

# NEOMESJANIZM, CZYLI ROZPACZ I SEMANTYKA

Jędrzej Krystek

—

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Problem mesjanizmu powraca do polskiej debaty nad spuścizną romantyczną niezwykle często. Zagadnienie to stanowi pojęcie ekwiwalentne wobec debaty o romantycznym paradygmacie całego systemu kulturowego. Do ujednoznacznienia pojęciowego – w myśl którego to, co romantyczne, jest ze swej natury mesjanistyczne – doprowadziło (paradoksalnie) traktowanie mesjanizmu jako cechy dystynktywnej kultury polskiej *per se*. Sytuacja ta wywołuje w konsekwencji intelektualny miraż, w którym mesjanizm otrzymuje permanentną ciągłość – niezachwianą żadnymi transformacjami. Postulowany kapitał początkowy „polskiego mesjanizmu” prezentowany jest jako niepodlegający inflacji depozyt ideowy, który płynnie przechodzi z epoki do epoki – zadaniem historyka idei jest zaś – najwyżej – wyeksplikowanie jego okresowej emanacji.

Fakt, iż narracje mesjanistyczne różnią się od siebie (nierzadko w sposób zasadniczy) – wykazując przy tym wysoką właściwość absorbowania czynników, które je sprowokowały – można zauważyć podczas pobieżnej analizy materiału źródłowego, wyabstrahowanego z materiałów publicystycznych, czy strategii lekturowych przywoływanych między innymi w okresie po katastrofie prezydenckiego samolotu pod Smoleńskiem [“Mesjanizm” 59]. Chociaż tak zwana katastrofa smoleńska sprowokowała powrót pytań i chwytów retorycznych należących do rezerwuaru zagadnień „mesjanizmu polskiego”, to jakościowo należą one do tej samej klasy zagadnień – trudno wypatrywać pośród nich nowych

rezolucji dla „odwiecznych problemów”. Paradoksalnie – za sprawą skondensowania pytań o wymiarze metahistorycznym dyskusja po katastrofie smoleńskiej była *in potentia* szansą dla wyemancypowania się czynników modernizujących polską refleksję o historii. Nie ma bowiem – w moim odczuciu – społeczeństwa realnie „modernistycznego”, które odcięte by zostało od pytań z zakresu ontologii historii. Ta szansa – jak wiemy – została jednak niewykorzystana.

Z punktu widzenia pobudek naukowych problem mesjanizmu „posmoleńskiego” nie jest notabene problemem najbardziej naglącym. Eksploatuje on wszak obecne już „w obiegu” techniki narracyjne i o ile zgodzić się można, że czasem wybierał spośród tychże technik osobliwe, o tyle – jak wszystko na to wskazuje – jakościowo nie zaproponował własnych rozwiązań. Poważniejszy problem tkwi zresztą nie w konkretnej realizacji, ale u pierwiąt współczesnego mesjanizmu.

Zarówno w tytule, jak i w niniejszym tekście posługuję się terminem „neomesjanizm”, co czynię – zaznaczam – nie z powodu realnej zgody, iż istotnie należy wprowadzić wyraźną cezurę odgraniczającą stary i nowy mesjanizm (w sprawie tej bowiem padło wiele argumentów, jednak żaden nie jest przekonujący), ale z pobudek czysto pragmatycznych: odnoszę się tu bowiem do postaw i aktywności światopoglądowych środowisk, które zarówno pewien zasób swoich poglądów, jak i siebie *per se* ochrzciły mianem „neomesjanistycznych”. Pytaniem, które należy zasygnalizować, a na

które odpowiedź przekroczyłaby objętość niniejszego szkicu, jest nasuwająca się w sposób naturalny kwestia: czy bez istnienia jednolitego rdzenia mesjanizmu można (i należy) mówić o „neomesjanizmie”? Przedstawiciele środowiska neomesjanistycznego (zorganizowani przede wszystkim dookoła Klubu Jagiellońskiego, czasopisma „Pressje” oraz „Magazynu Apokaliptycznego Czerdzieści i Cztery”) zdają się problem ten w sposób nonszalancki ignorować.

Zaznaczyć jednak należy, iż współcześni neomesjanisci przejawiają częstokroć skłonność do rażących niedoczytań czy przeoczeń odnośnie do dzieł i autorów, na które się powołują. Można nawet odnieść wrażenie, iż celowo przemilczają pewne fakty z historii mesjanizmu.

