

Leszek Gawor

ORCID: 0000-0002-6618-6202  
(Uniwersytet Rzeszowski)

## Galician neomessianism

The article presents the idea of neomessianism, created in the circles of Polish intelligentsia at the end of the 19<sup>th</sup> century in Galicia – a part of the Polish territory that was subsequently annexed by the Austro-Hungarian Empire. Galician neomessianism referred to the messianic philosophy of Polish Romantics: A. Mickiewicz, J. Słowacki, J.M. Hoene-Wroński and A. Cieszkowski, simultaneously transforming the themes of Romantic messianism, adapting them to the sociopolitical realities of Poland enslaved until 1918 and rebuilt in the interwar period. The article discusses the views of S. Buszczyński, S. Szczepanowski, W. Dzierżyński, K. Odrzywolski, A. Boleski, A. Górski, A. Chołoniewski, W. Lutosławski and J. Braun. It also includes reflections on the specificity of Galician neomessianism and its difference in comparison with Romantic messianism.

**Key words:** messianism, Galician neomessianism, romanticism, modernism, Polish philosophy

At the end of the 19<sup>th</sup> century, when the positivist paradigm of the perception of the world collapsed, the consciousness of the Polish people of that time noticeably returned to the Romantic thought,<sup>1</sup> which lasted almost until Poland regained independence (for this reason this trend in the culture of that time was sometimes defined as neoromanticism)<sup>2</sup>. It was an immanent ingredient of a new ideo-cultural formation, dated for the years 1890-1918, called the Polish modernism or Young Poland (a term from 1898 coined by Artur Górski) by historians of the Polish culture. The return concerned mainly the conception of art (first of all literature but also the Romantic worldview, especially its individualistic tones and historiosophy).

A particularly interesting thread in the Polish modernism seems to be the idea of the rebirth of the Romantic philosophy of history. It was manifested

---

<sup>1</sup> Por. T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974.

<sup>2</sup> Por. M. Brahmer, *Edward Porębowicz (1862–1937)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1938, s. 238. Porębowicz is attributed with the introduction of the term „neomessianism”.

directly in the reference to the messianic thought. It is possible to indicate three reasons for this phenomenon. Firstly, the analyses of the Cracow historical school resounded in the Polish society (the so-called “Stańczycy” faction: Walery Kalinka, Józef Szujski, Michał Bobrzyński and Stanisław Smolka), depreciating the value of the Polish nation and attributing the loss of independence in the 18<sup>th</sup> century to its vices. It was accompanied with the popularisation of loyalist attitudes towards the Austrian partitioner. To a large extent modernist messianists opposed this faction by apotheosising the history of Poland, indicating the contribution of the Polish nation to the general history, characterising it as the chosen people, summoned to play the leading role in the history of mankind. Secondly, not all Polish people at that time accepted the positivist criticism of the Romantic ideology, according to which the successive independence uprisings stemmed from political illusions and mythologized wishful thinking. Neoromantics showed the need for irrational myths and ideas to function in the social order, which was fully satisfied by the concept of messianism. Thirdly, the key categories for romanticism such as “nation”, “the soul of the nation”, “the mission of the nation”, “the historical mission” or “the national martyrdom”, during the positivist impact of the cult of fact did not become devalued at all. During the time of the crisis of positivist thought, during modernism and later in the independent Poland, they manifested themselves as tools which properly served the description of the future historical diagnoses and forecasts for the Polish society<sup>3</sup>. They defined their own specific interpretations of the sense of the social world, deprived of sacral themes characteristic of romantic messianism. All these elements led to the creation of a new historiosophic type of reflection, on the one hand, referring to the Polish romantic tradition and answering to the challenges of the age, on the other. In this post-romantic philosophy of history, the principal category was still the nation seen as a kind of spiritual being, located in the metaphysical order of history. The most important issue was the “soul of the Polish nation”, manifesting itself in the culture and performing the messianic calling mainly on the moral and political planes. At the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, this reflection became so visible and characteristic that the whole intellectual phenomenon already at that time was hailed to be neomesianism<sup>4</sup>. The

<sup>3</sup> Por. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 275 i dalej; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 366 i dalej.

<sup>4</sup> E.g. W. Feldman writes about neomesianic groups in *Piśmiennictwie polskim ostatnich lat dwudziestych*, t. 1–2, Lwów 1902; L. Kulczycki mentions neomesianic currents in: *Współczesne prądy umysłowe i polityczne*, Kraków 1903, s. 34; S. Brzozowski mentions Polish neomesianism in: *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 232; A. Grzymała-Siedlecki entitled one of his articles about contemporary literature *Neomesjanizm*, „Tygodnik Ilustrowany” 1912, nr 38.

views of its representatives clearly influenced the consciousness of Young Poland. Admittedly, “they could have been included [...] neither in the history of literature, nor in the circle of clashing ideologies at that time, nor only in the scope of the Polish philosophical, religious or pedagogical thought. Their existence was not completely limited to any of these disciplines, as they simultaneously marked their presence in each of them”<sup>5</sup>. Moreover neomessianism was a multigenerational phenomenon, which even more influenced the historical awareness of Polish people at that time and their perception of the social world<sup>6</sup>. It has to be stated that this phenomenon was also present in the inter-war thought.

The rebirth of Polish neomessianic ideas in modernist garb, interestingly, occurred in the last years of the 19<sup>th</sup> century and the first decades of the 20<sup>th</sup> century, first of all in Galicia. Numerous thinkers of the time inspired by the Romantic vision of history were connected with Cracow and Lviv – the two most relevant centres of the Polish culture in the Imperial and Royal Austrian partition, which is why the whole group came to be called “Galician neomessianists”<sup>7</sup>. The remaining Polish territories under the Prussian and Russian partition, the neomessianic thought did not manifest itself so distinctly. It is difficult to find the reasons for this status quo in an unambiguous way. However, it has to be underlined that at that time the Polish culture thrived in a spectacular way in the territory of the Austrian partition, which was supported in this respect by the favourable policy of the Austro-Hungarian authorities<sup>8</sup>.

\* \* \*

Galician neomessianism was not a uniform group in terms of ideology, nor was it a one-generational phenomenon. Assuming the criteria of temporal frames of the biographies of particular authors referring to the messianism of the romantic age, it is possible to extract its three-stage picture since the end of the 19<sup>th</sup> century till the end of the 30s in the 20<sup>th</sup> century.

The key authors in the first stage of neomessianism were: S. Buszczyński, S. Szczepanowski and W. Dzieduszycki.

---

<sup>5</sup> K. Ratajska, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010, s. 14.

<sup>6</sup> I allude to neomessianism related to Galicia in: L. Gawor, *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie*, „Galicja. Studia i materiały” 2016, nr 2, red. S. Kozak, tom monograficzny „Filozofia w Galicji”, red. L. Gawor, s. 15–16.

<sup>7</sup> Tamże, s. 9.

<sup>8</sup> Tamże, s. 12 i dalej.

The earliest of the authors, writing already in the period of positivism was **Stefan Buszczyński** (1821–1892; *Znaczenie dziejów Polski i walk o niepodległość* [The importance of the history of Poland and fight for independence], 1882; *Słowiańska sprawa. Polska i prawa narodów* [The Slavic cause. Poland and the rights of nations], 1884; *Obrona spotwarzonego narodu* [The defence of a slandered nation], 1882–1890), a historian and a member of the Polish Academy of Arts and Sciences PAU in Cracow, known domestically and in Europe mainly for his famous book published in 1867 in Paris *La Décadence de l'Europe*, not translated into Polish until 1895. His views included mainly the characteristic messianic thesis of the special historical calling of the Polish nation, which strongly opposed the vision of Poland created by the Cracow historical school (presented in the so-called “Teka Stańczyka” (“Stańczyk’s Portfolio”)). Buszczyński resolutely opposed the unfavourable and critical image of the Polish people shown in the Cracow publications of the Stańczycy faction. Particularly, he saw as “the defamation” of the Polish nation the fact that it was attributed with the main blame for the collapse of statehood and the Polish Republic becoming enslaved by partitioners. He thought that such an evaluation of the Polish nation is untrue and completely inadequate in relation to historical facts, which unequivocally indicate that, in his opinion, the Polish nation is endowed with qualities, predisposing it to play a leading role in the history of times. This historic vocation of almost supernatural nature is manifested in the preservation and rebirth of the highest ideals of mankind in the form of truth and the most noble political and moral rights, lost in the recent times by all the nations. Only the Polish people who went down in the previous history as those who in the name of love and freedom made biggest sacrifices, are the chosen people, who, through moral “revolution”, consisting in implementing in the social life of mankind the ideals of justice, peace, well-being, and, first of all freedom, can offer a fresh historic start. From Buszczyński’s perspective, the fact the Polish people are “chosen” has no religious undertones as he does not highlight its historic sufferings and experienced wrongs; it is only the expression of a specific universal sensitivity in terms of cultivating “the Gospel of nations”, promulgating “the freedom of law and human rights”,<sup>9</sup> which can be proved by its dramatic historic fate. The Polish sensitivity to maintaining law and order and following the innate human rights makes the Polish people the most predisposed to organise their governmental institutions according to the project created by Buszczyński, “The main laws of the basic Code, or the Constitution” (“Główniejszych praw zasadni-

---

<sup>9</sup> Por. K. Daszyk, *Polski Tocqueville*, wstęp do: S. Buszczyński, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013, s. IX.

czego Kodeksu, czyli Konstytucji”),<sup>10</sup> which was intended to be the legal spine of state organisation of all nations in Europe, allowing the Polish nation to lead “the represented will of united nations” promulgated in the very project.

**Stanisław Szczepanowski’s** thought, in turn, resounded much louder in Galicia (1846–1900; *Nędza w Galicji* [Indigence in Galicia], 1888; *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych. Aforyzmy o wychowaniu* [The Polish idea in the face of cosmopolitan currents. Aphorisms about education], 1904). In his works, the distinguished economic and political activist in the province tried to reconcile the romantic ideas with the positivist call to organic work. In his opinion, the historic process perceived in romantic categories is fulfilled by great nations implementing their mission. Such a historic mission consists in leadership in the field of culture by creating the highest model of man, specific for a given culture. After the past eras of a knight, courtier, gentleman, now is the time to show the role of a citizen. According to Szczepanowski, it is the Polish people who are most gifted to achieve this task. However, such a talent is only of potential character, as he notes, since the Polish nation, admittedly is endowed with significant moral instinct and spiritual force (bravery, will to act, fervour, emotionality, egalitarianism, home rule, democratism),<sup>11</sup> but with little realism in the practical spheres of life, which was one of the reasons for the loss of independence by Poland. These premises led the economic activist to create a Galician pedagogical programme, aiming at the rebirth of the Polish national spirit by education, which instills practical virtues such as prudence, reasonability, hard work and knowledge. This attitude explains Szczepanowski’s approval of the positivist idea of organic work as a movement concurrent with his educational ideal, especially in propagating the idea of frugality as a necessary material basis and patriotic duty.

In Szczepanowski’s he above mentioned educational ideal should consists in the moral transformation of the Polish people first individually, and then nationally: “the basis of the whole activity is the transformation of an individual. A noble and brave individual transforms the society. A transformed society becomes a historic force and transforms national and international relations”<sup>12</sup>. The consequence of this individualism derived from moral romanticism should not be only regaining the independence of the country but, what is most im-

<sup>10</sup> S. Buszczyński, *Upadek Europy* [w:] tegoż, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013, cz. IV, s. 158–215.

<sup>11</sup> S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych* (pierwodruk Lwów 1901), wstęp i wybór tekstów S. Jedynek, Lublin 1988, passus pt. *Sila duchowa Polaków*, s. 33–50.

<sup>12</sup> Tamże, s. 103.

portant, playing the role of a great nation, the guide for the humankind to a just and perfect future.

Polish leadership in history stems mainly from the fact that during the dramatic vicissitudes of the Polish nation, it managed to retain such qualities of its nature as love for freedom, equality, brotherhood, justice and faith. Szczepanowski strongly underlines that such qualities simultaneously have a universal dimension but were to a large extent lost by other nations. In this sense, “our national Gospel” cultivated in the Polish tradition is the heritage of old general truths and “if we are the chosen people, it is only because we have this universal thought in a mature form in advance [nowadays – L.G.]”<sup>13</sup>. At this point the basic element of Szczepanowski’s neomessianism is manifested, namely, the belief that the Polish nation has a universal moral and political mission.

**Wojciech Dziędużycki**, in turn, (1848–1909; *Mesjanizm polski a prawda dziejów* [Polish messianism and the truth of history], 1900–1902), a philosophy lecturer at the Lviv University, a man of letters and a politician, represents the neomessianic current with the focus on its strong Catholic roots. As a consequence, he criticised the Polish romantic messianism, which was, in his opinion, a current of intellectual lawlessness, located too remotely from the Christian faith. Such figures of messianism as “suffering and death, supposed to be the inevitable fate of the Polish nation”, “Poland as the Christ of nations”, “coming of the era of the Holy Ghost, playing a decisive role in the liberation of Poland from the yoke of the partitioners”, “the belief in the unique protection of the Polish nation by providence of the Holy Virgin” are unjustified blasphemy or heresy with regard to Catholicism. That is why he ignored those threads in Cieszkowski, Mickiewicz, Słowacki and Krasieński, which did not comply with the orthodox interpretation of Catholicism. His exceptionally sharp criticism was directed at Towiański, whom he attributed with the introduction into the history of Poland the heretically reinterpreted principles of the Christian faith, e.g. the perception of Poland as a collective messiah<sup>14</sup>.

On the other hand, he stressed the historically universal role of the idea of moral good (included in the nation and the fatherland). It is the Polish nation that is the depositary of this idea despite the defeats not spared by history; they still constitute the chosen people as they are driven by fervent devotion to the Catholic religion, singled out and called upon to cultivate it in Europe and in the world. This thought constitutes the essence of Dziędużycki’s views: “it is not possible to compare Poland to Christ or to await miracle or the hope of

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 100.

<sup>14</sup> W. Dziędużycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów* [w:] tegoż, *Dokąd nam iść wypada? & Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011, s. 528–541.

imminent resurrection of the fatherland, resulting from the sudden collapse of countries or the Napoleonic cult or heretic attempts and mysticism, confronting Catholicism with any new Polish revelation. But there is the conviction that Poland's task is to introduce into history political and social morality – that it is our nation's providential calling<sup>15</sup>. As a result, the primary historic mission of the Polish nation is solely practicing the evangelical principles, being faithful to them, often in defiance of what is preached or what is fashionable in other countries, through which it is possible to implement the morally pure messianism, full of Christian faith, deprived of apostatic illusions and hypocrisy. “Let Poland strengthen its spirit. Its task is a great endeavour, if it wants, it will be great for the mankind and in history great will be its merit and glory [...]. Polish people, beware of political lawlessness in order to ultimately win and you will become a great nation among other nations”<sup>16</sup>.

Dzieduszycki's reflections is, on the one hand, the criticism of millenaristic and “martyrdom” threads of messianic romanticism; on the other, it constitutes an exemplary exploitation of the theme of the historic mission of the Polish nation. Its calling consists in the cultivation of the true Catholic faith among nations of the world. This particular thought was referred to by other, later representatives of Galician neomessianism: Górski, Lutosławski, Koneczny, Zdziechowski and Braun.

