

# Historiozofia podporządkowanych.

Z dziejów recepcji mesjanizmu  
Adama Mickiewicza

Gruntowne zmiany polityczne, jakie miały miejsce w 1989 roku, niosły ze sobą także znaczące przekształcenia w kulturze polskiej – Maria Janion ogłosiła wówczas koniec paradygmatu romantycznego w odmianie tyrtejsko-martylogicznej<sup>1</sup>. Śmierć ta miała oznaczać również dezaktualizację sztandarowej idei tej epoki, jaką był mesjanizm. Szybko jednak diagnoza autorki *Gorączki romantycznej* okazała się mylna – przyznała to zarówno sama Janion, jak też inni czołowi badacze romantyzmu<sup>2</sup>.

O niesłabnącej żywotności paradygmatu romantycznego, w tym mesjanizmu, świadczy nie tylko obecność romantycznego dziedzictwa, symboliki i typu patriotyzmu w debacie publicznej, lecz także literatura, nawet ta najnowsza. Za przykład może posłużyć ostatnia powieść Jacka Dehnela *Ale z naszymi umartwymi*<sup>3</sup>, już w tytule nawiązująca do zbioru szkiców Janion, wśród których był i ten o „zmierchu paradygmatu”. Potrzebę powrotu do romantyzmu potwierdza również ogromny tom *Mesjasze*<sup>4</sup> Györgya

---

<sup>1</sup> M. Janion, *Zmierch paradygmatu*, w: tejsze, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umartwymi*, Warszawa 2000, s. 27.

<sup>2</sup> „Dziś obserwujemy oczywisty, centralnie planowany zwrot ku kulturze upadłego, epigońskiego romantyzmu”. Zob. M. Janion, *List do Kongresu Kultury*, „Krytyka polityczna”, [online], 10 października 2016 [dostęp: 22 lipca 2019]. Dostępny w Internecie: <<https://krytykapolityczna.pl/kultura/janion-szczerze-nienawidze-naszego-mesjanizmu-list-do-kongresu-kultury/>>.

<sup>3</sup> J. Dehnel, *Ale z naszymi umartwymi*, Kraków 2019.

<sup>4</sup> G. Spiro, *Mesjasze*, Warszawa 2009.

Spiró, opowieść o życiu Wielkiej Emigracji i Kole Sprawy Bożej. Z kolei o obecności i aktualności tematu mesjanizmu w nauce świadczy chociażby wydany w kilku wolumenach *Spór o mesjanizm*<sup>5</sup> pod redakcją Andrzeja Wawrzynowicza, którego pierwsza część, *Rozwój idei*, ukazała się w 2015 roku, a druga – *Recepcja krytyczna*, podzielona na dwa tomy, w 2017 roku. Ponieważ w ramach tego artykułu nie jest możliwe całościowe omówienie recepcji mesjanizmu po transformacji, zajmę się wybranym zagadnieniem z dziejów jego recepcji, jakim jest odczytanie mesjanizmu za pomocą krytyki postkolonialnej. Wcześniej jednak pozwolę sobie na ogólniejszą refleksję metodologiczną.

Współcześnie wśród badaczy literatury widoczny jest wyraźny podział ze względu na preferowaną metodologię badań literackich. Pierwsza grupa to zwolennicy tradycyjnych metodologii, zwłaszcza hermeneutyki. Metoda ta, mająca za sobą wielowiekową tradycję, postrzegana jest z ich punktu widzenia jako uniwersalna i holistyczna, a także jako „naturalna”, tożsama z interpretacją jako taką. Według głównych teoretyków myśli hermeneutycznej – Wilhelma Diltheya i Hansa Geорга Gadamera, hermeneuta ma na celu dotarcie do istoty dzieła<sup>6</sup>, a nawet – idąc śladem Schleiermachera – zrozumienie utworu lepiej, niż rozumiał je sam autor. Badacz, próbując odkryć tajemnicę dzieła, włącza w swoje rozważania aspekty filozoficzne, kulturowe, historyczne, by jak najskrupulatniej zrekonstruować tło danej

---

<sup>5</sup> *Spór o mesjanizm. cz. I. Rozwój idei, cz. II. Recepcja krytyczna*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015–2017. Jest to antologia tekstów dotyczących mesjanizmu polskiego. Pierwsza część publikacji nosi podtytuł *Rozwój idei* i gromadzi literaturę przedmiotu, a więc teksty o charakterze literackim, krytycznoliterackim, filozoficznym, religijnym i społecznym, wyrażające ideę mesjanizmu. Wybór obejmuje teksty pisane od początku XIX wieku do lat 30. wieku XX. Tom drugi, opatrzony podtytułem *Recepcja krytyczna*, stanowi zbiór tekstów krytycznych i podzielony jest na dwie części: *Faza reakcji* oraz *Faza rewizji*. *Faza reakcji*, na co wskazuje podtytuł, zawiera prace krytyczne pisane na bieżąco, w czasie kiedy mesjanizm powstał i cieszył się popularnością. *Faza rewizji* zawiera ocenę mesjanizmu z perspektywy czasu i egzystowania tej idei na różne sposoby na przestrzeni lat.

<sup>6</sup> „Istota dzieła może umknąć odbiorcy, gdy zbyt skupi się on na jednej z warstw dzieła, np. estetycznej. Taki błąd polega na „całkowitym ignorowaniu właściwego apelu, który dzieło sztuki kieruje ku nam, na korzyść drugorzędnej warstwy snobizmu estetycznego”. Zob. H.G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 3–70.

epoki i odtworzyć pierwotne rozumienie i intencje tekstu. Jednocześnie chciałby odkryć takie znaczenia utworu, które aktualizują go podczas każdej kolejnej lektury – odnawiają sens dzieła tak, że staje się ono zrozumiałe także dla współczesnego odbiorcy.

Druga grupa badaczy to zwolennicy metod mających swoje korzenie w zwrocie poststrukturalistycznym. Są to metody, które pozwalają na nowe odczytania dzieł i na wybór takich perspektyw badawczych, które dotychczas nie istniały, na przykład krytyka feministyczna, postkolonialna, *gender studies*, ekokrytyka i tym podobne. Mieszczą się one w obrębie tak zwanej humanistyki zaangażowanej i często wiążą się z ambicjami lub wręcz postulatami emancypacyjnymi. Ze względu na to, że z założenia metody nowej humanistyki wykluczają możliwość osiągnięcia uniwersalnej perspektywy badawczej, skupiają się one na pewnych określonych punktach widzenia i w ten sposób, zamiast jednej całościowej opowieści, tworzą wiele mikronarracji. W związku z tym pod adresem tak zwanych „słabych metod” padają zarzuty, że ograniczają one interpretację dzieła tylko do jednej jego płaszczyzny (feminizmu, pamięci, ekologii i innych), a co za tym idzie, że takie odczytania dzieł są tendencyjne. Skupiając się na kwestiach pobocznych, pomijają rzekomo to, co w dziele najważniejsze, jego główny sens. Często takim diagnozom towarzyszą stwierdzenia, że humanistyka „po zwrotach” stała się sceną dla coraz to nowych mód metodologicznych, które przemijają tak szybko, jak się pojawiły<sup>8</sup>.

Przedstawiona powyżej krótka charakterystyka tradycyjnej i nowej humanistyki oraz zarzuty sformułowane wobec tej drugiej nie bez powodu złożyły się na wstęp do tematu recepcji i reinterpretacji mesjanizmu. Uważam bowiem, że – paradoksalnie – postkolonialna lektura mesjanizmu Mickiewiczowskiego jest właśnie odczytaniem nie tylko uzasadnionym, dotyczącym zasadniczej treści i jej funkcji, ale też wnoszącym istotne obserwacje, które umożliwiają lepsze zrozumienie tego fenomenu w epoce romantyzmu.

