

## Karol Samsel

Uniwersytet Warszawski  
lewks@wp.pl  
ORCID: 0000-0002-2047-4508

### Mesjanizm polski a mesjanizm brytyjski (próba perspektywy)

#### Wstęp

W podstawowej po dziś dzień pracy na temat brytyjskiego mesjanizmu, *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800* Richarda H. Popkina nie zabrakło wątku polskiego. Jak wskazał Popkin, mesjanizm polski zdaje się (mimo wszystko) konkluzją nie tyle ukształtowanych już europejskich mesjanizmów, co całej religijnej nowożytności upływającej w cieniu myślenia mesjanistyczno-millenarystycznego. Popkin napomyka o studencie jego seminarium, który nie chce dać wiary wynurzeniom profesora dotyczącym ideologii apokaliptycznej (owocującej powstawaniem bractw, towarzystw czy sekt), ideologii mającej ewoluować w Europie od okresu reformacji po czas Wielkiej Rewolucji Francuskiej i wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych. Badacz zapewnia młodego człowieka, że powodów do zdziwienia z pewnością długo mu nie zabraknie. Wszystko, co postrzega na gruncie społeczno-ekonomiczno-politycznym, wynika bowiem z mesjanistycznych korzeni, w tym bezkrwawa, antykomunistyczna rewolucja w Polsce (książka Popkina została wydana w 1988 roku). Popkin zamyka pouczającą scenkę słowami:

W jednym momencie on, a wraz z nim inni szydercy i wąpiący zmuszeni zostają do tego, by uzmysłowić sobie, że wszystko – począwszy od dnia codziennego polityków w Ameryce aż po świeckie i religijne konflikty

w Izraelu, odrodzenie szyizmu jako wyraz potęgi świata muzułmańskiego, rewolucje zbliżające się do Polski, protestancki i katolicki nacjonalizm w Irlandii Północnej (i dużo więcej) zostało głęboko wplątane w millenarystyczne i mesjanistyczne idee [podkr. – K. S.]<sup>1</sup>.

Ciekawie jest odczytać konkluzję Popkina w perspektywie dwóch kontradiktorycznych względem siebie (a być może – i najsławniejszych) tekstów Marii Janion, *Zmierzchu paradygmatu* oraz listu pisanego na otwarcie Kongresu Kultury w 2016 roku. W pierwszym z tekstów autorka *Romantyzmu i historii* wierzy w rekonstrukcję kultury polskiej na wzór havlowski. W tym celu przywołuje odważne słowa Havla zaświadczającego, że „»z państwem czecho-słowackim nie wiążą mnie żadne sentymentalne więzi. Najwyższą wartością dla mnie jest nie państwo, ale człowiek i ludzkość«”<sup>2</sup>. Nowy, antymesjanistyczny punkt wyjścia ma więc być (zdaniem Janion) pluralistyczny. Dalece odmienna jest już gorzka konstatacja badaczki z roku 2016:

Dzisiaj obserwujemy oczywisty, centralnie planowany zwrot ku kulturze upadłego, epigońskiego romantyzmu – kanon stereotypów bogoojczyźnianych i Smoleńsk jako nowy mesjanistyczny mit mają scalać i końć skrzywdzonych i poniżonych przez poprzednią władzę. Jakże niewydolny i szkodliwy jest dominujący w Polsce wzorzec martyrologiczny! Powiem wprost – mesjanizm, a już zwłaszcza państwowo-klerykalna jego wersja, jest przekleństwem, zgrabą dla Polski. Szczerze nienawidzę naszego mesjanizmu<sup>3</sup>.

Niebezpośrednią pochwałą havlowskiego systemu kultury był również wpis z *Dziennika pisanego nocą* z 25 lutego 1994 roku. Gustaw Herling-Grudziński, podobnie jak Stanisław Brzozowski, wrażliwy na to, co tamten określał fałszem „mesjanizmu estradowego”<sup>4</sup>, sugerował, że „prezy-

<sup>1</sup> R.H. Popkin, *Introduction*, [w:] *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650–1800* (Clark Library Lectures 1981–1982), ed. by R.H. Popkin, E.J. Brill, Leiden–New York 1988, s. 4. Tłumaczenie własne – K. S.

<sup>2</sup> M. Janion, *Zmierzch paradygmatu*, [w:] teje, „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?”, Warszawa 2018, s. 32–33.

<sup>3</sup> M. Janion, *Szczerze nienawidzę naszego mesjanizmu!* (*List do Kongresu Kultury*), „Krytyka Polityczna”, [online], [dostęp: 9.11.2019], <<https://krytykapolityczna.pl/kultura/janion-szczerze-nienawidze-naszego-mesjanizmu-list-do-kongresu-kultury/>>.

<sup>4</sup> „Nie – mimo całej czci dla Wyspiańskiego, mimo pewności, że jest w nim coś z Ajschyla i Danta, mimo uwielbienia dla Żeromskiego, podziwu dla Norwida – nie w nich, nie w żadnej literaturze szukajcie »koncepcji polskiej«, skończcie z tym mesjanizmem estradowym, z tym całym polskim Oberammergau”. G. Herling-Grudziński, *Nota*

dent Havel powinien – czy to w drodze głosowania parlamentarnego, czy to w drodze dekretu specjalnego – zobowiązać gazety czeskie do drukowania codziennie w odcinkach Prousta, Kafki, Faulknera, Płatonowa, Camusa i Joyce’a”<sup>5</sup>. To ważny, pozornie wyłącznie mało istotny punkt na drodze przekształcania się „mesjanizmu estradowego” (z którym walczą Gustaw Herling-Grudziński przed 1989 roku oraz Maria Janion po 1989 roku) w „mesjanizm niewydolny i szkodliwy”, produkt czasów dzisiejszych. Popkinowski model mesjanizmu wskazuje, że nie istniałoby coś wymiernego, co dałoby się nazwać zmiernem jego paradygmatu. Jest jego stabilizacja, symplifikacja (o tej pisał Jarosław Ławski<sup>6</sup>) lub regeneracja, jest jego uniwersalizacja oraz komplikacja. Nie ma za to jego wygaśnięcia – jak wykazuje Popkin – echa myślenia mesjanistyczno-millenarystycznego zdradzają nawet (po 1900 roku) realiści logiczni, Bertrand Russell (w swojej teorii typów i teorii deskrypcji) oraz George Edward Moore (w koncepcji filozofii analitycznej)<sup>7</sup>.

## Protokół różnic

### 1. „Czarny Izrael”, „indiański Izrael”

W przekonaniu Janion „konstrukcje mesjanicznej dumy” wznagać mają fantazje zależnościowe, kresowe i uniemożliwiać choćby próbną pracę optyk postzależnościowych. W kontekście mesjanizmu brytyjskiego istotne jest związanie problematyki millenarystycznej z kolonialną i postkolonialną. Na jej skutek – jak twierdzi Henry-Louis Gates – już w XVIII wieku dominuje wśród millenarystów przekonanie o „czarnym Izraelu”, to jego wyzwolenie oraz zjednoczenie owocować ma nadejściem pełni czasów<sup>8</sup>. Tym, co przybliży paruzję, jest tutaj m.in. walka z analfabetyzmem czarnoskórych. Spośród polskich autorów wieku XIX najbliższy brytyjskiemu myśleniu o mesjanizmie jako projekcie dekolonizacyjnym jest... Cyprian Norwid (na co w swoich ostatnich badaniach zwracał uwagę Sławomir

*o Brzozowskim*, [w:] tegoż, *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1935–1946*, zebrał Z. Kudelski, oprac. W. Bolecki i in., Kraków 2009, s. 374.