A renowned activist of Galician neomessianism in this generation was also **Kazimierz Odrzywolski** (1860–1900), being under the strong influence of Szczepanowski. He neither wrote a lot, nor often spoke publically, but exerted a marked influence on many young people with his personality, and, first of all, the passion which allowed him to popularise the views of his mentor and a friend and to fervently defend Mickiewicz's messianism. In this field he won acclaim as the initiator of publishing Mickiewicz's lectures in the form of free supplement to “Słowo Polskie” [The Polish word] in Lviv (1898), being its co-founder. Before death, he prepared the conception of the creation of “Odrodzenie” [Rebirth], a journal propagating Towiański's messianism; he subsidised the publication of *Historia Polski* [History of Poland] by Waław Sobieski and Stanisław Zakrzewski – a work which showed the native history apologetically, contrary to the interpretation of the Cracow historical school (the Stańcycy faction). The subsequent authority of neomessianic thought – Wincenty Lutosławski stresses that he undertook studies on neomessianic thought under the direct influence of Szczepanowski and Odrzywolski<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 638–639.

<sup>16</sup> Tamże, s. 541.

<sup>17</sup> Por. K. Ratajska, *Stanisław Szczepanowski i Kazimierz Odrzywolski – wyznawcy i spadkobiercy wieszczego testamentu* [w:] *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*,

Another prominent author of neomesianic writings at that time, **Andrzej Boleski**, was an avid supporter of Towiański's philosophy, a Polish philologist, a publicist, and, after WWII, a professor of Polish Studies at the University of Łódź (Baumfeld, 1877–1965; *Andrzej Towiański. Dwa odczyty* [Andrzej Towiański, two lectures] 1904; *Towiański i towianizm. Zarys chwili i postaci* [Towiański and Towianism. An outline of the time and figure], 1908; *Polska myśl mesjanistyczna* [Polish neomesianic thought], 1910). He studied at the Jagiellonian University, after the first decade of the 20<sup>th</sup> century he moved from Cracow to Warsaw.

Boleski was impressed by Towiański's powerful charm. The last of the above mentioned works focuses specifically on the propagation of the rebirth of Towiański's and Cieszkowski's thought as the most creative Polish messianists of the romantic period. In this spirit he attempted to interpret romanticism as a historiosophic turning point in history when the transformation starts to proceed from the era of Christ (an individual) to the Spirit (humankind). The Polish messianism, in his opinion, is the best expression of this point in history, while the Polish nation is the primary factor to introduce this change of historical course. Polish people are "the finest of all Christian nations, because they accepted the Word of God with feeling and heart and not with reason, as other nations more or less did"<sup>18</sup>. Polish people additionally possess an instinctive ability to differentiate between the external Church (institutionalised, official, sluggish to act) from the internal Church (a synonym to "pure faith"). Often in this context, referring to master Towiański, he wrote that only the latter Church is a guarantee of the unification of individual powers of spirits with the idea of free Poland<sup>19</sup>. In this way Boleski in his views was close to the ideas advocated by the revolutionised Catholic modernism.

The magazine from Lviv "Odrodzenie" (1903–1906) played an important role for the early messianistic current in Polish modernism. The magazine's programme policy, presented in the first issue as its credo, seems to be quite symptomatic: "we believe that the mission of the Polish nation is to embody Christ into the history of mankind by building a society based on freedom and the brotherhood of peoples [...]. We believe in the superiority of the spirit of the Polish Nation over other nations and the superiority of its idea, while for its servants a heavier burden of responsibility than for any other sons of this

s. 71–81; także *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. nauk. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 281–282.

<sup>18</sup> A. Baumfeld, *Andrzej Towiański. Dwa odczyty*, za: *Spór o mesjanizm* [w:] *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 355.

<sup>19</sup> Tamże, s. 361.



earth”<sup>20</sup>. In this approach, there is a close connection of the idea of the Polish nation’s mission to cultivate the Christian faith, devotion and heroic deeds in the name of political and social order. This credo set the general tone of the texts published in the magazine, usually full of references to the thought of Mickiewicz and Szczepanowski<sup>21</sup>. The published authors included: K. Odrzywolski (texts and obituaries), A. Boleski (Baumfeld), T. Pannenko, J. Doliński, A. Górski and W. Sikorski (later the Commander in Chief of the Polish Armed Forces and the PM of the Polish government in exile).

The younger generation of neomessianists appeared in a very specific period for Poland, during WWI and just after the war, when Poland regained its independence and began to rebuilt its national identity. Under these circumstances many texts were written with the feeling of fulfilment of historic justice, the intervention of Divine Providence, the triumph of “the national soul”, but also concern for the near and remote future of the country. The messianic idea of national rebirth was fully manifested in A. Górski and A. Chołoniewski.

**Artur Górski** (1870–1959; *Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu* [Monsalvat. About Adam Mickiewicz], 1908; *Ku czemu Polska szła* [Whither Poland was headed], 1916), a leading Young Poland publicist and an acclaimed literary critic, an enthusiast of Polish national history, stressed that Poland succumbed in the past to the vector of force but was always faithful to the Christian ideals of morality, being directed by the vector of values. In this sense it was an 18<sup>th</sup>-century oddity in Europe and that is why it was touched by the historic tragedy. However, it kept in the living tradition of its nation the conviction that the most essential issue is the defence of “a certain type of life and man, based on individual responsibility towards God and native laws, adopted voluntarily”<sup>22</sup>. Individual freedom, the political independence of the state and the Catholic religion – the indicators of the Polish nation – are, according to Górski, the cardinal guidelines and conditions for the development of any true man, “a noble type, co-creator of his own duties and rights, a free citizen of the country and a free citizen of the world”<sup>23</sup>. It is also related to the universally significant features of the Polish nation, preserved throughout the ages, e.g. pride, dignity, attachment to republican principles, nobility and patriotism. Moreover, the Polish people are distinguished by the unique understanding of the fatherland not as a governmental institution or a transnational empire but as a spiritual and cultural community. This reflection over the

---

<sup>20</sup> *Credo*, „Odrodzenie” [Lwów] 1903, z. 1, s. 2–3.

<sup>21</sup> Por. K. Ratajska, *Neomesjanizm w kręgu lwowskiego „Odrodzenia” i warszawskiego Legionu* [w:] *też*, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 89–101.

<sup>22</sup> A. Górski, *Ku czemu Polska szła*, Kraków 1918, s. 173.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 248.

Polish national character led Górski to the conviction about Poland's historic greatness, based on the implementation of evangelical values, which, contrary to other countries, especially the neighbouring ones, required mercy, peace, tolerance and prohibited taking advantage of military victories and political leverage. Admittedly, respecting the moral vector resulted in Poland's suffering, but also intensified the human aspect of the Polish nation. As a result, the Polish nation is the chosen people and a moral role model for the whole Europe. Their historic role consists in being a nation which is a paragon of virtue, devoted to the Christian faith, presenting how to shape the attitudes of "soldiers of freedom" and to build "a free race on a free soil"<sup>24</sup>.

On the one hand, Górski in his writings opposed positivist ideology, criticising its loyalist attitude towards the partitioners, ignoring romanticism, especially the romantic call for the struggle for national liberation. An example of this criticism was the poem *Monsalwat*, which described Mickiewicz's ideas to the Polish readers of the beginning of the 20<sup>th</sup> century, especially his conception of metaphysical rooting of human beings and the heroic call directed at them, particularly concerning the duties regarding the fatherland. In this case Górski once again introduces the theme of the historic vocation of the Polish nation: "still for two thousand years there has not been a nation in Europe which had a bigger vocation than us to cast into life the flashes of lightning of just spirit since Poland has to live up to its calling, which had located it between the West and the East as a nation of spiritual freedom for the East and the evangelical breath of love for the Roman spirit of the Western culture"<sup>25</sup>. Within this framework it is possible to locate the radical disagreement of Górski with the *Stańczycy* faction and the Cracow historical school, the views of which he strongly opposed in the work entitled *Ku czemu Polska szła*, a glorification of the history of Poland with the focus on the role of the Polish nation throughout history.

On the other hand, Górski, despite being called a eulogist of modernism at the end of the 19<sup>th</sup> century, objected to the Young Poland, especially to its decadentism. He called it "a great bankruptcy of ideas", "twisting the wings and dragging them on the ground. Wings, sometimes incredibly beautiful, but unable to fly"<sup>26</sup>, stressing the modernists' unacceptable failure to think about Poland's liberation and being retired into the shell of their own art. He was an advocate of the struggle for national liberation, justified not by messianic and

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 299.

<sup>25</sup> A. Górski, *Ton mesjański w duszy...*, „Życie” 1899, nr 7, s. 131, za: K. Ratajska, *Monsalwat Artura Górskiego* [w:] tejże, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 136.

<sup>26</sup> Za: *Młoda Polska / Artur Górski – życie i twórczość*, <https://mloda-polska.klp.pl/a-8468-2.html> (dostęp 25.09.2018).

metaphysical premises but a reasonable voice calling for activism and a dynamic attitude to life, which was so socially important since Poland regained independence during the years of the Great War.

Górski's views were clearly influenced by romantic messianism but limited only to stressing heroic attitudes in regaining political independence by Poland and the historic mission of the Polish nation, revealing evangelical values and socio-political ideas of freedom for the peoples of Europe, necessary at the brink of a new, after-war era. An undertone of realism seems to be particularly striking in the neomessianism of the author from Cracow. Although he is an advocate of a wildly optimistic vision of the national history, he realises that the Polish nation has many defects, which is why, in circumstances allowing the dreams of independence to come true, he appeals to make utmost sacrifices but also to act prudently, with cold calculation and everyday toil.

One of the most famous and typical neomessianists from the beginning of the Second Polish Republic was **Antoni Chołoniewski** (1872–1924; *Duch dziejów Polski* [The spirit of the history of Poland], 1917; *Po odparciu najazdu bolszewickiego w r. 1920* [Upon repulsing the Bolshevik invasion in 1920], 1920; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju* [The Polish state, its resurrection and prospects of development] 1920), a recognised publicist and the author of numerous historical works dedicated to the history of Poland. His most important work, *Duch dziejów Polski*, was based to a large extent on a few central ideas referring to the messianic tradition, however, in a selective manner<sup>27</sup>. The work includes themes concerning the chosen people, the advantages of the Polish nation over other ones and the conception of the historic mission of the Polish people. The apologetic presentation of the history of Poland is structured around the above motifs, which also prove the necessity of the missionary activity of the Polish nation. Chołoniewski applies those messianic elements in a specific way by removing the religious context, since, in his opinion, the significance and role of the Polish people in history is not the fulfilment of God's plans. The fate of the Polish nation is the expression of the Spirit of the Times, a transcendent factor, which is deprived of sacral character. In his manner, Polish people's mission was devoid of the religious dimension and became the historically moral obligation of preserving universal values: tolerance, self-determination, renouncement of violence and, first of all, freedom. The Polish nation managed to cope with the task, despite defeats and numerous sacrifices, and to retain such a deposit, to hand it over to the post-war Europe, allowing it to rebuilt itself on a strong and new axiological

---

<sup>27</sup> Por. L. Gawor, *Neomesjanizm A. Chołoniewskiego* [w:] *Romantyzmy polskie*, nr specjalny „Rocznika Historii Filozofii Polskiej”, red. A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, i P. Ziemiński, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 315–326.

foundation<sup>28</sup>. In this sense, the Polish nation, the chosen people, severely treated by the fate, fulfilled its historic mission.

The chialistic aspect of messianism was transformed by the author in a peculiar manner. Chołoniewski in his vision of history completely “fails to notice” – in the historiosophic prospection of the Heavenly Kingdom – the idea of moral, economic and social well-being implemented thanks to the religious spirit. This utopian messianic thread is transformed by him into a manifestly secular dimension and strongly rooted in the social and political reality of the beginning of the 20<sup>th</sup> century. The above thread takes the shape of independent Poland, liberated from the yoke of the partitioners in the short term; in the long term, he sees mankind organised according to moral and political principles, the revelator, depositary and advocate of which was, and still is, the Polish nation<sup>29</sup>.

Chołoniewski’s views do not include the crucial messianic motif of the martyrdom of the Polish nation and the expected miraculous gratification. The works by the Polish publicist are completely deprived of the aura of elevated passionism; they are rather soaked in a commonsensical approach to facts and realism in the evaluation of the social and political situation of that time, but also the assessment of tasks the Polish nation was supposed to achieve<sup>30</sup>. In this respect, it is characteristic of Chołoniewski’s thought to show some residue of positivist reflection over society, especially in the form of national pedagogy.

Following in the footsteps of the positivists, Chołoniewski considered national pedagogy to be an avenue of transforming the national consciousness in order to intensify social bonds, the feeling of tradition and the belief in the nation’s own strength. Indeed, such was the educational message of *Duch dziejów Polski*. Simultaneously, he gave pedagogy more specific tasks of political and economic character, related to issues of the organisation of Polish statehood. It can be seen especially when he writes about Piast and Casimir the Great whom he considers to be the patrons of Poland, the constructors of the economic foundations of the state. “These two symbols have permeated the content of Polish history”<sup>31</sup>. They are the medium of social virtues: governance of the common good, forethought, ingenuity, multiplication of all types of goods. These utilitarian advantages laid the foundation for the Polish state and

<sup>28</sup> A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, wyd. II rozsz., Tow. im. S. Buszczyńskiego, Kraków 1918, rozdz. *Duch dziejów Polski na tle chwili dzisiejszej*, s. 144–152.

<sup>29</sup> Tamże, rozdz. *Wyprowadzenie Europy*, s. 123–138.

<sup>30</sup> This thesis can be defended by political journalism texts by the Polish author, particularly historical brochures commissioned by the Polish government in the first years after the war: A. Chołoniewski, *Państwo polskie, jego wskreszenie i widoki rozwoju*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1920; *Obrachunek stuletni*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1921.

<sup>31</sup> A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, s. 98.

they should still mark the “guidelines” for Polish social and economic life<sup>32</sup>. His words comply with the positivist ideology: “Poland abounds in land, resources and the driving force [labour force – L.G.]. It only needs as much as possible work and education, on which the future of our nation depends”<sup>33</sup>.

Moreover, a characteristic programme of moral and civil education of the Polish nation emerges from Chołoniewski’s remarks. The programme consists in propagating the spirit of “the cardinal principle that there is no existence full of dignity for humankind without the possibility of self-determination”<sup>34</sup>; the acts passed by the Commission of National Education provide that “a history teacher will call neither politics [...] nor heroism this which is low cunning, meanness, treason, violence, invasion or appropriation of property belonging to others”<sup>35</sup>; the teacher should be instilled with ideas of social egalitarianism and patriotism common for the whole Polish society,<sup>36</sup> and is also aware of the necessity of improving the mental culture of the Polish people. This programme, explicitly referring to the concept of “organic work or grassroots work” should be implemented by means of many tools of social policy, a necessary agricultural reform, striving for a high level of primary education and higher education and rebuilding multifarious, autonomous cultural and social institutions of non-governmental character<sup>37</sup>. Its aim is to intensify the intellectual and also economic activity of the Polish people, on the whole to contribute to the conscious creation of the Polish nation’s present and future.

From the above description it is possible to outline the profile of Chołoniewski as a historiographer – an apologist of Poland, attributing the rank of the chosen people to the Polish nation, which plays an incredibly important role in history; at the same time a level-headed observer of the time in which his fatherland regained independence, aware of the challenges brought by the historic moment. As a result, his views are a peculiar blend of messianic missionarism and positivist work in order to restore a simple “down-to-earthness” for the Polish people.

The most prominent representative of Galician neomessianic thought in the already rebuilt Polish Republic was **Wincenty Lutosławski** (1863–1954; *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej* [Immortality of soul. An outline of Polish metaphysics], 1925; *Posłannictwo polskiego narodu* [The mis-

---

<sup>32</sup> Tenże, *Początki dziejów naszych. Ich linia przewodnia*, „Biblioteka Pogadankowa”, Warszawa 1923.

