

ANDRZEJ GIERECH
Warszawa

CZY MESJANIZM SKRÓCI DYSTANS DO EUROPY?

Nigdy przekuwanie mieczy na lemieszce nie należało do czynności szczególnie prostych. Dziś jednak, choć od zwycięstwa minęło już sporo czasu, przekształcenie etosu walki i solidarności w etos pracy i rywalizacji zdaje się szczególnie trudne. Jedną z przyczyn są trudności w spreycyzowaniu celów generalnych: Jeśli kapitalizm, to jaki — rynkowy, całkowicie wolny, czy ograniczony socjaldemokratyczną ingerencją? Jeśli Polska to już Europa, to gdzie umiejscowić obowiązek (?) deklaracji swego choćby odrobinę niepolskiego pochodzenia? Jeśli całkowity rozbrat z państwowym ateizmem, to czy państwo ma pozostać religijnie obojętne i neutralne, czy przeciwnie — prawnie katolickie. Jeśli kraj katolicki odmawia przyjęcia idei „grubej kreski”, to czy „zwykły Polak” aprobuje zarazem idee prawnej dyskryminacji, wręcz represji wobec osób „po-hańbionych” złą polityczną przeszłością.

Te i podobne pytania można mnożyć. Jedną z takich często stawianych kwestii, które wywołują zgodę, zdaje się większości — jest problem „powrotu Polski do Europy”. Rozważając sprawy związane z tym hasłem poruszamy co najmniej dwie kwestie: 1) dotykamy problematyki odnośnej się do możliwości i intencji Polski odnośnie do owego „powrotu”, czyli zbliżenia rodzimych struktur cywilizacyjnych do całokształtu zachodnich instytucji materialno-duchowych wpływających na jakość i poziom życia społeczeństwa; 2) pytamy o stan szeroko pojętych stosunków pomiędzy Polską i krajami zachodnimi.

Rozważając kwestię pierwszą należy już na wstępie zauważyć, że tak rozumiany rozwój cywilizacyjny przeżywa w Polsce znacznie dłuższy zastój, niż to mogłoby się zdawać. Jednak jeśliby, zgodnie z sugestią niektórych autorów, odrzucić teorię o tzw. młodszości cywilizacyjnej Polski (za którą się opowiadam) — pozostaje wówczas głęboki cień historycznie nawarstwiających się narodowych frustracji wynikający z nieumiejętności wykorzystania własnych szans, samoorganizacji i samodyscypliny.

Oddalenie od cywilizacyjnego centrum nie pojawiło się bynajmniej w naszym stuleciu¹. Nawet renesans, tak hojny dla kultury polskiej,

¹ Tezę o tzw. młodszości cywilizacyjnej Polski w stosunku do Europy Zachodniej głosiła szkoła historyczna krakowskich „Stańczyków”. Jej twórcą i głów-

nie odbiega wiele pod tym względem od innych epok. Cóż z tego, że zaczyna rozwijać się Akademia Krakowska, że Kopernik pracuje nad swym rewolucyjnym na owe czasy dziełem, że w Krakowie żyją wybitni teolodzy, że rozwija się matematyka? ... Cóż z tego, gdy była to raczej fasada, pod którą to, co zasklepienie w odrębność, sformalizowane i nieufne, pozostało prawie nietknięte. Myślę tu o całej sferze życia duchowego i o odpowiadającym jej całokształcie organizacji cywilizacyjnej w zakresie prawa, moralności, ale też sposobów produkcji, finansów itp.

Już Andrzej Frycz Modrzewski, wielki Europejczyk i ojciec polskiej demokracji, zwalczając w całym swym dorobku pisarskim egoizm i prywatę szlachty, a równocześnie walcząc z ówczesnym zacofaniem cywilizacyjnym Polski, starał się o jej powrót do Europy. Jego znajomość świata, erudycja a także odwaga i bezkompromisowość nadawała tym wystąpieniom charakter głębokiej ekspertyzy, bogatej w wartości intelektualne i moralne. Gdy Frycz pisał: „Doprawdy u Niemców i bodaj u wszystkich chrześcijan nie widzi się niewolników (...) Mówię o tej zwyczajnej niewoli, w jaką panowie spychają poddanych bez żadnej ich przewiny, wydzierając im wedle własnej zachcianki grunta i mienie, a nawet (...) sprzedając ich niczym bydłeta”² — to słowa te oznaczały zarazem radykalny program naprawy i ograniczenia feudalizmu. A jednak pisarstwo Frycza nie przybliżyło Polski do europejskiego centrum. Jego działalność odebrano bowiem wyłącznie jako zamach na narodowe świętości. W 1554 r. późniejszy kardynał, ks. St. Hozjusz na wieść o wydaniu w Bazylei zakazanego dzieła *O poprawie Rzeczypospolitej* wołał, że książka ta „nie tylko grzeszy przeciwko religii, także tam gdzie rozprawia o obyczajach i o prawach zawiera obelgi na ojczyznę naszą (...); toteż