---

<sup>7</sup> J. Halberstam, *Słaba teoria*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia” 2013, nr 115–116, s. 50–61.

<sup>8</sup> Por. S. Balbus, *Metodologie i mody metodologiczne we współczesnej humanistyce (literaturoznawczej)*, „Przestrzenie Teorii” nr 1, Poznań 2002, s. 97–103.

A także umieszcza ona w nowym świetle problem dzisiejszego sposobu aktualizowania i rozumienia tego typu historiozofii. Refleksja postkolonialna prezentuje mesjanizm, odnosząc go do innych idei europejskich tamtego czasu, w tym przypadku dominującej ówczesnie filozofii niemieckiej. Metoda postkolonialna realizuje więc to, co w założeniach swoich posiada hermeneutyka, czyli odtworzenie tła epoki, w której powstało dzieło. Ale oprócz zrekonstruowania mapy myśli danego okresu zwraca też uwagę na istniejący w tej epoce układ sił (politycznych, ekonomicznych czy dyskursywnych i władzy symboli), leżący u podstawy kultury i jej wytworów. Jak pisze Danuta Zawadzka, postkolonializm to rodzaj komparatystyki, z tą różnicą, że zamiast Goetheańskiego „dialogu” i „wymiany” uwikłanych w europocentryczny i uniwersalistyczny, a więc imperialny model kultury<sup>9</sup>, kategoriami badawczymi stają się „zależność” i „dominacja”.

Zanim jednak przejdę do szerszego omówienia tej metody, chciałabym w ogromnym skrócie przypomnieć powojenne badania nad polskim mesjanizmem przed 1989 rokiem. Ten krótki przegląd recepcji mesjanizmu w ostatnich kilku dziesięcioleciach oprę na analizie prac dwóch czołowych badaczek romantyzmu – Zofii Stefanowskiej i Marii Janion.

Wydany w 1955 roku *Katechizm pielgrzymstwa polskiego* Zofii Stefanowskiej to objętościowo niewielki szkic zawierający główne tezy autorki na temat Mickiewiczowskich *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Jednym z poruszonych w rozprawie tematów jest sposób przedstawienia przez Mickiewicza historii i religii we wspomnianym dziele. Zarówno historia powszechna, jak

---

<sup>9</sup> D. Zawadzka, *Litwa komparatystyczna – dawniej i dziś*, w: *Georomantyzm. Literatura – Miejsce – Środowisko*, red. E. Dąbrowicz, M. Lul, K. Sawicka-Mierzyńska i D. Zawadzka, Białystok 2015, s. 60–61. Ważnymi pozycjami w zakresie postkolonialnej krytyki romantyzmu polskiego są publikacje redagowane przez M. Kuziaka: *Słowacki postkolonialny*, Bydgoszcz 2010 oraz *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, cz. 1 i 2, Warszawa 2016, a także książka Dariusza Skórczewskiego *Teoria, literatura, dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013. Pomocne mogą być także prace postzależnościowe pisane i redagowane przez Hannę Gosk, m.in.: *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk, E. Kraskowska, Kraków 2013; *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, red. H. Gosk, D. Kołodziejczyk, Kraków 2014; H. Gosk, *Literaturoznawcze inspiracje studiami postkolonialnymi. Impuls postzależnościowy*, „Przeгляд Humanistyczny” 2015 nr 2, s. 8–22; H. Gosk, *Krytyka postzależnościowa – polska odmiana studiów postkolonialnych*, w: „Debaty Artes Liberales”, t. X, Warszawa 2016, s. 39–55.

i religia chrześcijańska zostały ukazane w *Księgach* w sposób wysoce selektywny, a wręcz tendencyjny. Jest to oczywiście zamierzony zabieg, *Księgi* nie miały być bowiem ani religijnym *credo* poety, ani całościową wykładnią historii. Stanowią one – zdaniem Stefanowskiej – realizację aktualnej w latach 30. XIX wieku myśli publicystycznej, podyktowanej doraźnymi celami politycznymi i społecznymi polskich polistopadowych emigrantów<sup>10</sup>.

Badaczka zastanawia się też nad genezą idei Mickiewicza. Za nieporozumienie – co znamienne – Stefanowska uważa doszukiwanie się wpływu dialektyki historycznej Hegla na historiozofię poety<sup>11</sup>. Według niej źródła Mickiewiczowskiej dialektyki tkwią jeszcze w poprzedniej epoce, w oświeceniowej wizji dziejów rozumianej jako walka wolności z despotyzmem<sup>12</sup>. Stefanowska zauważa, że myśl Mickiewicza wyrażona w *Księgach* zawiera dwie sprzeczne poniekąd idee. Z jednej strony poeta żywi wiarę w powszechną rewolucję europejską, która przyniesie wolność także Polsce, z drugiej – jako warunek wyzwolenia Polski stawia doskonałość etyczną jej obywateli<sup>13</sup>. Wynika to z podwójnych standardów, jakie zastosował Mickiewicz w opisie historiozoficznym dziejów. Na innych zasadach toczą się dzieje świata – tam panuje oświeceniowy dialektyzm, a walka przebiega na linii lud – despotyczni władcy – na innych zaś, antyracjonalistycznych, dzieje Polski, gdzie walka rozgrywa się między narodem polskim wiernym Bogu a zsekularyzowanymi krajami Europy Wschodniej i Zachodniej<sup>14</sup>.

Stefanowska opisuje też recepcję *Książ* w czasach ich wydania. Stawia pytanie o to, dlaczego – pomimo tak wyraźnego rewolucyjnego charakteru – dzieło nie zyskało poparcia lewicy emigracyjnej. Zdaniem badaczki odpowiedź wiąże się ze zbyt liberalnym stanowiskiem Mickiewicza w kwestii chłopskiej<sup>15</sup>. Poeta za priorytetowy cel uznał odzyskanie niepodległości przez Polskę, a wszelkie zmiany społeczne odkładał na czas reform w ramach już

---

<sup>10</sup> Z. Stefanowska, *Katechizm pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1955, s. 86.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 87.

<sup>14</sup> Tamże, s. 101.

<sup>15</sup> Tamże, s. 107.

istniejącego państwa<sup>16</sup>. Mickiewicz nie doceniał też znaczenia materialnych podstaw życia wspólnoty narodowej dla społecznego postępu<sup>17</sup>.

Z drugiej strony wyraziste przesłanie patriotyczne *Ksiąg* zyskało spore poparcie konserwatywnej części emigrantów<sup>18</sup>. Stefanowska zaznacza jednak – w języku charakterystycznym dla pierwszych lat Polski Ludowej i socjalizmu – że nacjonalizm Mickiewicza był w rzeczywistości tylko skutkiem ubocznym jego dążeń rewolucyjnych, w przeciwieństwie do nacjonalizmu obozu szlachecko-konserwatywnego: „I podczas gdy siłą napędową tych nacjonalistycznych tendencji szlacheckich był lęk przed rewolucją, u Mickiewicza nacjonalizm jest tylko drugorzędnym następstwem liberalnych elementów jego programu, w którym dominującą rolę odgrywa wiara w masy ludowe i zaufanie do ich rewolucyjnej sprawiedliwości”<sup>19</sup>.