<sup>33</sup> Tenże, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, s. 42.

<sup>34</sup> Tenże, *Duch dziejów Polski*, s. 115.

<sup>35</sup> Tamże, s. 102.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 75–81.

<sup>37</sup> Zob. tenże, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, rozdz. *Odbudowa życia*, s. 43–55.

sion of the Polish nation], Warsaw 1939; *Metafizyka* [Mataphysics], 2004<sup>38</sup>). He was a lecturer of philosophy at the beginning of the 20<sup>th</sup> century at the Jagiellonian University in Cracow and, in the inter-war period, a professor at the Stephen Batory University in Vilnius. His views evolved from research on Plato (he was recognised all over the world as the author of the so-called stylometry – a method of determining the chronology of works by the Greek philosopher), through metaphysical reflection, to neomesianism.

Metaphysics in Lutosławski's understanding was the result of human mind, striving to shape the whole knowledge into one unity, thus attempting to reach the essence of existence. Building a uniform edifice of knowledge is possible, in his opinion, only rationally and intuitively; sensory cognition refers only to the phenomenal sphere. Obtaining this unity of knowledge, organised in a deductive set of concepts, proceeds twofold. The first one is the exploitation of a reservoir of knowledge created by traditional science and the previous accomplishments of philosophy, the other one is cognition occurring by way of individual intuition. As a consequence, the subject of metaphysics should be constituted by various elements, from strictly scientific knowledge, through philosophical theses obtained through subjective intuition and bold hypotheses eliminating blank spots of science, to religious truth of revelation.

According to Lutosławski, in the development of metaphysics, two alternative systems were elaborated to integrate human knowledge: idealism and materialism. Also it is possible to indicate their two respective characteristics: monism and pluralism. Lutosławski interpreted the previous accomplishments of metaphysical knowledge in terms of idealism-pluralism (spiritualism). In this approach, the cognitive subject (exclusively a member of an intellectual elite – a creator, a philosopher at best) constructs a metaphysical axiomatics consisting of four axioms. First, existence is of spiritual nature; the world of sensory perception, in turn, i.e. the material reality, concerns only the phenomenal sphere. Second, there are many types of spiritual beings (pluralism). An individual being is a monad, which (contrary to Leibniz's theory) possesses the possibility of mutual communication, giving the illusion of the existence of the external world. The third axiom refers to the description of man as a being consisting of body and soul, where the soul is a primary monad creating self and the body is an inferior monad, identical with the phenomenal (material) form of man. The fourth axiom consists in the intrinsicity, freedom and immortality of the spiritual monad (the human soul).

Such a world of materialness constitutes an ordered hierarchy of beings. The top is the Supreme Monad identified with God, while the lowest position

---

<sup>38</sup> The unpublished text was prepared for publication and provided with footnotes and an index by Tomasz Mróz, Drozdowo 2004.

is taken by the monad-atom, the smallest particle of the phenomenal world. These beings are eternal and subjected to constant evolution (through reincarnation – contrary to Darwinian evolution which proceeds from “bodies”) as a result of the possession of free will by human souls.

After experiencing a mystical contact with God (in 1903), Lutosławski significantly strengthened the role of faith in his metaphysical deliberations. He endowed the Supreme Monad with qualities possessed by the Christian God. It is God who takes the responsibility for the hierarchy of pluralistic beings and for the evolution from “spirit”: God is the almighty and all-powerful Providence.

According to Lutosławski, metaphysics understood in this way, expressed in pluralistic materialism, a hierarchy of particular beings and evolution from “spirit”, found its fullest expression in Polish messianism. Combining his metaphysical views with messianism, especially in Słowacki’s and Mickiewicz’s version, he started to promulgate “the national philosophy”, especially during his stay at the Vilnius University<sup>39</sup>. According to this philosophy, Poland is a separate and a highest category of being in the hierarchy of nations – the highest form out of any and all social associations. Among other nations, the Polish people have, the most advanced feeling of metaphysical national spirit, not without the help of Providence. “National awareness as introduced into the life of humanity by the unique experience of the Polish nation has not been awoken yet in many countries”<sup>40</sup>. It manifests itself in the awareness of the importance of the development of human spiritual values, especially brotherhood and freedom, which refer both to individual existence and the national collective life. For this reason, the Polish nation, most highly ranked in the development of mankind, has to fulfil a special historic mission regarding humanity. Its task is to transfer the revelation given by God in the writings of seers and the heroic deeds of its sons dying in the defence of the highest values. The Polish nation through its historic fate has to show other nations what the national bond is, what moral perfection consists in, what ideals should be followed by humanity, what the aim of its development is and what it was called for. The rebirth of humankind should be based on those premises. “If Polish messianism was commonly recognised, it would create a political union of peoples, an social union and cooperation of classes, a religious union of all Christian denominations in a truly Catholic Church, with a hierarchical form of government, ultimately

---

<sup>39</sup> Its full programme was presented by Lutosławski in the article *Filozofia narodowa*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 4, *Odczyty polskie na zjeździe filozoficznym w Pradze 1934 roku*, s. 362–269.

<sup>40</sup> Tamże, s. 364.

resolving the conflict between faith and knowledge, between religion and science<sup>41</sup>. The deepest sense of history, the significance and the mission of the Polish nation lies in the implementation of this task.

Lutosławski's neomessianism, was not too popular a conception among his contemporaries. His views, combining original themes of the people chosen by Providence, its moral and political restitution, historic mission for the sake of humanity with metaphysical foundation, can be seen as the last great system of messianic philosophy in the 20<sup>th</sup> century<sup>42</sup>.

Also other authors could be included into the group of Galician neomessianists. Such authors, writing at the turn of the centuries, in the first decades of the 20<sup>th</sup> century and later, in the twenty-year inter-war period, were connected with Cracow through studies, temporary residence or work. The most famous ones are: the leading representative of Catholic modernism, Marian Zdziechowski (1861–1938; *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich* [At the foundation of messianism. New sketches about the psychology of Slavic nations], 1912); a strong critic of the findings of the Cracow school and an apologist of Polish history, Jan Karol Korwina-Kochanowski (1869–1949; *Trzy odczyty o Polsce* [Three lectures about Poland], 1917; *Polska w świetle psychiki własnej i obcej* [Poland in light of its own psychology and the foreign one], 1920) and the author of the historical synthesis, *O wielości cywilizacji* [About the multiplicity of civilisation], Feliks Koneczny (1863–1949; *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski* [Polish logos and ethos. Deliberations over the significance and purpose of Poland], 1921). Their writings messianic themes were not put in the foreground; however, it can be easily noticed that their texts include passages characteristic of thinking along the lines of messianic models<sup>43</sup>. The figure of

<sup>41</sup> W. Lutosławski, *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy* [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, red. S. Piróg, Warszawa 1999, s. 412.

<sup>42</sup> For more about Lutosławski's messianism see: M.N. Jakubowski, *Wincenty Lutosławski – mesjanizm* [w:] tegoż, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wyd. UMK, Toruń 204, s. 323–330; T. Mróz, *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu* [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności. Materiały z III konferencji poświęconej W. Lutosławskiemu*, Drozdowo 2006; P. Kusiak, *Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3, s. 64–75.

<sup>43</sup> Cf. in this respect for example: J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław 1994; S. Konstańczak, *Nurt neomesjanistyczny w filozofii polskiej końca XIX wieku*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2008, nr 7, s. 36–38; K. Wołodźko, *Nędza, wielkość i wyobcowanie mesjanizmu*, „Pressje” 2012, teka 29, s. 256–258; J. Bartyzel, *Jan Karol Kochanowski*, Organizacja Monarchistów Polskich, oficjalny serwis internetowy (dostęp 22.09.2018); L. Gawor, *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina* [w:] tegoż, *Polska myśl historyzoficzna I połowy XX wieku*, Wyd. Uniwer-



Wacław Mutermilch is also worth mentioning (he published under the pseudonyms Mileski or Bojomir; 1872–1940; *Mesjanizm polski a kościół katolicki* [Polish messianism and the Catholic church], 1916; *Na przelomie dwóch epok* [At the turn of two eras], 1916; *Polska filozofia narodowa* [Polish national philosophy], 1927) – a propagator of Hoene-Wroński's and Cieszkowski's philosophy, the founder and publisher of the Cracow journal "Logos. Wydawnictwa Poświęconego Idei Mesjanistycznej Polskiej" (1916–1917), and after moving to Warsaw after the Great War – the co-founder of the Messianic Institute<sup>44</sup>.

Incidentally, it can be added that an essential element of Polish inter-war neomessianism, originated beyond Galicia, was the activity of a group promulgating romantic messianic thought in the Messianic Institute named after Hoene-Wroński operating in Warsaw in the years 1919–1933: the mathematician Paulin Chomicz (1873–1949), the translator and poet Czesław Jastrzębiec-Kozłowski (1949–1956), the writer and translator of Wronski's works into Polish, Józef Jankowski (1865–1835; *Klucz odrodzenia narodo-wego albo o uprawie sumienia* [The key to the national rebirth or about the cultivation of conscience], 1918) and Jerzy Braun (1901–1975; *Hoene-Wroński a Polska współczesna. O nowy ład w świecie cywilizowanym* [Hoene-Wroński and the contemporary Poland. For a new order in the civilised world], 1932; *Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej* [Polish culture going astray. For the new shape of the Polish national culture], 1936; *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii* [The historic riddle of Poland. An attempt at historiosophy], 1938), the most interesting figure from this circle.

Braun in his early years was related with the Galician Cracow, where his interest in messianic thought was born. In 1929 he moved to Warsaw and continued his work there on neomessianic issues. Hoene-Wroński heavily influenced his intellectual formation. Braun became not only an avid supporter and promulgator of his views but also on the basis of the reinterpreted "philosophy of absolute", he offered his own historiosophic conception, which is popularised in the Warsaw journal "Zet" (1932–1939), which he himself established, and in the Hoene-Wroński Association (1933), publishing, among others, the philosophical journal "Wronskiana" (1939).

---

sytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, szczególnie s. 61–63; L. Gawor, *Neomesjanizm Feliksa Konecznego*, „Lumen Poloniae” 2012, nr 2, s. 97–114.

<sup>44</sup> Por. *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 391. He presented the Project of the Mutermilch Messianic Institute in the Warsaw magazine that he himself was the editor of: „Pochodnia” 1919, nr 2, s. 127–128.

Braun's messianism has the character of a rationalistic conception assuming the oneness of being and knowledge. An essential element was the assumption of God's existence – the absolute being and the creator of knowledge. After Wroński, Braun claimed that "philosophy of absolute" discovers laws of being simultaneously valid in the chromatic (earthly) and achromatic (transcendent) reality. The most important law is the principle of creativity, applicable for the Absolute and the other dimensions of being. With reference to humanity, this principle becomes history- and culture-shaping activity independent of Providence. Moreover, this activity is of eschatological nature since it set the purpose of human existence: spiritual-moral transformation into practicing Christian values and the requirement of intellectual cognition of the world, which in practice entails shifting from "faith" to religious "certainty". As a result, man will be able to return to God, to his immortality and finally to divinisation.

From this perspective, Braun stresses the unique role of nations, each of which is called to fragmentary historic mission. The Polish people, in his opinion, have a special place among other nations as they are a nation which by means of its history and political solutions shows the developmental direction not only to Europe, suffering from the crisis, but also for the whole humanity. Such ideas, born in Poland, as federation of countries, union of churches, the unity of national culture (a synthesis of "high" culture with the folk one) and faithfulness to Christianity can directly lead to the rescue of Western civilisation which faces the threats of fascism and communism. On the other hand, the synthesis of power (state) and freedom, implemented in pre-partition Poland, is a role model for overcoming this 20<sup>th</sup>-century European antinomy into the direction of "an ideocratic culture", in which spirit prevails over matter. In this context, Braun creates a prospective vision that Poland will lead Europe, by building a powerful "Catholic apostolic empire" based on the above principles.

This picture of history is supplemented by Braun with a certain metaphysical resonance, formulated in the years of occupation, i.e. the concept of unionism, which is a call to implement a general moral reform of politics and socio-economic systems with the effort being undertaken by all nations of the world. "Native to Poland, unionism is both universal and international". It is a programme of radical transformation of man and entails "a union of a man with a man, a union of work and culture, a union of a man with the nation, a union of nations in humanity, a union of everybody with Christ, a union of man and humanity with God" (*Unionizm*, Warszawa 1999). The idea of unionism complements Braun's messianic thought<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Por. B. Truchlińska, *Jerzy Braun, czyli dzielność rozumu twórczego* [w:] *Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Ston 2, Kielce 2001, s.177–186.

Other neomessianists of that time from beyond Galicia include Ludwik Posadzy, operating in the Great Poland (1878–1939; *O posłannictwie narodów europejskich. Pomysły do filozofii dziejów Francji, Niemiec i Polski* [About the mission of European nations. Ideas for the philosophy of history of France, Germany and Poland], 1909; *Odrodzić Polskę w Chrystusie* [To revive Poland in Christ], 1928) or the Mazovian, Mieczysław Geniusz (1853–1920; *O polską myśl narodową i państwową* [For the Polish national and state thought], 1920), who prove that neomessianic thought in the inter-war period spread over the whole Second Polish Republic.

\* \* \*

The opinions of contemporary researchers concerning the modernist Galician neomessianism vary considerably. They oscillate from the focus on the distinction and significance of this phenomenon in the culture of Polish modernism to the negation of its occurrence in Young Poland<sup>46</sup>. Taking a stand in this discussion, it may be only concluded that there were numerous texts written and published since mid-80s of the 19<sup>th</sup> century until 30s of the 20<sup>th</sup> century, which explicitly, casually though, referred to many ideas of Polish romantic messianism; a fact that cannot be easily ignored. The existing literature of this type constitutes a sufficient premise to put forward a strong thesis that a separate current of neomessianism, apart from others, was present in the Polish culture of the end of the 19<sup>th</sup> century and the first decades of the 20<sup>th</sup> century<sup>47</sup>. This conviction does not exclude the significant question, leading to the conclusion of the present text: is neomessianism a simple continuation of messianism or rather a separate ideological formation? To put it differently: how much of the classic messianism is included in neomessianism?

The answer to this question should begin with defining the notion of “messianism”. Referring to Józef Ujejski, the first historian of Polish messianism (*Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie* [The history of Polish messianism including the November Uprising], Lviv 1931), Andrzej Walicki suggests that messianism should be understood as a 19<sup>th</sup> century current of thought on the borderline of religion and secular socio-political and philosophical thought related to the religious, not always orthodox, idea of

---

<sup>46</sup> A diversity of opinions in this regard is observed by K. Ratajska in the introduction to: *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 11–13.

<sup>47</sup> A totally different issue is the creation of a synthetic image of neomessianism, at least by determining the common ideas and themes for all the pertinent statements. In this respect the original concepts by neomessianists were inspired mainly by the thought of Mickiewicz and Cieszkowski; admittedly, they are of extremely diverse nature.

millenarism (chiliasm), bringing the utopian prospective vision of the God's Kingdom on earth (i.e. leading humanity to social and moral perfection). The concept of the mission of the chosen people was often combined with making sacrifices and martyrdom and the requirement to undertake active missionary and practical activity in order to implement the prophesised (revealed) future<sup>48</sup>. In a similar vein, messianism is characterised by Paweł Rojek, from a younger generation: "firstly, messianism propagates the necessity of radical transformation of the world in the spirit of Christianity, secondly – it accepts the existence of historic mission of nations and, thirdly – it recognizes the values of collective suffering"<sup>49</sup>. These three ideas, in his opinion fundamental ingredients of messianic thought he calls millenarism, missionarism and passionism.

