadą twierdzenie, że „rewolucyjny tradycjonalizm” jako millenarystyczna struktura myślenia znalazł wspa-  
niałą egzemplifikację w mesjanizmie Mickiewicza i Słowackiego i że tylko w ramach tej struktury można właściwie zrozumieć znaczenie i sens ich idealizacji dawnej Polski, łącznie z idealizacją tak powszechnie potępianego *liberum veto*. Należy pamiętać oczywiście, iż millenaryzm jest pod

---

*gods and spirits associated with particular clans, tribes or villages*”. — Zob. także T 169—170. — Wilson, *op. cit.*, s. 102—103.

<sup>34</sup> Por. słowa A. Mickiewicza (*Literatura słowiańska*. W: *Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe. T. 11. Warszawa 1955, s. 15): „w ostatnich czasach Polska uczuła dobitnie potrzebę ześrodkowania wszystkich sił w jednym człowieku. »Nie mamy człowieka!« — oto hasło bojowe Polaków od czasów Kościuszki aż do Chłopickiego”. O „spodziewanym Mesjaszu narodowym” Mickiewicz pisał już w r. 1833, w artykule *O przyszłym wielkim człowieku*. Prelekcje paryskie przyniosły maksymalne uwydatnienie charyzmatycznego charakteru władzy owego oczekiwanego przez Polaków „wielkiego człowieka” (koncepcja „tonu” i „ducha Napoleońskiego”).

<sup>35</sup> Wilson, *op. cit.*, s. 99—100.

<sup>36</sup> Zob. Worsley, *op. cit.*, s. 242—243. W odróżnieniu od innych badaczy Worsley odrzuca termin „natywizm” jako niesłusznie akcentujący regresywne aspekty millenaryzmu.

tym względem szczególnym przypadkiem zjawiska jeszcze bardziej ogólnego, określonego przez Marksa jako odnajdywanie w najdawniejszym tego, co najnowsze<sup>37</sup>, a przez Kelles-Krauzę nazwanego mianem „retrospekcji przewrotowej”<sup>38</sup>. Piszącemu te słowa wydaje się, iż myśl społeczna romantyzmu polskiego, zarówno mesjanistyczna jak niemesjanistyczna (np. koncepcja gminowładztwa w lelewelizmie, dialektyka rewolucji i restauracji u Mochnackiego), jest szczególnie wdzięcznym terenem do badania tej niezmiernie interesującej i wciąż aktualnej problematyki, że dostarcza ona w tej dziedzinie przykładów, które socjologia wiedzy powinna uznać za klasyczne.

Nie wydaje się również, aby można było rozciągnąć na mesjanizm polski tezę o postępowości wszystkich — zarówno „innovacyjnych” jak „restauracyjnych” — form millenaryzmu. „Restauracyjny” mesjanizm Krasińskiego trudno zaliczyć do ideologii postępowych, aczkolwiek zgodzimy się chętnie, że również on był w istocie próbą przystosowania tradycji do nowych warunków. Świadomość konieczności dostosowania tradycji do nowych warunków i potrzeb występowała także u klasycznych przedstawicieli europejskiej reakcji początku w. XIX, ale nie jest to przecież powodem do zamazywania różnic dzielących ich od postępowych nurtów myśli społecznej<sup>39</sup>.

Bezpośrednie i bezkrytyczne zastosowanie do romantycznego mesjanizmu polskiego wyników badań nad millenarystycznymi sektami religijnymi i „prymitywnymi”, protopolitycznymi mesjanizmami „trzeciego świata” byłoby, oczywiście, rzeczą niewskazaną, a w wielu wypadkach w ogóle niemożliwą. Pożyteczne jest jednak umiejscowienie go we wspólnej problematyce badań „mesjanologicznych”. Prowadzi ono do zdania sobie sprawy, że różne warianty mesjanizmu polskiego znajdują odpowiedniki w różnych typach religijnego millenaryzmu i mesjanizmu (oraz zjawisk pochodnych), że podobieństwa te występują nie tylko w ogólnych strukturach myślenia, lecz również w ich uwarunkowaniu życiowym, a więc przede wszystkim w ich przyczynach społecznych. Dlatego też wydaje mi się, iż współczesne badania socjologiczne nad millenaryzmami i mesjanizmami mogą podsunąć badaczowi romantyzmu polskiego niejedno narzędzie pojęciowe i niejedną ceną hipotezę wyjaśniającą.