*Historia i profesja* to publikacja o siedem lat późniejsza od przywoływanego powyżej *Katechizmu pielgrzymstwa polskiego*, stanowi ona jego rozwinięcie i poszerzenie. Głównym narzędziem interpretacyjnym *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* jest w książce Stefanowskiej oparta na rozważaniach Ericha Auerbacha kategoria figury<sup>20</sup>. Jak pisze badaczka, figura to „sposób przedstawiania jednej rzeczy przez drugą”, z tym że „oba jej człony są realnościami historycznymi [...]”. Wykład figuralny tłumaczy jedno realne, historyczne wydarzenie, drugim realnym, historycznym wydarzeniem. Pierwsze z nich zapowiada drugie, drugie »wypełnia« (*figuram implere*) pierwsze<sup>21</sup>. Zofia Stefanowska za pomocą figuralnej interpretacji *Ksiąg* wyjaśnia powód sekularyzacji osoby Chrystusa, który występuje w analizowanym dziele nie w roli zbawiciela, a reformatora. Taki zabieg autorka *Historii i profesji* tłumaczy specjalną funkcją chrystologii w utworze Mickiewicza: „po to, żeby los i rola Chrystusa mogły być figurą losu i roli narodu polskiego, postać

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 140.

<sup>17</sup> Tamże, s. 107.

<sup>18</sup> Tamże, s. 140.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Zob. Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o „Ksiągach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Łódź 1962, s. 44.

<sup>21</sup> Tamże, s. 44–43.

Chrystusa trzeba było ukazać w wymiarze historii świeckiej, pomijając to wszystko, co nie mogło wypełnić się w losie i roli Polski<sup>22</sup>. I dalej Stefanowska dopowiada: „Jeśli nadrzędnym celem dziejów ludzkości miało być wyzwolenie narodów, a zwłaszcza narodu polskiego, nie zaś zbawienie człowieka, to celowi temu trzeba było podporządkować nawet eschatologię chrześcijańską. Tak – w planie całego utworu – tłumaczy się sekularyzację koncepcji Chrystusa<sup>23</sup>”.

Badaczka powtarza więc tezę o instrumentalnym wykorzystaniu religii w *Księgach*, rozbudowując jej uzasadnienie za pomocą nowych kategorii badawczych. Wyraźnie i wielokrotnie podkreśla świecki charakter utworu: „*Księgi* nie są dziełem o problematyce mistycznej. Są przede wszystkim aktualną broszurą patriotyczną<sup>24</sup>”. Píše też o tym, że sam mesjanizm jest u swoich podstaw ideą polityczną:

Mickiewicz nie pisał eschatologicznej historii ludzkości. Mickiewicz posłużył się tylko schematem eschatologicznym dla rozwikłania zagadki dziejów Polski na tle przeszłych i przyszłych dziejów wolności. Na tym właśnie polega mesjanistyczny charakter utworu: historia narodu to historia jego misji ujętej w eschatologiczne kategorie upadku, odkupienia i reintegracji. Stary, religijny, nienaukowy schemat sprzął Mickiewicz z treścią współczesną. Zamknął w nim manifestacyjnie dziewiętnastowieczną problematykę narodową, zaprzął go do celów aktualnych, wyzyskał do potrzeb politycznych roku 1832. Wielką maszynę zbawienia, przedwiekowy dramat nieba i ziemi puścił w ruch na użytek walki politycznej jednego dnia<sup>25</sup>.

Stefanowska podtrzymuje też opinię na temat braku wpływu na *Księgi* niemieckiej filozofii idealistycznej. Podobieństwo w traktowaniu historii w dziele Mickiewicza i w filozofii niemieckiej nie wynika, jej zdaniem, ze wzajemnych wpływów, tłumaczy je wspólne źródło, którym jest tradycja eschatologicznego

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 47.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 181.

<sup>25</sup> Tamże, s. 69.

ujmowania historii widoczna w literaturze chrześcijańskiej – u mistyków niemieckich i w pietystycznej myśli protestanckiej. „Traktowanie dziejów przeszłych i przyszłych jako jednego, celowego procesu; dramatyczne ujmowanie tego procesu jako ścierania się dwóch sił; przekonanie, że podlega on ustalonym prawom”<sup>26</sup> – to cechy eschatologii chrześcijańskiej przejęte przez filozofię wieku dziewiętnastego, w ramach której uległy sekularyzacji i podporządkowane zostały idei postępu. W tym zestawie cech tkwi źródło analogii między idealistyczną filozofią niemiecką a *Księgami narodu i pielgrzymstwa polskiego*<sup>27</sup>.

Zofia Stefanowska w podsumowaniu swojej ponaddwustronicowej rozprawy stawia pytanie o aktualność *Ksiąg*. Odpowiedzią, zdaniem badaczki, jest zawarty w tym utworze maksymalizm etyczny: „duch poświęcenia się, głębokie poczucie odpowiedzialności za słowo, odwaga w podejmowaniu najbardziej istotnych problemów, rozmach w wytyczaniu celów”<sup>28</sup>, a więc postawa sprzeciwiająca się „wszelkim postaciom oportunistów”<sup>29</sup>. Badaczka jednak w ocenie aktualności dzieła Mickiewicza nie odnosi się otwarcie do samego rdzenia *Ksiąg*, czyli idei mesjanizmu. Pisze wprawdzie o aktualności romantycznej prozy biblijnej, ale na poziomie poetyki i stylizacji. Być może przyczyną ograniczenia oceny do warstwy estetycznej były ówczesne realia polityczne.

Zupełnie inny wydźwięk ma wypowiedź Stefanowskiej z późnego okresu jej twórczości. W zbiorze pism *Mapa romantyzmu polskiego* mieści się artykuł pod tytułem *Mesjanizm romantyczny*. Po polsku opublikowany w 2000 roku, a zatem powstały w zupełnie innym kontekście społeczno-kulturowym niż pisma z lat przed transformacją, dotyczy aktualności już nie *Ksiąg*, lecz mesjanizmu właśnie. Stefanowska wypowiada się stanowczo i krytycznie względem wszelkich przejawów reanimacji tej narodowej idei:

Mesjanizm polski stracił aktualność. Mam nadzieję, że stracił aktualność. Że nastroje mesjanistyczne (mesjanizujące), jeśli się tu i ówdzie nawet odzywają, należą zwyczajnie do politycznego folkloru. Współczesne

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 59–60.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 221.

<sup>29</sup> Tamże.



zainteresowania mesjanizmem odnoszą się do stanu ducha narodów postkolonialnych, „rozwijających się” (czyli zacofanych). Mesjanizm występuje jako przejaw rozbudzonej świadomości grupowej, narodowej w miejsce trybalnej. Nowo ukształtowane poczucie tożsamości krystalizuje się wokół kategorii narodu wybranego, jego misji, jego przyszłego triumfu. Dla państw europejskich jest to w znacznej mierze problematyka anachroniczna. Powinna być anachroniczna. W Europie czas mesjanizmów był to wiek XIX, zwłaszcza jego pierwsza połowa<sup>30</sup>.

Zdaniem Stefanowskiej mesjanizm nie ma racji bytu w dzisiejszym myśleniu o narodzie, ponieważ sytuacja polityczna w Europie, w tym pozycja Polski, zupełnie się zmieniły. Uległo też zmianie samo podłoże, z którego wyrastała idea mesjanizmu, a więc wiara w celowość historii. O ile więc da się uzasadnić mesjanistyczne narracje wieku dziewiętnastego, o tyle tłumaczenie za ich pomocą procesów politycznych po 1989 roku jest dużym błędem. Stefanowska wręcz stygmatyzuje współczesne tej wypowiedzi przejawy mesjanizmu jako wyraz słabości jego wyznawców, podkreśla kompensacyjną funkcję myślenia mesjanistycznego, które uważa za domenę ludzi i narodów zacofanych.

Analizie powodów, dla których tendencje takie wciąż utrzymują się w Polsce, więcej prac poświęciła druga spośród wymienionych przeze mnie literaturoznawczyń. Maria Janion w swoich badaniach nad romantyzmem nie poprzestaje na poznaniu samej tylko przeszłości, zamkniętych już problemów czasu minionego. Wiele miejsca w jej pracach zajmuje również refleksja nad terażniejszością, która jest przez tę przeszłość uwarunkowana. Często w książkach i artykułach Janion romantyczne wzorce stają się tylko kanwą albo narzędziem do wyjaśnienia współczesności. Z drugiej strony – współczesne kategorie poznawcze pomagają na nowo zinterpretować dawne.