nym wyrazicielem był Józef Szujski (1835-1883). Jednym z przedstawicieli tej szkoły był Michał Bobrzyński. Bobrzyński w *Uwagach pierwszych* pisał: „Któż nie widzi żeśmy tak późno zaciągnęli się do grona narodów zachodnich i ich cywilizacji (...) Niemcy przeszli twardą szkołę frankońskiego państwa, zanim samoistnie stanęli. Wszyscy rozpoczęli swój historyczny żywot i pracę o całe 5 wieków przed nami, mieli więc czas (...), aby dojrzeć i zwyciężyć (...) doganiałszy ich też nieustannie (...) ale czyż można się dziwić, że w końcu XV w. staliśmy od nich jeszcze nieco dalej, żeśmy na sobie nosili piętno młodzieńca bratającego się z dojrzałymi mężami”. *Historycy o historii. Od Naruszewicza do Kętrzyńskiego, 1775-1918*. Oprac. M. Serejski. Warszawa 1963, ss. 301 i 302. Spór historyczny na ten temat w dobre dzisiejszej nie dotyczy, myślę, faktów, a co najwyżej ocen. Stanowisko podobne znaleźć można w poglądach Episkopatu — np. por. słynny list biskupów polskich „do ich niemieckich braci w Chrystusie”. Całkiem odmiennie stanowisko, jakby wbrew faktom, zajmuje prof. Janusz Tazbir. Por. J. Tazbir: *Od Hawra do Isaury*. Warszawa 1989, ss. 76-87. W moim szkicu przyjąłem założenie zgodne ze stanowiskiem większościowym.

² A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*. W: *Wybór pism*. Warszawa 1953, s. 136.

wydanie jej wielką hańbę przyniosło narodowi naszemu (...) Z tego już tytułu można by mu niemało narobić kłopotu..."³ Nadciągała już zresztą fala kontrreformacji, która skutecznie zapobiegła nie tylko rozprzestrzenianiu się prądów penetrujących wewnątrzetyczną sferę życia ludzkiego, ale przy okazji wydatnie przyczyniła się do zdławienia tych myśli polityczno-społecznych, które w jakikolwiek sposób nawoływały do reformy ustroju, do cywilizacyjnego zbliżenia z ówczesną Europą. Feudalno-klerykalna droga cywilizacyjnego rozwoju kraju w życiu społecznym sprzyjała wytworzeniu się postaw formalnych i zachowawczych, w życiu wewnętrznym — postaw nacechowanych płytką gorliwością religijną. W ustach niejednego bałwochwalczy ojczyzny już wtedy uprawniony byłby zarzut, że podczas gdy Polska myśli o sprawach wielkich, o sprawach nieba, zepsuty Zachód — tylko o sprawach małych i przyziemnych.

Stanisław Staszic ponad dwa wieki później, w jakże gorszych dla Polski warunkach, jakby powtarzając za Modrzewskim, w swych *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego* nawołuje do pilnego podjęcia reform zmierzających do zerwania z feudalnymi i sarmackimi zasadami życia narodu do upodmiotowienia wszystkich stanów, wzmocnienia władzy królewskiej, budowy podstaw dla przemysłu i otwarcia na wpływy cywilizacyjne świata. W późniejszych zaś *Pismach pomniejszych*, uogólniając swe przemyślenia, stwierdza: „Niebaczni przodkowie nasi, od skończenia się domu Piastów, ciągle nie zważali na postęp cywilizacji Europy, ani użytkowali z doświadczeń innych narodów”⁴. Myślę, że można już dziś bez nadmiernego ryzyka postawić tezę, że także sarmacka droga cywilizacyjnego rozwoju Polski — mimo początkowych sukcesów politycznych, mimo swego urokliwego kolorytu — nie wytworzyła jednak mechanizmów rzeczywistego zbliżenia Polski do cywilizacyjnego centrum.

Dzisiejszego polskiego zapóźnienia cywilizacyjnego nie można więc postrzegać bez tego integralnego związku z historią. Rzecz można, iż od pokoleń stoi przed Polakami wciąż to samo zagadnienie: cywilizacyjny dystans. Zważmy jednak, że wobec problemów cywilizacyjnych zapóźnień zawsze możliwe są zasadniczo dwie postawy: a) aktywna — zmierzająca do integracji z bardziej rozwiniętym centrum, a więc do adaptacji tego *novum* do istniejących własnych struktur prowincjonalnych oraz b) pasywna — odrzucająca nowości, akcentująca przy tym obronę swojskich wartości, atakująca „wrogię”, burzące dotychczasowy spokój i ład poglądy obce.

³ Cytat za Ł. Kurdybachą ze wstępu do *Wyboru pism A. Frycza Modrzewskiego*. Warszawa 1953, s. 29.

⁴ St. Staszic, *Pisma pomniejsze*. W: *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego oraz pisma pomniejsze*. Warszawa 1919, s. 107.

Postawa zachowawcza nie jest dla świadomości Polaków wcale obca. Sądzę, że płynie ona z historycznie nawarstwiających się okoliczności, które działając dziesiątki i setki lat wpływać musiały na wytworzenie się pewnej skłonności konserwatywnej u Polaków. Tytułem przykładu, wymienię tylko procesy wynikające jeszcze z unii z Litwą, tj.: osłabienie władzy królewskiej, wzrost potęgi możnowładztwa, szlachecka „złota wolność” (w służbie magnaterii), upadek mieszczaństwa i dalszy wzrost pozycji Kościoła. Do przyczyn tych trzeba też zaliczyć nie kończące się wojny odrywające młodzież od szkół, uniemożliwiające jej zwykłą edukację. Wspomnieć wypada o wynikającym z zaangażowania na Wschodzie przenikaniu do języka, obyczaju, a z czasem i do świadomości orientalnych elementów, obcych łańciskiemu nurtowi kultury polskiej. Literacki model takiego chadzającego po odpustach i karczmach szlachcica-rębajły zostawił Sienkiewiczowi i historii Jan Chryzostom Pasek w swych *Pamiętnikach*.