<sup>5</sup> G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, t. 3: 1993–2000, wstęp K. Pomian, Kraków 2012, s. 180–181.

<sup>6</sup> J. Ławski, *Symplifikat. Kartka z dziejów Mickiewiczowskiego mesjanizmu*, [w:] *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009, s. 325–385.

<sup>7</sup> R.H. Popkin, *Introduction...*, s. 9.

<sup>8</sup> Tamże, s. 9, a także H.-L. Gates, *The Voice of the Text*, [w:] *Millenarianism and Messianism...*, s. 193–212.

Rzepczyński<sup>9</sup>). To pierwszy, ale nie ostatni raz, w którym czołowy polski antymesjanista funkcjonować będzie jako prototypowy wyraziciel poglądów brytyjskiego mesjanizmu (a zatem tego mesjanizmu, który przemyślał w sposób nieautocentryczny i niemartyrocentryczny swoje doświadczenie historyczne, w tym doświadczenie kolonializmu). Charakterystyczna, millenarystyczno-apokaliptyczna metaforyka daje się z łatwością odnaleźć w wierszu *Do obywatela Johna Brown*. To jednak millenaryzm *à rebours*, bo powieszenie Browna zatrzymuje w opinii Norwida postęp ludów ku wolności:

By, Ameryka, odpoznawszy syna,  
Nie zakrzyknęła na gwiazd swych dwanaście:  
„Korony mojej sztuczne ognie zgaście,  
Noc idzie – czarna noc z twarzą Murzyna!”<sup>10</sup>.

Z podobnych powodów, co „czarnoskórzy”, również Indianie postrzegani są przez brytyjskich mesjanistów-millenarystów jako „nowi Żydzi”<sup>11</sup>. Biskup George Berkeley, wyznawca idealizmu subiektywnego, autor *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* wyrusza na Bermudy ze swoją misją nauczycielską, trwając w nieustępliwym przekonaniu, że „należy [tam] ufundować koledż przygotowujący Indian do nawrócenia”, są oni bowiem – wyjaśnia Berkeley – „jednym z Dziesięciu Zaginionych Plemion Izraela”<sup>12</sup>. Warto przy tej okazji powrócić do źródeł widzenia w Polakach Indian Europy. Autorem porównania jest Ludwik Powidaj, który (dla uprawomocnienia swojego punktu widzenia) powoływał się na propagandę pruską:

Z politycznego słownika pruskiego zaczerpnął Powidaj zestawienie Polaków z Indianami: „już Fryderyk II po pierwszym zaborze Polski pisał do d’Alemberta: »Biednych tych Irokezów – tak nazwał mieszkańców Prus Królewskich – będę się starał oswoić z cywilizacją europejską«. Odtąd to porównanie Polaków do Indian stało się ulubionym tematem pruskich poli-

<sup>9</sup> S. Rzepczyński, *Norwida „analiza sytuacji kolonialnej”*, [w:] *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, red. M. Kuziak i B. Maciejewski, cz. I, Kraków 2016, s. 547–570, a także tegoż, *Inteligencja polska w projekcie dekolonizacyjnym Norwida*, [w:] *Romantyzm środkowoeuropejski...*, cz. II, s. 171–186.

<sup>10</sup> C. Norwid, *Do obywatela Johna Brown*, [w:] tegoż, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. I, *Wiersze. Część pierwsza*, Warszawa 1971, s. 302–303.

<sup>11</sup> R.H. Popkin, *Introduction...*, s. 7.

<sup>12</sup> Szczegółowo na ten temat: H.M. Bracken, *Bishop Berkeley’s Messianism*, [w:] *Millenarianism and Messianism...*, s. 76.

tyków. Przed paru laty jeden z pruskich demokratów publicznie powiedział z trybuny: »Polacy podobnie jak Indianie (*wie die Rothäute Amerikas*) skazani przez Opatrzność na zupełne wyniszczenie«<sup>13</sup>.

Powidaj, pisząc o „polskim indianizmie”, nie był zresztą pierwszy. Wspomniana przez niego pruska opinia o Polsce skłoniła Mickiewicza do oddzielnego wystąpienia na ten temat. Norwid z kolei czuł się sprowokowany wystąpieniem Powidaja i napisał w odpowiedzi autorowi *Polaków i Indian* specjalny wiersz o tytule *Praca*. Zenon Fisz (pod pseudonimem Tadeusza Padalicy) w *Opowiadaniach i krajobrazach. Szkicach z wędrówek po Ukrainie* wskazał na analogie między figurami Indianina i kresowego Kozaka<sup>14</sup>. Nigdy wszelako kwestia tzw. indianizmu nie była łączona z kontekstem mesjanistycznym. Najbliżej podobnego ujęcia na gruncie polskim był tylko Zygmunt Krasieński. Jego fragment listu do Konstantego Gaszyńskiego z 1832 roku dawałby się odczytać w specyficznym duchu autokreacyjnym: autoorientalizującym i autokolonializującym. Indianin reprezentuje w oczach poety figurę patriotycznego wampiryzmu, przeniesioną jak gdyby z kart wierszy Seweryna Goszczyńskiego takich, jak *Uczta zemsty*:

Ha, jakże ich nienawidzę, nie cierpię tych Moskali! Pamiętaj plunąć na moją pamięć, jeśli kiedy posłyszysz, żem od nich co przyjął, żem któremu z nich rękę ścisnął lub uklonił się. Zawisną dzikiego człeka ku nim goreję; rad bym zaśpiewać im w oczy pieśń wodza z puszczy Ameryki wybierającego się na boje z niecierpianą hordą – z łukiem w rękę i z maczugą sunie po zielonej łące i woła: „Krew waszą żłopać będę, w waszych czaszkach pić krew waszą będę, a z włosów waszych porobię ozdoby, z którymi igrać będą moje dzieci”<sup>15</sup>.

## 2. Sceptycyzm i powrót do kolebki

Kolejną niedającą się zignorować różnicą pomiędzy mesjanizmem brytyjskim a polskim jest fakt sceptycyzmu lub kryzysu wiary religijnej tkwiący u podstaw „mesjanicznych” poszukiwań wielu reprezentantów pierwszego z mesjanizmów oraz żarliwość religijna przeważnie poprzedza-

<sup>13</sup> J. Rosnowska, *Galicijski manifest pozytywizmu*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 1970 nr 1, r. IX, s. 9.

<sup>14</sup> Obszernie relacjonuje te zagadnienia Anna Kołos. A. Kołos, *Indianie wyobrażeni w polskim piśmiennictwie XIX wieku. Między paradygmatem romantycznym a pozytywistyczną ideą postępu*, [w:] *Od Syberii po Amerykę. Geografia wyobrażona polskich romantyków*, red. A. Kołos, T. Ewertowski i K. Szmid, Poznań 2013, s. 121–131.