The above two definitions of messianism concern its canonical, so to say, formula, regarding the aspect of religiousness as a constitutive quality of thought. At the same time the authors of these terms clearly notice that the very structure of messianic thinking is much richer and often takes different forms from its departure point, which is especially seen in the idea of millenarism.

Walicki writes then that messianism "is not [...] only or, first of all, a form of religious awareness [...]; we can apply the term 'messianism' also to philosophical and political doctrines which are not motivated by religion and which are related to the religious messianic prototype only in a purely external way, and which see history only as secular, while the tasks which they set for their advocates, are justified by them by referring to human nature, immanent historic laws or the autonomous choices of these or those values"<sup>50</sup>. Rojek deplores the fact that although the millenaristic thread in messianism is of key importance, "unfortunately, with time, messianism came to be identified mainly with [its] two last ideas",<sup>51</sup> i.e. missionarism and passionism.

The above conclusions may lead to distinguishing, as Walicki suggests, "strict messianism" including, apart from all the above mentioned elements, explicit religious references and "metaphorical messianism",<sup>52</sup> i.e. such constructs which do not include millenarism in its pure religious form (although it can take even a secular form), while the other elements of messianic thought take only forms of "messianic aspects" or "messianic tendencies" of particular ideologies<sup>53</sup>. Applying these criteria to both researchers of Polish messianism, Mickiewicz is the only actual messianist as he fulfils all the conditions of

<sup>48</sup> A. Walicki, *Filofia a mesjanizm. Studium z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PiW, Warszawa 1970, s. 17–21.

<sup>49</sup> P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 21.

<sup>50</sup> A. Walicki, dz. cyt. s. 22.

<sup>51</sup> P. Rojek, dz. cyt.

<sup>52</sup> A. Walicki, dz. cyt., s. 17

<sup>53</sup> Tamże, s. 22.

“strict messianism”, whereas Wroński is only a millenarist; Cieszkowski, the advocate of millenarism and missionarism lacks passionism to meet the criteria of a “strict messianist”; Norwid, in turn, a millenarist and passionist, lacks the element of missionarism<sup>54</sup>. The commonly perceived as messianists representatives of the so-called national philosophy<sup>55</sup>: Gołuchowski, Kremer, Trentowski and Libelt were not true messianists either, as they were only missionarists. As a result, all Polish authors associated with romantic messianism, except for the national seer, represent in their views only messianic tendencies, and are messianists only in the “general” sense of this word<sup>56</sup>.

From this point of view, messianism of the modernist era did not have in its ranks any representative of the “strict messianism”. Young Poland authors from this circle are representative of the “metaphorical messianim”. However, it has to be underlined that they referred to the messianic themes from the Romantic period not directly and not uncritically. It would be difficult to show “whole” borrowings from the ideological ancestors in given neomessianistic authors. In the words of a researcher of this period: “Young Poland’s messianism, despite numerous references to Romantic philosophy, has a peculiar character and was critically oriented towards some threads of Romantic messianism, e.g. the concept of innocent victim or the concept of Poland as the Christ of nations”<sup>57</sup>. Another researcher stresses that “in neomessianism the ‘martyrly’ elements are criticised, we also deal with greater pragmatism with regard to the implementation of the God’s Kingdom on earth. It is not only a blurry vision of the absolute time, of common brotherhood, peace and prosperity but often specific postulates of socio-political or political reconstruction”<sup>58</sup>. Neomessianism therefore is not a simple continuation of Romantic messianism. It has its spirit but brings totally new ideological constructs.

Within modernist messianism there is no figure of national “martyrdom” derived from the suffering of Christ. Also the element of “a victim of suffering” as the prerequisite and the motif of preparation for the mission can be seen only to some extent<sup>59</sup>. If the motif of “national suffering” appears at all, it is not in the

<sup>54</sup> P. Rojek, dz. cyt., zob. tabela, s. 27.

<sup>55</sup> Por. A. Walicki, dz. cyt., s. 6, 29.

<sup>56</sup> According to the discussed criteria, Słowacki is a “metaphorical messianist” as he possesses missionarism and passionism, but the idea of “evolution of the spirit” has nothing in common with millenarism. Separate research has to be conducted in reference to the presence of the thread of “God’s Kingdom on earth” in Krasieński, undoubtedly, an advocate of passionism and missionarism; see J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 270.

<sup>57</sup> A. Zawadzki [w:] M. Hanczakowski, M. Kuziak, A. Zawadzki, B. Żynis, *Ilustrowane dzieje literatury. Od antyku do współczesności*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2003, s. 284–285.

<sup>58</sup> R. Łętocha, *Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 67.

<sup>59</sup> R. Padół, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wyd. Literackie, Kraków 1982, s. 187.

metaphysical context, but only on the historical plane, showing faithfulness to Christian values manifested by the Polish nation, which loftily and proudly suffers in some historical moments for its relentless faith (Dzieduszycki, Górski, Zdziechowski, Koneczny, Lutosławski, but also Braun). Special focus was given to the bitter historic experiences, regardless of whether the Polish nation was at fault or not, scarring the national fate with truly tragic moments (Buszczyński, Chołoniewski, Kochanowski, Szczepanowski).

This perspective seems to be evaluated favourably, as may be seen in the outlines of Polish history, written by Galician neomessianists with a flair for history (Buszczyński, Górski, Chołoniewski, Kochanowski, Koneczny). All of them are of apologetic character and confront their optimism with the pessimistic analyses of national history in the approach of the Cracow historical school. In their interpretation, historical sufferings, culpable or not, contribute even more to the historic wisdom of the Polish nation, thus constituting its unique leading role in history. Hence the martyrlly “messianism of a victim” is here replaced by “messianism of will” expressing the readiness to undertake moral and political activity. The messianic idea of passionism in the context of Young Poland was pushed to the background, and almost vanished. In this way, especially in the approach of Szczepanowski, Odrzywolski, Chołoniewski and Górski, the pragmatic context of Cieszkowski’s messianism was implemented in a totally different socio-political situation.

Additionally, it is striking to see the total lack of mystical and religious atmosphere in modernist messianism; only rarely does it utilise ideas related to God, the providential plan of history or the vision of the future of mankind organised around the principle of Christian faith, except for the conceptions of Dzieduszycki, Zdziechowski, Lutosławski and Braun. The idea of millenarism was transformed and acquired a secular character. Neomessianists’ attention was not drawn by the mystical visions of God’s chiliastic kingdom on earth but the real and specific *hinc ut nunc*, the improvement of the material, political and moral existence of man; millenarism in their approach took the shape of a program of social transformation. This pragmatic dimension of neomessianism was undoubtedly shaped by Szczepanowski, heavily influenced by Cieszkowski<sup>60</sup>. The positivist thought can undeniably be also seen, as stressed by Padoł: modernism, contrary to romanticism, gave messianism a practical orientation<sup>61</sup>. It is necessary to notice also the fact that in the second generation of neomessianists, especially in Górski, and particularly in Chołoniewski, this expectation of historic socio-moral justice, millenaristic in spirit, took the shape of a dream not only about Poland liberated from the partitioners’ yoke

---

<sup>60</sup> P. Rojek, dz. cyt., s. 36–37.

<sup>61</sup> R. Padoł, dz. cyt., s. 181.

and the freedom of all nations in the world, but also a call for undertaking realistic actions to regain independence.

On the other hand, missionarism, the third constitutive ingredient of romantic messianism was fully reborn in the neomessianic form at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century. The idea of “mission” or “calling” of the Polish nation and its crucial role in the history of the world became the leading motif of the works by the contemporary authors from the neomessianic circle. However, this thread to a large extent became independent of neomessianistic associations (i.e. mainly religious ones). Its core was the apotheosis of Polish history, with the conviction about the Polish nation being chosen to conduct the mission not only in the religious sphere but, first of all, on the moral and political plane, which is commented on by Walicki: “the notion of national mission does not have to be connected with messianism, the idea of mission, a collective or individual one becomes transformed into messianism only when it is seen within soteriologic categories”,<sup>62</sup> when it advocates the creation of God’s Kingdom on earth. Without this idea, missionarism is only a half-concept, although in its deepest stratum it is inspired by messianism. Rojek speaks in a similar tone: it is necessary to notice that the advocates of Polish messianism were not only messianists. For ages Poland was associated with e.g. peaceful conversion of nations, the defence of Christianity from Islam, creating a political system based on freedom, civilising the East and finally the struggle for the liberation of all European nations”<sup>63</sup>. An example of such areligious missionarism in neomessianism is the views of Buszczyński, Szczepanowski, Odrzywolski, Chołoniewski or Górski. Obviously, Galician neomesianists also included thinkers who treated missionarism according to the classic messianic pattern – Dzieduszycki, Boleski, Mutermilch, Lutosławski, Koneczny or Braun.

Neomessianists of the modernist period developed a new model of messianic thinking about the world in comparison to Romanticism. Its basic distinctive feature was the abandonment of treating the history of the Polish nation only in metaphysical-religious categories of passionism. Millenarism, in turn, was preserved only in the shape of a small residue: two inspired visions of the new equitable world based on Christian values created by Lutosławski and Braun. The very idea of chiliasm took the form of secular projects of creating a new moral-political social order. The best preserved aspect in neomessianism was the historic mission of the Polish nation, by losing, however, its solely religious dimension and being enriched with axiological elements form the scope of politics, geopolitics and morality. As

---

<sup>62</sup> A. Walicki, dz. cyt., s. 189.

<sup>63</sup> P. Rojek, dz. cyt., s. 39.

a consequence, no constitutive aspect of Polish romantic messianism has its reflection in Galician neomessianism. These two ideological formations are related only in terms of a similar way of thinking, which endeavours to understand the hidden structure of history, to search deeply for history-shaping values and, first of all, to reveal the chosenness of the Polish nation, its exceptionality and role for the fate of the world. Galician neomessianism is a messianism in its general sense; it is mainly a phenomenon which reflects the ideological, social and political reality of Poland at the end of the 19<sup>th</sup> century and the first decades of the 20<sup>th</sup> century, loosely referring to the category of messianists of the Romantic era. It is a significant philosophical-religious ingredient of Polish modernism and, simultaneously, a proof of the attractiveness of messianic thought for a generation a few decades younger than the romantic era. After all not only for this generation, as, quite unexpectedly, we can witness now a restitution of neomessianic threads in the Polish national awareness,<sup>64</sup> which deserve to be called “the neomessianism

---

<sup>64</sup> “An unexpected return of messianism has occurred in Poland in the recent years” – writes P. Rojek in *Mesjanizm integralnym* (“Pressje” 2012, teka 28, s. 21; por. także „Pressje” 2011, teka 24). Messianism has returned and manifested itself in the debates between its adorners and opponents. According to the former, the contemporary neomessianism “is the discovery of the hidden eschatological dimension under the surface of history and culture [...]. It is a reversal of the perspective in evaluating lost battles and sustained failures. It is the proud waving of the banner of suffering and blood on the ruins of national defeats and massacres” (R. Tichy, *Manifest neomesjanistyczny*, „44. Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2009, nr 2, s. 59). It is a way of reading and experiencing the contemporary world in the feeling of discovery of its true face (por. „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 1). The symptoms of the so-called neomesianism, understood in this way and addressed mainly to the Polish nation can be easily seen in the public sphere of the country, e.g. in the historical politics cultivated in the Fourth Republic of Poland, the cult of John Paul II, hailed the last Polish messianist or in the phenomenon of the “religion of the Smoleńsk people”. The opponents of the messianist narrative of history, in turn, focus their attention on the social harm of reproducing romantic stereotypes in the contemporary times, demanding a practical and rational attitude towards the reality, which is not facilitated by the still pervasive stereotypes of the ‘chosenness’ or the historic mission of the Polish nation (e.g. the fundamentalist faction of Polish Catholicism such as Radio Maryja, promotes the thesis that Poland is the mainstay of Catholicism, which is the last bastion of Christian identity in the unified Europe and has a mission to complete, i.e. to preserve the uncontaminated religion) and the messianic threads of the inculpable suffering of the Polish nation in history and the necessity of making sacrifices perpetuated in historical education and on the cultural plane. In the process of shaping the historic and civil awareness, the young generation is still fed with the “scrap of meat in the form of Poland as the Christ of nations, is brainwashed into ideology which tells them to die for their fatherland” (*Rozum w Polsce wysiada – rozmowa z prof. Joanną Tokarską-Basziar*, „Przegląd” 2014, nr 34, s. 8–13) instead of being educated in the spirit of fulfilling the duty to work hard for the good of the country. In this dispute, ongoing from the beginning of the first decade of the 21<sup>st</sup> century, to a large extent, the seemingly long forgotten dispute between romantics and positivists from the second half of the 19<sup>th</sup> century has been brought back to life.



of the beginning of the 21<sup>st</sup> century”. It corroborates the thesis of the fascinating nature of the romantic historic vision and the need for its expression by the subsequent generations, including the contemporary one<sup>65</sup>.

## Bibliografia

- Bartyzel J., *Jan Karol Kochanowski*, Organizacja Monarchistów Polskich, oficjalny serwis internetowy (dostęp 22.09.2018).
- Baumfeld A., *Andrzej Towiański. Dwa odczyty [w:] Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Brahmer M., *Edward Porębowicz (1862–1937)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1938.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910.
- Buszczyński S., *Upadek Europy [w:] tegoż, Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013.
- Chołoniewski A., *Duch dziejów Polski*, wyd. II rozsz., Tow. im. S. Buszczyńskiego, Kraków 1918; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1920; *Obrachunek stuletni*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1921. *Początki dziejów naszych. Ich linia przewodnia*, „Biblioteka Pogadankowa”, Warszawa 1923.
- Credo*, „Odrodzenie” [Lwów] 1903, z. 1, s. 2–3.
- Daszyk K., *Polski Tocqueville*, wstęp do: S. Buszczyński, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013.
- Dzieduszycki W., *Mesjanizm polski a prawda dziejów [w:] tegoż, Dokąd nam iść wypada? & Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011.
- Feldman W., *Piśmiennictwo polskie ostatnich lat dwudziestych*, t. 1–2, Lwów 1902.
- Gawor L., *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina [w:] tegoż, Polska myśl historyzoficzna I połowy XX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005; *Neomesjanizm Feliksa Konecznego*, „Lumen Poloniae” 2012, nr 2, s. 97–114; *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie*, „Galicja. Studia i materiały” 2016, nr 2, red. S. Kozak, tom monograficzny „Filozofia w Galicji”, red. L. Gawor; *Neomesjanizm A. Chołoniewskiego [w:] Romantyzmy polskie*, nr specjalny „Rocznika Historii Filozofii Polskiej”, red. A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 315–326.
- Górski A., *Ton mesjański w duszy...*, „Zycie” 1899, nr 7; *Ku czemu Polska szła*, Kraków 1918.
- Grzymała-Siedlecki A., *Neomesjanizm*, „Tygodnik Ilustrowany” 1912, nr 38.
- Hanczakowski M., Kuziak M., Zawadzki A., Żynis B., *Ilustrowane dzieje literatury. Od antyku do współczesności*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2003.

<sup>65</sup> The presence of messianism in the Polish awareness and the reactions it has evoked for the last two hundred years is clearly proven by texts by the luminaries of the Polish culture, from Kajetan Koźmian to Jarosław Marek Rymkiewicz, collected in two volumes *Spór o mesjanizm. Recepcja krytyczna*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017 (t. I: *Faza reakcji*, t. II: *Faza rewizji*).