Wszystkie te polityczne i kulturowe przesłanki utwierdzały polskiego szlachcica, Polaka w ogóle, w przekonaniu, iż postawa zachowawcza zawsze mu się „opłaci, a przecież do wysiłku nie zmusza”. Zaowocuje to skłonnością do swoistej megalomanii: stąd teza o nordyckim pochodzeniu szlachty, pogarda dla wysiłku fizycznego, a w skrajnych przypadkach nawet do pracy w ogóle. Szybko krzepnie polski zaścianek zarówno w sferze realnej — cywilizacyjnej prowincjonalności, jak i w sferze narodowej świadomości. Zastój duchowy, spowolnienie, a równocześnie samozadowolenie i przekonanie o swej odrębności i niezwykłości to cechy, które już wtedy zarysowane były wyraźnie. Dopiero istotne zagrożenie zewnętrzne rzeczywiście w pełni aktywizowało cały naród. Ten wzorzec w jakimś stopniu pozostał aktualny do dziś. Polska jak żaden inny kraj, przez swój głęboki związek z kulturą szlachecką, kulturą ziemi, wsi — sprzyjając tendencjom zachowawczym — szczególnie narażona jest na spowalnianie procesów przemian. Jerzy Jedlicki w swym studium o XIX w. pisze: „Trudności adaptacyjne mogą wprawdzie trwać długo, nieraz przez parę pokoleń, wreszcie jednak mijają (...). W pierwszym okresie zdawało się, że istnieje wybór, że wzorzec kosmopolitycznej cywilizacji przemysłowej można przyjąć lub odrzucić. W okresie późniejszym kierunek rozwoju zdaje się już przesądzony i coraz mniej podległy czyjejkolwiek indywidualnej lub zbiorowej woli”⁵.

Właśnie to złudzenie co do pełnej możliwości wyboru (jeśli chodzi o pryncypia cywilizacyjne, o kierunek rozwoju) bierze się w Polsce za możliwość realną, którą trzeba gruntownie zbadać i przenicować, by

⁵ J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*. Warszawa 1988, s. 9.

w końcu zostać jednak z prawdą, którą znało się właściwie od samego początku: „z narodowej sukmany nie uronić ni przetartej łąty”. Opóźnia to procesy adaptacyjne. Przecież Polska, uczestnicząc w tym rzekomym wyborze, od stuleci bliższa jest modelowi trwania. Szlachcic „wschodniał”, jak mawiali krakowscy „Stańczycy”, a więc cenił wygodę, żywił niechęć do wysiłku, głosił formalizm i nieufność. Postawa taka musi w końcu prowadzić do izolacji, fanatyzmu i ksenofobii. Na spotkanie przeto zachodniego cywilizacyjnego Lewiatana z piekła narodowej świadomości zawsze, a więc i dziś, wyskoczyć może strzegący narodowych mitów i klerykalnych tradycji wąsaty Boruta w żupanie. I jego krzyk: „nie pozwalam!” — spuści zasłonę milczenia na tych, którzy tamtej postawie próbowali przeciwstawić swą otwartość, świeckość, tolerancję i zaufanie. Dzisiejsze przeto przeróżne jego gesty i zaklęcia o umiłowaniu demokracji i tolerancji muszą brzmieć pusto. Nieświadomym rzeczy mile wypełniają przestrzeń informacyjną, ale nie łudźmy się — to głównie fantazmaty czystej formy: powierzchownej, doraźnej i przymilnej. Korzenie materii tkwią przecież nadal w przasnej glebie sarmackiej odębności, zadzierzystości i zaściankowości.

Rodzi się więc pytanie: czy u szermierzy hasła „powrotu do Europy” istnieje równocześnie wystarczająca świadomość tego, że postawa nacjonalizmu, megalomanii i nieufności powrót ten wręcz uniemożliwia. Problem nie sprowadza się bowiem wyłącznie do sfery materialnej. Upraszczając można powiedzieć, że płonna jest taka nadzieja, która zakłada, iż jedynie poprzez programy urynkowania i powiązania kapitałowe z Zachodem Polska wróci do Europy. Realizując tylko takie programy wróci oczywiście, ale po to, by pozostać jej pariasem — bazą surowcową i rezerwuarem siły roboczej. Problem jest głębszy, dotyczy głównie narodowej świadomości. Nadzieję na powrót do Europy budować można tylko na postawie, która w miejsce narodowych fobii wyakcentuje wymagające, ale przyjazne sąsiedztwo, synkretyczność kultury, tolerancję, a w miejsce pielęgnowania narodowego fatum — postawę realizmu, dojrzałości i otwartości.

Przez ponad 40 ostatnich lat cywilizacyjny rozwój kraju, zważywszy na wiekowe — jak mawiano — zapóźnienia, miał odbywać się w przyspieszonym tempie na drodze „powrotu do Europy” *à rebours*, a więc na drodze jakby odwrotu od tradycyjnych wartości kultury europejskiej. Jednostka zerem, jednostka bzdurą — wołał poeta. Całą drogę rozwoju miała wyznaczać aksjologia i praktyka ruchu komunistycznego.

Na początku w „dialogu” ze znaczniejszą częścią narodu posłużono się metodą okrutnego terroru, przemocy, zniewolenia. Ale mimo to, inna, też nie miała część narodu w granicach szeroko rozumianej ideologii udzieliła wszak ruchowi temu znaczącej aprobaty. Nie można zapomi-

nać, że w trudnym okresie zaraz po wojnie idea sprawiedliwości społecznej zlikwidowała dawniejsze przepastne dysproporcje między bogactwem i nędzą, że powszechna edukacja, zwłaszcza elementarna, stała się faktem. Idea sprawiedliwości społecznej niejednego Jasia Kapustę wyniosła na niedostępne dotąd szczyty: oficera (w myśl hasła: „nie matura, lecz chęć szczerą...”), sędziego, sekretarza, maszynistę, lekarza, a nawet naukowca. Ale tę ideę, bez względu na jej kontrowersyjność, tę ideę do końca zweryfikował czas. Dla dzieci towarzysza, czy nawet obywatela Jana Kapusty, a tym bardziej dla jego wnuków, ta idea była już martwa.