### **Millenaryzm i mesjanizm religijny a mesjanizmy XIX wieku**

Jak już wspomniałem, romantyczny mesjanizm polski nie mieści się w ramach mesjanizmu jako kategorii określającej pewien typ świadomości

<sup>37</sup> Zob. K. Marks, F. Engels, *Listy wybrane*. Warszawa 1951, s. 264.

<sup>38</sup> Zob. K. Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*. T. 1. Warszawa 1962, s. 243—259.

<sup>39</sup> Zob. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*. Warszawa 1965.

religijnej: świadomość taka była wprawdzie jego istotnym składnikiem, oprócz niej jednak występowały w nim składniki inne, włączające go w nurt nowoczesnej myśli społecznej XIX-wiecznej Europy. W niektórych jego odmianach, np. w heterodoksji Towiańskiego, można doszukiwać się elementów kontynuacji autentycznego archaicznego millenaryzmu<sup>40</sup>, znacznie częściej jednak mamy w nim do czynienia ze świadomą romantyczną rewitalizacją archaicznego wzoru. Dlatego też bezpośrednim kontekstem prównawczym jest dla romantycznego mesjanizmu polskiego nie *stricto sensu* mesjanizm religijny, lecz raczej XIX-wieczne mesjanizujące utopie społeczno-polityczne. Nie osłabia to tezy o związku problematyki mesjanizmu polskiego z problematyką millenaryzmu, chociażby dlatego, że „mesjaniczność” świadomości utopijnej jest cechą stopniowalną, mierzoną stopniem strukturalnego podobieństwa do jej religijnego prototypu.

Problem istnienia i transformacji wątków millenarystycznych w literaturze oraz myśli filozoficznej i społeczno-politycznej XVIII i XIX w. przykuwał uwagę wielu historyków literatury i myśli społecznej — wystarczy przypomnieć cytowaną książkę J. L. Talmona oraz interesujące rozważania Józefa Ujejskiego<sup>41</sup>. Zjawiskiem nowym, związanym z powszechnie notowanym faktem wzajemnego przenikania millenaryzmu i nowoczesnej myśli społeczno-politycznej w krajach „trzeciego świata”, jest wzrastające zainteresowanie okazywane tej problematyce przez socjologów religii. Wysoce symptomatyczny wydaje się pod tym względem artykuł Desroche'a pt. *Messianismes et Utopies. Note sur les origines du socialisme occidental*<sup>42</sup>. Wysuwa on tezę o millenarystycznej inspiracji wszystkich niemal kierunków utopijnego socjalizmu zachodniego, ilustrując ją, dość powierzchownie zresztą, przykładami Buonarrotiego, Saint-Simona, Fouriera, Cabeta, angielskich owenistów<sup>43</sup> oraz Hessa i Weitlinga. W ostatecznej konkluzji formułuje autor hipotezę, iż analizowane przezeń ideologie społeczno-religijne stanowiły ogniwo ewolucji łączące Reformację z socjalizmem<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Zob. S. Pigoń, *Z epoki Mickiewicza*. Lwów 1922, s. 183—190.

<sup>41</sup> J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów 1931, rozdz. 1.

<sup>42</sup> „Archives de Sociologie des Religions” 1959, nr 8, s. 31—46.

<sup>43</sup> Autor przypomina, że tytuł czasopisma owenistów, z którym współpracował młody Engels, brzmiał: „The New Moral World and the Millennium”.