- Jakubowski M.N., *Wincenty Lutosławski – mesjanizm* [w:] tegoż, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wyd. UMK, Toruń 204, s. 323–330.
- Konstańczak S., *Nurt neomesjanistyczny w filozofii polskiej końca XIX wieku*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2008, nr 7, s. 36–38.
- Krasicki J., *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Dziedziuchowskiego*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław 1994.
- Kulczycki L., *Współczesne prądy umysłowe i polityczne*, Kraków 1903.
- Kusiak P., *Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3, s. 64–75.
- Lutosławski W., *Filozofia narodowa*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 4, *Odczyty polskie na zjeździe filozoficznym w Pradze 1934 roku*, s. 362–269; *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy* [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, red. S. Piróg, Warszawa 1999.
- Łętocha R., *Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm*, „Pressje” 2012, teka 28.
- Młoda Polska / Artur Górski – życie i twórczość*, <https://mloda-polska.klp.pl/a-8468-2.html> (dostęp 25.09.2018).
- Mróz T., *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu* [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności. Materiały z III konferencji poświęconej W. Lutosławskiemu*, Drozdowo 2006.
- Padół R., *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wyd. Literackie, Kraków 1982.
- Ratajska K., *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010.
- Rojek P., *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28.
- Rozum w Polsce wysiada – rozmowa z prof. Joanną Tokarską-Baszir*, „Przegląd” 2014, nr 34, s. 8–13.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- Spór o mesjanizm. Recepcja krytyczna*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017 (t. I: *Faza reakcji*, t. II: *Faza rewizji*).
- Szczepanowski S., *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych* (pierwodruk Lwów 1901), wstęp i wybór tekstów S. Jedynek, Lublin 1988.
- „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 1.
- Tichy R., *Manifest neomesjanistyczny*, „44. Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2009, nr 2.
- Truchlińska B., *Jerzy Braun, czyli dzielność rozumu twórczego* [w:] tegoż, *Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Ston 2, Kielce 2001.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studium z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PiW, Warszawa 1970.
- Weiss T., *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974.
- Wołodźko K., *Nędza, wielkość i wyobcowanie mesjanizmu*, „Pressje” 2012, teka 29, s. 256–258.
- Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983.

## Neomesjanizm galicyjski

### Streszczenie

Artykuł prezentuje ideę neomesjanizmu powstałą w środowisku polskiej inteligencji w końcu XIX w. w Galicji – części ziem polskich znajdujących się wtedy pod zaborem c.k. Austro-Węgier. Neomesjanizm galicyjski nawiązywał do filozofii mesjanistycznej polskich romanty-

---

ków: A. Mickiewicza, J. Słowackiego J.M. Hoene-Wrońskiego i A. Cieszkowskiego. Jednocześnie przetwarzał wątki romantycznego mesjanizmu, dostosowując je do realiów społeczno-politycznych Polski zniewolonej do 1918 r. i odbudowującej się w okresie międzywojennym. W artykule omówiono poglądy S. Buszczyńskiego, S. Szczepanowskiego, W. Działoszyckiego, K. Odrzywolskiego, A. Boleskiego, A. Górskiego, A. Chołoniewskiego, W. Lutosławskiego i J. Brauna. Są tu także zawarte rozważania nad specyfiką galicyjskiego neomesjanizmu i jego odmiennością w porównaniu z romantycznym mesjanizmem.

**Słowa kluczowe:** mesjanizm, neomesjanizm galicyjski, romantyzm, modernizm, filozofia polska

Leszek Gawor

Tłumaczenie

ORCID: 0000-0002-6618-6202  
(Uniwersytet Rzeszowski)

## Neomesjanizm galicyjski

Artykuł prezentuje ideę neomesjanizmu powstałą w środowisku polskiej inteligencji w końcu XIX w. w Galicji – części ziem polskich znajdujących się wtedy pod zaborem c.k. Austro-Węgier. Neomesjanizm galicyjski nawiązywał do filozofii mesjanistycznej polskich romantyków: A. Mickiewicza, J. Słowackiego, J.M. Hoene-Wrońskiego i A. Cieszkowskiego. Jednocześnie przetwarzał wątki romantycznego mesjanizmu, dostosowując je do realiów społeczno-politycznych Polski zniewolonej do 1918 r. i odbudowującej się w okresie międzywojennym. W artykule omówiono poglądy S. Buszczyńskiego, S. Szczepanowskiego, W. Dzieduszyckiego, K. Odrzywolskiego, A. Boleskiego, A. Górskiego, A. Chołoniewskiego, W. Lutosławskiego i J. Brauna. Są tu także zawarte rozważania nad specyfiką galicyjskiego neomesjanizmu i jego odmiennością w porównaniu z romantycznym mesjanizmem.

**Słowa kluczowe:** mesjanizm, neomesjanizm galicyjski, romantyzm, modernizm, filozofia polska

Pod koniec wieku XIX, po załamaniu pozytywistycznego paradygmatu postrzegania świata, w świadomości ówczesnych Polaków nastąpił wyraźny powrót do myśli romantycznej<sup>1</sup>, trwający bez mała do odzyskania przez Polskę niepodległości (z tegoż względu ten trend w ówczesnej kulturze polskiej był niekiedy określany terminem neoromantyzm)<sup>2</sup>. Był on immanentnym składnikiem nowej formacji ideowo-kulturowej, datowanej na lata 1890–1918, nazywanej przez historyków kultury polskim modernizmem lub też Młodą Polską (pojęcie z roku 1898 Artura Górskiego). Nawrót ten dotyczył głównie koncepcji sztuki (przede wszystkim literatury), ale też światopoglądu romantycznego, zwłaszcza jego indywidualistycznych akcentów oraz historiozofii.

Szczególnie interesująco w polskim modernizmie przedstawia się wątek odrodzenia romantycznej filozofii dziejów. Przejawił się on bezpośrednio w przywołanej ponownie myśli mesjanistycznej. Możliwe jest wskazanie

<sup>1</sup> Por. T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974.

<sup>2</sup> Por. M. Brahmer, *Edward Porębowicz (1862–1937)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1938, s. 238. To Porębowiczowi przypisuje się wprowadzenie pojęcia neoromantyzmu.

trzech przyczyn tego fenomenu. Po pierwsze, głośnym echem odbiły się w polskim społeczeństwie analizy historycznej szkoły krakowskiej (tzw. stańczyków: Walerego Kalinki, Józefa Szujskiego, Michała Bobrzyńskiego i Stanisława Smolki), deprecjonujące wartość narodu polskiego i w jego wadach upatrujące przyczyn utraty niepodległości w XVIII w. Towarzyszyło temu popularyzowanie lojalistycznych postaw wobec austriackiego zaborcy. W dużej mierze przeciwko temu ugrupowaniu występowali modernistyczni mesjaniści, apoteozując dzieje Polski, wykazując wkład Polaków w dzieje powszechne, przydając im charakter narodu wybranego i powołanego do odegrania pierwszoplanowej roli w historii ludzkości. Po drugie, nie wszyscy ówcześni polscy intelektualiści akceptowali pozytywistyczną krytykę ideologii romantycznej, w myśl której kolejne powstania niepodległościowe były wynikiem iluzji politycznych i zmitologizowanego myślenia życzeniowego. Neoromantycy ukazywali potrzebę funkcjonowania w życiu zbiorowym irracjonalnych mitów i idei, co koncepcja mesjanizmu w pełni zapewniała. Po trzecie wreszcie, kluczowe dla romantyzmu kategorie, takie jak „naród”, „dusza narodu”, „misja narodowa”, „misja dziejowa” czy „męczeństwo narodowe” w okresie naporu pozytywistycznego kultu faktu wcale nie uległy dewaluacji. W czasie kryzysu myśli pozytywistycznej i w okresie modernizmu, a i później, już w Polsce niepodległej, objawiły się one jako narzędzia dobrze służące podejmowanym opisom przeszłości, historycznym diagnozom i prognozom polskiego społeczeństwa<sup>3</sup>. Wyznaczały one przy tym swoiste, bowiem najczęściej pozbawione właściwego romantycznemu mesjanizmowi wątku sakralnego, interpretacje sensu świata społecznego. Wszystkie te elementy spowodowały powstanie nowego historiozoficznego typu refleksji, nawiązującego do polskiej tradycji romantycznej z jednej strony, a z drugiej odpowiadającego na wyzwania epoki. W tej postromantycznej filozofii dziejów nadal naczelną kategorią był naród pojmowany jako rodzaj bytu duchowego, umieszczany w metafizycznym porządku dziejów. Pierwszoplanowym zagadnieniem stała się „dusza narodu polskiego”, przejawiająca się w kulturze i odgrywająca mesjanistyczne powołanie na płaszczyznach głównie moralnej i politycznej. Na przełomie XIX i XX w. refleksja ta była na tyle widoczna i charakterystyczna, że całe to intelektualne zjawisko już wtedy obdarzono mianem neomesjanizmu<sup>4</sup>. Poglądy jego przed-

<sup>3</sup> Por. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 275 i dalej; J. Skocznyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 366 i dalej.

<sup>4</sup> Np. W. Feldman pisze o grupach neomesjanistycznych w *Piśmiennictwie polskim ostatnich lat dwudziestych*, t. 1–2, Lwów 1902; L. Kulczycki napomyka o prądach neomesjanistycznych w: *Współczesne prądy umysłowe i polityczne*, Kraków 1903, s. 34; S. Brzozowski wspomina o polskim neomesjanizmie w: *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 232; A. Grzymała-Siedlecki jeden ze swych artykułów o współczesnej literaturze polskiej zatytułował *Neomesjanizm*, *Tygodnik Ilustrowany* 1912, nr 38.

stawiciele zaznaczały się wyraźnie w młodopolskiej świadomości. Co prawda, „Nie mieściły się wyłącznie ani [...] w historii literatury, ani w kręgu ścierających się wówczas ideologii, ani też jedynie w obrębie polskiej myśli filozoficznej i religijnej czy też pedagogicznej. Nie zamykały swego istnienia w żadnej z tych dziedzin w zupełności, ale jednocześnie w każdej z nich zaznaczały swoją obecność”<sup>5</sup>. Ponadto neomesjanizm był zjawiskiem wielopokoleniowym, co tym bardziej miało wpływ na ówczesną świadomość historyczną Polaków i ich sposób postrzegania świata społecznego<sup>6</sup>. Zaznaczyć należy także, że ów fenomen był obecny i w myśli międzywojnia.

W odnowieniu polskiej myśli mesjanistycznej w modernistycznych szatach niezmiernie zajmujące jest to, że nastąpiło ono w ostatnich latach XIX i pierwszych dziesięcioleciach XX w. przede wszystkim w Galicji. Pokażne grono ówczesnych myślicieli inspirowanych się romantyczną wizją dziejów związane było z Krakowem i Lwowem – dwoma najważniejszymi ośrodkami kultury polskiej pod zaborem c.k. Austro-Węgier. Stąd też przyjęto całą tę grupę określać mianem „neomesjanistów galicyjskich”<sup>7</sup>. Na pozostałych ziemiach polskich pod zaborami pruskim i rosyjskim myśl neomesjanistyczna tak spektakularnie się nie przejawiała. Trudno jest dociec przyczyn takiego stanu rzeczy w sposób jednoznaczny. Z pewnością należy w tym względzie podkreślić fakt niebywałego rozkwitu kultury polskiej w tym czasie na ziemiach zaboru austriackiego, za którym stała przychylna względnie w tej mierze polityka władz c.k. Austro-Węgier<sup>8</sup>.

\* \* \*

Neomesjanizm galicyjski nie był ugrupowaniem jednolitym pod względem ideowym. Nie był również zjawiskiem jednopokoleniowym. Biorąc za kryterium ramy czasowe biografii poszczególnych autorów nawiązujących do mesjanizmu epoki romantyzmu, uzyskać można trój etapowy jego obraz od końca XIX w. do schyłku lat 30. XX stulecia.

Czołowymi twórcami w pierwszej fazie neomesjanizmu byli: S. Buszczyński, S. Szczepanowski oraz W. Działusiński.

---

<sup>5</sup> K. Ratajska, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010, s. 14.

<sup>6</sup> O neomesjanizmie związanym z Galicją napomykam w: L. Gawor, *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie*, „Galicja. Studia i materiały” 2016, nr 2, red. S. Kozak, tom monograficzny „Filozofia w Galicji”, red. L. Gawor, s. 15–16.

<sup>7</sup> Tamże, s. 9.

<sup>8</sup> Tamże, s. 12 i dalej.

Najwcześniejszym z tych autorów, piszącym jeszcze w okresie pozytywizmu, był **Stefan Buszczyński** (1821–1892; *Znaczenie dziejów Polski i walk o niepodległość*, 1882; *Słowiańska sprawa. Polska i prawa narodów*, 1884; *Obrona spotwarzonego narodu*, 1882–1890), historyk i członek PAU w Krakowie, znany w Europie i kraju głównie z powodu głośnej swego czasu książki, wydanej w roku 1867 w Paryżu, *La Décadence de l'Europe*, przetłumaczonej na język polski dopiero w 1895 r. W swoich poglądach podnosił zwłaszcza charakterystyczną mesjanistyczną tezę o szczególnym dziejowym powołaniu narodu polskiego, która stanowczo przeciwstawiała się wizji Polski stworzonej przez krakowską szkołę historyczną (przedstawionej w tzw. Tece Stańczyka). Buszczyński zdecydowanie oponował przeciw niepocholebnyemu i krytycznemu wizerunkowi Polaków uwidocznionemu w publikacjach krakowskich stańczyków. Za „spotwarzenie” narodu polskiego uznawał zwłaszcza przypisanie mu głównej winy za rozpad państwowości i popadnięcie Rzeczypospolitej w zaborczą niewolę. Uważał, że taka ocena narodu polskiego jest kłamliwa i kompletnie nieadekwatna w stosunku do historycznych faktów. Te zaś jednoznacznie wskazują, jego zdaniem, że naród polski jest obdarzony właściwościami predysponującymi go do odgrywania wybitnej roli w historii. Przejawia się to dziejowe powołanie o nadprzyrodzonym wręcz charakterze w przechowaniu i odrodzeniu najszczytniejszych ideałów ludzkości w postaci prawdy i najwyższych praw polityczno-moralnych, zagubionych ostatnimi czasy przez wszystkie narody. Jedynie Polacy, którzy w dotychczasowej historii zapisali się jako ci, którzy w imię miłości wolności ponosili największe ofiary, są tym narodem wybranym, który przez „rewolucję” moralną, polegającą na wcielaniu w życie społeczne ludzkości ideałów sprawiedliwości, pokoju, dobrobytu, a przede wszystkim wolności, może świat pchnąć na nowe tory historii. W ujęciu Buszczyńskiego „wybraństwo” narodu polskiego nie ma charakteru religijnego, nie polega też na uwypuklaniu jego dziejowych krzywd i cierpień, jest jedynie wyrazem szczególnej ponadczasowej wrażliwości na kultywowanie „ewangelii ludów” głoszącej „wolności prawa i prawa człowieka”<sup>9</sup>, o czym świadczą jego dramatyczne historyczne losy. Owo wyczulenie Polaków na praworządność i respektowanie przyrodzonych praw człowieka powoduje, że to oni są najbardziej predysponowani do urządzenia swych instytucji państwowych według sporządzonego przez Buszczyńskiego projektu „Główniejszych praw zasadniczego Kodeksu, czyli Konstytucji”<sup>10</sup>, mającego być prawnym kręgosłupem organizacji państwowości wszystkich narodów Europy, oraz

<sup>9</sup> Por. K. Daszyk, *Polski Tocqueville*, wstęp do: S. Buszczyński, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013, s. IX.

<sup>10</sup> S. Buszczyński, *Upadek Europy* [w:] tegoż, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013, cz. IV, s. 158–215.