Upiływające lata rozwarstwiły całe społeczeństwo. Czas ideologii w Polsce, jak zauważył kiedyś publicysta paryskiej „Kultury” Konstanty Jeleński, skończył się w okresie rządów Gomułki. W wyobraźni społecznej, zwłaszcza tych, dla których tamta ideologia jeszcze coś znaczyła, powstała próżnia. I gdy Zachód mamił wolnością, kolorowymi reklamami i powszechnym jakoby dobrobytem, a z drugiej strony, gdy ruch komunistyczny w procesie zarządzania krajem przechodził coraz to nowe kłopoty i wstrząsy — rezultatem musiała być tylko niecierpliwość i powszechne poczucie braku perspektyw. A przecież, mimo wciąż pogłębiającego się dystansu cywilizacyjnego wobec rozwiniętych krajów Zachodu (dystansu, którego przyczyny były z pewnością o wiele bardziej złożone i głębsze niż wskazywali je polityczni prześmiewcy) — ideologia rządzących powielala w zasadzie niepotrzebne nikomu i nie nadążające już za nowym czasem stare hasła. Zabrakło więc nie tylko powszechnego dostatku, wolności i sprawiedliwości, ale też nowej idei zdolnej poruszyć zmęczone masy. Idei odpowiadającej na problemy nowego czasu. Zbliżało się przesilenie.

Tymczasem Kościół, nie zważając na jakby już nierealne, a wciąż szumne hasła o wyzwoleniu człowieka spod ucisku, czy o nadchodzącej erze światowego komunizmu — stale spokojnie akcentował godność osoby ludzkiej i to zarówno w wymiarze jednostkowym, rodzinnym, jak i narodowym. Kościół przeciwstawił etos człowieka wynikający z jego duchowego wymiaru — wymiarowi płytko zarysowanemu przez ideologów realnego socjalizmu: socjalistycznemu *homo laboris*. Już tylko w ten sposób Kościół podważył całkowicie w masach ludzkich jakąkolwiek wiarę w realizację tej przywiezionej wraz z wojną ideologii. Toteż cudowny wstrząs, jaki dokonał się w narodowej świadomości w dniu 16 października 1978 r. oraz w dniach pierwszej pielgrzymki papieża do ojczyzny, a z drugiej strony zaraz potem kolejna fala społecznego protestu skierowana latem 1980 r. przeciw polityce ekonomicznej rządzących — mentalnie (mimo początkowego hasła: „socjalizm tak, wypaczenia — nie”) przerodził się w faktyczną konfrontację idei.

Z jednej strony na szalę rzucono: groźbę moskiewskiej interwencji,

zagrożenie niemieckie, rację stanu, dziejową sprawiedliwość, małą stabilizację, rozsądek, ale też i biedę, marazm, półwolności i nie zmniejszający się dystans do Europy. Z drugiej: negację teraźniejszości, walkę ze złem, ideę zwykłej ludzkiej sprawiedliwości i braterstwa, misterie mszy polowych, rewolucyjny nastrój i poczucie siły; wreszcie portrety papieża-Polaka, a wraz z nimi nadzieję na przemianę świata, nadzieję, że wypełnia się czas, że naprawdę jest tylko „Chrystus Wodzem, Chrystus Królem...”.

Rozlała się fala buntu przeciwko temu, co okazało się przeżyte i stare. Przy wyznaczeniu celów strategicznych, a nawet organizacji i taktyki walki wydatnej pomocy udzielali antykomunistyczni intelektualisci, zwłaszcza doświadczeni i zahartowani w walce działacze KOR-u. Wierzone powszechnie, że wraz z różańcem uchwycono wreszcie w swe dłonie „złoty róg”... Ta determinacja i przygotowanie organizacyjno-intelektualne zaowocowały wtedy zwycięstwem. Polska znów miała stać się, jeśli już nie Chrystusem, to wzorem narodów. Razem zaś ze zmartwychwstałym Chrystusem zmartwychwstała wówczas idea mesjanizmu w Polsce.

Mówiąc o mesjanizmie przypomnieć należy, iż wbrew obiegowym poglądom nie jest on ideą wyłącznie polską. Nie rozpoczął się też od Towiańskiego i Mickiewicza. Zauważyć trzeba, że samo słowo hebrajskie „Mesjasz” to przecież tyle co „Chrystus”. W istocie chrześcijaństwa immanentnie tkwią więc jakby elementy mesjanizmu. W sensie religijnym dotyczą one jednak wyłącznie sfery ducha, odkupienia duchowego, a nie sfery publicznej. Przypomina się więc natychmiast o mesjanizmie obecnym w judaizmie. Jednak ten mesjanizm, jak pisał wybitny znawca problemu Gershom Scholem, inaczej niż w chrześcijaństwie — „jest procesem dokonującym się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium społeczności”⁶. Nie zapominajmy jednak o twórczych, rzekłbym kreacyjnych, funkcjach judaizmu dla kultury europejskiej. I w tym wypadku nie można przecież nie dostrzegać, iż świeckie ideały mesjańskie, żywotne w krajach katolickich, nie odbiegają zbyt daleko od mesjańskich idei judaizmu. Mówią wprawdzie o odnowie moralnej człowieka, ale związany z tym główny dramat, tak jak i tam, rozgrywa się nie tylko w duszy jednostki, ale też w sferze publicznej i na widowni dziejów. Pojawiające się przeto u niektórych mesjanistów europejskich tendencje, czy wręcz programy antysemickie, są — zważywszy choćby tylko na historyczne konotacje — intelektualnym występkiem, nowotworem idei wspólnej lub genetycznie bliskiej.