Już w swoich wczesnych pracach Janion podkreśla i opisuje silny wpływ romantyzmu na kształt naszej tożsamości narodowej, systemu wartości i zachowań. W *Gorączce romantycznej* z 1975 roku badaczka powołuje się na Henriego Desroche, który głosi, że „mesjanizm danego narodu kształtuje

---

<sup>30</sup> Z. Stefanowska, *Mesjanizm romantyczny*, w: teje, *Mapa romantyzmu polskiego. Pisma z lat 1964–2007*, Warszawa 2014, s. 97.

jego symboliczną matrycę kulturalną<sup>31</sup>. Materiałem wyobraźniowym naszego mesjanizmu stała się, zdaniem Janion, metaforyka wegetatywna, skupiona wokół „rośnięcia”, mocy ukrytej w ziarnach. „Wolność i wiara – zdławione i zagrzebane – na wiosnę zmartwychwstaną. Grób zamyka w sobie odrodzenie”<sup>32</sup>. Z tej perspektywy mesjanizm z III części *Dziadów* to odpowiedź na teodyceę, krzywdy bowiem zostaną wynagrodzone – zmarli zmartwychwstaną i będą odkupieni. Śmierć Polski jest więc pozorna<sup>33</sup>.

Mesjanizm Mickiewiczowski – twierdzi Janion – opiera się na przekonaniu, że dzieje ludzkości stanowią powtórzenie historii świętej. W takim rozumieniu porozbiorowe dzieje Polski są powtórzeniem męki i śmierci Chrystusa<sup>34</sup>. Zabieg ten ma na celu nadanie sensu okrutnej historii: „to, co stało się z Polską w porządku historycznym, daje się zrozumieć tylko przez odwołanie do porządku ponadhistorycznego”<sup>35</sup>. Zdaniem Janion, mesjanizm polski był więc próbą przekroczenia i zniesienia historii i – w ówczesnej ocenie badaczki – próbą niezwykle płodną, która stworzyła „podłoże uczuciowe, myślowe i językowe dla uformowania się nowoczesnych idei narodu i klasy”<sup>36</sup>.

Przyszłe odzyskanie niepodległości stawiało przed obywatelami dylemat: w jakiej postaci miałyby się odrodzić ta nowa Polska? Z jednej strony odczuwano potrzebę ciągłości, z drugiej konieczność przeprowadzenia gruntownych zmian. Odpowiedź Mickiewicza lokowała się na styku rewolucjonizmu i tradycjonalizmu, dlatego jego stanowisko nazywano często „rewolucyjnym tradycjonalizmem”. Wszelkie mesjanizmy z założenia wyposażone są w duży ładunek wyzwoleniczy, są to (jak powtarza Janion za Lanternarim) „religie uciśnionych”, organicznie tkwi w nich „postawa odzyskania – często w sposób gwałtowny – utraconej integralności”<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Wrocław 1975, s. 79.

<sup>32</sup> Tamże, s. 80.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Por. A. Kijowski, *Listopadowy wieczór*, Warszawa 1972, s. 59, cyt. za: M. Janion, *Gorączka romantyczna*, s. 81.

<sup>37</sup> M. Janion, *Gorączka romantyczna*, s. 79.

Ogromną rolę w refleksji Marii Janion nad literaturą odgrywa psychoanaliza. Załączki psychoanalitycznego ujęcia kultury XIX wieku widać już w jej wczesnych pracach, a tendencja ta będzie rosła z czasem. W odniesieniu do mesjanizmu istotne dla badaczki stają się najczęściej kategorie takie jak: kompleks, trauma, kompensacja, przemieszczenie. W książce *Romantyzm i historia* z 1978 roku, tworzonej wspólnie z Marią Żmigrodzką, Janion pisze: „mesjanizm należy rozumieć jako próbę przezwyciężenia narodowego kompleksu winy; mit Polski Chrystusowej przerzucał winę na małość ludzi współczesnych, niedorastających do świętości posłannictwa wypełnianego przez minione pokolenia”<sup>38</sup>. Mówienie o kompensacyjnej funkcji mesjanizmu nie było w 1978 roku nowością, ale zastosowanie języka psychoanalizy znacznie zmieniało kontekst wypowiedzianej tezy. Przedstawiało bowiem Polskę w roli pacjenta, którego działania nie wynikają ani z racjonalnych decyzji, ani z romantycznego czucia i intuicji, lecz z kompleksu, a więc pewnego deficytu, choroby.

Janion streściła swój pogląd na mesjanizm w zaledwie kilku zdaniach w pracy *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi* z 2000 roku. Mówi tam o pretensji, jaką żywi do Czesława Miłosza w związku z przedstawianą przez niego wizją mesjanizmu: „zredukował go właściwie do nacjonalizmu, [...] nie dostrzegł w nim myśli historiozoficznej. O mesjanizmie Mickiewicza napisał bardzo negatywnie w *Szukaniu ojczyzny*, jakby nie widząc, że chodzi o pewien pomysł na włączenie człowieka wierzącego w kształtowanie dziejów, o dynamiczną koncepcję uczestnictwa jednostki w historii”<sup>39</sup>.

Nowych narzędzi do reinterpretacji literatury romantyzmu, ale jednocześnie współczesnych zjawisk społecznych powiązanych z imaginariem odziedziczonym po tej epoce, dostarczyła badaczce teoria postkolonialna oparta na *Orientalizmie* Edwarda Saïda. W *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* Janion stawia pytanie, czy aparaturę pojęciową stworzoną do opisu strategii dominacji Zachodu nad Orientem można zastosować także do Słowiańszczyzny. Orientalizm – według Saïda – jest „systemem fikcji ideologicznych”,

---

<sup>38</sup> M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 70.

<sup>39</sup> M. Janion, *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2017, s. 69.

zbudowanych na binarnych opozycjach: „Zachód jest logiczny, normalny, empiryczny, kulturalny, racjonalny, realistyczny. Wschód zaś jest zacofany, zdegenerowany, niekulturalny, zapóźniony, skostniały, nielogiczny, despotyczny, nie uczestniczy twórczo w światowym postępie”<sup>40</sup>.

Janion udowadnia, że Słowiańszczyzna także nosi znamiona terytorium skolonizowanego, a momentem rozpoczęcia upodrzedniania Słowian była chrystianizacja i „rozwijająca się wokół niej mitologia cywilizacyjna”<sup>41</sup>. Był to proces długotrwały: „upodrzednienie skolonizowanych Słowian w kulturze europejskiej dokonywało się przez wieki – mimo rozmaitych okresów polskiej świetności państwowej. Słowiańszczyzna »traktowana była jako rezerwuwar siły niewolniczej, miejsce eksploatacji i wyzysku«, a charakter Słowian określano jako niewolniczy, bierny i uległy, a więc zasługujący na podbój i zniewolenie”<sup>42</sup>. Badaczka twierdzi, że echem tej chrystianizacji jest do dziś towarzysząca ludom słowiańskim „trauma historyczna”<sup>43</sup>. Za Moniką Rudaś-Grodzką Janion opisuje tę traumę jako „poczucie przynależności do strony słabszych i pokrzywdzonych, zniewolonych i poniżonych, pozbawionych jakiegoś ukrytego dziedzictwa, niesprawiedliwie zapomnianych i, bądź usuniętych na bok, bądź zmiądzonych przez proces, który określono jako dziejowy postęp”<sup>44</sup>. Trauma ta przejawia się w przeświadczeniu o naszej marginalności, a jej skutkiem było wytworzenie mesjanistycznych fantazmatów<sup>45</sup>. Oto jak badaczka opisuje proces tworzenia się w świadomości polskiej mentalności postkolonialnej:

Procesy zaborczego skolonizowania Polski w XIX wieku oraz przeciwstawne im Sienkiewiczowskie marzenia o kolonizowaniu innych wytworzyły nieraz paradoksalną polską mentalność postkolonialną. Przejawia się ona w poczuciu bezsilności i klęski, niższości i peryferyjności kraju oraz jego opowieści.