Mesjanizmu, który zgodnie z podtytułem francuskiego wydania dzieła Józefa Marii Hoene-Wrońskiego miał stanowić „ostateczną unię filozofii i religii” (*union finale de la philosophie et de la religion*). Ten ambitny koncept płacze się jednak beznadziejnie w swoją współczesność. Wystarczy nadmienić, że treść zarówno oryginału, jak i polskiego wydania *Prodromu mesjanizmu* poprzedzona została *Oświadczeniem autora Mesjanizmu*, w którym wyrażone zostało jasno, że poczuwa się on do obowiązku, by „odsłonić ludziom istnienie rzeczywiste i nieprzerwane sekt lub raczej zgraj mistycznych, mających ze znajomością rzeczy, cel piekielny przeszkadzania ludzkości współczesnej w osiągnięciu jej przeznaczeń, by wtrącić ją w otchłań, gdzie zgraie te piekielne cierpią swe natchnienie szatańskie” [*Prodrom* 17]. Jacek Bartyzel owe oświadczenie zinterpretował jako krytykę (i osobliwą charakterystykę) stowarzyszeń wolnomularskich [“Ostateczny cel ludzkości” 247]. Lektura jednak *Prodromu mesjanizmu*, *Metapolityki*, *Tajemnicy politycznej Napoleona* (jak i prolegomeny do tego tekstu, zawartej w *Metapolityce*) wyposaża nas w znacznie rozleglejszy ogląd poglądów i stanowiska Hoene-Wrońskiego w reje-strach tyjących się zarówno masonerii, jak i innych – współczesnych mu – problemów filozoficznych.

Hoene-Wroński – o czym zdają się zapominać apologety neomesjanizmu – w stopniu dalece instrumentalnym (czy też *sensu stricto* utylitarnym) traktował instytucję Kościoła katolickiego, w swoim systemie zabezpieczył mu miejsce przynależne rezerwuarowi pewnych sensów i pojęć przydatnych z punktu widzenia metapolitycznego – nie zaś realnej siły czy katalizatora transformacji świata. W systemie Hoene-Wrońskiego bowiem Kościół na pewnym etapie rozwoju ludzkości stracił monopol na ewolucyjne – z punktu widzenia

struktury społecznej zmierzającej ku Królestwu Niebieskiemu – strefy wpływów. Kiedy się to wydarzyło? Hoene-Wroński udziela na to pytanie kilku mniej lub bardziej skonkretyzowanych odpowiedzi. Momentem węzłowym było w jego opinii wystąpienie Marcina Lutra – czy też szerokie konsekwencje intelektualne, filozoficzne i polityczne, które przyniosły narodziny protestantyzmu [*Metapolityka* 52]. Ilekroć bowiem Hoene-Wroński pisze o protestantyzmie – czy to w wymiarze politycznym, filozoficznym, czy religijnym, tylekroć ma na myśli przede wszystkim luteranizm – zwłaszcza luteranizm niemiecki, gdyż ten – zdaniem autora *Prodromu* – w znaczącym stopniu przyczynił się do ukonstytuowania socjopolitycznego i filozoficznego „stronnictwa rozumu”. Stronnictwa niezbędnego – obok „stronnictwa uczucia” – by w dialektycznym trudzie podnieść ludzkość ku wypełnieniu jego przeznaczeń. Luter byłby podług tej wizji protogeniuszem rewolucji [Paquier 160].

Drugim istotnym dla rozwoju ludzkości momentem była rewolucja francuska. Choć filozof żywił ogromną niechęć do wszelkiego typu „ruchów rewolucyjnych”, Wielka Rewolucja w jego przekonaniu zasługiwała na dalece idące zrozumienie. Logika rzeczzonego stanowiska jest bowiem następująca: to w niej właśnie (rewolucji) objawił się wielki ruch emancypacyjny, który doprowadził do pojawienia się na kartach historii Napoleona – idealnego władcy, przygotowującego świat do ostatecznego wypełnienia „przeznaczeń ludzkości”. Ta apologetyka rewolucji francuskiej ma jednak jeszcze jeden, znacznie ciemniejszy odcień – wprowadza w myśl Hoene-Wrońskiego elementy, które przynależą do zespołu myślenia katastroficznego. Jak bowiem przekonuje Jens Herlth, polski mesjanizm – zwłaszcza w tekstach autora *Metapolityki* – eksploatuje język katastroficzny [82].

W rzeczy samej – rewolucja francuska otworzyła w dziejach ludzkości swoistą puszkę Pandory – od jej czasu bowiem myśl europejska poczęła być nękana co rusz to nowymi konceptami, mającymi na celu zaburzyć ewolucyjny charakter postępu ludzkości poprzez spacyfikowanie ducha ludzkiego [*Metapolityka* 24]. Z punktu widzenia systemu Hoene-Wrońskiego była jednak wydarzeniem *sine qua non* – bez niej bowiem niemożliwe byłoby pojawienie się na historycznym firmamencie „geniuszu Napoleona” – lecz jednocześnie stworzyła pole do działania dla szeregu rewolt pomniejszego typu. Przede wszystkim jednak pozwoliła wyemancypować się dwóm wspomnianym już

stronnictwom, których starcie stanowi widomy przykład ruiny ludzkiego ducha; dopiero zespolenie się tych dwóch stanowisk – w dialektycznym postępie idei – pozwoli przejść ludzkości na kolejne piętro ewolucji ducha. Jeśli dokonać tego ludzkość nie zdoła, czeka na nią niechybnie katastrofa i spadek na drugi stopień rozwoju – na poziom czystej zmysłowości.