że to im należy się przewodzenie w postulowanej w tym projekcie ponadnarodowej „reprezentacji woli zjednoczonych narodów”.

O wiele większym echem odbiła się w Galicji myśl **Stanisław Szczepanowski** (1846–1900; *Nędza w Galicji*, 1888; *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych. Aforyzmy o wychowaniu*, 1904), zasłużonego dla prowincji działacza gospodarczego i politycznego. Na stronach swych prac usiłował godzić idee romantyzmu z pozytywistycznym hasłem pracy organicznej. Według niego proces historyczny ujmowany w kategoriach romantyzmu realizuje się w wypełnianiu misji przez wielkie narody. Taka dziejowa misja polega na przewodnictwie w kulturze przez wytwarzanie najwyższego, specyficznego dla danej kultury modelu człowieka. Po historycznie minionych epokach rycerza, dworzanina, dżentelmena przyszła pora na ukazaniu ideału obywatela. Właśnie do zrealizowania tego wzorca największe zdolności zdaniem Szczepanowskiego mają Polacy. Lecz mają te zdolności charakter jedynie potencjalny, jak zaznacza, gdyż naród polski, co prawda, obdarzony jest dużym instynktem moralnym i siłą duchową (bohaterstwo, wola czynu, zapał, uczuciowość, egalitaryzm, samorządność, demokratyzm)<sup>11</sup>, ale przy tym zbyt małym realizmem w życiu praktycznym. To stanowiło, między innymi, powód utraty przez Polskę niepodległości. Z tych przesłanek wynikał program pedagogiczny galicyjskiego działacza gospodarczego mający na celu odrodzenie ducha narodu polskiego poprzez wychowanie wpajające cnoty praktyczne w rodzaju rozwagi, rozsądku, pracy i wiedzy. Takie nastawienie tłumaczy aprobatę Szczepanowskiego dla pozytywistycznej idei pracy organicznej jako ruchu współbieżnego z jego ideałem wychowawczym, szczególnie w krzewieniu idei gospodarności jako niezbędnego materialnego podłoża bytu narodowego i patriotycznej powinności.

Wspomniany ideał wychowawczy miał polegać zdaniem Szczepanowskiego na przeistoczeniu moralnym Polaków w pierw na drodze indywidualnej, a następnie narodowej: „Podstawą całego działania jest przeobrażenie jednostki. Szlachetna i bohaterska jednostka przeobraża społeczeństwo. Przeobrażone społeczeństwo staje się siłą historyczną i przeobraża stosunki narodowe i międzynarodowe”<sup>12</sup>. Skutkiem tego rodem z romantyzmu moralnego indywidualizmu ma być nie tylko osiągnięcie niepodległości kraju, ale – co najważniejsze – odegranie roli wielkiego narodu, przewodnika ludzkości ku przyszłości doskonalej i sprawiedliwej.

Przewodnictwo Polaków w dziejach wynika głównie z faktu, że w ciągu dramatycznych losów narodu polskiego zachował on zawsze takie właściwości swego charakteru, jak: umiłowanie wolności, równości, braterstwa, sprawie-

<sup>11</sup> S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych* (pierwodruk Lwów 1901), wstęp i wybór tekstów S. Jedynak, Lublin 1988, passus pt. *Siła duchowa Polaków*, s. 33–50.

<sup>12</sup> Tamże, s. 103.



dliwości i wiary. Cechy te jednocześnie, co zdecydowanie podkreśla Szczepanowski, mają wymiar powszechny, ale też zostały w dużej mierze zagubione przez inne narody. W tym sensie ta kulturowana w polskiej tradycji „nasza ewangelia narodowa” jest spuścizną starych ogólnych prawd i „Jeśli jesteśmy narodem wybranym, to tylko dlatego, że ta myśl uniwersalna u nas [współcześnie – L.G.] jest najprzód dojrzała”<sup>13</sup>. W tym to punkcie najlepiej uwidacznia się zasadniczy element Szczepanowskiego neomesjanizmu – a mianowicie przekonanie o wszechświatowej moralno-politycznej misji polskiego narodu.

Z kolei **Wojciech Dzieduszycki** (1848–1909; *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, 1900–1902), wykładowca filozofii na Uniwersytecie Lwowskim, literat i polityk, prezentował nurt neomesjanizmu z podkreśleniem jego silnego zakorzenienia w katolicyzmie. Z tych pozycji zdecydowanie krytykował romantyczny polski mesjanizm, który jego zdaniem był nurtem myślowej samowoli, lokującym się zbyt daleko od wiary chrześcijańskiej. Takie figury mesjanizmu, jak „cierpienie i śmierć mające być nieuniknionym udziałem narodu polskiego”, „Polska Chrystusem narodów”, „nadejście epoki Ducha Świętego, stanowiącej o wyzwoleniu Polski spod jarzma zaborców”, „wiara w szczególną opiekę narodu polskiego przez opatrność czy Matkę Boską” są niczym nieusprawiedliwionym bluźnierstwem czy herezją wobec katolicyzmu. Stąd też postponował te wątki myśli Cieszkowskiego, Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, które nie były zgodne z ortodoksyjną wykładnią katolicyzmu. Szczególnie krytykował Towiańskiego, któremu przypisywał wprowadzenie do wykładni dziejów Polski heretycko reinterpretowanych zasad wiary chrześcijańskiej, jak na przykład ujmowanie Polski jako Mesjasza zbiorowego<sup>14</sup>.

Z drugiej strony podkreślał uniwersalną rolę w dziejach idei moralnego dobra zawartego w narodzie i ojczyźnie. To właśnie Polacy są depozytariuszami tej idei i mimo klęsk nieszczędzonych im przez historię nadal stanowią naród wybrany, kierujący się gorącym przywiązaniem do religii katolickiej, wyróżniony i powołany do jej krzewienia w Europie i na świecie. Ta myśl stanowi kwintesencję zapatrywań Dzieduszyckiego: „Nie masz ani porównania Polski do Chrystusa, ani oczekiwania cudu, ani nadziei rychłego zmartwychwstania ojczyzny, sprowadzonego nagłych dzisiejszych państw upadkiem, ani kultu napoleońskiego, ani kacerskiej przymieszki i mistycyzmu, przeciwstawiającego katolicyzmowi nowe jakieś polskie objawienie. Ale jest przekonanie, że zadaniem Polski wprowadzić do dziejów moralność politycz-

<sup>13</sup> Tamże, s. 100.

<sup>14</sup> W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów* [w:] tegoż, *Dokąd nam iść wypada? & Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011, s. 528–541.

ną i społeczną – że to narodu naszego opatrzynym powołaniem”<sup>15</sup>. Pierwszorzędną zatem dziejową misją narodu polskiego jest jedynie praktykowanie ewangelicznych zasad, dochowanie im wierności, często wbrew temu, co się głosi lub jest modne w innych krajach. W tym ma się realizować czysty moralnie i pełen chrześcijańskiej wiary mesjanizm, pozbawiony odszczepieńczych ułud i zakłamań: „Niech Polska zatem ducha swego krzepi. Wielkie dzieło jej zadaniem, gdy zechce, wielka będzie w ludzkości i w dziejach jej zasługa i jej chwała [...]. Polacy, strzeżcie sprawiedliwości w życiu narodów i społeczeństw, brońcie jej, bądźcie jej orędownikami, wystrzegajcie się nieprawości politycznej, a zwyciężycie wreszcie i wielkim będziecie wśród narodów narodem”<sup>16</sup>.

Refleksja Dzieduszyckiego z jednej strony jest krytyką millenarystycznych i „męczeńskich” wątków romantycznego mesjanizmu; z drugiej strony stanowi wzorcową eksploatację motywu misji dziejowej narodu polskiego. Owo powołanie polega na krzewieniu prawdziwej wiary katolickiej wśród narodów świata. Do tej szczególnie myśli nawiązywali inni, późniejsi przedstawiciele galicyjskiego neomesjanizmu: Górski, Lutosławski, Koneczny, Zdziechowski czy Braun.

Uznany działacz galicyjskiego neomesjanizmu tej generacji był także znajdujący się pod silnym ideowym wpływem Szczepanowskiego **Kazimierz Odrzywolski** (1860–1900). Sam pisał mało, rzadko też zabierał głos publicznie, ale silnie oddziaływał na wiele młodych osób swoją osobowością, a przede wszystkim pasją, z jaką popularyzował poglądy szczególnie swego mentora i przyjaciela, oraz żarliwą obroną mesjanizmu Mickiewicza. Na tej niwie zasłużył się jako inicjator wydawania wykładów Mickiewicza w formie bezpłatnego dodatku do lwowskiego „Słowa Polskiego” (1898), którego był zresztą współzałożycielem; przygotowywał tuż przed śmiercią koncepcję utworzenia „Odrodzenia”, czasopisma propagującego mesjanizm Towiańskiego; subwencjonował wydawanie *Historii Polski* Wacława Sobieskiego i Stanisława Zakrzewskiego – pracy przedstawiającej rodzime dzieje w duchu apologetycznym, przeciwstawnym do interpretacji przedstawicieli historycznej szkoły krakowskiej (stańczyków). Późniejszy autorytet neomesjanistycznej myśli – Wincenty Lutosławski wprost stwierdzał, że podjął studia nad myślą mesjanistyczną pod wpływem Szczepanowskiego i właśnie Odrzywolskiego<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 638–639.

<sup>16</sup> Tamże, s. 541.

<sup>17</sup> Por. K. Ratajska, *Stanisław Szczepanowski i Kazimierz Odrzywolski – wyznawcy i spadkobiercy wieszczego testamentu* [w:] *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 71–81; także *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. nauk. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 281–282.

Innym ważkim autorem neomesjanistycznych rozpraw w tym czasie był gorący zwolennik filozofii Towiańskiego, filolog polski, publicysta, po II wojnie światowej profesor polonistyki Uniwersytetu Łódzkiego – **Andrzej Boleski** (Baumfeld, 1877–1965; *Andrzej Towiański. Dwa odczyty*, 1904; *Towiański i towianizm. Zarys chwili i postaci*, 1908; *Polska myśl mesjanistyczna*, 1910). Studiował na UJ i w UL, po pierwszej dekadzie XX stulecia przeniósł się z Krakowa do Warszawy.

Boleski był pod wyraźnym urokiem Towiańskiego. Szczególnie w ostatniej z wymienionych prac propagował odrodzenie myśli Towiańskiego i Cieszkowskiego jako najbardziej twórczych polskich mesjanistów okresu romantyzmu. W ich duchu też próbował interpretować romantyzm jako historiozoficzną cezurę w dziejach, od której poczyna się przejście od epoki Chrystusa – jednostki, do Ducha – ludzkości. Polski mesjanizm jest, jego zdaniem, tego momentu zwrotnego w dziejach najdoskonalszym wyrazicielem, a naród polski czynnikiem pierwszorzędnym do przeprowadzenia tej zmiany kursu. Polacy to „z narodu chrześcijańskiego pierwszym, z przyczyn takich, że przyjął on słowo Boże czuciem, sercem, nie zaś rozumem, jak inne narody mniej więcej uczyniły”<sup>18</sup>. Dysponują oni ponadto instynktowną zdolnością odróżnienia Kościoła zewnętrznego, zinstytucjonalizowanego, urzędowego i niemrawego do działania od Kościoła wewnętrznego, stanowiącego synonim „czystej wiary”. Często w tym kontekście, powracając do mistrza Towiańskiego, pisał, że tylko ten ostatni Kościół jest gwarancją zespolenia mocy indywidualnych duchów z ideą wolnej Polski<sup>19</sup>. Tym samym w swych poglądach Boleski zbliżał się do idei głoszonych przez zrewoltowany modernizm katolicki.

Ważne dla wczesnego mesjanistycznego nurtu w modernizmie polskim było lwowskie pismo „Odrodzenie” (1903–1906). Znamienne jest określenie jego linii programowej przedstawionej w numerze pierwszym jako *credo*: „Wierzmy, iż posłannictwem narodu polskiego jest wcielenie Chrystusa w dzieje ludzkości przez zbudowanie społeczeństwa na wolności i przez ludów zbratanie [...]. Wierzmy w wyższość ducha Narodu Polskiego nad inne narody i wyższość idei jego a dla sług tej wiary brzemień obowiązków większe niż dla wszystkich innych synów tej ziemi”<sup>20</sup>. W ujęciu tym następuje ściśle połączenie idei wybraństwa narodu polskiego do krzewienia wiary chrześcijańskiej, poświęcenia i heroicznego czynu w imię sprawiedliwego porządku polityczno-społecznego. Owo wyznanie wiary nadawało ogólny ton publiko-

---

<sup>18</sup> A. Baumfeld, *Andrzej Towiański. Dwa odczyty*, za: *Spór o mesjanizm* [w:] *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 355.

<sup>19</sup> Tamże, s. 361.

<sup>20</sup> *Credo*, „Odrodzenie” [Lwów] 1903, z. 1, s. 2–3.

wanych na łamach czasopisma tekstów pełnych zazwyczaj odniesień do myśli Mickiewicza i Szczepanowskiego<sup>21</sup>. Publikowali tu autorzy tacy, jak: K. Odrywolski (teksty i notatki pośmiertne), A. Boleski (Baumfeld), T. Pannenko, J. Doliński, A. Górski czy W. Sikorski (późniejszy Naczelny Dowódca Sił Zbrojnych Polski i premier rządu na uchodźstwie).

Młodsze pokolenie neomesjanistów wystąpiło w czasie dla Polski szczególnie, w latach I wojny światowej i tużpowojennych, w których Polska odzyskiwała niepodległość i przystępowała do odbudowy swojej państwowości. W tej sytuacji pojawiło się wiele tekstów pisanych w poczuciu ziszczenia sprawiedliwości dziejowej, zadziałania Opatrzności Bożej, tryumfu „duszy narodowej”, ale i troski o bliższą i dalszą przyszłość kraju. Motyw mesjaniistycznej idei odrodzenia narodowego w pełni uwidocznił się u A. Górskiego i A. Chołoniewskiego.

**Artur Górski** (1870–1959; *Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu*, 1908; *Ku czemu Polska szła*, 1916), znany w swoim czasie czołowy publicysta i krytyk literacki *Młodej Polski*, pasjonat rodzimych dziejów, akcentował, że Polska ulegająca w dziejach wektorowi siły zawsze dochowywała wierności moralnym ideałom chrześcijaństwa, kierując się wektorem wartości. W tym sensie była ona w XVIII w. europejskim dziwołogiem i z tego powodu dotknęła ją historyczna tragedia. Mimo to przechowała ona w żywej tradycji swego narodu przekonanie, że najistotniejszą sprawą jest obrona „pewnego typu życia i człowieka, opartego o własną odpowiedzialność wobec Boga i wobec praw ojczyństw, przyjętych dobrowolnie”<sup>22</sup>. Wolność jednostkowa, niepodległość polityczna państwa i religia katolicka – wyznaczniki narodu polskiego, to, zdaniem Górskiego, kardynalne wytyczne i warunki dla rozwoju każdego prawdziwego człowieka, „szlachetnego typu, współtwórcy swoich obowiązków i praw, wolnego obywatela kraju i wolnego obywatela świata”<sup>23</sup>. Z tym wiąże się także zachowanie przez wieki cech narodu polskiego o znaczeniu ogólnoludzkim, takich jak: duma, godność, przywiązanie do zasad republikańskich, szlacheckość czy patriotyzm. Ponadto Polaków wyróżnia na tle innych ludów wyjątkowe rozumienie ojczyzny nie tyle jako instytucji państwowej czy ponadnarodowego imperium, co wspólnoty duchowej i kulturowej. Ta refleksja Górskiego nad polskim charakterem narodowym wiodła wprost do przekonania o historycznej wielkości Polski zasadzającej się na realizowaniu przez nią ewangelicznych wartości, które w przeciwieństwie do innych państw, szczególnie sąsiedzkich, nakazywały miłosierdzie, pokój, tolerancję oraz za-

<sup>21</sup> Por. K. Ratajska, *Neomesjanizm w kręgu lwowskiego „Odrodzenia” i warszawskiego Legionu* [w:] tejsze, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 89–101.