<sup>15</sup> Z. Krasieński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, oprac. i wstęp Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 37 (list z 17 III 1832 roku).

jąca działalność systemotwórczą w wypadku reprezentantów drugiego. To, co daje się tą drogą zaobserwować na gruncie przemian kultury angielskiej lat 1650–1800, z powodzeniem rezonuje w głąb wieku dziewiętnastego, o czym dobitnie przekonuje Justyna Pacukiewicz w swojej monografii *Poezja wiktoriańska a wielki kryzys religijny*<sup>16</sup>. Kryzysy wiar – jeżeli wrócić jednak do cezury lat 1650–1800 – dotyczą w młodości nie tylko Berkeleya czy Newtona, lecz także nawet samego Johna Mede’a. Sceptycyzm, który miał oddziaływać na ostateczny kształt opublikowanej w 1627 *Clavis Apocalypticæ* wywierającej duże wrażenie na uczniach Mede’a: Johnie Donnie, Johnie Miltonie czy Izaakowi Newtonie, miał mieć swoje podstawy w przedwczesnej lekturze pism Sekstusa Empiryka<sup>17</sup>.

Dokładnie odwrotnie rzecz ma się z mesjanizmem polskim. Jak w odniesieniu do Krasińskiego pisze Aleksandra Sekuła, „kategorie religijne stały się w pewnym momencie drogą ucieczki od przeżywanych osobiście przez autora *Nie-Boskiej komedii*, a nierozwiązywalnych dylematów związanych z uwikłaniem w historię”<sup>18</sup>. Jak przekonująco wyjaśnia badaczka, „ucieczka” poety w religię była (poniekąd) ucieczką poza jej wąskie granice – w indywidualnie praktykowaną heterodoksję, a nie w rzymskokatolicki uniwersalizm. Działając w 1860 roku „na prośbę poety i jego rodziny”, księży zmartwychwstańcy, Hieronim Kajsiewicz i Piotr Semenenko, dokonawszy rewizji dogmatycznej *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, zakazali bowiem rozpowszechniania traktatu:

Sąd swój uzasadniali całkowitą niezgodnością tego pisma z nauką chrześcijańską, niewłaściwym w nim rozumieniem natury człowieka, posłannictwa Chrystusa i dzieła zbawienia, a także Trójcy Świętej; dalsze zarzuty dotyczą panteizmu, czyli wszechbóstwa, oraz mesjanizmu, czyli autobóstwa (ubóstwienia narodu)<sup>19</sup>.

Pomimo całej skali różnic „u Mickiewicza i Krasińskiego odnajdziemy [ten sam – K. S.] eschatologiczno-utopijny – jak przyznaje Jerzy Fiećko – typ świadomości”<sup>20</sup>. Na gruncie polskim rezonuje on specyficznie, skut-

<sup>16</sup> J. Pacukiewicz, *Poezja wiktoriańska a wielki kryzys religijny*, Kraków 2013.

<sup>17</sup> R.H. Popkin, *Introduction...*, s. 5.

<sup>18</sup> A. Sekuła, *Ucieczka w „Przedświt”*, [w:] tejsze, *Sylwetka ideowa Zygmunta Krasińskiego. Dylematy i meandry polskiej myśli konserwatywnej*, Warszawa 2015, s. 203.

<sup>19</sup> Tamże, s. 198.

<sup>20</sup> J. Fiećko, *Mesjanistyczny spór o czyn*, [w:] tegoż, *Krasiński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*, Poznań 2011, s. 151.

kując tzw. deterytorializacją pojęcia narodu, o czym szeroko pisze m.in. Andrzej Walicki<sup>21</sup>. W tym punkcie wywodu po raz pierwszy odsłonięta zostaje możliwość pewnego syntetycznego uogólnienia. Warto za nią podążać. „Deterytorializacja” pojęć utopijnej eschatologii polskich mesjanistów kieruje ich w stronę zupełnie innej geografii wyobrażonej mesjanizmu niż „terytorialne” (*usque ad finem*) pojęcia mesjanistów brytyjskich. Skutkiem sceptycyzmu Brytyjczyków jest materializacja, urealnienie wszystkich projektów utopijnych, nic dziwnego zatem, że projekt mesjanistyczny m.in. za sprawą dalekich wypraw Berkeleya na Bermudy związany zostaje z projektem dekolonizacyjnym.

Polscy mesjaniści postępują inaczej i wymierny w efektach (przynajmniej, gdy mówimy o założeniach) projekt dekolonizacyjny zastępują spekulacyjno-utopijnym projektem słowianofilskim, równie fantastyczną, co retoryczną wizją zjednoczenia Słowiańszczyzny. Wyjątkiem dla tego ujęcia chyba tylko pozostaje Zorian Dołęga-Chodakowski. Jego wizja „Słowiańszczyzny terenowej” – przeciwstawiona konceptowi „Słowiańszczyzny gabinetowej” Kazimierza Brodzińskiego<sup>22</sup> – najbardziej przypomina fundamentalny, misjonistyczny mesjanizm z ducha Berkeleyowskiego. Idea słowiańska w *Prelekcjach paryskich* ulega już bowiem rozległej uniwersalizacji, a jednocześnie generalizacji. Mickiewicz (im bliżej końca wykładów) prześląknięty jest tutaj nie tyle misjonizmem, co – „religijnym mesjanizmem”<sup>23</sup> zakładającym „spirytualistyczny perfekcjonizm powszechny”<sup>24</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej, że w grupie mesjanistów brytyjskich XVII i XVIII wieku brakło utopijnych spekulacji. Rzecznikiem powrotu Anglii do źródeł swojej reguły pochodzeniowej był Samuel Richardson i to jego spirytualna, retroaktywna koncepcja narodu najbardziej przystawała do charakteru ujęcia prezentowanego nie tylko przez „Słowianina terenowego”, Dołęgę-Chodakowskiego, lecz także – przez „Słowianina gabinetowego”,

<sup>21</sup> „Mickiewicz definiował naród jako »gromadę duchów o wspólnym przeznaczeniu«, podkreślając niezależność tak pojętego narodu od ojczyzny w sensie »kawału ziemi opisanego granicami«; Słowacki dowodził, że »duchy polskie« wcieliły się w republikańców Nowogrodu i Pskowa, »o narodowości bowiem stanowi misja, a nie geografia«. A. Walicki, *Główne idee romantycznego mesjanizmu w Polsce*, [w:] tegoż, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, s. 43–44.

<sup>22</sup> Określenia Grażyny Halkiewicz-Sojak ze studium: G. Halkiewicz-Sojak, *Pogańska słowiańszczyzna a chrześcijaństwo – warianty romantycznych odczytań*, [w:] tejże, *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010, s. 155–170.

<sup>23</sup> Określenie Andrzeja Walickiego. A. Walicki, *Główne idee...*, s. 24–29.

<sup>24</sup> Określenie Stanisława Pigońa. S. Pigoń, „Biesiada” Towiańskiego i jej komentarz w IV kursie „Prelekcji paryskich Adama Mickiewicza”, Warszawa 1914, s. 12, 15.