Tej narracji brak w tekstach neomesjanistów powołujących się na dzieło Hoene-Wrońskiego jako istotny dla ich refleksji punkt odniesienia. W książce Pawła Rojka *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm* brakuje zresztą nie tylko szerszej konstatacji o źródłach polskiej myśli mesjanistycznej. Brakuje w niej również rysu źródłowego, mocującego stanowisko katolickie w źródłach judaistycznych i wczesnochrześcijańskich. Sam system Hoene-Wrońskiego przedstawiony został ponadto w formule skrajnie skondensowanej, pozbawiającej go dystyngtywnych punktów ideowych, przedstawiających go jak pewną ogólną myśl o koniecznym postępie ducha ludzkiego. Pomimo konstatacji Rojka, iż mesjanizm „wykracza poza dziedziny wiedzy i sfery działalności” [145], system Hoene-Wrońskiego nie zostaje nam bowiem przedstawiony – widzimy go jedynie na polu starcia z Mickiewiczem w niemal anegdotycznym szkicu. Hoene-Wroński pozbawiony zostaje odpowiedniego dla siebie entourage'u: idei politycznych XIX wieku, zależnych od ewolucjonizmu konserwatywnego, czy – w planie historycznym – koncepcji „mesjanistyzujących” władzę królewską we Francji od XVI stulecia [Haran 141-178].

Mesjanizm nie jest tutaj bowiem konstruktem politycznym czy też operującym na przestrzeni – tak lub inaczej – zdefiniowanej polityczności. Widać to – pozostając jeszcze na chwilę przy pozycji Rojka – w przypadku kluczowego, zdawać by się mogło, zagadnienia, a mianowicie ideowych i światopoglądowych korzeni Karola Wojtyły: środowiska Unii Jerzego Brauna, który miałby być „ostatnim polskim mesjanistą, nie licząc oczywiście Jana Pawła II” [39]. Niedookreślenie pozycji Brauna wynika z dwóch przyczyn: z jednej strony z początkowego błędu pozbawienia dzieła Hoene-Wrońskiego jego istotnej konsystencji ideowej i umocowania jej w realiach historycznych – tym samym myśl ideologa Unii kontrastowana jest z pewnym teorematem mesjanistycznym nazwanym przez autora „pierwotnym znaczeniem, jakie nadawał mu Hoene-Wroński” [40]; z drugiej natomiast z osobliwym wybiegiem badawczym, sprowadzającym sens mesjanizmu Brauna do

myśli o „budowaniu Królestwa Bożego na ziemi”, co przydaje mu rys doraźnego aktywizmu bądź ideologu – nie zaś idei politycznej.

Że było w przypadku Brauna inaczej, dowodzi nie tylko tytuł wydanej w tym roku przez IPN książki Marka Hańderka *Unia 1940–1948. Dzieje zapomnianego ruchu ideowego*, ale także szereg opracowań z literatury przedmiotowej, jak i wreszcie – liczne wypowiedzi samego Brauna, który w wronkizmie dostrzegał znaczący impakt polityczny, przy pomocy którego można wprawić w ruch machinerię ideową i polityczną wojennego i powojennego ładu [Hańderk 313]. Próby zastosowania tak wypreparowanego pojęcia mesjanizmu, łączącego w sobie uproszczone poglądy Wrońskiego i Brauna z koncepcjami Jana Pawła II na przestrzeń pragmatyczną, muszą przynieść rezultat ideowej i semantycznej nieścisłości, opierającej się na subiektywnej interpretacji pewnych słów i gestów papieża.

W celu uzyskania metodologicznej spójności swojego wywodu autor *Awangardowego konserwatyizmu* stosuje zaczerpniętą od Wittgensteina koncepcję „pojęcia rodzinnego” [Rojek 42], przy czym z niezrozumiałych dla mnie przyczyn przekształca w swoim tekście „podobieństwo” na „pojęcie” [Wittgenstein 49-51]. W mojej opinii nie jest tak – jak najwyraźniej chciałby tego autor – iż pojęcie należące do grupy „tych pojęć, które dają się sklasyfikować podług posiadania cech podobieństwa rodzinnego”, staje się w sposób automatyczny „pojęciem rodzinnym”. I choć istnieje szereg interpretacji tego, jak należy rozumieć owo zagadnienie Wittgensteinowskiej filozofii – autor nie udowadnia nam niezbicie, że tak jest w istocie. Ten chwyt jest jednak zabiegiem, paradoksalnie, modernizującym całość wywodu czy też przydającym mesjanizmowi polskiemu rysów nowoczesnej idei społecznej o wielowątkowej, rozległej strukturze.