Nie wędrując jednak za daleko w odległą przeszłość, warto może tylko wspomnieć o głośnych cyklach mesjanizmów francuskich. Andrzej Wa-

⁶ G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*. Kraków 1989, s. 117.

licki, filozof zajmujący się problematyką mesjanizmu, w książce pt. *Między filozofią, religią i polityką* wymienia ich trzy: pierwszy, wywodzący się z Rewolucji Francuskiej, następny związany z myślą monarchistyczną i wreszcie trzeci z socjalizmem utopijnym. Już ta gama historycznych odniesień wskazuje, jak szerokie spektrum poglądów politycznych może być inspirowanych myślą mesjańską.

Gdy dodamy do tego mające sporą nośność społeczną wizję części rewolucjonistów rosyjskich z Anatolijem Łunaczarskim na czele utożsamiających — jak pisze Walicki — proletariat „wchodzący na Golgotę i przybijany do krzyża”⁷ z Mesjaszem, a ze współczesnych: rewolucyjną, ale i kontrowersyjną w katolicyzmie teologię wyzwolenia — to widzimy, jak wszechstronne potrzeby ideowe zaspokaja w istocie myśl mesjańska. Wszystkie je łączy jednak idea realizowania Królestwa Bożego tu na ziemi; nadzieja na gruntowną przemianę świata, która może się dokonać albo na drodze rewolucyjnej, narodowej, solidarnościowej, chłopskiej albo nawet proletariackiej. Gdzież zatem znaleźć to *iunctim* Królestwa Bożego, o które walczy i marksizujący Łunaczarski, i apolityczny Towiański, i polityk-elektryk Wałęsa. Sądzę, że jest nim tylko sposób osiągnięcia celu, sposób dokonania tego zasadniczego zwrotu, jaki ma nastąpić, sposób odwołujący się do przesłanek irracjonalnych. I wiara, iż tylko przekroczenie jakiejś granicy (mówi się o przekroczeniu granicy zdrowego rozsądku) — doprowadzi do królestwa sprawiedliwości, prawdy, godności i dobra powszechnego. Przy takim postawieniu sprawy, mówiący o mesjanizmie bardziej myślimy o metodzie niż o celu.

Innym wspólnym wyróżnikiem dla tych europejskich ruchów jest zapotrzebowanie na osobę charyzmatycznego przywódcy. Dla Mickiewicza był to „Mesjasz narodowy”, dla Łunaczarskiego — Marks jako prorok Mesjasza. Pojawiają się też postaci „Mistrza”, „brata-Wieszczka”, „Wodzina”, „Apostoła” itp. Przywódcy ci mają być, i zwykle są, otaczani nimbem pewnej tajemniczości. Wypowiadane przez nich sentencje nie rzadko są jakby umyślnie mętne i wzajemnie sprzeczne. Tak jak Słowo Boże jest niekiedy wieloznaczne, tak i słowa tych przywódców nie zawsze bywają ściśle i jednoznaczne. Każdy przywódca wykreowany jest jakby na „pomazańca Bożego” przez społeczność, która go wyniosła lub przez siebie samego. Godność tę podkreślają oni dodatkowo szczególnymi znakami. Zwykle będzie to stała nadzwyczajna poza, niezwykle manewrowanie gestem czy głosem (celował w tym daleki od mesjanizmu chrześcijańskiego, ale też mąż „opatrznościowy” — Hitler), odpowiedni mundur, czy nawet jeden, ale stale obecny, wyróżniający szczegół.

⁷ A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*. Warszawa 1983, cytaty w kolejności ze ss. 13, 16 - 17, 10

Do istoty polskiego mesjanizmu należy ścisły związek polityki z religią katolicką i jego trwałość. W polskiej świadomości istnieje niemal nieprzerwanie od czasu pierwszych romantycznych mesjanistów do dziś. Przyczyniły się do tego tzw. zmienne koleje losu, ale może przede wszystkim sam polski Kościół i związana z tym polska religijność. Religijność ta, jak przypomniał w swym wystąpieniu na V Kongresie Teologów ks. prof. Józef Tischner jest bowiem „nie tyle religijnością wiary, co religijnością nadziei (...) Wyrastające z dramatu dziejowego narodu myślenie religijne bardziej niepokoi się o los nadziei i troszczy o przezwyciężenie rozpaczy niż o rozwiązanie takich czy innych wątpliwości, które nachodzą religię choćby od strony nauk przyrodniczych”⁸. Ale przecież taka religijność, to zjawisko bliższe procesowi rozgrywającemu się „w sferze publicznej i na widowni dziejów”, aniżeli procesowi indywidualnego odkupienia duchowego. Stąd do mesjanizmu został już tylko krok.