Brodzińskiego. Jest jeszcze jedno, co trwale łączyło ze sobą Brodzińskiego z Richardsonem: twórczość literacka obydwu stanowiąca artykulację przedstawionych tutaj metaliterackich przekonań. Jak utrzymuje Gerda Joke Joling-van der Sar, ekspresją narodowego millenaryzmu Richardsona miały być zarówno *Pamela*, jak i *Klarysa* – dwie jego najsłynniejsze powieści. W przypadku Brodzińskiego potwierdzenie jego wizji „gabinetowego” słowianofilstwa dawała *implicite* m.in. sielanka *Wiesław* z 1820 roku. Jest jeszcze *Charles Grandison*, powieść Richardsona z 1753 roku, w której pisarz odwzorować miał obraz Anglii jako „nowej Jerozolimy” (*toutes proportions gardées* – rodzaju królestwa niebieskiego na Ziemi). Tak jak Brodziński restytuuje „antyk słowiański”, promując figurę łagodnego Słowianina, tak też i Richardson restytuuje „antyk anglosaski”, propagując na jego rzecz postać Brytyjczyka z określającym go całkowicie – umiłowaniem wolności. Tak jak Dołęga-Chodakowski (z kolei) upowszechnia wizję Słowiańszczyzny przedchrześcijańskiej, tak też i Richardson agituje w swoich pismach na rzecz Anglii przednormandzkiej, narodu „odzyskanego pierworódtwa”. Joling-van der Sar pisze:

Istotnym pytaniem, które musimy zadawać sobie sami, jest to, czy Richardson odwzorowywał w *Sir Charlesie Grandisonie* wizję millenialnej miłości, sprawiedliwości i reform, tak jak zasugerowała to Jocelyn Harris. Jak pisze Harris, słowa Richardsona, że „zawsze dawał pierwszeństwo regułom wolności, które – wierzymy w to – na zawsze pozostaną cechą, po której rozpoznajemy Brytyjczyka”, odnosiły się do swoiście „uświęconej tradycją wiary rewolucji siedemnastowiecznych, że Anglia podniesie się ostatecznie z normandzkiego jarzma i odzyska swoje antyczne pierworódtwo – prawo do wolności”. Zauważając, że Richardson zasadniczo pozostawał niewrażliwy na millenarystyczne utopie (z którymi dokładnie zaznajomiony był jego ojciec), Harris dodaje, że prace syna zdradzają (pomimo wszystko) wyraźne, millenarystyczne nadzieje. W przekonaniu badaczki, *Pamela* jest obaleniem wszelkich pochwał niegodziwości oraz powrotem do stanu przedspołecznego (*a prelapsarian state*), *Klarysa* z kolei stanowi opowieść o dobroci zderzanej z chciwością, Antychrystem, hierarchią i urzędniczymi przywilejami<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> G.J. Joling-van der Sar, *Richardson's Millenarian Ideas*, [w:] teźże, *The Spiritual Side of Samuel Richardson. Mysticism, Behmenism and Millenarianism in an Eighteenth-Century English Novelist*, Leiden 2003, s. 164. Tłumaczenie własne – K. S. Joling-van der Sar wskazuje w cytacie na pracę: J. Harris, *Samuel Richardson*, Cambridge 1987, s. 1-2.



### 3. Juliusz Słowacki – George Cheyne

Jeżeli na gruncie mesjanizmu brytyjskiego szukać paralel dla systemu genezyjskiego Juliusza Słowackiego, najwiarygodniejszą okaże się – jak się zdaje – mesjanizm wyrastający z religijności indywidualnej George’a Cheyne’a. Nie chodzi wyłącznie o krąg wspólnych inspiracji (boehmizm jest dla Cheyne’a mistycznym punktem wyjścia, dla Słowackiego to niedająca się wykluczyć model oddziaływania<sup>26</sup>), nie szłoby tutaj także jedynie o wszechogarniający religijny synkretyzm budujący w tym wypadku zręby oryginalnej, indywidualnej religii Polaka i Brytyjczyka (tak jak nie byłoby Słowackiego genezyjskiego bez towianizmu, tak też nie byłoby mesjanistycznych teorii Cheyne’a [po pierwsze] bez sekty newtonowskich apokaliptyków i [po drugie] bez „kamisardczyków”, zwanych *French Prophets*)<sup>27</sup>. Produkt, który tymi drogami otrzymujemy – z pomieszania angielskiego apokaliptyzmu naukowego oraz francuskiego entuzjazmu religijnego<sup>28</sup> – zaskakuje pod względem swoich właściwości skalą podobieństw do systemu genezyjskiego Słowackiego. Cheyne oto myśli o ciele w podobny sposób jak Słowacki – „millenarystycznie”, tak że chciałoby się ów sposób konceptualizowania nazwać (podążając za nomenklaturą *Genesis z Duchą*) „millenaryzmem” „docisku, szczeblowania i zaleniwienia”.

To bezcenna wiedza także w odniesieniu do Słowackiego. Przykład Cheyne’a uzmysławia bowiem, że genezyjskie pojęcia ciała i cielesności daje się w ogóle w duchu millenarystycznym odczytać. Że – idąc tym razem za Cheyne’em – istnieje coś, co dałoby się nazwać Apokalipsą pojedynczego ciała i tegoż pojedynczego ciała – Millenium („przeanieleniem”?). Popkin tłumaczy:

<sup>26</sup> R.H. Popkin, *Introduction...*, s. 7. Zob. także M. Burta, *Boehmizm Słowackiego?*, [w:] *Słowacki mistyczny. Rewizje po latach*, red. A. Fabianowski i E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2012, s. 41–52.

<sup>27</sup> „Doktor Cheyne, jak podkreśla Rousseau, był głęboko zanurzony w najbardziej liczące się prądy millenarystyczne swoich czasów, w wówczas szeroko rozpowszechniane poglądy Boehme’go, w ich interpretacje dokonywane przez Jane Lead i Filadelfijczyków, w ekscytację wreszcie wywołaną dotarciem do Anglii *French Prophets* popularyzujących dotychczas swoją wizję wszędzie poza jej granicami. Zapoznawał się z najaktywniejszymi millenarystami-Newtonczykami, takimi jak Fatio de Duillier i William Whiston, z prorocत्वami i kolejnymi etapami ich przygotowań do Apokalipsy”. Tłumaczenie własne – K. S. R.H. Popkin, *Introduction...*, s. 7.

<sup>28</sup> Zob. więcej na ten temat: L.P.F. Laborie, *Enthusiasm, Toleration and the Law, Towards a Medicalisation of Enthusiasm*, [w:] tegoż, *The French Prophets. A Cultural History of Religious Enthusiasm in Post-Toleration England (1689–1730)*, Ph. D. thesis, University of East Anglia, School of History, March 2010, s. 194–276. Rozprawa dostępna w sieci: [https://ueaeprints.uea.ac.uk/10593/1/Thesis\\_laborie\\_1\\_2010.pdf](https://ueaeprints.uea.ac.uk/10593/1/Thesis_laborie_1_2010.pdf).

Doktor Cheyne postrzegał zmiany własnego ciała – gdy jego waga wzrosła do 400 funtów, następnie zaś spadła do 130 i znowu wzrosła do poziomu ogromnej otyłości – jako rozgrywający się w środku siebie samego dramat apokaliptyczny<sup>29</sup>.