Owo odseparowanie myśli mesjanistycznej od realiów historycznych oraz politycznych w myśli polskich tak zwanych neomesjanistów (wszak nie tylko Pawła Rojka) prowadzi – jak zasadnie zauważył to Tomasz Herbich, do zerwania z ideowym rdzeniem oraz ahistoryczności wywodu [300]. Neomesjanizm unosi się bowiem na chmurach ideowej dowolności czy też wyprowadzany jest z konstruktywów określanых ogólnie jako „polski duch” [“Mesjasz i Kronos” 161]. Nie ma w nim mowy o uwarunkowaniach społecznych i politycznych XIX wieku, związków myśli mesjanistycznej z kantorowiczowsko rozumianą sekularyzacją czy katastrofizmem.

Choć bowiem myśl o zbieżności konceptów mesjanistycznych z systemem wyobrażeń katastroficznych pojawia się zarówno w ustaleniach Marii Janion [44-45], Jacka Bartyzela [“Kryzys czy przesilenie?” 128], Andrzeja Walickiego [86], Jerzego Brauna [21-23], jak i przywoływanego już Herltha – w przypadku polskich neomesjanistów pozostaje problemem niezauważonym – niemal wstydliwie przemilczanym. Przejmują oni – jak ma to miejsce na przykład w przypadku Rojka – retoryczną stronę dyskursu mesjanistycznego, pozostawiając niezagospodarowane tendencje, na których dyskurs ten (przynajmniej w pewnych swych rejestrach) został ufundowany. Spowodowane jest to faktem, iż polski neomesjanizm – przede wszystkim w ujęciu prezentowanym przez Rojka – jest tworem ahistorycznym, jedynie deklaratywnie powiązany z realnym historyczno-ideowym rdzeniem – z istniejących na ideowej mapie realizacji wybiera on bowiem te, które lepiej pasują do prezentowanej nam koncepcji.

I choć zabiegi te można by spuentować lapidarną konstatacją, iż w rzeczy samej nie mamy obecnie – jak nie mieliśmy nigdy w historii – do czynienia z jednym mesjanizmem, to w procesie subiektywizacji problemu – podkreślmy to, historyczno-ideowego – mesjanizm traci swoją swoistość, staje się konstruktem złożonym z ruchomych elementów, których ewentualna suplementacja nie niesie za sobą innej konsekwencji niż przydanie takiemu systemowi przymiotnika odróżniającego go od szeregu kolejnych podgrup. Takie stanowisko rodzi jednak szereg kontrowersji. Na przykład podług tabeli zamieszczonej na stronie 64 (tabela 2. Milenaryzm i eschatologia) książki Rojka wynika, iż system pozbawiony wizji milenarystycznych i eschatologicznych jest nihilizmem. Dążyć więc należałoby do takiego systemu, który byłby odwrotnością nihilizmu – połączenia milenaryzmu i eschatologii – takie połączenie w opinii Rojka daje nam mesjanizm.

Nihilizm – co jest, jak sądzę, oczywiste – nie stanowi w optyce autora *Awangardowego konserwatyzmu* pola dla reorganizacji porządku społecznego czy gruntu dla (de)konstrukcji obowiązującego wyobrażenia świeckiej i upaństwowionej soteriologii – określony być może raczej jako katastrofa. Wracamy więc do zagadnienia zdiagnozowanego już przez Herltha. Jednak polskiego ruchu neomesjanistycznego nie można – w moim odczuciu – zredukować jedynie do eksploatawania przezeń narracji katastroficznej lub też – w najgorszym wypadku – skupienia się jedynie na jego XIX- i XX-wiecznej formie. Współczesny mesjanizm jest ruchem (czy też pewną

aktywnością intelektualną<sup>1</sup>) znacznie bardziej nowoczesnym – przy zachowaniu pełnej skali zjawiska – niż był istotnie jego XIX-wieczny poprzednik.

W rzeczy samej deklaruje on niemal „programową bezprogramowość”, podkreślając, że „nie istnieje coś takiego jak doktryna neomesjanizmu” [“Mesjasz i Kronos” 161] – zaznaczając jednocześnie, iż tym, co konsoliduje całe środowisko, jest „pogodzenie romantycznej wizji Boga i człowieka ze współczesną diagnozą kondycji człowieka jako bytu paradoksalnego: mogącego wszystko, nadającego sens swemu istnieniu, ale jednocześnie całkowicie bezsilnego w obliczu nicości” [165]. Ta pesymistyczna konkluzja dopełniona może zostać jednak spostrzeżeniem: „nic nie szkodzi, że tak jest – nie mamy bowiem próbować naprawiać tej beznadziejnej sytuacji człowieka, lecz z wiarą oczekiwać powrotu Mesjasza, dzięki któremu nasze istnienie odzyska sens” [165].