<sup>22</sup> A. Górski, *Ku czemu Polska szła*, Kraków 1918, s. 173.

<sup>23</sup> Tamże, s. 248.

kazywały wykorzystywania zwycięstw militarnych i politycznych przewag. Respektowanie wektora moralnego przyczyniło Polsce, co prawda, cierpień, ale zarazem pogłębiło w narodzie polskim człowieczeństwo. Polacy z tego powodu są narodem wybranym i wzorem moralnym dla całej Europy. Ich rola dziejowa polega na byciu narodem modelowo oddanym wierze chrześcijańskiej, ukazującym kształtowanie postaw „żołnierzy wolności” oraz budowy „rasy wolnej na ziemi wolnej”<sup>24</sup>.

Górski przeciwstawiał się w swej twórczości z jednej strony ideologii pozytywistycznej, krytykując jej lojalistyczną postawę wobec zaborców i postpowanie idei romantyzmu, szczególnie romantycznego wezwania do narodowyzwoleńczego czynu. Wyrazem tego był poemat *Monsalwat*, przybliżający Polakom początku XX stulecia idee Mickiewicza, szczególnie jego koncepcję metafizycznego zakorzenienia człowieka i heroistyczne wezwania stawiane przed nim, odnoszone głównie do powinności względem ojczyzny. Przy tej okazji Górski raz jeszcze wprowadza motyw dziejowego powołania narodu polskiego: „A jednak od dwóch tysięcy lat nie było w Europie narodu bardziej od nas powołanego do rzucenia w życie świata błyskawic ducha sprawiedliwego. Polska bowiem musi sprostać powołaniu, które postawiło ją między wschodem a zachodem jako naród wolności duchowej dla wschodu, a ewangeliczne technienie miłości dla rzymskiego ducha kultury zachodniej”<sup>25</sup>. W tych ramach mieści się także radykalna niezgoda Górskiego wobec stańczyków i krakowskiej szkoły historycznej, którym to poglądom zdecydowanie przeciwstawił się w pracy *Ku czemu Polska szła*. Książka ta była gloryfikacją historii Polski z akcentowaniem wybitnej roli narodu polskiego w dziejach.

Z drugiej strony Górski, mimo nadania mu w końcu XIX w. miana piewcy modernizmu polskiego, zgłaszał zastrzeżenia pod adresem młodopolskiej formacji, zwłaszcza wobec dekadentyzmu. Określał go mianem „wielkiego bankructwa idei”, „zwichnięcia skrzydeł i wleczenia ich po ziemi. Skrzydła to czasami niezwykle piękne, ale niezdolne do lotu”<sup>26</sup>, podkreślając tym nieakceptowalne przez siebie zaniechanie przez modernistów myśli o wybicciu się Polski na niepodległość i zasklepienie w sztuce uprawianej dla niej samej. Był orędownikiem narodowyzwoleńczej walki, bynajmniej nieuzasadnianej mesjanistycznymi i metafizycznymi przesłankami, a rozsądnym głosem o aktywizm, o twórczą i dynamiczną postawę życiową, która była tak społecznie ważna u zarania odzyskiwania przez Polskę niepodległości w latach Wielkiej Wojny.

<sup>24</sup> Tamże, s. 299.

<sup>25</sup> A. Górski, *Ton mesjański w duszy...*, „Życie” 1899, nr 7, s. 131, za: K. Ratajska, *Monsalwat Artura Górskiego* [w:] tejsze, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 136.

<sup>26</sup> Za: *Młoda Polska / Artur Górski – życie i twórczość*, <https://mloda-polska.klp.pl/a-8468-2.htm> (dostęp 25.09.2018).

W poglądach Górskiego ewidentnie zaznacza się wpływ romantycznego mesjanizmu, ale ogranicza się on jedynie do akcentowania heroistycznych postaw w kwestii odzyskania przez Polskę niezależności politycznej oraz dziejowej misji narodu polskiego, rewelatora ewangelicznych wartości i idei społeczno-politycznej wolności ludów Europy, niezbędnych im u progu nowej, powojennej epoki. Uderzająca jest w owym neomesjanizmie krakowskiego twórcy nuta realizmu. Choć jest zwolennikiem hurraoptymistycznej wizji rodzimej historii, jednak zdaje sobie sprawę z wielu ułomności narodu wybranego i dlategoż w czasie pojawienia się nadziei na ziszczenie marzeń Polaków o wolnym państwie apeluje o działanie pełne poświęcenia, ale i rozwagi, chłodnej kalkulacji i codziennego znojnego trudu.

Jednym z głośniejszych i typowych neomesjanistów początku II Rzeczypospolitej był **Antoni Chołoniewski** (1872–1924; *Duch dziejów Polski*, 1917; *Po odparciu najazdu bolszewickiego w r. 1920*, 1920; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, 1920), uznany publicysta i autor wielu prac historycznych poświęconych dziejom Polski. Swoją najważniejszą pracę, *Duch dziejów Polski*, oparł w dużej mierze na kilku węzłowych ideach odsyłających do tradycji mesjanistycznej, aczkolwiek w sposób wybiórczy<sup>27</sup>. Uwidoczniają to zwłaszcza wątki dotyczące narodu wybranego, przewagi Polaków nad innymi nacjami oraz koncepcji posłannictwa dziejowego narodu polskiego. Na nich wspiera się konstrukcja wykładu apologetycznej historii Polski z jednej strony, z drugiej zaś dowodzą one konieczności misyjnej aktywności narodu polskiego. Specyfiką wykorzystywania przez Chołoniewskiego tych mesjanistycznych elementów jest odebranie im kontekstu religijnego. Narodowe wybraństwo i dziejowe posłannictwo nie są dziełem opatrności ani darem bożym, a znaczenie i rola Polaków w historii nie jest spełnianiem zamysłu Boga. Losy dziejowe narodu polskiego są wyrazem Ducha Historii, czynnika wprawdzie transcendentnego, ale pozbawionego charakteru sakralnego. Tym samym misyjne powołanie Polaków zostało pozbawione wymiaru religijnego, stając się dziejowym moralnym zobowiązaniem przechowywania ogólnoludzkich wartości: wyrzeczenia się przemocy, tolerancji, sprawiedliwości, samostanowienia i przede wszystkim wolności. Naród polski sprostał temu zadaniu, mimo klęsk i niezliczonych ofiar, depozyt ten zachował i ofiarowuje go teraz powojennej Europie, umożliwiając jej odbudowę na mocnym i nowym dla niej aksjologicznym fundamencie<sup>28</sup>. W tym znaczeniu Polacy – naród wybrany i boleśnie doświadczony przez historię – spełnili swą dziejową misję.

<sup>27</sup> Por. L. Gawor, *Neomesjanizm A. Chołoniewskiego* [w:] *Romantyzmy polskie*, nr specjalny „Rocznika Historii Filozofii Polskiej”, red. A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, i P. Ziemiński, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 315–326.

<sup>28</sup> A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, wyd. II rozsz., Tow. im. S. Buszczyńskiego, Kraków 1918, rozdz. *Duch dziejów Polski na tle chwili dzisiejszej*, s. 144–152.

Swoistemu przekształceniu uległ u polskiego autora aspekt chiliastyczny mesjanizmu. Chołoniewski w swej wizji dziejów zupełnie „nie dostrzega” w historiozoficznej prospekcji Królestwa Bożego – idei zrealizowanego w duchu religijnym społecznego, ekonomicznego i moralnego dobrostanu. Temu utopijnemu mesjanistycznemu wątkowi nadaje wymiar wybitnie świecki i zdecydowanie osadzony w polityczno-społecznych realiach początku XX stulecia. Przyobleka on mianowicie kształt idei Polski niepodległej, wyzwolonej spod jarzma zaborców na pierwszym, najbliższym w czasie planie; w dalszej przyszłości widzi on ludzkość zorganizowaną według zasad polityczno-moralnych, których rewelatorem, depozytariuszem i głosicielem był i jest naród polski<sup>29</sup>.

W poglądach Chołoniewskiego nie występuje natomiast wiodący dla mesjanizmu motyw męczeństwa narodu polskiego i oczekiwania cudownego zadośćuczynienia. Teksty polskiego publicysty są zupełnie wyzbyte atmosfery podniosłego pasjonizmu; są raczej przesiąknięte zdroworozsądkowym trzymaniem się faktów i realizmem w ocenie ówczesnej polityczno-społecznej sytuacji, a także stawianych narodowi polskiemu zadań<sup>30</sup>. W tej mierze charakterystyczna jest obecność w myśli rodzimego twórcy odprysków pozytywistycznej refleksji społecznej, szczególnie w postaci pedagogiki narodowej.

Wzorem pozytywistów Chołoniewski w pedagogice narodowej upatrywał drogi przekształcania świadomości narodowej w celu intensyfikacji więzi społecznej, poczucia tradycji oraz wiary w swoje siły. Takie było w istocie wychowawcze przesłanie *Ducha dziejów Polski*. Równocześnie stawiał on pedagogice zadania bardziej konkretne, o charakterze politycznym i ekonomicznym, związane ze sprawami organizacji polskiej państwowości. Widoczne jest to zwłaszcza wtedy, gdy pisze on o Piaście i Kazimierzu Wielkim, których uważa za patronów Polski, budowniczych gospodarczych podstaw bytu państwowego. „Te dwa symbole przeniknęły całą treść dziejową Polski”<sup>31</sup>. Są one nośnikami cnót społecznych: rządności pospólnym dobrem, zapobiegliwości, zaradności, pomnażających dobra wszelakie. Te utylitarne zalety legły u podstaw państwa polskiego i one to winny nadal wyznaczać „linie przewodnie” polskiego życia społeczno-gospodarczego<sup>32</sup>. Jego słowa są zgodne z ideologią pozytywistyczną: „Polska ma dostatek ziemi, surowców oraz siły popędowej

<sup>29</sup> Tamże, rozdz. *Wyprowadzenie Europy*, s. 123–138.

<sup>30</sup> Tezy tej broni publicystyka polskiego autora, a szczególnie broszury historyczne napisane na zlecenie rządu polskiego w pierwszych latach powojennych: A. Chołoniewski, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1920; *Obrachunek stuletni*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1921.

<sup>31</sup> A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, s. 98.

<sup>32</sup> Tenże, *Początki dziejów naszych. Ich linia przewodnia*, „Biblioteka Pogadankowa”, Warszawa 1923.

[robotycznej – L.G.]. Potrzeba jej tylko jak najwięcej pracy i oświaty, od których też przyszłość naszego narodu zawisła<sup>33</sup>.

Z uwag Chołoniewskiego wyłania się także swoisty program moralno-obywatelskiego wychowania narodu polskiego. Zawiera się on w propagowaniu ducha zasady „kardynalnej, iż nie masz bytu godnego człowieczeństwa bez możności swobodnego o sobie stanowienia”<sup>34</sup>; wynika z ustawy Komisji Edukacji Narodowej, że „nauczyciel historii nigdy nie będzie nazywał polityką [...] ani bohaterstwem tego, co jest chytryością, zdradą, podłością, gwałtem, przemocą, najazdem i cudzego przywłaszczeniem”<sup>35</sup>; jest przesiąknięty ideami egalitaryzmu społecznego i patriotyzmu wspólnego całości społeczeństwa polskiego<sup>36</sup>, ma też świadomość konieczności podniesienia kultury umysłowej Polaków. Program ten, wyraźnie odwołujący się do koncepcji „pracy organicznej i u podstaw” ma być realizowany wieloma instrumentami polityki społecznej: konieczną reformą rolną, staraniem o wysoki poziom oświaty powszechnej i szkolnictwa wyższego oraz odbudową różnorodnych, autonomicznych instytucji kulturalno-społecznych o charakterze pozarządowym<sup>37</sup>. Ma on spotęgować umysłową, a także gospodarczą aktywność Polaków; w sumie przyczynić się do świadomego budowania przez naród polski swojej teraźniejszości i przyszłości.

Z powyższego wyłania się sylwetka Chołoniewskiego jako dziejopisarza – apologety Polski, przypisującego narodowi polskiemu rangę narodu wybranego, który spełnia w historii niezwykle ważką rolę; jednocześnie jako trzeźwego obserwatora czasu odzyskiwania przez ojczyznę niepodległości, świadomego wyzwania, jakie ten moment historyczny przynosi. Stąd też jego poglądy są swoistym amalgamatem mesjanistycznego posłannictwa i pozytywistycznej pracy nad przywróceniem Polakom prostej „przyziemności”.

Do najznamienitszych przedstawicieli galicyjskiej myśli neomesjanistycznej w odbudowanej już Rzeczypospolitej należał **Wincenty Lutosławski** (1863–1954; *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, 1925; *Posłannictwo polskiego narodu*, Warszawa 1939; *Metafizyka*, 2004<sup>38</sup>). Wykładał on na początku XX stulecia filozofię na UJ w Krakowie oraz, w międzywojniu, jako profesor na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Jego poglądy ewoluowały od badań nad Platonem (był uznanym na świecie autorem tzw. stylo-

<sup>33</sup> Tenże, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, s. 42.

<sup>34</sup> Tenże, *Duch dziejów Polski*, s. 115.

<sup>35</sup> Tamże, s. 102.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 75–81.

<sup>37</sup> Zob. tenże, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, rozdz. *Odbudowa życia*, s. 43–55.

<sup>38</sup> Niepublikowany tekst do druku przygotował, przypisami oraz indeksem opatrzył Tomasz Mróz, Drozdowo 2004.



metrii – metody ustalania chronologii pism greckiego filozofa), przez refleksję metafizyczną do neomesjanizmu.

Przez metafizykę rozumiał Lutosławski rezultat wysiłku ludzkiego umysłu, usiłującego nadać jedność całokształtowi wiedzy i starającego się przez to dotrzeć do istoty bytu. Zbudowanie jednolitego gmachu wiedzy jest możliwe, jego zdaniem, tylko na drodze racjonalnej i intuicyjnej; poznanie zmysłowe odnosi się bowiem jedynie do sfery fenomenalnej. Zdobywanie owej jedności wiedzy, zorganizowanej w dedukcyjny system pojęć, zachodzi na podwójnej drodze. Pierwszą z nich jest eksploatacja rezerwuaru wiedzy stworzonego przez tradycyjną naukę oraz dorobek dotychczasowej filozofii, drugą jest poznanie zachodzące na drodze indywidualnej intuicji. Przedmiotem zatem metafizyki mają się stać różnorodne elementy, począwszy od wiedzy ściśle naukowej, poprzez filozoficzne tezy uzyskiwane subiektywną intuicją i śmiałe hipotezy wypełniające białe plamy nauki, a skończywszy na objawionych prawdach religijnych.