O żywotności idei mesjańskiej w Polsce niech świadczy jej aktywna obecność w 20-leciu międzywojennym, a więc nie w okresie niewoli (gdy Polska miała być Chrystusem narodów), ale niepodległego bytu. Inaczej może nieco miała wtedy rozłożone tylko akcenty. Wacław Milecki — autor książki i twórca cyklu audycji radiowych pod wspólnym tytułem *Polska filozofia narodowa* — powołując się na czołowych dawnych mesjanistów Augusta Cieszkowskiego, Józefa Hoene-Wrońskiego i innych stwierdzał, że dalsze losy „ludzkości spoczęły z wyroków Opatrzności w ręku Polski dzisiaj, jako spadkobierczynie testamentu mesjańskiego”. Jest to zarazem zapowiedź „czynu chrześcijańskiego”⁹. I dodaje: „dzisiaj jednak na miejsce frontu, który każe wodzić się za łby klasom i warstwom społecznym w łonie narodu (...) zaciąga on front między dobrem i złem (...) między prawdą a kłamstwem, między pracą uczciwą a zorganizowaną międzynarodową lichwą, pomiędzy deprawatorami wreszcie i uwodzicielami rzesz ludzkich, wznoszących synagogę szatana, a budownikami Królestwa Bożego na ziemi”. Centralnym punktem filozofii mesjańskiej w ujęciu Mileckiego było stworzenie jakby instytucjonalnej Unii Mesjanicznej, której zadaniem miało być przełamanie antynomii między wiarą i uczuciem a wiedzą i rozumem. Inaczej mówiąc: na „doprowadzenie — jak pisał — tych dwóch sfer, tj. Prawa Bożego oraz sfery ustawodawstwa ludzkiego do harmonii i jedności”.

Niezależnie od aksjologicznej oceny takiego myślenia, staje się jasne, iż tworzy ono klimat sprzyjający orientacjom bazującym na uczuciach, fobiach, wodzostwie, posłannictwie, misjach itp. Wybitny mesjanista okre-

⁸ W. Milecki, *Polska filozofia narodowa*. Warszawa 1927, ss. 218, 160, 256.
⁹ V Kongres Teologów Polskich, Lublin 1988, ss. 73 - 74.

⁹ W. Milecki. *Polska filozofia narodowa*. Warszawa 1927, ss. 218, 160, 256.

su międzywojennego Wincenty Lutosławski w dziele pt. *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej* pisze np.: „Odwieczna walka Słowian z Germanami toczyła się nie o granice tylko”. Była ona, jego zdaniem, starciem się dwóch poglądów na świat, z których jeden upatruje „cel życia w doczesności, potędze państwowej i rozkoszy zmysłowej, a drugi daje zrozumienie wieczności (...) Jest to walka doczesników z niebianami, w której ostateczne zwycięstwo niebian jest nam obiecanie przez samego Chrystusa”¹⁰.

Bardziej współczesnym językiem nieco podobne myśli zdają się wypowiadać różni autorzy. Nawet Wojciech Giełżyński w książce pod wymownym tytułem *Ani Wschód, ani Zachód*, mówi o „aliansie wiary z ludowym buntem”, o „przekraczaniu granic zdrowego rozsądku”, o braterstwie, ewangelicznej miłości i godności oraz — przytaczając innych — nawołuje także do „religijnej cementacji świeckich ideałów”¹¹. Nowym elementem, o jaki Giełżyński wzbogaca zbiór proponowanych wartości mesjańskich, jest jego wielokrotnie na łamach książki wypowiedziana troska o środowisko, w którym żyjemy. Wywody tchną optymizmem, iż oto „Mickiewiczowski mesjanizm po raz pierwszy jakby się spełnił. Powiało wiarą w nowatorski pomysł alternatywny przesycony bardziej solidarną współpracą niż walką klas”.

Myślę, że polski przykład 1980 r. pokazuje, iż przy sprzyjających okolicznościach (których Polska mimo wszystko nie po raz pierwszy doznała) — idee mesjańskie również w dzisiejszej dobie mają pewne szanse na kontynuację. Nie można jednak nie wspomnieć od razu, iż literatura przedmiotu zawiera zarazem groźną przestrożę o „nieuchronnie totalitarnych konsekwencjach” tego radykalnego myślenia. Niekiedy w skrajnych przypadkach w mesjanizmie dostrzega się nawet, jak pisze Walicki, „antycypację politycznej apokalipsy wieku XX, tj. (...) faszysmu, nazizmu i komunizmu”. Nawet gdy się odrzuci takie rozumowanie jako w polskich warunkach absurdalnie skrajne, nie można pominąć faktu, iż z samej istoty myślenia katolickiego wynikają jednak jego aspiracje i pretensje do globalnego, rzecz by można — totalnego traktowania człowieka.

Odrzucając zarzuty o konotacje polskich idei mesjańskich ze współczesnymi, skrajnymi formami politycznego totalitaryzmu, nie należy zarazem mieć jednak złudzeń, by programy takie można urzeczywistnić w warunkach pełnej demokracji parlamentarnej. Do ich realizacji potrzebna jest bowiem władza nadzwyczaj silna, głucha, dla przeciwników nawet bezwzględna. Władza skupiona w rękach wąskiej grupy o władniętej ideą mesjańską. Konsekwentne działania tej orientacji zmierzać muszą

¹⁰ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*. Warszawa 1925, ss. 327, 312.

¹¹ W. Giełżyński, *Ani Wschód, ani Zachód*. Warszawa 1989, ss. 230, 228.

do znacznego ograniczenia funkcji parlamentu oraz osłabienia wszelkich ciał przedstawicielskich w ogóle. Równocześnie wraz z erozją społecznego poparcia dla przywódcy ruchu muszą następować stale ponawiane próby wzmocnienia jego prawnej pozycji w państwie oraz pozycji jego zaufanych służb.