Z koncepcjami Nikodema Bończy-Tomaszewskiego sąsiaduje mesjanizm Rafała Tichego posiadający jedną interesującą właściwość – nieobecną w myśli jego ideowych pobratymców: katechizmowym imieniem „falszywego mesjanizmu” obdarowuje on wszystkie te systemy, które „odwołują się do innego niż Chrystus zbawiciela” [“Czas na Apokalipsę” 11] – jak bowiem konkluduje: chrześcijaństwo poprzez budowę cywilizacji sprzeniewierzyło swoją pierwotną, preapokaliptyczną misję przygotowania ludzkości na nadejście Zbawiciela. W wyniku tego doszło do zdegradowania pierwotnego, czerpiącego z tradycji judaistycznej, mesjanizmu i wytworzenia patologicznej jego postaci: mesjanizmu politycznego, w którym historiozofia racjonalna zastąpiła milenarystyczną wizję zbliżającego się Królestwa [14]. Ta logika ma jednak jedną słabą stronę – podług deklaracji Tichego ów regres począł postępować w chwili upodmiotowienia Kościoła w Cesarstwie Rzymskim i tym samym uczynienia z chrześcijaństwa religii powszechnej, co wpłynęło na osłabienie postawy radykalnej na rzecz pokojowego współistnienia [11]. W wizji Tichego bowiem mesjanizm i chrześcijaństwo stanowią komplementarne wobec siebie postawy wobec świata – wykluczające jednocześnie wszelkie przejawy z tymże światem negocjacji i paktowania. Największą

1 Przy zachowaniu prawideł badawczych długiego trwania pojęć i konceptów historii idei można się pokusić o spostrzeżenie, iż mesjanizm doby dzisiejszej jest Schellingiańsko ujętą „przygodą świadomości”, w ramach której „twarde” koncepcje historyczno-ideowe służą do budowy światów wyobrażonych – utopii intelektualnych.

wadą świeckich czy też politycznych mesjanizmów jest – zdaniem redaktora „magazynu apokaliptycznego” – synkretyczny charakter, marginalizujący zasadniczy, paruzyjny rdzeń mesjanizmu.

Z powyższych konstatacji Tichy wyprowadza swoją klarowną wizję neomesjanizmu, który w jego opinii powinien być „odkrywaniem pod powierzchnią historii i kultury jej ukrytego eschatologicznego wymiaru [...] odwracaniem perspektywy w wartościowaniu wygranych bitew i poniesionych porażek [...] dumnym powiewaniem sztandaru cierpienia i krwi na ruinach narodowych klęsk i masakr” [“Manifest neomesjanistyczny” 59]. Owo dumne powiewanie zbrukanego krwią sztandaru trudno – w mojej opinii – pogodzić z programem „kontrkulturowości” neomesjanistycznej czy też szerzej: chrześcijańskiej. W ślad za redaktorem naczelnym „Czterdziestu i Czterech” Jerzy Sosnowski postuluje bowiem, iż neomesjanizm na polu sztuki powinien się realizować ze świadomością „kruchości tego świata, lecz tego, co kruche, rewolucyjnie nie niszczyć” [66]. W opinii Sebastiana Galeckiego postawa taka jest „z gruntu protestancka” [81] – dyskredytująca Stworzenie jako coś „zasadniczo bezwartościowego”. Należy zaznaczyć, iż stanowisko to nie jest – jak wszystko na to wskazuje – „protestanckie”, lecz gnostyckie czy też neognostyckie [Horbury 278; Lętocha 71], jedynie w pewnej swej formule przypominające to, co znamy z lektur doktryn protestanckich [Paquier 283].

Niemniej nie zmienia to faktu, iż w swoich zasadniczych rysach idea neomesjanistyczna głoszona przez Tichego pozostaje konceptem słabo poddającym się jakimkolwiek przekształceniom na potrzeby empirii czy politycznej aktywności – jest raczej formułą konfesyjną czy sposobem realizacji duchowości. Duchowości – dodajmy – swoiście katastroficznej, antykatechonicznej. Neomesjanizm Tichego byłby więc mesjanizmem znacznie bardziej „regresywnym” – gdyż sięgającym do źródeł mesjanizmu w obrębie kultury judeochrześcijańskiej, uzyskującym swój cel przez eksploatację chwytów katastroficznych.