To, co dokonuje się w mikrokosmosie świadomych swojej metempsychozy ciał pojedynczych, ma oczywiście swoje miejsce – czy raczej: będzie je kiedyś miało – w makrokosmosie „raju wiernych”. Wizja tzw. *the Paradise of the Faithful* do pewnego stopnia przypomina u Cheyne’a koncepcje Jeruzolimy Słonecznej Słowackiego. Jest zresztą wizja Cheyne’a w swojej metaforyce, imaginarium – rodzajem wizji „słonecznej”, „światlistej”. Stanowi prelapsariańskiemu Richardsona (*prelapsarian state*) przeciwstawia się tu stan quasi-rajski (*paradisaical state*)<sup>30</sup>. Jest on przez Brytyjczyka materializowany, *The Paradise of the Faithful* może znajdować się na innej planecie, Ziemia natomiast, Księżyc, ich satelity stanowiąc mają tu rodzaj – tłumaczy nie do końca jasno Cheyne – zasobów umożliwiających apokatastazę, tzw. *Bettering-houses*<sup>31</sup>. W *Samuelu Zborowskim* Jeruzolima Słoneczna – „wyrzucona” poza czasoprzestrzeń, jak portretuje ją Adwokat – stanowi rodzaj ahistorycznego (nie transhistorycznego) Absolutu:

ADWOKAT:

*kładzie księgi*

A więc słuchajcie: gdzieś na kształt łańcuchów

Żurawi... albo tęcz trwających wiecznie

Ukazał się gród... cicho i słonecznie —

Trwający w niebie... bez miejsca i czasu...<sup>32</sup>

#### 4. Mesjanizm naukowy – mesjanizm systemotwórczy

Czerpiąca garściami z apokaliptyki Newtonowskiej wizja „raju wiernych” – przeciwstawiona antyscjentystycznej (a w dodatku – „historiozo-

<sup>29</sup> R.H. Popkin, *Introduction...*, s. 7. Tłumaczenie własne – K. S.

<sup>30</sup> G. Cheyne, *Philosophical Principles of Natural Religion: Containing the Elements of Natural Philosophy and the Proofs for Natural Religion, Arising from Them*, Part I, London 1705, s. 111. Zob. także: G.J. Jolling-van der Sar, *Richardson's...*, s. 166–167.

<sup>31</sup> G. Cheyne, *An Essay on Regimen. Together with Five Discourses, Medical, Moral, and Philosophical: Serving to Illustrate the Principles and Theory of Philosophical Medicine, and Point Out Some of its Moral Consequences*, London 1740, s. 105–106, 220. Tamże, s. 167.

<sup>32</sup> J. Słowacki, „*Samuel Zborowski*”. *Transkrypcja diachroniczna*, [w:] M. Troszyński, *Alchemia rękopisu. „Samuel Zborowski” Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2017, s. 278.

ficznie niesystemowej” u Słowackiego) wizji Jerozolimy Słonecznej – wyraźnie determinuje ostatnią z istotnych cech decydujących o ostatecznym rozbracie pomiędzy mesjanizmem brytyjskim i polskim. Ujmując sprawę w skrócie, mesjanizm brytyjski jest mesjanizmem naukowym, ewentualnie – naukowo-poetyckim, mesjanizm polski zaś to mesjanizm nienaukowy, co więcej (przeważnie) mesjanizm niesystemowy, i to nawet w wypadku tak kompletnych systemów historiozoficznych, jak ten Augusta Cieszkowskiego – to mesjanizm co najwyżej systemotwórczy, poetycki, najczęściej tylko częściowo systemotwórczy. Jak pisze Amos Funkenstein, zasadą intelektualną mesjanizmu brytyjskiego jest jednoznaczne *disputandi more, non asserendi more*<sup>33</sup>. Parafrazując średniowieczną dewizę na potrzeby deskrypcji mesjanizmu polskiego, mając na myśli takie pisane w jego ramach traktaty, jak *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* czy *Genezis z Ducha*, można by uznać (dla odmiany), że warunkiem *sine qua non* polskiej refleksji mesjanistycznej będzie – dwuznaczne, dające ostatecznie niejasny, systemowy, owszem, ale jeszcze nie naukowy obraz – *disputandi more, asserendi more*.

Aby go wyjaśnić, Adam Sikora wikła się na kartach pierwszego tomu *Polskiej myśli filozoficznej i społecznej* w znamienny paradoks. Z jednej strony mówi o tym, że „w [tak określonej perspektywie – K. S.] terażniejszość nie zdawała się już tylko ślepym zaułkiem ludzkich dziejów”<sup>34</sup>. Z drugiej – to symptomatyczne – utrzymuje, że:

Poszczególne fakty, a nawet całe ich układy, same w sobie i przez się nie mogą być wyjaśnione. Dopiero odniesienie ich do absolutu nadaje im prawdziwe znaczenie, czyni je dostępnymi dla rozumu i interpretacji intelektualnej, ujawnia ich providencjalny sens i tajemniczą konieczność, gruntuje ich metafizyczną rację<sup>35</sup>.

To u Sikory kluczowy moment refleksji, bo – na tle tez mesjanistów brytyjskich lat 1650–1800 – uświadamia, że polski mesjanizm wypełniony pojęciami „ucieleśnionej eschatologii”, wizji indywiduum jako „fuzji im-

<sup>33</sup> A. Funkenstein, *The Body of God in the 17th Century Theology and Science*, [w:] *Millenarianism and Mesianism...*, s. 160.

<sup>34</sup> A. Sikora, *Antypody romantycznego mesjanizmu – „filozofia absolutna” Hoene-Wrońskiego i mistyka Towiańskiego*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. A. Walicki, t. 1 1831–1863, Warszawa 1973, s. 155.

<sup>35</sup> A. Sikora, tamże.

manencji i transcendencji”, „retrospekcji i prospekcji”<sup>36</sup> stanowi projekt utopii poznawczej z gruntu obcy mesjanizmowi brytyjskiemu ukierunkowanemu na pogłębianie swojej epistemologii. Jeżeliby – przeniósłszy się już po obu stronach na grunt XIX wieku – analizować indywidualistyczny stosunek do Biblii Matthew Arnolda i Juliusza Słowackiego z okresu genezyjskiego, także pojawią się różnice będące konsekwencjami tamtych. „Stał się echem Księgi Świętej”<sup>37</sup>, ten głos Czesława Zgorzelskiego o autorze *Króla-Ducha* okazał się możliwy wyłącznie dzięki anachronicznemu z perspektywy brytyjskiej, tj. materialistycznemu stosunkowi Słowackiego do Biblii:

Arnold zajmuje stanowisko, zgodnie z którym stosunek człowieka do religii kształtuje doświadczenie. Tak więc w następującej fazie historii, którą nazywa postmaterialistyczną, „bolesny zwrot” dotyczyć ma zmiany statusu Biblii. Odczytana przez pryzmat kultury, czyli jako wyraz bogactwa ludzkiej myśli stanie się źródłem przyjemności. Niedające się zweryfikować cudowne wydarzenia biblijne wskazują na metaforyczność języka Starego i Nowego Testamentu. [...] Metaforą jest dla Arnolda [m.in.] kluczowe dla chrześcijaństwa pojęcie zmartwychwstania ciała<sup>38</sup>.