<sup>44</sup> Oto dosłowne brzmienie zakończenia artykułu (*ibidem*, s. 45): „*De ce trop rapide tour d'horizon à travers les premiers pré-socialistes de la triarchie européenne peut-être se dégage-t-il, sinon une conclusion, du moins une hypothèse: l'existence entre la Réforme et le socialisme, d'un chaînon socio-religieux, relativement homogène, structuré par une attente d'un millénium, attente elle-même fondée sur une interprétation tant du christianisme primitif que de christianismes historiques*”.

Analiza zasadności tej dość wątpliwej w mym przekonaniu tezy nie należy do zadań niniejszej pracy<sup>45</sup>. Poprzestanąę przeto na dość powszechnie przyjmowanym twierdzeniu, że istnieją pewne podobieństwa między świadomością utopijną a millenarystyczno-mesjanistycznym typem świadomości religijnej. W obu wypadkach mamy do czynienia z wartościowaniem w ramach całościowej, globalnej wizji świata, z potępieniem teraźniejszości i oczekiwaniem bądź domaganiem się gruntownej przemiany, z napięciem między ideałem a rzeczywistością — napięciem o charakterze konfliktowym, postulatycznym. Jeżeli dochodzi do tego odczucie własnej epoki jako epoki przełomowej — odczucie nader rozpowszechnione w myśli europejskiej między rewolucją francuską i wojnami napoleońskimi a r. 1848 — możliwości i pokusy „millenaryzacji” myśli społeczno-politycznej nasuwają się niejako same przez się. Jest to szczególnie zrozumiałe na gruncie przygotowanym przez romantyzm — romantyczne dążenie do rewitalizacji uczuć religijnych w połączeniu z romantyczną ideą regeneracji ludzkości wywoływało naturalne zainteresowanie millenaryzmem, prowadziło do ciągłego odżywiania wątków chiliastycznych w przeróżnych wizjach przyszłej, odrodzonej religii. Wbrew jednostronnym generalizacjom cytowanych wyżej badaczy millenaryzm inspirował przy tym nie tylko rewolucjonistów i socjalistów, lecz również myślicieli konserwatywnych, np. starego Schellinga. Kontrewolucyjny mesjanizm Krasińskiego nie jest zjawiskiem pozbawionym kontekstu i analogii w ówczesnej europejskiej sytuacji ideologicznej.

W Europie zachodniej najbujniejszy rozkwit mesjanizujących utopii i mesjanizujących filozofii historii miał miejsce, rzecz jasna, we Francji — kraju rewolucji i ojczyźnie utopijnego socjalizmu. Desroche wiąże z ówczesną Francją trzy cykle mesjanizmów: cykl wywodzący się z Wielkiej Rewolucji oraz dwa cykle porewolucyjne: cykl „Wielkiego Monarchy” (z którym łączy się m. in. postać znanego ze stosunków z towiańczykami P. M. Vintrasa) oraz „nowych chrystianizmów” (związany głównie z różnymi odmianami utopijnego socjalizmu) (D 14—15). Nieprzypadkowo więc myśl francuska i bezpośrednio zetknięcie się z Francją dało najwięcej podniet mesjanizmowi polskiemu.

W innych mych pracach starałem się uzasadnić twierdzenie, że niemal wszystkie główne idee polskiego mesjanizmu inspirowane były przez myśl francuską lub przynajmniej znajdowały w niej mniej lub bardziej dokład-

<sup>45</sup> Ograniczę się do przypomnienia, że religijno-socjalistyczne utopie francuskie z reguły nie tylko nie powoływały się na Reformację, lecz wręcz odwrotnie, przeciwstawiły się jej przez próby podkreślenia swego związku z katolicyzmem. Tak np. saintsimoniści widzieli w Reformacji początek „epoki krytycznej”, sami zaś postulowali nową „epokę organiczną”, rehabilitującą i utwierdzającą na nowych podstawach wartości średniowiecznego katolicyzmu.