Można co prawda teoretyzować próbując nie wiązać całej sprawy ze zjawiskiem wodzostwa, mesjanizmu itp. Można, powołując się na nadrzędny interes państwa, próbować wypreparować fenomen silnej władzy jako takiej. Gdy jednak na zjawisko to spojrzymy w aspekcie funkcjonalnym okaże się, że zupełnie co innego znaczyła silna władza u Józefa Piłsudskiego i u Romana Dmowskiego, co innego u Stanisława Tymińskiego i u Lecha Wałęsy, a nawet co innego u Ryszarda Bugaja i Leszka Balcerowicza. Sądzę więc, że również materiał legislacyjny kroić trzeba na miarę. Teoretycznie opracowane ramy dla abstrakcyjnej silnej władzy mogą okazać się — przez osobę niejednego dzisiejszego polityka — zjawiskiem dla społeczeństwa zbyt bolesnym.

U mesjanistów, jak powiedziano, silna władza znaczy m.in. „religijną cementację świeckich ideałów”. Nie powinny więc dziwić zapędy tych grup czy partii czerpiących rodowód z myśli mesjańskiej, które i dziś w Polsce próbują narzucić życiu publicznemu religijny dogmat. Wspomniany W. Mileski mówiąc o zadaniach Misji Mesjańskiej zamknął je w postulatcie „aby działalność publiczna (...) nosiła w sobie dostojne piętno religii”. Współczesny przebieg życia publicznego wskazuje, iż postulat ten jest obecnie w pełni aktualny. Wyrażany jest on dziś słowami takimi, jak np. „aby życie społeczne było faktycznie oparte na kościele polskich katolickich i narodowych wartości”¹². Jego realizacji mają służyć cele cząstkowe: sakralizacja wystąpień publicznych, sakralizacja szkoły, a nawet pożycia małżeńskiego, aż do osiągnięcia pełnej harmonii między tym co publiczne a tym co religijne; tak aby państwo pod względem prawnym miało charakter jednoznacznie katolicki. Dopiero wtedy, jak w swym dziele stwierdza Wincenty Lutosławski, „zapanuje w Królestwie Bożym dobrobyt powszechny, a twórczość genialna połączona ze świętością (...) pozwoli na spełnienie powołania każdego narodu”. Walka o te zasady jest walką totalną, przy której obecne potyczki np. o włączenie religii do szkół, czy wprowadzenie prawnokarnego zakazu przerywania ciąży mogą być postrzegane za jej fazę początkową. Jest tak dlatego, że wyznawcy tych zasad, jak mówi Lutosławski, „nie spoczną aż bliźnich nawrócą, a ideały urzeczywistnią (...) i dopóki nie zbawią ludzkości”.

Widać z tego, że aspiracje i roszczenia teokratyczne wydają się jakby

¹² Cytat za: M. Janicki, *Świat według ZCh-N*. „Polityka” nr 12/1991.

z żelazną konsekwencją wpisane w samą istotę myślenia katolickiego. Merytorycznie wynikają ze zdolności Kościoła do definiowania grzechu i cnoty. A przecież, nie licząc przypadków ekstremalnych, roszczenie to przez duchowieństwo nigdy wyraźnie zgłaszane nie było. Zgodzić się wypada z Leszkiem Kołakowskim, który w znanym eseju *Polityka i diabeł* dowodził, iż „chrześcijaństwo ma pewne wbudowane w siebie bariery chroniące je przed domaganiem się pełnej teokracji”¹³. Bez tych zapór, jak pisze, nic nie mogłoby powstrzymać chrześcijaństwa przed jawnym dążeniem do teokracji. Moim zdaniem, bariery te wynikają po prostu z ewangelicznej klarownej opozycji pomiędzy tym co cesarskie i tym co boskie. W polskich warunkach, paradoksalnie, im opozycja ta jest bardziej konsekwentna i wyraźna, tym pozycja Kościoła jest mocniejsza. W dobrze więc pojętym interesie Kościoła i państwa (jeśli Kościół nie chce być Kościołem państwowym) jest to, aby Kościół pozostał wobec państwa minimalnym choćby, ale wyraźnym jednak... głosem sprzeciwu. Państwo jest suwerenem spraw doczesnych. Kościół — spraw wiecznych. Antagonizm nikomu nie jest potrzebny, ale wymieszanie funkcji jest niebezpieczne dla obu podmiotów. Odważę się postawić tezę, że dopiero radykalne przeprowadzenie wcale niełatwego (dla obu stron), rzetelnego rozdziału między tym co boskie i tym co cesarskie otworzy Polsce drogę „powrotu do Europy”.

Z przyczyn taktycznych wszystkich przypominanych tu myśli nie ujawnia się dziś do końca. Trzeba jednak mieć świadomość, iż współczesne myślenie mesjanistyczne jest kontynuacją poglądów dawniejszych, że z nich wyrasta, z nich czerpie wszystkie ożywcze soki. To nie są myśli wyciągnięte ze starego lamusa, to są myśli wyciągnięte z narodowej podświadomości. W Polsce istnieje wiekami użyźniana gleba podatna na tego typu myślenie. Z goryczą wypada skonstatować, iż w wymiarze cywilizacyjno-społecznym, jak na razie, nie przyczyniło się ono do wytworzenia mechanizmów szczególnie sprzyjających podnoszeniu polskiej prowincjonalności do poziomu europejskiego centrum. Nic dziwnego, bo przecież mesjanizm, jak wynika choćby z wcześniejszych wywodów, odpowiadać może na idee wywodzące się z różnorodnych kierunków myślowych od utopijnego socjalizmu do klerykalnego fundamentalizmu. Kierunki te, na co wskazują doświadczenia historyczne, są jednak niekiedy niedopracowane, a nawet bywają przez różnych przywódców przedstawiane wręcz mętnie i dwuznacznie. Sam mesjanizm (jako metoda) ulega wówczas szybkiemu wyczerpaniu, zostawiając podstawowy i naczelny problem dotyczący modelu państwa i jego cywilizacyjnej struktury w ogóle nie rozwiązany...