W postawie Tichego istnieje bowiem silny rdzeń łączący go z koncepcją Hoene-Wrońskiego. Zauważony przez Galeckiego problem upadku ducha ludzkiego, którego należy podźwignąć w celu przystosowania go do zbliżającej się milenarystycznej rzeczywistości, powiązany z ostrą krytyką świata współczesnego – nie jest jedynie konceptem „protestanckim” (bez znaczenia, jak ów protestantyzm koncypujemy) – jest częścią zespołu wyobrażeń istniejących już w „systemie” [Walicki 108]

polskiego mesjanizmu – za sprawą Hoene-Wrońskiego właśnie. Nie jest to więc element nowy, lecz jedynie pewna forma przeniesienia znanej figury konceptualnej w przestrzeń dewocyjną. Ponadto wzmiankowana już przeze mnie neognostycka szata pesymizmu Tichego przykrywa w mojej opinii katastroficzne tendencje. Widać to szczególnie w napięciach zachodzących między chrześcijaństwem zrealizowanym a tym postulowanym. W wizji Tichego chrześcijaństwo jest bowiem „już nie judaizmem” (gdyż porzuciło swoją łączność etniczną z narodem żydowskim), ale „jeszcze nie chrześcijaństwem” (gdyż rezygnuje z cywilizacyjnej misji Kościoła). Tym samym ze sporą dozą podejrzliwości traktuje historiozofię nie tyle jako koncept, ile restaurację mesjanizmu jako formuły narracyjnej kultury. Związków z Hoene-Wrońskim oraz katastrofizm jest w przestrzeni polskiego neomesjanizmu oczywiście więcej.

Z koncepcji tych nie rezygnuje Bończa-Tomaszewski – przywołując znaną z tekstów autora *Prodromu mesjanizmu* opozycję dwóch sił: „stronnictwa rozumu” oraz „stronnictwa uczucia”, które w koncepcji Bończy-Tomaszewskiego przechrzczone zostają na liberalnych konserwatystów oraz narodowych konserwatystów [“Mesjasz i Kronos” 161]. Oba stronnictwa miałyby być – choć każde na swój sposób – wrogo nastawione do idei mesjanistycznej: pierwsze z tytułu systemowej niezgody na przyjęcie Chrystusa jako Zbawcy, drugie z przyczyn zwrócenia się ku „polityczności” i budowania swej pozycji w świecie spraw ludzkich. Czynią to jednak wbrew pragmatycznym interesom Polski, która nie mogąc uciec od modernizacji, powinna – zdaniem Bończy-Tomaszewskiego – wkroczyć w nią z przystosowaną do eksploatacji w przestrzeni współczesnej polityki ideą mesjanizmu [“Post-mesjanizm” 12-14]. Bończa-Tomaszewski myśli bowiem o mesjanizmie jako o czynniku modernizującym i integrującym społeczeństwo, będącym dla tego społeczeństwa wspólnym sposobem zarówno odczuwania świata, jak i myślenia. Autora *Post-mesjanizmu* nie zajmują kwestie doktrynalne czy ideowe, lecz skupia się on na ładunku pragmatycznym.

Wizja Bończy-Tomaszewskiego odbiega wyraźnie od dwóch innych propozycji środowiska „Czterdziestu i Czterech”: Michała Łuczewskiego oraz Filipa Memchesa. Dla Łuczewskiego bowiem zarówno na poziomie religijnym, jak i politycznym mesjanizm realizuje się poprzez trzy wymiary: prorocki, wojowniczy i męczeński [“Do diabła z mesjanizmem!” 77]. To wyprowadzone z Pisma Świętego rozpoznanie struktury mesjanistycznej odnosi

Łuczewski również do dziejów mesjanizmu w historii Polski i Europy. Stwierdza on bowiem, iż oświeceniowa filozofia miała charakter jawnie antymesjanistyczny – najjaskrawiej widać to w postaci Niccola Machiavellego. *Książę* zachowując pewne cechy mesjanistyczne – wypacza je i karykaturyzuje. Ów makiaweliczny mesjanizm pozbawiony został bowiem cech mężeńskich, które to konstruują – zdaniem Łuczewskiego – podstawowego ducha mesjanizmu. Mesjanizm pozbawiony pasjonizmu jest dezercją. Podług teorii Łuczewskiego od oświecenia rozpoczął się proces przesuwania ośrodka decyzyjnego z przestrzeni monarszej ku zbiorowo ujmowanemu suwerenowi<sup>2</sup> [“Gdy demony śpią” 36]. Mesjanistami dla Łuczewskiego *in potentia* są ponadto wszyscy Polacy z racji wspólnych mesjanistycznych korzeni całego ethnosu. W wyniku jednak ideowego zaprzaństwa czy też wzgardy dla koncepcji poświęcenia mesjanistami zostali nieliczni. Nie są już nimi „postdysydenci” – Adam Michnik i Jacek Kuroń, którzy po otrzymaniu „władzy króla” porzucili drogę mesjanistycznych poświęceń. Z racji tego rozpoznania antymesjanistyczna jawi się Łuczewskiemu cała III RP. Polityczność współczesnej Polski jest bowiem politycznością nie romantyczną, ale postoświeceniową – programowo niechętną wobec wszelkich przejawów irracjonalnej czy idealistycznej dywagacji o istocie działań społecznych i politycznych, odcięta od swego chthonicznego – mesjanistycznego rdzenia.