Słowacki bywa Biblią umęczony i pobudzony zarazem. Arnoldowską doktrynę przyjemności zajmuje dlatego materialistyczna ekspiacja, zwłaszcza w takich momentach, jak ten relacjonowany w liście do matki: „przedwczoraj tak mocno wraziła mi się w imaginacją męka Chrystusa, że we śnie umęczenie całe widziałem”<sup>39</sup>. W okresie, w którym poeta pozostaje pod szczególnym wpływem nauk Andrzeja Towiańskiego, jego światopogląd zmienia charakter na polemiczny względem „nowych pogan” – Słowacki przemieszcza się z klasycznych, materialistycznych pozycji na te werbalizujące „zanegowanie i sprzeciw”, antypostmaterialistyczne. List do matki z 10 grudnia 1845 roku brzmi bardzo antyarnoldowsko:

<sup>36</sup> Tamże, s. 152–153, 154, 156.

<sup>37</sup> Cz. Zgorzelski, „*W Tobie jest światłość, siła mego łona...*”. *O liryce religijnej Słowackiego*, [w:] *Polska liryka religijna*, pod red. S. Sawickiego i P. Nowaczyńskiego, Lublin 1983, s. 188.

<sup>38</sup> J. Pacukiewicz, *Thomas Carlyle, John Ruskin, Matthew Arnold. Poszukiwanie śladów kryzysu religijnego w myśli wiktoriańskiej*, [w:] *też*, *Poezja wiktoriańska a wielki kryzys religijny*, Kraków 2013, s. 76.

<sup>39</sup> J. Słowacki, *Gen[ewa], d. 7 marca 1835 r.*, [w:] *tegoż, Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. XIII: *Listy do matki*, Wrocław 1959, s. 235.

Powiedz, droga, czy jasno Ci piszę, bo czasem wątpię, czy Ty słów tych nie bierzesz za jakąś figuryczną, mistyczną mowę, za proste kazanie o moralności... a to są rzeczy proste, ale pokazujące nowy świat i nowe pojęcie o świecie... Po przeczytaniu takich słów, jeżeli Cię nieco obudzą, weź Ewangelię Wujka, a ujrysz w niej nowe rzeczy, te, które dotąd poganie nowi za figury brali, jak gdyby Chrystus cośkolwiek niepotrzebnego mówił albo niepotrzebnymi słowami starał się prawdę ukraścić... Nigdzie w Ewangelii nie ma przenośni, nawet w tych słowach: „Gdybyście mieli wiarę jak ziarno gorczyczne, a rzekli tej górze, rzuć się w morze, rzuciłaby się w morze”... Jam tę górę widział – a teraz wiem, że gdybym mógł już uwierzyć w moc taką ducha mojego, ruszyłbym ją z posad swoich – słowem, i palcem wskazującym prowadził aż do morza...<sup>40</sup>

Nienaukowy, systemotwórczy zarazem mesjanizm to daleko idące przekroczenie ambicji, które towarzyszyły mesjanizmowi naukowemu. Projekt Polaków jest więc pod względem sposobu jego intelektualizacji projektem co prawda rozumowo nieudanym, ale zarazem nietypowym i przez to interesującym. Posługując się nieporęczną metaforą, należałoby powiedzieć, że jest mesjanizm polski – właśnie poprzez swoje „anarchiczne” ukształtowanie – kluczem do duszy polskiej. Czymś analogicznym – a więc kluczem do duszy brytyjskiej – nigdy nie stanie się mesjanizm brytyjski. Czy jest to związane z niemożnością „przejścia od fazy materialistycznej do postmaterialistycznej, czyli [przejścia] od dosłownego do przenośnego czytania Biblii”<sup>41</sup> – nie sposób ostatecznie ocenić, „materializm egzegetyczny” zdaje się jednak równie silną oraz równie istotną podstawą formułowania założeń dla polskiego mesjanizmu, co heglizm. Dzieje się to niezależnie od postmaterialistycznych tez Hegla (np. negatywnej interpretacji cudów ewangelicznych<sup>42</sup>), polska interpretacja heglizmu (*Prolegomena do historii-zofii, Bóg i palingeneza* Cieszkowskiego) zakładała bowiem tylko retrospektywną, materialistyczną interpretację wątków heglowskiej filozofii.

<sup>40</sup> Tamże, [Paryż], d. 10 grudnia 1845, s. 495.

<sup>41</sup> J. Pacukiewicz, *Thomas Carlyle...*, s. 79–80.

<sup>42</sup> Pacukiewicz o *Życiu Jezusa* Hegla zapisuje: „Tekst, którego pisanie skończył Hegel w 1795 roku, jest odczytaniem czterech Ewangelii w sposób niezwykle uproszczony, na podstawie stanowiska Kantowskiej filozofii moralnej”. Tamże, s. 75–76.

### 5. „God and the Bible” – „Bóg i palingeneza”

„Cudowne wydarzenia biblijne są wynikiem niedoskonałych obserwacji i bezgranicznej łatwowierności”<sup>43</sup>, pisze w *God and the Bible* Matthew Arnold. Pacukiewicz dopowiada za nim, „cuda opisane w Ewangeliach Arnold uważa za legendarne, bo niedające się doświadczalnie sprawdzić”<sup>44</sup>. To dwie nader symptomatyczne koniunkcje: na gruncie polskiej historiozofii analektyczna, arnoldowska koniunkcja „God and the Bible” ulega transformacji w maksymalnie pogłębioną i dialektyczną koniunkcję Cieszkowskiego, „Boga i palingenezę” (przez Arnolda zapewne ta druga byłaby uważana za „czarnoksiężką”<sup>45</sup>). Przytomne pytanie Marka Bieńczyka sprzed lat można zatem przeformułować. Brzmiało ono: „czy romantyzm jest odpowiedzialny za brak psychoanalizy w kulturze polskiej?”<sup>46</sup>. W nowym układzie odniesień i wartości brzmiałoby: czy romantyzm jest odpowiedzialny za brak mesjanizmu jako kontynuacji oświeceniowego projektu w kulturze polskiej? I jak jest odpowiedzialny: całościowo? Częściowo?

Antyarnoldowski pod względem założeń mirabilizm polskiego mesjanizmu – oparty na zastąpieniu sfery *sacrum* pseudosferą *miraculum* – zauważyła jako jedna z pierwszych (na kartach *Projektu krytyki fantazmatycznej. Szkiców o egzystencjach ludzi i duchów*) Maria Janion. Jej słowa stanowić będą dobry komentarz do referowanych tutaj – nie tylko zamian, również – podstawień: analeptyki na dialektykę, mesjanizmu naukowego na tzw. mesjanizm mirabilistyczny, *sacrum* na *miraculum*. To także (bądź co bądź) polska „głosa” do słów Arnolda (polska na nie odpowiedź: wyjaśniająca) – odczytywanych co prawda w kontekście zmierzchu brytyjskiego mesjanizmu, ale – jakże „prominentnego”, „wydatnego” zmierzchu. Janion tłumaczy, wyręczając się częściowo w argumentacji fragmentem opracowania *Trzech wieszczów* Lucjana Siemińskiego. Analizy ją interesującej dokonuje Seweryn Goszczyński w 1841 roku. Badaczka – na fali jego postulatów estetycznych – *implicite* formułuje swój własny. „Fenomen polskiego me-

<sup>43</sup> Tłumaczenie Justyny Pacukiewicz. „The miraculous data of the Bible proceed from a medium of imperfect observation and boundless credulity”. M. Arnold, *God and the Bible. A Sequel to 'Literature and Dogma'*, London 1903, s. XIX.