¹³ L. Kołakowski, *Polityka i diabeł*. W: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, ss. 279 i 281.

Po tym obszernym omówieniu zagrożeń „chorobami”, które odnoszą się do tego, co nazywamy „być”, zasygnalizuję tylko (bardziej przecież oczywiste) zagrożenia odnoszące się do tego, co nazywamy „mieć”. Przypomnijmy, że w latach osiemdziesiątych niezadowolone z dotychczasowego tempa i kierunku rozwoju cywilizacyjnego kraju doprowadziło do masowych protestów. Spoiwem tego ruchu nie była jednak precyzyjnie wypracowana wizja realizacji lepszego, alternatywnego programu rozwoju — nie było w zasadzie programu pozytywnego. Była nim tylko prawie powszechna zgoda na protest, a nawet bunt wobec istniejącego stanu rzeczy. Powszechność protestu w połączeniu z fascynacjami religijnymi stanowiła jego siłę. Jak w każdej rewolucji, sfera emocji górowała nad intelektem. A wtedy nadzieja zawsze wyprzedza rzeczywistość. Tym bardziej więc, gdy sam ruch odwołuje się do zasad solidaryzmu społecznego i braterstwa, jest oczywiste, że musi wzbudzić zaufanie, nadzieję i wiarę. Wiarę w przełamanie zastoju cywilizacyjnego, w „powrót do Europy”, w zwycięstwo, które zaowocuje powszechnym podniesieniem poziomu życia i solidarnym podziałem zysków płynących z tego zwycięstwa. Trwające na dłuższą metę zachwianie któregośkolwiek z tych elementów jest w odbiorze społecznym zdradą samej rewolucji. Tego, jakie mogą być społeczne następstwa powszechnego odczucia zawodu, nie jest dziś nikt w stanie przewidzieć do końca.

Nie można jednak zamykać oczu na grożące niebezpieczeństwa. Wynikają one z faktu niewypracowania dotąd jasnej polityki społecznej i gospodarczej, ze świadomego chyba wykreowania na dominującą siłę w państwie beztroskiego liberalizmu. Anglosaski liberalizm jest jednak polskiej mentalności w zasadzie obcy. Obcy może nawet dla mentalności kontynentalnej. Anglosaski mit pucybuta, szofera, czy tragarza, któremu się powiodło zawsze lepiej sprzedawał się za oceanem niż na Starym Kontynencie. Klęska zaś nędzy, niesprawiedliwości i poniżenia większym ciężarem kładła się zawsze na losie naszych narodów, aniżeli Anglosasów.

Dziś zresztą, w ostatniej dekadzie XX w., w czasie imponującego rozwoju cywilizacyjnego Zachodu, w okresie gdy w Europie myśli się od dawna kategoriami globalnymi — XIX-wieczny liberalizm i skrajny indywidualizm jest anachronizmem. Odnosi się to zwłaszcza do społeczeństw takich, jak polskie: ubogich i niedoinwestowanych. A jednak wypowiediany jest niekiedy pogląd, że na myślenie w skali całego społeczeństwa przyjdzie czas wtedy, gdy kapitalizm zostanie już zbudowany. Przypomina to sentencję małego, jeszcze ubogiego malwersanta, który głosi, że chwilowo na ucziwość go nie stać.

W polskich warunkach liberalizm oznacza dalsze, coraz głębsze rozwarstwienie społeczeństwa. Oznacza wysoką falę bezrobocia, niedostatek ludzi starych, nierozwiązanie (jak dotąd) problemów rolnictwa i spraw

robotniczych. Jest antytezą „Solidarności”. Zwycięski mesjanizm polski, jak na razie, wynagrodził polskiego rzutkiego liberała. Któż dziś, poza może Jackiem Kuroniem, myśli jeszcze o etosie solidarności i braterstwa? Ale i jemu los odpłacił popolitością i szyderstwem... Nawet przywódca ruchu, uwikłany przez swych doradców w sprawy ważne i miałkie, jakby o rodowodzie swym zapomniał. A przecież był dla ludzi symbolem braterstwa i solidarności. A więc był nadzieją.

Może się więc niestety zdarzyć, że mimo otwartych dziś możliwości cywilizacyjny dystans wobec społeczeństw rozwiniętych krajów europejskich nie zmniejszy się. Wówczas stara socjalistyczna bieda i marazm społeczeństwa zostałyby zastąpione nową XIX-wieczną kapitalistyczną nędzą większości. Mogłaby być wtedy wystawiona na niebezpieczeństwo największa zdobycz tego czasu: odzyskana wolność. Nadszedłby wówczas znów czas poszukiwań. Któż znowu schwyciłby „złoty róg”?

Myślę, że niecierpliwie oczekiwany cywilizacyjny rozwój kraju, rozpoczęty rewolucją solidarnościową, ma jednak mimo wszystko szanse powodzenia. Warunkiem tego jest, jak sądzę, poszerzenie bazy społecznej ruchu. Oparcie go, jak kiedyś głosił Wałęsa, na „dwóch nogach: na prawicy i na lewicy”. Uważam, że trzeba większego, rzetelnego dowartościowania nurtów demokratycznych i socjaldemokratycznych. Czują się one w co najmniej równej mierze, jak będące dziś u władzy nurty konserwatywne odpowiedzialne za etos rewolucji solidarnościowej. Powodzenie takiego poszerzenia byłoby zależne od konieczności zachowania przez wszystkich zasad kultury politycznej, a także pewnej pokory wobec przeciwnika: „nie mam aż tyle racji, aby rzetelny mój przeciwnik był jej pozbawiony całkowicie”.

(sierpień 1991 r.)