To, co należy czynić – zdaniem Łuczewskiego – to zachowywać w sobie cnoty mesjanistyczne – będące w przestrzeni politycznej predyspozycją do podejmowania działań o charakterze transcendentalnym, czy też celujących nie jedynie w utylitarność i doczesność, ale przede wszystkim w metapolityczny wymiar. Pogląd ten jest zbieżny z prezentowanym przez Memchesa. Zbieżny, choć dodajmy – nie tak radykalny, gdyż Memches staje w opozycji zarówno wobec „mieszczkańskiego konformizmu”, „posthistoryzmu”, „postpolityki”, jak i innych form aktywności politycznej, realizujących etos mieszczański, a nie rycerski [71].

Już nawet ten pobieżny przegląd koncepcji i poglądów, które – w zgodzie z intencjami ich autorów – można sklasyfikować jako neomesjanistyczne [“Manifest neomesjanistyczny”; Rojek 95;] wykazuje kilka zasadniczych cech wspólnych. Przede wszystkim – nad czym należy ubolewać w sposób szczególny – łączy je brak klarownych definicji (prócz propozycji Tichego) postulatów ideowych, a szczególnie korzeni pojęciowych. Ich rekonstrukcja wskazywałaby bowiem na katastrofizm w myśli Hoene-Wrońskiego, a w najlepszym wypadku polityczny pesymizm. Mesjanizm Tichego jest niewczesny, Bończy-Tomaszewskiego – osaczony przez kanalizującą jego potencjał siatkę pojęciową; mesjanizm Łuczewskiego jest mesjanizmem zdradzonym, Memchesa natomiast zwyczajnie utopijnym. W każdym z nich tkwi więc pierwiastek katastrofizmu Hoene-Wrońskiego. Podobnie zresztą do autora *Prodromu* neomesjanistów, w celu uchronienia swych teorii przed runięciem w logiczną przepaść, zastosowali szereg zabiegów semantycznych. Jak dowodzi Herlth, swoista utylitarność systemu Hoene-Wrońskiego była powszechnością katastroficzną – myśl tę można odnieść do wszystkich nam współczesnych mesjanizmów.

Ten stan rzeczy zakrywany jest przez neomesjanistów w dwójnasób – poprzez terminologiczną nieostrość lub też przez systematyczną gadatliwość, sprowadzającą mesjanizm do systemu niemal hipertekstualnych pól znaczeniowych mających umożliwić realizację postulatów mesjanistycznych, które – niczym u Hoene-Wrońskiego – są godne realizacji jedynie z tytułu swej mesjanistyczności. W obliczu spiętrzenia katastroficznego nieostrości tak zwany neomesjanizm nie jest w stanie wytworzyć własnej nowoczesnej terminologii i puszcza w obieg wciąż tę samą monetę – nie dostrzegając przy tym, iż padła ona ofiarą inflacji, a gospodarka (intelektualna), która ją zrodziła, obróciła się w proch.

Nie oznacza to jednak, że pytania, które stawiają neomesjanistów, są nieaktualne bądź dyskursywnie bezpłodne – wręcz przeciwnie. W owej katastroficznosci odszukać można kompleks pytań o naturę procesu historycznego czy struktur metahistorycznych. Owe tendencje mogą być – w mojej opinii – znaczącym czynnikiem modernizującym polską rzeczywistość – również przy uwzględnieniu ich katastroficznego wymiaru. Chłodna gorycz przeszłości stanowi jednak dobry punkt wyjścia dla myślenia.

2 Na dowiedzenie, że proces ewolucji pojęcia suwerena z reje-  
strów boskich ku królewskim, a następnie spopolizowanym,  
trwa nie od oświecenia, ale od późnego średniowiecza, miejsca  
w obrębie tego tekstu, rzecz jasna, nie ma. Nie jest to nb. bez-  
względnie konieczne – wystarczy wskazać zarówno podstawo-  
wą literaturę w tym zakresie [Monod; Peterson; Kantorowicz],  
jak i szereg innych pism udowadniających, że współczesny popu-  
lizm stanowi jedynie konsumpcję ideową dóbr wyrosłych na  
polu późnego średniowiecza.