ne odpowiedniki<sup>46</sup>. Idea ekspiacji, oczyszczającej, soteriologicznej siły cierpienia i przelewu krwi występuje u Saint-Martina, de Maistre'a i Balanche'a; myśl o „nowym objawieniu”, którą de Maistre włożył w usta Senatora z *Wieczorów petersburskich*, podchwyciona została przez saint-simonistów i fourierystów (u saintsimonistów spotykamy nawet wątki szczególnie bliskie mesjanizmowi Mickiewiczowskiemu: apologię władzy charyzmatycznej, koncepcję postępu jako „szeregu objawień”); charakterystyczny dla francuskich socjalistów utopijnych postulat „rehabilitacji materii” wyrażał typowe dla millenaryzmu dążenie do „terrestrializacji” idei zbawienia; równie charakterystyczne dla myśli francuskiej i polskiej było przy tym łączenie idei zbawienia zbiorowego z ideą progresywnej reinkarnacji, wskazującej drogę do indywidualnego zbawienia na ziemi; myśl, iż misją Chrystusa było wyzwolenie człowieka jako jednostki, a przy tym wyzwolenie jedynie duchowe, obecnie zaś nadchodzi czas wyzwolenia społecznego oraz ustanowienia na ziemi materialnego dobrobytu ludzkości, przeniknęła do wszystkich niemal kierunków religijno-socjalistycznej myśli francuskiej oraz stała się — po odpowiedniej modyfikacji — główną ideą polskiego mesjanizmu. Wystarczyło przecież połączyć ją z koncepcją soteriologicznej roli cierpień — z ideą ofiary i odkupienia — aby nasunęła się paralela między ukrzyżowaniem Chrystusa a martyrologią Polski: ukrzyżowanie Chrystusa przyniosło zbawienie człowiekowi jako jednostce, ukrzyżowanie całego narodu — Polski — przyniesie ludzkości zbawienie społeczne i polityczne; misją Chrystusa było uetycznienie „życia domowego”, misją Polski — uetycznienie stosunków politycznych.

Spostrzeżenia powyższe nie powinny nasuwać wniosku, iż mesjanizm polski stanowi jedynie odbicie analogicznych tendencji w myśli francuskiej. Słuszniejsze byłoby stwierdzenie, iż mesjanizujące wątki myśli francuskiej znalazły w ówczesnej myśli polskiej taką kontynuację, która maksymalnie rozwinęła i wyeksponowała ich „mesjaniczność”. Millenaryzacja i mesjanizacja myśli społeczno-politycznej była bowiem w Polsce posunięta dalej i głębiej niż we Francji. De Maistre wypowiadał ostrożnie nadzieję, iż jakaś nadprzyrodzona interwencja zlikwiduje fatalne skutki rewolucji, cofnął się jednak przed wprowadzeniem do swej historiozofii perspektywy chiliastycznej, jak to uczynił (mimo wahań między mesjanizmem a ortodoksją) polski kontrrewolucjonista, Zygmunt Krasiński. Na przeciwnym biegunie myśli politycznej pewne aspekty millenarystyczne występowały m. in. u Cabeta, trudno jednakże oprzeć się refleksji, iż był

<sup>46</sup> Zob. Walicki: *Filozofia a mesjanizm*, s. 22—31; *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej A. Cieszkowskiego*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 16 (1970).