---

<sup>40</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2016, s. 224.

<sup>41</sup> Tamże, s. 18.

<sup>42</sup> Tamże, s. 18–19.

<sup>43</sup> Tamże, s. 17.

<sup>44</sup> Tamże, s. 28.

<sup>45</sup> Tamże, s. 21.

Temu dość powszechnemu poczuciu niższości wobec „Zachodu” przeciwstawia się w obrębie tego samego paradygmatu mesjanistyczna duma w postaci narracji o naszych wyjątkowych cierpieniach i zasługach, o naszej wielkości i wyższości nad „niemoralnym” Zachodem, o naszej misji na Wschodzie. Taka opowieść jest zamkniętym kołem niższości i wyższości, które przeraża się w narodową figurę totalnej niemożności i wiecznej szarpaniny między „europejskim pozorem” (który może wcale nie jest pozorem) a „polską prawdą” (którą podejrzewa się o to, że nie jest absolutem)<sup>46</sup>.

Maria Janion zastanawia się nad możliwością opowiedzenia naszej narodowej historii na nowo, właśnie z wykorzystaniem dorobku i narzędzi teorii postkolonialnej. Nasze narodowe imaginarium – twierdzi Janion – „musi uporać się z pozostałościami odziedziczonej po mesjanizmie megalomanii narodowej”<sup>47</sup>. Pomóc w tym miałyby uświadomienie sobie, że „idee mesjanistyczno-martyrologiczne stanowią najczęściej rekompensacyjną odpowiedź na poczucie niezasłużonej krzywdy społecznej, jaką przyniosła wolnorynkowa transformacja”<sup>48</sup>. Uświadomienie kompleksu, czy też traumy, mogłoby więc pomóc w ich przepracowaniu i skonstruowaniu naszej narodowej opowieści na nowo.

Warto wspomnieć jeszcze o liście Marii Janion do Kongresu Kultury z 2016 roku, gdzie narrację i działania skupione wokół katastrofy w Smoleńsku badaczka ocenia jako nowy mesjanistyczny mit, również o funkcji kompensacyjnej. Janion, wraz ze zmieniającą się sytuacją polityczną, coraz radykalniej ocenia wpływ idei mesjanistycznych na kształt świadomości narodowej: „powiem wprost – mesjanizm, a już zwłaszcza państwowo-klerykalna jego wersja jest przekleństwem, zgubą dla Polski. Szczerze nienawidzę naszego mesjanizmu”<sup>49</sup>. Przy czym należy pamiętać, że w opinii Marii Janion

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 12.

<sup>47</sup> Tamże, s. 329.

<sup>48</sup> Tamże, s. 308.

<sup>49</sup> M. Janion, *List do Kongresu Kultury*, „Krytyka polityczna”, [online], 10 października 2016 [dostęp: 22 lipca 2019]. Dostępny w Internecie: <<https://krytykapolityczna.pl/kultura/janion-szczerze-nienawidze-naszego-mesjanizmu-list-do-kongresu-kultury/>>.

o mesjanizmie, podobnie zresztą jak w refleksji Zofii Stefanowskiej, należy jasno odgraniczyć interpretację idei stworzonej przez Mickiewicza od oceny dalszych losów mesjanizmu, który na przestrzeni lat ulegał przekształceniom i był poddawany manipulacjom.

Jak widać, u obu wymienionych badaczek pojawiła się w pewnym momencie refleksja postkolonialna – dotyczy to prac powstałych około roku 2000 lub później. Zofia Stefanowska pisze o postkolonializmie w odniesieniu do współczesnych narracji tożsamościowych próbujących ożywić dawne wzorce mesjanistyczne i krytycznie ocenia te próby, jako anachroniczne i szkodliwe. Nie wykorzystuje jednak teorii postkolonialnej do zreinterpretowania przeszłości, chociażby mesjanizmu Mickiewiczowskiego. Inaczej jest w przypadku Marii Janion. Badaczka aplikuje kategorie myśli postkolonialnej nie tylko do współczesności, ale także do czasów przeszłych, nawet tak odległych jak chrystianizacja Słowian. Należy jednak zauważyć, że chociaż u Janion znajdziemy odniesienia do krytyki postkolonialnej, to jest ona podporządkowana interpretacji psychoanalitycznej. Postrzeganie historiozofii mesjanistycznej w kategoriach takich jak „niższość” i „wyższość” (słownik myśli postkolonialnej) jest źródłem „kompleksów” i „traumy” (narzędzia psychoanalityczne). Kategorie postkolonialne zostają więc pochłonięte przez psychoanalizę.

Myślę, że wstępnie można postawić ogólną tezę, że obie badaczki perspektywę postkolonialną traktują jako pewnego rodzaju słabość, jako coś wstydlivego, podszytego przeświadczeniem o marginalności skolonizowanych. Mesjanizm zaś byłby więc jednym z samorodnych i spontanicznych skutków tych kompleksów oraz poczucia niższości. I chociaż większość tego typu ocen wypowiedzianych przez badaczki odnosi się do współczesnych zjawisk społecznych, to recepcja mesjanizmu Mickiewiczowskiego także ma długą tradycję przypisywania mu funkcji kompensacyjnej.

Na zupełnie inny wymiar mesjanizmu polskiego zwraca uwagę niemiecki badacz literatury i słowianoznawca Alfred Gall. Mesjanizm w wydaniu Mickiewicza uznaje on za świadomie przyjętą taktykę wyjścia z pozycji podległości wobec Zachodu. W takim rozumieniu Polska ze swoją narracją mesjanistyczną to strateg, a nie – jak w interpretacji psychoanalitycznej – nieświadoma skutków traumy ofiara. Nie twierdzę, że któraś z interpretacji

jest lepsza od drugiej, przeciwnie – obie mają rację bytu i naświetlają nam złożoność zjawiska. Wydaje się jednak, że podkreślanie kompensacyjnych i martyrologicznych znamion mesjanizmu polskiego zdominowało całkowicie dzisiejsze ujęcia, deprecjonując jego wartość i ładunek emancypacyjny. Chciałabym zająć się więc na koniec ową mniej powszechną jego wykładnią.

Jak już wspomniałam, postkolonialnego odczytania mesjanizmu Mickiewiczowskiego dokonał Alfred Gall<sup>50</sup>. Oprę się tutaj na artykule opublikowanym w zbiorze *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*<sup>51</sup>. W odróżnieniu od analiz Stefanowskiej i Janion, które dotyczyły głównie *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, Gall buduje swoją interpretację na późniejszej historiozofii Mickiewicza, to jest wykładach wygłaszanych w Collège de France. Badacz w rozprawie poświęconej aspektom niemieckim w prelekcjach paryskich<sup>52</sup> pokazuje, że Mickiewicz w swoich wystąpieniach nie tylko świadomie nawiązuje do filozofii niemieckiej, ale też otwarcie mówi o celach takiego zabiegu: „musimy (...) przejmować od Zachodu jego język filozoficzny, aby powszechną myśl słowiańską nawiązać do europejskiej”<sup>53</sup>. Jest to zdaniem badacza zabieg charakterystyczny dla krytyki postkolonialnej,

---

<sup>50</sup> Inne prace Galla z zastosowaniem krytyki postkolonialnej do dzieł i twórców romantyzmu polskiego: A. Gall, *Słowacki postkolonialny. Próba usytuowania tekstów genezyjskich („Król-Duch”, „Książdz Marek”, „Sen srebrny Salomei”, „Samuel Zborowski”) w perspektywie postkolonialnej*, w: *Słowacki postkolonialny*, red. M. Kuziak, Bydgoszcz 2011, s. 145–184.; *Romantyzm polski w perspektywie postkolonialnej: rzecz o zmaganiach z historią: Mickiewicz – Hegel*, w: „Przegląd Humanistyczny”, t. 56, nr 4 (433), Warszawa 2012, s. 31–43.; *Konfrontacja z Imperium: Mickiewicz („Dziady, cz. III”) i Puszkina („Jeździec miedziany”) w perspektywie postkolonialnej*, w: „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska”, nr 8, Słupsk 2010, s. 145–165.