---

**lista prac cytowanych**

- Bartyzel, Jacek. "Kryzys czy przesilenie? Mesjanizm jako próba przezwyciężenia świadomości katastroficznej". *Pressje*, vol. 12, 2012, pp. 120-144.
- . "Ostateczny cel ludzkości, progresywnie wydedukowany. Rzecz o mesjanizmie Józefa Marii Wrońskiego". *Teologia Polityczna*, no. 4, 2006-2007, pp. 243-260.
- Bończa-Tomaszewski, Nikodem. "Mesjasz i Kronos". *Czterdzieści i Cztery*, no. 3, 2011, pp. 148-166.
- . "Post-mesjanizm. Najnowsze sposoby prawicowego myślenia". *Czterdzieści i Cztery*, no. 2, 2009, pp. 8-26.
- Braun, Jerzy. "Historia i prawo postępu". *Zet*, no. 12-14, 1932, pp. 21-23.
- Galecki, Sebastian. "(Czterdzieści i) cztery mesjanizmy". *Pressje*, vol. 28, 2012, pp. 76-91.
- Hańderek, Marek. *Unia 1940–1948. Dzieje zapomnianego ruchu ideowego*. Instytut Pamięci Narodowej, 2019.
- Haran, Alexandre Y. *Le Lys et le Globe*. Champ Vallon, 2000.
- Herbich, Tomasz. *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*, Teologia Polityczna, 2019.
- Herlth, Jens. "Nad przepaścią historii. Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego". *Pamiętnik Literacki*, no. 1, 2011, pp. 77-91.
- Hoene-Wroński, Józef Maria. *Metapolityka*. Translated by Józef Jankowski, Gebethner i Wolff, 1923.
- . *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*. Translated by Józef Jankowski, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, 1921.
- Horbury, William. *Messianism among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies*. T & T Clark, 2003.
- Janion, Maria. *Romantyzm i jego media*. Universitas, 2011.
- Kantorowicz, Ernst. *Dwa ciała króla. Studium z teologii politycznej średniowiecza*. Translated by Maciej Michalski, and Adam Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Łętocha, Rafał. "Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm". *Pressje*, vol. 28, 2012, pp. 65-73.
- Łuczewski, Michał. "Do diabła z mesjanizmem! Teologia polityczna polskiej transformacji". *Czterdzieści i Cztery*, no. 1, 2008, pp. 76-95.
- . "Gdy demony śpią, budzi się rozum". *Czterdzieści i Cztery*, no. 2, 2009, pp. 27-51.
- . "Mesjanizm dla mas. Szaleństwo Jana Pawła II". *Pressje*, vol. 24, 2011, pp. 58-65.
- Memches, Filip. "O Polsce po Polsce. Dyskutuują Alexandre Kojève, Carl Schmitt, Leo Strauss i Władimir Sołowjow". *Czterdzieści i Cztery*, no. 1, 2008, pp. 65-75.
- Monod, Jean Claude. "Théologies politiques médiévales et modernes: perspectives historiques (Kantorowicz, Schmitt)". *La querelle de sécularisation – de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002.
- Paquier, Jules. *Luther et l'Allemagne*. Librairie Victor Lecoffre, 1918.
- Peterson, Erik. "Przyczynek do dziejów teologii politycznej w imperium romanum". Translated by Jakub Duraj, *Res Publica Nowa*, no. 20, 2012, pp. 39-61.
- Rojek, Paweł. *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Wydawnictwo M, 2016.

Sosnowski, Jerzy. "Eschatologia i polityka". *Czterdzieści i Cztery*, no. 2, 2009, pp. 60-66.

Tichy, Rafał. "Czas na Apokalipsę". *Czterdzieści i Cztery*, no. 1, 2008, pp. 4-53.

---. "Manifest neomesjanistyczny". *Czterdzieści i Cztery*, no. 2, 2009, pp. 52-59.

Walicki, Andrzej. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Universitas, 2009.

Wittgenstein, Ludwik. *Dociekania filozoficzne*. Translated by Bogusław Wolniewicz, PWN, 2000.

## abstract

### NEO-MESSIANISM, OR DESPAIR AND SEMANTICS

Jędrzej Krystek

This article is a discussion of the basic views and positions of the so-called neo-messianic environment, with particular emphasis on the elements of the pessimistic and catastrophic discourse. The field of analysis is comprised of a book publication – *Liturgia dziejów* [Liturgy of history] by Paweł Rojek, and a few minor texts published primarily in the periodicals "Czterdzieści i Cztery" and "Pressje," i.e. the magazines,

which most often have featured statements of the so-called neo-messianists.

**KEYWORDS:** messianism, neo-messianism, Hoene-Wroński, John Paul II, catastrophism, pessimism, Catholic Church