to „millenaryzm” niezmiernie blady i rozcieńczony w zestawieniu z rewolucyjnym, bojowo antyklerykalnym i niemal „prymitywnym” w swej autentycznej chłopskości millenaryzmem polskiego współpracownika Cabeta, Ludwika Królikowskiego. Fourier rozwijał koncepcję „nowego objawienia” oraz nazywał się niekiedy „Mesjaszem rozumu”, saintsimoniści wspominali o zbliżaniu się *millennium* oraz widzieli w sobie narzędzie Ducha Świętego, ale tylko u Cieszkowskiego wątki fourierowskie i saintsimonistyczne włączone zostały do konsekwentnie „zmillenaryzowanej” filozofii historii, świadomie nawiązującej do chiliastycznego schematu Amalryka z Bène i Joachima de Fiore; millenaryzm autora *Ojciec nasz* był millenaryzmem zracjonalizowanym, maksymalnie ufilozoficznym i odrewolucyjnionym, ale nie było przecież przypadkiem, że myśliciel polski, dokonując religijnej reinterpretacji oraz syntezy francuskich doktryn społecznych i filozofii niemieckiej, uczynił to poprzez millenaryzację zarówno religii jak myśli społecznej i filozoficznej. Świadomość mesjanistyczna znajdowała niekiedy wyraz w dziełach romantycznych poetów francuskich, np. Lamartine’a i Victora Hugo, ale nie będzie przesadą twierdzenie, że najwspanialszym poetyckim dokumentem romantycznego mesjanizmu są dramaty mistyczne i *Król-Duch* Słowackiego. Profesorowie Collège de France, Mickiewicz i Michelet, nazwani zostali „nowymi montanistami”, ale nie było przypadkiem, że Michelet odciął się od idei „Mesjasza jednostkowego” i od wojującego antyracjonalizmu swego polskiego przyjaciela. W wypadku Micheleta można mówić co najwyżej o „atmosferze mesjanistycznej”, podczas gdy Mickiewicz był mesjanistą w sensie literalnym, jako autentyczny prorok, zapowiadający i przywołujący nowego, tym razem zwycięskiego Mesjasza —

już nie Chrystusa przed Piłatem, ale Chrystusa zmartwychwstałego, Chrystusa przemienionego, zbrojnego we wszystkie znamiona potęgi, Chrystusa karzącego i nagradzającego, Chrystusa sądu ostatecznego, Apokalipsy i Michała Anioła<sup>47</sup>.

Wynika stąd wnioski, w moim przekonaniu niewątpliwy, znajdujący liczne potwierdzenia w badaniach porównawczych i zasługujący na wyraźne sformułowanie. Polska była krajem, w którym charakterystyczne dla pierwszej połowy XIX w. „oczekiwanie uniwersalnej regeneracji”<sup>48</sup> osiągnęło szczególną intensywność i wyraziło się w formach najkonsekwentniej mesjanistycznych<sup>49</sup>. Mamy wszelkie podstawy do twierdzenia,

<sup>47</sup> Mickiewicz, *op. cit.*, s. 494.

<sup>48</sup> Zob. J. L. Talmon, *Political Messianism*, s. 15.

<sup>49</sup> Zwracał na to uwagę Z. Łempicki (*Renesans. Oświecenie. Romantyzm. W: Wybór pism*. T. 1. Warszawa 1966, s. 181), gdy pisał, iż „idea odrodzenia [tj. chiliastyczna idea »nowego nieba i nowej ziemi« w ujęciu romantycznym] nigdzie oczywiście nie zapuściła tak głębokich korzeni jak w Polsce”. Teza ta sformułowa-

że Polska była k l a s y c z n y m krajem XIX-wiecznego mesjanizmu, w tym samym sensie, w jakim Francja uważana jest za klasyczny kraj Oświecenia, a Niemcy za klasyczny kraj romantycznego konserwatyzmu<sup>50</sup>.