<sup>51</sup> *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, red. M. Kuziak, Kraków 2016. Książka ta jest efektem kilkuletnich badań interdyscyplinarnego zespołu zorganizowanego wokół grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki o nazwie *Romantyzm środkowoeuropejski w perspektywie postkolonialnej*. Publikacja podzielona jest na dwie części. Na tom pierwszy składają się artykuły, na drugi zaś antologia tekstów. Obie części stanowią nowatorską próbę uruchomienia perspektywy postkolonialnej w badaniach nad literaturą romantyzmu polskiego i środkowoeuropejskiego.

<sup>52</sup> A. Gall, *Objawienie i (kontr-)narracja tożsamościowa: aspekty niemieckie w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, w: *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, cz. I, red. M. Kuziak, Kraków 2016, s. 425–442.

<sup>53</sup> A. Mickiewicz, *Dziela*, oprac. zb., pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1955, t. I–XVI, [x, 8], cyt. za: A. Gall, *Objawienie i (kontr-)narracja tożsamościowa...* s. 426.

polegający na zawłaszczeniu i przyswojeniu (*appropriation*) dyskursu hegemonicznego, „który zostaje przerobiony i [...] dostosowany do własnych potrzeb”<sup>54</sup>. Potrzebą tą było wprowadzenie Polski, czy ogólniej – Słowiańszczyzny, na arenę dziejów; uczynienie z krajów dotąd marginalizowanych, podmiotów liczących się w polityce europejskiej. Badacz przekonuje, że geneza prelekcji paryskich i zawartego w nich mesjanizmu są bezpośrednio związane z panującą ówczas doktryną, którą Mickiewicz chce przezwyciężyć: „poeta konstruuje swoją wypowiedź jako odpowiedź na dominującą wówczas filozofię niemiecką”<sup>55</sup>, przy czym celem ostatecznym nie jest odwrócenie układu sił, lecz ich zniesienie, wykreowanie uniwersalnej koncepcji ogóлноeuropejskiej<sup>56</sup>.

Gall, mówiąc o aspektach niemieckich w prelekcjach paryskich, ma na myśli głównie nawiązania do Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga. Drugiemu z filozofów poświęca dużo więcej uwagi, opisuje wpływ jego filozofii objawienia na Mickiewicza jako autora prelekcji paryskich, o Heglu zaś wspomina zdawkowo. Chciałabym w tym artykule odwrócić nieco proporcje i, inspirując się refleksją Galla, zająć się w większej mierze wpływem pierwszego z wymienionych myślicieli na koncepcję Mickiewicza.

Zanim jednak włączę filozofię Hegla w obręb refleksji, pragnę przywołać opis Bronisława Baczki, charakteryzujący sposób, w jaki funkcjonowała ona w wieku dziewiętnastym, kiedy to cieszyła się największą sławą:

Heglizm w miarę rozpowszechniania się przekształca się z *s y s t e m u* *f i l o z o f i c z n e g o* w potoczny styl *f i l o z o f o w a n i a* operujący pewnymi obiegowymi schematami i kategoriami. W ramach tego stylu podejmuje się nieraz [...] również wątki niewiele mające wspólnego z doktryną wyjściową. Ten „tani heglizm” [...] zubażał niezmiernie zakres problemowy i spłaszczał całą złożoność filozofii „mędrca berlińskiego”. Polemiki z Heglem dotyczą bardzo często raczej pewnej obiegowej wersji heglizmu,

---

<sup>54</sup> A. Gall, tamże, s. 430.

<sup>55</sup> Tamże, s. 425.

<sup>56</sup> Tamże, s. 426.



która się ustaliła w świadomości epoki, niż samego systemu autora *Fenomenologii*. Heglizm zostaje w tej wersji zredukowany do kilku tez, bardzo uproszczonych, jeśli nie wręcz strywializowanych [...] <sup>57</sup>.

Przy naszych rozważaniach ma jednak mniejsze znaczenie to, jaka w istocie jest myśl Hegła. Znacznie ważniejsze bowiem wydaje się, jaka była recepcja jego filozofii w epoce Hegłowi współczesnej. A więc interesuje nas, jak Mickiewicz rozumiał Hegła, a nie, na ile rozumienie to było poprawne, zgodne z zamiarem samego filozofa. O tym zaś, że podczas pobytu w Berlinie w 1829 roku Mickiewicz „chadzał na Hegła” i nie pozostawał wobec niego obojętny, wiemy z całą pewnością <sup>58</sup>.

Filozofia dziejów Hegła była ideą powszechnie panującą w dziewiętnastowiecznej Europie, przy czym nie należała do koncepcji przyjaznych sprawie polskiej. Zarówno sama filozofia dziejów w swoim kształcie i w ówczesnym rozumieniu, jak i osobista opinia Hegła marginalizowały kwestię istnienia bądź nieistnienia państwowego Polski. W opublikowanych już po śmierci filozofa *Wykładach z filozofii dziejów* wyłożone zostały zasady historiozofii, u podstaw której legło założenie, że dziejami rządzi rozumność, nazywana inaczej rozumem bądź duchem dziejów. Proces rozwijania się ducha w dziejach polega na urzeczywistnianiu wolności: „Dzieje powszechne są zatem posuwającym się od szczebla do szczebla rozwojem zasady, której treścią jest świadomość wolności” <sup>59</sup>. Wprawdzie poszczególne jednostki i narody, działając w historii, spełniają swoje partykularne interesy, nie zważając na dobro wspólne, ale mimo wszystko przyczyniają się do pochodu wolności w dziejach. Podmioty historii są w tym podobne do rośliny, która rozwija się i dojrzewa bez świadomości, że w istocie rządzą nią ściśle określone prawa przyrody. Rozum dziejowy bowiem, choć nie może w żaden sposób wpłynąć

---

<sup>57</sup> B. Baczek, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, w: *Spór o mesjanizm*, red. A. Wawrzynowicz, t. II, cz. 2, Warszawa 2017, s. 144–145.

<sup>58</sup> Pisała o tym Dorota Siwicka, zob. teźże, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2008, s. 71 i dalsze (szkic *Mickiewicz na uniwersytecie*).