<sup>44</sup> J. Pacukiewicz, *Thomas Carlyle...*, s. 75.

<sup>45</sup> Arnold pozostaje całkowicie przekonany co do tego, że „wiara w cuda zniknie wraz z rozwojem cywilizacji, czyli gromadzeniem doświadczenia, tak jak zniknęła wiara w czarnoksiężstwo”. Tamże.

<sup>46</sup> M. Bieńczyk, *Czy romantyzm jest odpowiedzialny za brak psychoanalizy w kulturze polskiej?*, [w:] *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka i M. Bieńczyk, Warszawa 1995, s. 27–34.

sjanizmu umożliwia wyjątkowo owocne studia nad typowo romantycznym związkiem między marzeniem a cudownością<sup>47</sup>:

W tak świetnie wyartykułowanym przez Goszczyńskiego marzeniu mesjanistycznym głęboko tkwi właściwa romantyzmowi i romantycznemu marzycielstwu „cudownościowa interpretacja życia”. Henri Brunschwig, który tezę o „mentalności cudu” w romantyzmie niemieckim obszernie uzasadnił, kładzie nacisk na obecne w nim ostre odczucie kryzysu społecznego, odsunięcie młodych ludzi wbrew ich woli od życia aktywnego i skierowanie ku marzycielstwu, ucieczkę od idei Oświecenia oraz upodobanie do cudu. W ówczesnych elitach zaczyna panować nowa mentalność, dokładnie przeciwstawna mentalności Oświecenia. Wybucho ogólne żądanie cudu, który pozwoli każdemu wydostać się z opresji przeciętności<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> M. Janion, *Marzący: jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest*, [w:] tejsze, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Warszawa 1991, s. 55 (podrozdział *Mesjanizm – lot marzenia w głąb*).

<sup>48</sup> Tamże. Od Brunschwiga dowiadujemy się, że „mentalność romantyczna to mentalność cudu” i „podczas jej panowania wszystko, ludzie i rzeczy, pokrywa się – jak patyną – pokostem cudowności” (w tłumaczeniu Janion). H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII-e siècle*, s. 364. Trzeba tu nadmienić, że podobnie antyromantyczny (i antimirabilistyczny) charakter ma traktat Henri Bergsona z 1932 roku, pt. *Dwa źródła moralności i religii*. Jego szczególna pozycja wynika z tego, że tym razem dystans do mirabilizmu wynika z dogłębnego uzasadnienia systematycznego i filozoficznego. Co niezwykle w tym miejscu istotne, *Dwa źródła moralności i religii* postrzega się jako ekspresję Bergsonowskiego mesjanizmu: właśnie antimirabilistycznego, racjonalno-naukowego. „Niewątpliwie *Materia i pamięć* zdradza świadomość czegoś, co dałoby się określić mianem ostateczności wszelkiej percepcji (*a finality of perception*); Bergson jednak wciąż nie ośmiela się napisać dokładnie tego, do czego naprowadzi go po latach mesjanizm (sic!, *messianism*) *Dwóch źródeł*...: istota ludzka jest prawdziwym *raison d'être* każdej ewolucji kreacjonistycznej”. Vladimir Jankelevitch rozwija dalej swój punkt widzenia: „W *Dwóch źródłach moralności i religii* żywoty świętych stają się analogiami dla zwyczajstw umysłu. W te zwyczajstwa zostają także wcielone i utrwalone. Nie są to już zatem zwyczajstwa »porozdzielane« względem siebie”. Dochodzi do czegoś, co dałoby się – idąc za Jankelevitchem – nazwać (*tête à tête*) laicką „intelektualizacją hagiografii” i laicką „hagiografizacją intelektu”. „Bergsonowski bohater zaczyna reprezentować figurę śmiałego skoku w głąb ewolucji kreacjonistycznej. Tym, co pozostanie w takim ujęciu martwe na zawsze, będzie jedynie sama śmierć”. „Ta era już nadeszła i pozostanie z nami nawet wtedy, gdy ciało nie będzie już nas nosić. Ten właśnie fakt obwieszcza chór Liszta w Symfonii Faustowskiej: »What no-one could describe is here accomplished«”. Tłumaczenie własne – K. S. V. Jankelevitch, *Heroism and Saintliness. Bergson's Maximalism*, [w:] tegoż, *Henri Bergson*, trans. by N. F. Schott, Duke University Press 2015, s. 165–166. Niemale znaczenie miałyby dociekanie, czy i jeśli tak, to w jaki sposób naukowo-racjonalny mesjanizm Bergsonowski wpływał na polskich neomesjanistów, w tym Wincentego Lutosławskiego, który jednak korespondował z filozofem w okresie wydawania przezeń *Materii i pamięci* (1896), nie – *Dwóch źródeł*... Zob. w związku z tym m.in.: W. Groblewski, *W poszukiwaniu sensu dziejów. Zarys koncepcji historyzoficznej Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Idee a rzeczywistość. Z badań nad tradycją filozoficzną*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1980, s. 101–140.



## Zamiast zakończenia Appendix

Jak pisze Norman Cohn w fundamentalnym *The Pursuit of the Millennium*, źródłem millenaryzmu brytyjskiego jest pragnienie egalitaryzmu wyrażone po raz pierwszy w 1381 roku w trakcie rewolucji chłopskiej w Anglii. Millenaryzm brytyjski – innymi słowy ujmując – wyrasta jako artykulacja nowej mitologii społecznej i powołuje do istnienia w tym czasie m.in. (*avant la lettre*) londyński i podlondyński „proletariat”<sup>49</sup>. To bardzo oryginalny rodowód, Cohn zestawia rebelię chłopską roku 1381 m.in. z powstaniem husyckim w Czechach, przypominając przy okazji o inspiracjach Jana Husa Johnem Wycliffe’em, którego traktat *De civili domino* poprzedza wydarzenia roku 1381 zaledwie o siedem lat<sup>50</sup>. Wiele lat później podążą tym tropem angielscy marksiści, tacy jak Eric Hobsbawm, sugerując w tomie *Primitive Rebels*, że millenaryzm nie tylko legitymuje się proveniencją uniwersalistyczną, lecz także prymitywistyczną. Aby skrzyżować ze sobą związki mesjanizmu z uniwersalizmem i prymitywizmem, Hobsbawm analizuje m.in. „ruch Lazzarettiego w południowej Toskanii, andaluzyjskich wiejskich anarchistów oraz sycylijskich ruchów chłopskich”<sup>51</sup>.

Warto na tym tle przywołać odrębny głos Mickiewicza udokumentowany na łamach „Trybuny Ludów” w specjalnym, trzyczęściowym szkicu *Chłopi*. „Czas, by chłop zrozumiał, że ducha prawdziwie religijnego nie może już napotkać w stowarzyszeniach rzekomo religijnych; chłop musi nauczyć się znać i cenić samego siebie; musi mieć odwagę powiedzieć samemu sobie i obwieścić w wyborach, że to właśnie on, chłop, jest prawdziwym reprezentantem uczucia religijnego”<sup>52</sup>. I chociaż autor prelekcji paryskich zapewne tego by nie przyznał *explicito*, gdy wyznaje, że „chłop w niczym nie jest podobny do tej urojonej istoty, do której się zwracają okólniki księży, agentów rządowych”, mógłby – na mocy swoich aktualnych stwierdzeń – powiedzieć, że podobnie również „chłop” w niczym podobny nie jest do

<sup>49</sup> N. Cohn, *The Egalitarian Millennium (I). Marginalia to the English Peasants' Revolt*, [w:] tegoż, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, second edition, Harper & Brothers, New York 1961, s. 209, 216.