Szczegółowe analizowanie społecznych przyczyn tego stanu rzeczy jest zagadnieniem odrębnym. Jedno wszakże jest rzeczą oczywistą: niezwykła wybujałość tendencji mesjanistycznych spowodowana została w Polsce katastrofą narodową, stanowiła produkt polskiego nacjonalizmu w epoce jego młodości, gdy zadania ogólnonarodowe łączyły się najściślej z zadaniami społecznymi<sup>51</sup>. Z analogicznymi zjawiskami spotykają się dziś socjologowie w krajach „trzeciego świata”: również tam rozczarowanie do tradycyjnej religii lub dążenie do jej renowacji znajduje wyraz w heterodoksjach millenarystycznych, również tam religia łączy się z polityką, a kwestia narodowa z modernizacją społeczną, również tam ideologie ruchów narodowowyzwoleńczych ożywiły i wchłonęły szereg elementów „prymitywnego” religijnego millenaryzmu. O uświadomieniu ważności tej problematyki świadczy ilość poświęconych jej prac. Pisałem wyżej, iż prace te mogą się przydać badaczom romantyzmu polskiego; obecnie pragnę wyrazić przekonanie, iż znajomość mesjanizmu polskiego przydałaby się badaczom religijnego millenaryzmu. Nie negują oni przecież ujęć porównawczych, zwracają uwagę na powtarzalność pewnych faz ewolucji religijnej w krajach „trzeciego świata” i w Europie<sup>52</sup>, przejawiają zainteresowanie elementami millenaryzmu w europejskiej myśli rewolucyjnej i w doktrynach socjalistycznych XIX wieku. Tym dziwniejsze, wytłumaczalne jedynie barierą językową, jest pomijanie przez nich kraju, w którym mesjanizm w XIX w. rozwinął się najbujniej i w którym w dodatku, podobnie jak w krajach „trzeciego świata”, występował on w kontekście nacjonalizmu<sup>53</sup>. Europejska myśl społeczna XIX w. interesowała

na została przezeń jedynie mimochodem, ale w oparciu o najszerzej zakrojone badania porównawcze.

<sup>50</sup> Zob. K. Mannheim, *Conservative Thought*. W: *Essays in Sociology and Social Psychology*. London 1953, s. 82.

<sup>51</sup> Słowo „nacjonalizm” użyte jest tu jako ogólne określenie dążeń narodowowyzwoleńczych i narodotwórczych, tj. w tym sensie, w jakim używa się go, gdy mowa o nacjonalizmach w krajach „trzeciego świata”. Rewolucyjny socjalista E. Dembowski jest w tym sensie wybitnym ideologiem lewego skrzydła polskiego nacjonalizmu lat czterdziestych XIX w.

<sup>52</sup> Zob. L a n t e r n a r i, *op. cit.*, s. 309.

<sup>53</sup> Jak dotąd, polski mesjanizm uwzględniony został tylko w książce J. L. Talmona (niestety, jedynie na przykładzie Mickiewicza), w *Słowniku Desroche'a* oraz w dziele W. Starka *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*. T. 1: *Established Religion* (London 1966, s. 180—186). Stark wszakże czerpał swą wiedzę o mesjanizmie polskim wyłącznie z drugiej ręki, a ponadto podporządkował swe wywody nader dziwacznej, wyspekulowanej koncepcji ogólnej. Mesjanizm, jego zdaniem, uświęca religijnie to, co świeckie (władzę, lud jako nosiciela



badaczy millenaryzmu w związku z problemem „typologicznego pokrewieństwa” millenaryzmu i świeckiego rewolucjonizmu, bądź millenaryzmu i socjalizmu. Uwzględnienie mesjanizmu polskiego dostarczyłoby również w tej dziedzinie niezmiernie interesującego materiału do badań porównawczych. Przede wszystkim jednak pozwoliłoby ono włączyć bogaty materiał europejski do badań nad rolą millenaryzmu i mesjanizmu w kształtowaniu świadomości narodowej, a więc zagadnieniem, które w studiach nad współczesnymi millenaryzmami „trzeciego świata” występuje przecież jako problem centralny.

---

świętej misji itp.), a więc stanowi tym samym formę „*established religion*”, czyli religijnego konserwatyzmu; negację tego pierwszego momentu Heglowskiej triady stanowi religijność sekciarska, reprezentująca religijny rewolucjonizm, syntezą obu tendencji jest uniwersalny Kościół. Jest to oczywiście pomieszanie pojęć: rewolucyjność w tym ujęciu utożsamiona zostaje w istocie z dążeniem do spirytualizacji religii, mesjanizmowi natomiast, nawet najbardziej rewolucyjnemu, przypisuje się konserwatyzm ze względu na teokratyczny charakter ideału Królestwa Bożego na ziemi.