<sup>59</sup> G.F.W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, J. Grabowski, t. I, Warszawa 1958, s. 107.

na poczynania ludzi, spośród wszystkich działających w dziejach podmiotów, wybiera sobie te jednostki i narody, które pomagają mu w spełnieniu ostatecznego celu. Nazywa się to „chytrością rozumu”. Tak więc narody wkraczają na arenę dziejów, by zrealizować swoją misję, a potem z areny tej znikają. Jednak nie wszystkie narody dostępują tego zaszczytu<sup>60</sup>. Filozof otwarcie mówił o tym, że Słowianie, jako etnos będący na niższym szczeblu rozwoju, nieposiadający samoświadomości, znajdują się poza historią<sup>61</sup>. W jego wizji Słowiańszczyzny pokutuje wytworzony przez Johanna Gottfrieda Herdera mit agrarny, przedstawiający Słowian jako ludy rolnicze – żyjące według cyklu natury, łagodne, bierne, niezdolne i niechętnie do tworzenia struktur państwowych, prowadzenia polityki wewnętrznej i zagranicznej, toczenia wojen, w przeciwieństwie do ludów zachodniej Europy, które osiągnęły ówczesnie najwyższy poziom samoświadomości. Mickiewicz w prelekcjach paryskich ironicznie komentował poglądy Hegła, które w sposób oczywisty sankcjonowały hegemoniczną pozycję dziewiętnastowiecznych Prus:

Według Hegła wcielony był niegdyś w państwach wschodnich, w królach babilońskich i perskich na przykład osobie króla Ninusa. Potem wybrał Grecję, gdzie nade wszystko zajął się sztukami pięknymi, gdzie wydał świetną epokę artystyczną; następnie przeniósł się do Rzymu, gdzie się przejawiał jako Bóg polityczny. Wreszcie podległ nowej przemianie, biorąc na się postać plemienia germańskiego. Hegel nie powiada wyraźnie, w którym królestwie Bóg przebywa obecnie, ale według jego systematu politycznego nie trudno odgadnąć, że przebywa teraz w Prusiech. Bóg polityczny stał się Prusakim<sup>62</sup>.

Ponadto Hegel twierdził, że cierpienie w wymiarze społecznym i wojny między narodami są czymś nieuchronnym „ze względu na przejmowanie przez

---

<sup>60</sup> Por. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011, s. 320.

<sup>61</sup> Tamże, s. 428–429.

<sup>62</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. IX, Warszawa 1955, s. 232. Po drwiących śmiechach słuchaczy Mickiewicz zapewnia, że nie miał zamiaru wyśmiewać nauk Hegła i dopowiada: „Rzeczywiście, według pojęć Hegła państwem najdoskonalszym, pod którego postacią Bóstwo może się przejawić, jest królestwo pruskie, wraz ze swym królem, swoimi stanami i prawodawstwem takim niemal, jakie istnieje obecnie”.

kolejne narody »historyczne« misji powszechnodziejowej»<sup>63</sup>. Wynika to z nierównomiernego rozwoju politycznego poszczególnych narodów i z walk o swoje miejsce w historii. Jak pisze Jacek Migasiński: „wojna może nieść ze sobą wiele okrucieństw i niesprawiedliwości, ale ma dla Hegla walor etyczny, bo nie jest tylko »zewnętrzną przypadkowością«, lecz zjawiskiem przyczyniającym się do zwycięstwa rozumu w dziejach»<sup>64</sup>. A zatem zdaje się tu panować zasada, że cel uświęca środki. Cel ten wprawdzie jest dobry i rozumny, zakłada ostatecznie zaprowadzenie dobrobytu moralnego całego gatunku ludzkiego, ale zanim się urzeczywistni, najpierw musi przetoczyć się przez historię wielowiekowe pasmo konfliktów społecznych, wojen, a przy tym również ogrom cierpienia narodów i jednostek. Przy takim rozumieniu dziejów musi pojawić się pytanie o moralność.

Stanisław Pieróg pisze, że Mickiewiczowi „nie podobało się takie oblicze dziejów, jakie ukazywali Hegel i jego następcy, filozoficzni ideologowie [...]»<sup>65</sup>, właśnie ze względu na jego niemoralny charakter. Mickiewicz i inni „mistycy”, jak twierdzi badacz, „dawno wyrzekli się już, co prawda, postawy romantycznego buntu, odrzucili estetyczny kwietyzm i poczęli – jak Hegel i jego następcy – szukać w dziejach moralnego sensu»<sup>66</sup>. Jednak w odróżnieniu od Hegla „wierzyli w to, że sens dziejów jest nie tyle dany, ile ma być dopiero dziejom przez ludzkość nadany»<sup>67</sup>. Mickiewicz nie mógł zaakceptować „chytrego rozumu”, wiedząc, że wedle tej koncepcji poszczególne podmioty historii zostaną potraktowane przedmiotowo: „Tragiczni bohaterowie dziejów (jednostki, jak i całe narody) nie będą nigdy cieszyć się szczęściem, gdyż »chytry« rozum wyznaczył im jedynie rolę środków, za pomocą których ma zostać osiągnięty historyczny cel»<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Zob. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna. Postacie, idee, problemy*, Warszawa 2011, s. 322.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> S. Pieróg, *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski i E. Hoffman-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 42.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże.

W *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicz wyraża myśl o niemoralnym charakterze filozofii dziejów Hegla, jednocześnie obnażając jej hegemonialno-podporządkowujące podłoże względem państw o mniejszym znaczeniu politycznym w ówczesnej Europie. Andrzej Wawrzynowicz, parafrazując *Księgi*, także zwraca uwagę na ich postkolonialny wydźwięk:

Mówią wam: „w polityce obowiązuje prawo silniejszego; schowajcie swoje przekonania moralne, bo moralność jest czymś jedynie subiektywnym”. Ale mówią to ci, którzy dopuścili się wobec nas gwałtu i przemocy i chcą, abyście ich działania legitymizowali [...]. Chcą zatem, aby ofiara gwałtu wzięła także moralną współodpowiedzialność za gwałt i niegodziwość sprawcy, żeby uznała „obiektywną konieczność” przemocy i zniewolenia, któremu uległa. A kiedy pytacie ich, dlaczego ich zdaniem należy uznać gwałt za obiektywną konieczność, oni odpowiadają wam: „gwałt był konieczny, bo byliście łakomym kąskiem (każdy by się skusił..., a poza tym przecież obiektywnie ulegliście...!”<sup>69</sup>.

Zachodzi tu proces, który w obszarze studiów postkolonialnych nosi nazwę demaskacji. Mickiewicz obnaża układy sił leżące u podłoża zachodniej filozofii, ukazując jej makiaweliczny charakter. Realizm polityczny – „co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”<sup>70</sup> – nie jest zdaniem poety żadną wyższą formą świadomości politycznej, lecz właśnie „rezygnacją z rzetelnej myśli politycznej”<sup>71</sup>. Mickiewicz wyraża przekonanie, że „prawda w polityce musi być zgodna z prawdą w jej uniwersalnym aspekcie etycznym”<sup>72</sup>. Wykluczenie aspektu etycznego z myślenia o polityce i usytuowanie w jego miejsce zimnego rozumu uznaje poeta za regres:

[...] ukształtowani w szkole heglowskiej myśliciele nie patrzą na dzieje przez pryzmat ludzkich wartości, ludzkich pragnień i dążeń moralnych, lecz patrzą

---

<sup>69</sup> A. Wawrzynowicz, *Recepcja krytyczna idei mesjanizmu polskiego*, w: *Spór o mesjanizm...*, Warszawa 2017, s. XI.

<sup>70</sup> G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17.

<sup>71</sup> A. Wawrzynowicz, *Recepcja krytyczna...*, s. XI.

<sup>72</sup> Tamże.

na dzieje „rozumnie”, tzn. usiłują odkryć rządzącą dziejami konieczność, a następnie szukają „racji” dla tego, co konieczne, i nadają konieczności status „rozumnej konieczności”. Tym sposobem usprawiedliwiają moralnie konieczność, sankcjonują, a nawet sakralizują ją, czynią ślepą na wartości<sup>73</sup>.