<sup>50</sup> Tamże, s. 217.

<sup>51</sup> A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, „Pamiętnik Literacki” 1971 z. 4, s. 25.

<sup>52</sup> A. Mickiewicz, *Chłopi*, przeł. z franc. L. Płoszewski, [w:] tegoż, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. XII: „Trybuna Ludów”, Warszawa 1955, s. 157.

tego, którego (w ramach własnego wykładu „religii chłopskiego tchnienia” w *Biesiadzie*<sup>53</sup>) przedstawiał Towiański. *Biesiada* bowiem wpisywałaby się tutaj jeszcze w specyficzny mariaż mesjanizmu z mistycznym prymitywizmem. Artykuły autora *Pana Tadeusza* dla „Trybuny Ludów” tymczasem symbolizują charakterystyczny zwrot od regresu relacji mesjanizm-prymitywizm – po kształtowanie więzi nowego typu i jej widoczny progres: mesjanizm-socjalizm. Czy to miał na myśli Herling-Grudziński, gdy pisał o socjalizmie Mickiewiczowskim (socjalizmie chrześcijańskim, jego zdaniem), że:

Miał spełnić rolę tarana uderzającego w twierdzą despotyzmu europejskiego, był ruchem na wskroś dynamicznym, ruchem o niesłabnącym ani na chwilę napięciu rewolucyjnym, nie zrywając jednocześnie więzów z tym, co uosabiało tradycję kultury i historii europejskiej?<sup>54</sup>

Relacja millenaryzm-socjalizm nie zyskała swojego odpowiednika w kontekście brytyjskiego mesjanizmu. W polskim przypadku – bardzo szybko z kolei straciła szansę na pogłębienie oraz przedłużenie. Herling-Grudziński w swojej interpretacji *Wyzwolenia* Stanisława Wyspiańskiego wskazuje na znamienny, egocentryczny wymiar tak doniosłego dramatu dążącego (przynajmniej na poziomie deklaracji) do rozliczenia z polskim mesjanizmem utopijnym. Okazuje się bowiem, że – w ostrym świetle brytyjskiego nawoływania do syntezy mesjanizmu z egalitaryzmem – *Wyzwolenie* daje się odczytać w duchu antyegalitarnym, jako bardzo osobliwy „kontrmesjanizm elit”, co dobrze ujął autor *Innego świata*:

Dla ludzi, którzy odbudowywali państwowość polską po pierwszej wojnie światowej, *Wyzwolenie* musiało być zapewne czymś w rodzaju natchnionego dialogu politycznego. Dla ludzi, którzy w trosce o umocnienie tej państwowości skłonni byli ideę całego narodu odpowiedzialnego za losy państwa zamienić na płaski slogan całego narodu, posłusznego wskazaniom paru „obdarzonych charakterem i wolą siły mężów opatrnościowych”, *Wyzwolenie* było zapewne kartką rozgrzeszającą na kredyt i bez spowiedzi. Najza-

<sup>53</sup> Zob. m.in. „Jakim jest więc orężem czystość, pokora, skrucha, kiedy jedno czyste westchnienie Pastuszka sprowadza Jemu światłą Kolumnę”. A. Towiański, *Biesiada* [w:] tegoż, *Biesiada. Wielki period*, Kraków 2002, s. 10–11.

<sup>54</sup> G. Herling-Grudziński, „Z podniesioną jak zawsze głową” (*W 150. rocznicę urodzin Mickiewicza*). Przemówienie wygłoszone 20 lutego na uroczystej akademii TUR w Londynie, [w:] tegoż, *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1947–1956*, zebrał Z. Kudelski, oprac. J. Bielska-Krawczyk i in., t. 2, Kraków 2010, s. 204.

bawniejszą i najbardziej paradoksalną stroną tego „polskiego Oberammergau” było to, że ciągnano zawsze do konfesjonau cały naród, a rozgrzeszenie brali tylko ukryci w cieniu i „pogrążeni w zadumie” nieliczni Konradowie<sup>55</sup>.

Oczywiście ktokolwiek powie, że nie ma „angielskiego Oberammergau”, czy inaczej: angielskiej „estrady”, ktokolwiek podkreśli, że nie ma angielskiego „konfesjonau” czy takich angielskich dzieł, które miałyby status „kartek rozgrzeszających na kredyt i bez spowiedzi” przypominających polskie – powie prawdę, będzie miał rację. Antysymetryczność nie oznacza jednak niekomparatywności: nawet jeżeli *tertium comparationis* zastępuje (tak jak w niniejszym studium) – sugerujące zapewne i „smutek komparatysty”, i jego dające się odczuć „zagubienie” – protokołowanie różnic.

### Polish and British messianism (an attempt at a perspective)

British messianism and British millenarianism evolving between 1650 and 1800 (according to Richard H. Popkin) cannot be simply transferred into the ideas of Polish messianism and Polish millenarianism; however, the protocol of differences seems inspiring enough to open a space for appropriate ideological and personal comparisons. In this study I have attempted to bring closer together Kazimierz Brodziński's concept of the 'Slavic antiquity' confronted with Samuel Richardson's 'Anglo-Saxon antiquity'; I also collided with each other Gilberte Cheyne's concept of mystical somatism and the Genesis concept of the body and corporeality developed by Juliusz Słowacki (there are more similarities in this case – for example the vision of Cheyne's 'Paradise of the Faithful' and Słowacki's 'Solar Jerusalem'). Polish messianism, in contrast to the British one, tends to deterritorialize the category of the nation and replace concepts of this sort with a project of embodied, instantiated eschatology, verbalized among others in Zygmunt Krasiński's *About the Position of Poland from the Divine and Human Vantage Point*. In contrast to British messianism, scientific or semi-scientific, the Polish one has the potential to generate a system, is poetic and freely dialectical in accordance with the principle loosening reflection: *disputandi more, asserendi more*. This is evident in various and at first glance unexpected juxtapositions: including the concept of messianism as a liberating, decolonizing project in George Berkeley's and Cyprian Norwid's

<sup>55</sup> G. Herling-Grudziński, *Wyzwolenie od romantyzmu?*, [w:] tegoż, *Recenzje, szkice...*, s. 430.

thinking, or the messianic idea of reading the Bible in the mirabilistic, irrational key of August Cieszkowski (*God and Palingenesis*) as well as in the anti-mirabilistic, rational key of Matthew Arnold (*God and the Bible*).

**Key words:** messianism, millenarism, Kazimierz Brodziński, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Gilbert Cheyne, Samuel Richardson, Matthew Arnold

**Słowa kluczowe:** mesjanizm, millenaryzm, Kazimierz Brodziński, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Gilbert Cheyne, Samuel Richardson, Matthew Arnold