Wyrażenie sprzeciwu wobec tak pojętej filozofii dziejów było konieczne. Mickiewicz jednak zdawał sobie sprawę z tego, że jeżeli chce zostać usłyszany, musi przemówić językiem heglizmu, wytworzyć kontrdyskurs w ramach wrogiej doktryny. Niosło to ze sobą pewne zalety, ale też niebezpieczeństwa: „filozofia niemiecka – pisze Alfred Gall – odgrywa w tym przedsięwzięciu dwuznaczną rolę: z jednej strony jest zagrożeniem dla tożsamości narodowej, zniekształcającym istotę słowiańskości, z drugiej to właśnie ona toruje drogę do porozumienia się z Europą”<sup>74</sup>. Zadaniem poety było takie przeformułowanie idei, by skutecznie włączyć Polskę i całą Słowiańszczyznę w bieg historii. Mesjanizm zachowywał główne przesłanki heglowskiej filozofii dziejów: 1) dzieje mają sens; 2) poszczególne narody pełnią w dziejach określone role; 3) ostatecznym celem jest powszechne dobro. To, co zostało zmienione, to interpretacja roli Polski w tych dziejowych rozgrywkach<sup>75</sup>. Słabość Polski, która według heglowskiego rozumienia dziejów świadczyła na jej niekorzyść, zostaje osadzona w kontekście chrześcijańskim, gdzie zamienia się w siłę. Naród w rzeczywistości pokonany, w mesjanistycznej wizji historii staje się jej głównym podmiotem. Można więc powiedzieć, że mesjanizm jest w pewnym sensie próbą przekierowania ducha dziejów nad Wisłę, tym bardziej że poeta utożsamiał go z Bogiem. Postkolonialny wydzwięk prelekcji paryskich Alfred Gall podsumowuje w ten sposób: „filozofia niemiecka pełni funkcję dyskursu zarówno ucieleśniającego, jak i ujawniającego kulturę

---

<sup>73</sup> S. Pieróg, *Romantyczny mistycyzm...*, s. 43.

<sup>74</sup> A. Gall, *Objawienie i (kontr-)narracja tożsamościowa...*, s. 430.

<sup>75</sup> W inny sposób próbował to także zrobić August Cieszkowski: „Narody zatem wkraczają na arenę dziejów, by zrealizować swą misję, a potem z areny tej znikają – są to tzw. narody historyczne. Nie wszystkie jednak narody w wizji Hegla tego zaszczytu dostępują – i stąd pojawiające się wśród urażonych tą dyskryminacją uczniów Hegla próby „poprawienia” tej wizji. Na przykład August Cieszkowski, który był pod wpływem romantycznego mesjanizmu, do dzieła *Weltgeistu* włączał narody słowiańskie”. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, s. 320.

hegemonialną, a prelekcje Mickiewiczowskie to swoisty kontrdyskurs, który zamierza wpisać Słowian w obręb kultury europejskiej poprzez zawłaszczenie dyskursu hegemonialnego<sup>76</sup>. Warto także podkreślić wyrażone przez badacza ponadnarodowe intencje wpisane w tę ideę:

Mesjanizm ujawnia wielowarstwowy wymiar, ponieważ nie wyczerpuje się w swej funkcji martyrologicznej w obrębie kultury narodowej, ale stanowi poważną próbę stworzenia nowej wykładni istoty kultury europejskiej, z wyraźnym uwzględnieniem, zmarginalizowanej w myśleniu zachodnim, roli Słowian [...]. Mickiewicz dąży do przewartościowania kultury europejskiej<sup>77</sup>.

Na koniec wróćmy do tematu metodologii z pierwszych akapitów artykułu. Opierając się na opisanym tutaj przypadku, można stwierdzić, że ta (po)nowoczesna, poststrukturalna metoda, jaką jest teoria postkolonialna, wcale nie musi stać w sprzeczności z hermeneutyką. Co więcej, może stanowić jej uzupełnienie. Postkolonializm zastosowany do interpretacji literatury, podobnie jak hermeneutyka, wymaga zbudowania solidnego kontekstu i tła danej epoki, w tym między innymi zrekonstruowania istniejących w niej napięć i układu sił. W przypadku Mickiewicza postkolonialna refleksja nad mesjanizmem może też pomóc w zrozumieniu intencji autora. Przesłania, które towarzyszyło powstawaniu *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, intencji, które stanowiły potem również grunt prelekcji paryskich. Współcześnie mesjanizm, obciążony wieloletnią, nie zawsze bliską pierwotnym założeniom recepcją, postrzegany bywa jako wyraz polskiego nacjonalizmu, megalomanii i skłonności do cierpiętnictwa, a cechy te często uważa się za organicznie wpisane w twórczość i poglądy Mickiewicza. Zupełnie inne oblicze mesjanizmu

---

<sup>76</sup> A. Gall, *Objawienie i (kontr-)narracja tożsamościowa...*, s. 430.

<sup>77</sup> Tamże, s. 426–427. We wstępie do niemieckiego wydania prelekcji paryskich z 1843 roku Mickiewicz odnosi się do treści swoich ostatnich wykładów, uznanych przez niego za najważniejsze, gdzie zaznacza uniwersalny wymiar mesjanizmu: „staraliśmy się ukazać, jak idea mesjanizmu, przygotowywana ruchami historycznymi ludów sławiańskich, wyrobiona we wnętrzu moralnym narodu polskiego, wychodzi na jaw, a wiążąc się z interesami politycznymi Francji i trącając o pytania filozofii niemieckiej, staje się ideą europejską”. A. Mickiewicz, *Dziela*, t. VIII, Warszawa 1955, s. 6.

i jego autora wyłania się, jeśli spojrzymy na tę ideę z perspektywy postkolonialnej. Wtedy wyraźnie widać, że jest to koncepcja stworzona do celów doraźnych, do walki z bieżącymi problemami politycznymi, że treści dzieł nie należy uniwersalizować ani też czytać literalnie. Wówczas też sam mesjanista z fanatyka religijnego i nacjonalisty zmienia się w błyskotliwego stratega.

## **Bibliografia**

- Baczko B., *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, w: *Spór o mesjanizm*, t. II, cz. 2, red. Andrzej Wawrzynowicz, Warszawa 2017.
- Balbus S., *Metodologie i mody metodologiczne we współczesnej humanistyce (literaturoznawczej)*, „Przestrzenie Teorii”, nr 1, Poznań 2002.
- Dehnel J., *Ale z naszymi umartwymi*, Kraków 2019.
- Gall A., *Objawienie i (kontr-)narracja tożsamościowa: aspekty niemieckie w prelekcjach paryskich Mickiewicza, Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, cz. I, red. M. Kuziak, Kraków 2016.
- Halberstam J., *Słaba teoria*, „Didaskalia” 2013, nr 115–116.
- Hegel G.F.W., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1958.
- Hegel G.F.W., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.
- Janion M., *Do Europy tak, ale razem z naszymi umartwymi*, Warszawa 2017.
- Janion M., *Gorączka romantyczna*, Wrocław 1975.
- Janion M., *List do Kongresu Kultury*, „Krytyka Polityczna” [online], 10 października 2016 [dostęp: 22 lipca 2019]. Dostępny w Internecie: <<https://krytykapolityczna.pl/kultura/janion-szczerze-nienawidze-naszego-mesjanizmu-list-do-kongresu-kultury/>>.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2016.
- Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.
- Migasiński J., *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011.
- Pieróg S., *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Warszawa 2005.
- Spiró G., *Mesjasze*, Warszawa 2009.
- Siwicka D., *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2008.

## **Ewelina Głowacka**

Stefanowska Z., *Historia i profecja*, Łódź 1962.

Stefanowska Z., *Katechizm pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1955.

Stefanowska Z., *Mesjanizm romantyczny*, w: tejsze, *Mapa romantyzmu polskiego. Pisma z lat 1964–2007*, Warszawa 2014.

*Spór o mesjanizm*, red. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015.

Zawadzka D., *Litwa komparatystyczna – dawniej i dziś*, w: *Georomantyzm. Literatura – Miejsce – Środowisko*, red. E. Dąbrowicz, M. Lul, K. Sawicka-Mierzyńska, D. Zawadzka, Białystok 2015.