W rozwoju metafizyki wypracowane zostały, zdaniem Lutosławskiego, dwa alternatywne systemy scalające ludzką wiedzę: idealizm i materializm. Powstały też dwie odmienne bliższe ich charakterystyki: monizm i pluralizm. Lutosławski dotychczasowym rezultatom wiedzy metafizycznej nadał interpretację idealistyczno-pluralistyczną (spirytualistyczną). W tym ujęciu podmiot poznający (może nim być tylko członek elity umysłowej – twórca, a najlepiej filozof) konstruuje metafizyczną aksjomatykę składającą się z czterech pewników. Po pierwsze, byt jest natury duchowej, świat spostrzeżeń zmysłowych zaś, rzeczywistość materialna, dotyczy wyłącznie sfery zjawiskowej. Po drugie, istnieje wielość bytów duchowych (pluralizm). Taki byt poszczególny to monada, która dysponuje – odwrotnie niż u Leibniza – możliwościami wzajemnej komunikacji dającej złudzenie istnienia świata materialnego. Trzeci aksjomat odnosi się do opisu człowieka jako istnienia złożonego z duszy i ciała, przy czym dusza jest monadą naczelną, tworzącą jaźń; ciało natomiast jest monadą niższą, tożsamą z zjawiskową (materialną) postacią człowieka. Czwarty wreszcie pewnik głosi samoistność, wolność i nieśmiertelność monady duchowej (duszy ludzkiej).

Taki świat istotnościowy ma charakter uporządkowanej hierarchii bytów. Szczytem jest tutaj Monada Najwyższa utożsamiana z Bogiem, najniższe zaś miejsce przypada monadzie-atomowi, najmniejszej cząstce świata zjawiskowego. Byty owe są wieczne i poddane nieustannej ewolucji (przez reinkarnację – odwrotnie niż przez Darwinowską ewolucję z „ciał”) wskutek dysponowania szczególnie przez ludzkie dusze wolną wolą.

Po doznaniu mistycznego kontaktu z Bogiem (w 1903 r.) Lutosławski znacznie wzmocnił rolę wiary w swych metafizycznych dociekaniach. Mona-

dę Naczelną obdarzył przymiotami przysługującymi Bogu chrześcijańskiemu. To Bóg ponosi odpowiedzialność za hierarchię pluralistycznego bytu i za ewolucję „z ducha”. Bóg jest wszechmocną i wszechpotężną Opatrnością.

Zdaniem Lutosławskiego tak rozumiana metafizyka – wyrażająca się w idealizmie pluralistycznym, hierarchii bytów poszczególnych i ewolucji „z ducha” – najpełniejszy wyraz znalazła w polskim mesjanizmie. Połączywszy swe metafizyczne poglądy z mesjanizmem, zwłaszcza w wydaniu Słowackiego i Mickiewicza, począł on głosić, szczególnie podczas pobytu na Uniwersytecie Wileńskim, „filozofię narodową”<sup>39</sup>. Według niej Polska to odrębna i najwyższa kategoria bytowa w hierarchii narodów – najwyższych form zrzeszeń społecznych. Pośród wszystkich innych nacji Polacy posiadają, nie bez pomocy Opatrności, najbardziej rozwinięte poczucie metafizycznego ducha narodowego. „Świadomość narodowa taka, jaką wprowadziło do życia ludzkości jedyne w swoim rodzaju doświadczenie narodu polskiego, nie przebudziła się w pełni jeszcze w wielu krajach”<sup>40</sup>. Przejawia się ono w świadomości znaczenia dla rozwoju człowieka wartości duchowych, zwłaszcza braterstwa i wolności, które odnoszą się tak do indywidualnej egzystencji, jak i narodowego życia zbiorowego. Z tego względu naród polski, zajmując najwyższy szczebel w rozwoju ludzkości, ma do spełnienia szczególną misję dziejową wobec ludzkości. Jego zadaniem jest przekazać objawienie dane przez Boga w pismach wieszczki i bohaterskich czynach swoich synów ginących w obronie najszczytniejszych wartości. Naród polski swoimi losami historycznymi ma wskazywać innym narodom, czym jest więź narodowa, na czym polega moralna doskonałość, jakie ideały winny przyświecać ludzkości, jaki jest cel jej rozwoju i do czego jest ona powołana. Na tych postulatach powinno się oprzeć odrodzenie ludzkości. „Gdyby polski mesjanizm został powszechnie uznany, spowodowałby polityczną unię ludów, społeczną unię i współdziałanie klas, religijną unię wszystkich chrześcijańskich wyznań w prawdziwie katolickim Kościele, mającym hierarchiczny ustrój i ostatecznie rozstrzygającym konflikt między wiarą i wiedzą, między religią i nauką”<sup>41</sup>. W realizacji tego zadania tkwi najgłębszy dziejowy sens, znaczenie i posłannictwo narodu polskiego.

Neomesjanizm Lutosławskiego nie był koncepcją zbyt popularną wśród jego współczesnych. Wszak głoszone przez Lutosławskiego poglądy, łączące oryginalne wątki wybranego przez Opatrność narodu polskiego, jego moralnej i politycznej restytucji, dziejowej misji na rzecz ludzkości z ugruntowującą

<sup>39</sup> Pełny jej program Lutosławski przedstawił w artykule *Filozofia narodowa*, „Przeгляд Filozoficzny” 1934, z. 4, *Odczyty polskie na zjeździe filozoficznym w Pradze 1934 roku*, s. 362–269.

<sup>40</sup> Tamże, s. 364.

<sup>41</sup> W. Lutosławski, *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy* [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, red. S. Piróg, Warszawa 1999, s. 412.

je wiedzą metafizyczną, stanowią asumpt do określenia jego myśli jako ostatniego w XX w. wielkiego systemu filozofii mesjanistycznej<sup>42</sup>.

Do grupy neomesjanistów galicyjskich zaliczyć można także innych autorów tworzących na przełomie wieków, w pierwszych dziesięcioleciach XX stulecia oraz nieco później, w epoce dwudziestolecia międzywojennego, którzy byli związani poprzez studia, czasowe zamieszkiwanie i pracę z Krakowem. Spośród nich najbardziej znanymi są: czołowy przedstawiciel modernizmu katolickiego, Marian Zdziechowski (1861–1938; *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*, 1912); zdecydowany krytyk ustaleń szkoły krakowskiej i apologeta dziejów ojczystych, Jan Karol Korwina-Kochanowski (1869–1949; *Trzy odczyty o Polsce*, 1917; *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*, 1920) oraz autor syntezy historycznej, zwanej nauką o wielości cywilizacji, Feliks Koneczny (1863–1949; *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, 1921). W ich twórczości wątki mesjanistyczne nie były co prawda wysuwane na plan pierwszy, jednakowoż bez trudu na stronach napisanych przez nich rozpraw co rusz można spotkać passusy charakterystyczne dla myślenia zgodnego z neomesjanistycznymi wzorcami<sup>43</sup>. Warto też przywołać tu postać Wacława Mutermilcha (publikującego pod pseudonimami Mileski, Bojomir; 1872–1940; *Mesjanizm polski a kościół katolicki*, 1916; *Na przełomie dwóch epok*, 1916; *Polska filozofia narodowa*, 1927), popularyzatora filozofii Hoene-Wrońskiego i Cieszkowskiego, twórcę i wydawcę krakowskiego pisma „Logos. Wydawnictwa Poświęconego Idei Mesjanistycznej Polskiej” (1916–1917), zaś po zamieszkaniu w Warszawie po Wielkiej Wojnie – współzałożyciela Instytutu Mesjanistycznego<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Więcej o mesjanizmie Lutosławskiego zob.: M.N. Jakubowski, *Wincenty Lutosławski – mesjanizm* [w:] tegoż, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wyd. UMK, Toruń 204, s. 323–330; T. Mróz, *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu* [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności. Materiały z III konferencji poświęconej W. Lutosławskiemu*, Drozdowo 2006; P. Kusiak, *Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3, s. 64–75.

<sup>43</sup> Por. w tym względzie przykładowo: J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław 1994; S. Konstańczak, *Nurt neomesjanistyczny w filozofii polskiej końca XIX wieku*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2008, nr 7, s. 36–38; K. Wołodźko, *Nędza, wielkość i wyobcowanie mesjanizmu*, „Pressje” 2012, teka 29, s. 256–258; J. Bartyzel, *Jan Karol Kochanowski*, Organizacja Monarchistów Polskich, oficjalny serwis internetowy (dostęp 22.09.2018); L. Gawor, *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina* [w:] tegoż, *Polska myśl historyczna I połowy XX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, szczególnie s. 61–63; L. Gawor, *Neomesjanizm Feliksa Konecznego*, „Lumen Poloniae” 2012, nr 2, s. 97–114.

<sup>44</sup> Por. *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 391. Projekt Instytutu Mesjani-

Na marginesie należy dodać, że istotnym elementem neomesjanizmu polskiego międzywojnia, tworzono go poza Galicją, była działalność grupy osób propagujących myśl mesjanistyczną romantyzmu w funkcjonującym w Warszawie w latach 1919–1933 Instytucie Mesjanistycznym im. Hoene-Wrońskiego: matematyka Paulina Chomicza (1873–1949), tłumacza i poetę Czesława Jastrzębiec-Kozłowskiego (1949–1956), pisarza, poetę i tłumacza na język polski dzieł Wrońskiego, Józefa Jankowskiego (1865–1835; *Klucz odrodzenia narodowego albo o uprawie sumienia*, 1918) oraz Jerzego Brauna (1901–1975; *Hoene-Wroński a Polska współczesna. O nowy ład w świecie cywilizowanym*, 1932; *Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej*, 1936; *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii*, 1938), najciekawszej postaci z tego kręgu.

Braun był autorem w młodości związanym z galicyjskim Krakowem. Tam też ukształtowało się jego zainteresowanie myślą mesjanistyczną. W roku 1929 przeniósł się do Warszawy i tu kontynuował prace nad neomesjanistycznymi zagadnieniami. Szczególny wpływ na jego intelektualną formację wywarł Hoene-Wroński. Braun stał się nie tylko żarliwym propagatorem jego myśli, ale opierając się na zreinterpretowanej „filozofii absolutu”, przedstawił własną historiozoficzną koncepcję. Służyły temu założone przezeń w Warszawie czasopismo „Zet” (1932–1939) oraz Towarzystwo im. Hoene-Wrońskiego (1933) wydające, między innymi, pismo filozoficzne „Wrońska” (1939).

Mesjanizm Brauna miał charakter koncepcji racjonalistycznej zakładającej tożsamość bytu i wiedzy. Istotnym jej elementem były założenia o istnieniu Boga – rozumu absolutnego i kreatora bytu oraz nieśmiertelności duszy. Za Wrońskim utrzymywał, iż „filozofia absolutu” odkrywa prawa bytu wspólnie obowiązujące w rzeczywistości chrematycznej (ziemskiej) i achrematycznej (transcendentnej). Najważniejszym z nich jest reguła twórczości, stosująca się tak do Absolutu, jak i pozostałych wymiarów bytu. W odniesieniu do ludzkości przybiera ta zasada postać względnie niezależnej od Opatrzności aktywności historio- i kulturotwórczej. Aktywność ta ponadto ma wymiar eschatologiczny, wyznacza bowiem cel istnienia człowieka: przemianę duchowo-moralną w kierunku praktykowania wartości chrześcijańskich oraz wymogu intelektualnego poznania świata, dającego w efekcie przejście od „wiary” do „pewności” religijnej. W rezultacie ma to doprowadzić człowieka do powrotu do Boga, do jego nieśmiertelności i ostatecznie do dywinizacji.

W tej perspektywie Braun akcentuje szczególną rolę narodów, z których każdy jest powołany do cząstkowego posłannictwa dziejowego. Wśród nich wyjątkowe miejsce, jego zdaniem, zajmują Polacy. Są oni narodem, który swoją

---

stycznego Mutermilch przedstawił na łamach redagowanego przez siebie warszawskiego pisma „Pochodnia” 1919, nr 2, s. 127–128.

historią i politycznymi rozwiązaniami ukazuje kierunek rozwojowy nie tylko przeżywającej kryzys Europie, ale i całej ludzkości. Takie zrodzone w Polsce idee, jak: federacja państw, unia kościołów, jedność kultury narodowej (syntezy kultury „wysokiej” z ludową) oraz wierność wierze chrześcijańskiej mogą wprost przyczynić się do ratunku cywilizacji zachodniej stojącej w obliczu zagrożenia ze strony faszyzmu i komunizmu. Z drugiej strony, zrealizowana w Polsce przedrozbiorowej synteza władzy (państwa) i wolności jest wzorem dla przewyciężenia tej dwudziestowiecznej ogólnoeuropejskiej antynomii w kierunku stworzenia „kultury ideokratycznej”, w której ma zachodzić prymat ducha nad materią. W tym kontekście Braun snuje perspektywną wizję, że Europie przewodzić będzie Polska. Ma ona w przyszłości zbudować na powyższych zasadach potężne „katolickie imperium apostolskie”.

Taki obraz dziejów uzupełnia Braun swoistą, o metafizycznym wydźwięku, sformułowaną w latach okupacji, koncepcją unionizmu. Koncepcja ta jest wezwaniem do przeprowadzenia powszechnej reformy moralnej, polityki i ustrojów społeczno-gospodarczych wysiłkiem wszystkich narodów świata. „Będąc rdzennie polskim, unionizm jest zarazem wszechludzki, międzynarodowy”. Jest to program radykalnego przekształcenia człowieka i oznacza „unię człowieka z człowiekiem, unię pracy i kultury, unię człowieka z narodem, unię narodów w ludzkości, unię wszystkich z Chrystusem, unię człowieka i ludzkości z Bogiem” (*Unionizm*, Warszawa 1999). Idea unionizmu jest dopełnieniem mesjanistycznej myśli Brauna<sup>45</sup>.

Z innych pozagalicyjskich neomesjanistów tego czasu należałoby przywołać choćby: działającego w Wielkopolsce Ludwika Posadzego (1878–1939; *O posłannictwie narodów europejskich. Pomysły do filozofii dziejów Francji, Niemiec i Polski*, 1909; *Odrodzić Polskę w Chrystusie*, 1928) czy mazowszaczynina Mieczysława Geniusza (1853–1920; *O polską myśl narodową i państwową*, 1920), którzy dowodzą rozprzestrzenienia się myśli neomesjanistycznej w międzywojniu już na całą II Rzeczpospolitą.

\* \* \*

Opinie współczesnych badaczy na temat modernistycznego, galicyjskiego neomesjanizmu są dość zróżnicowane. Oscylują one od podkreślenia odrębności i znaczenia tego zjawiska w kulturze polskiego modernizmu do negacji jego występowania w Młodej Polsce<sup>46</sup>. Zajmując stanowisko w tej dyskusji,

---

<sup>45</sup> Por. B. Truchlińska, *Jerzy Braun, czyli dzielność rozumu twórczego* [w:] *Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Ston 2, Kielce 2001, s.177–186.

<sup>46</sup> Rozrzut opinii w tym względzie odnotowuje K. Ratajska we wprowadzeniu do: *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 11–13.

wypada poprzestać jedynie na konstatacji licznych tekstów powstałych i opublikowanych od połowy lat 80. XIX w. do lat 30. XX w., które w sposób bardzo wyraźny, choć luźny, nawiązywały do wielu idei polskiego romantycznego mesjanizmu, by można było fakt ten zlekceważyć. Istniejąca literatura tego typu stanowi wystarczającą przesłankę, by postawić mocną tezę o obecności osobnego, obok innych, neomesjanistycznego nurtu w kulturze polskiej końca XIX i pierwszych dziesięcioleci XX w.<sup>47</sup>. Przekonanie to nie zawiesza wszak istotnego, wiodącego do konkluzji niniejszego tekstu, pytania: czy neomesjanizm jest prostą kontynuacją mesjanizmu, czy też raczej odrębną ideową formacją? Pytając inaczej: ile klasycznego mesjanizmu jest w galicyjskim neomesjanizmie?

Odpowiedź na te pytania winna rozpocząć się od określenia pojęcia „mesjanizm”. Nawiązując do Józefa Ujejskiego, pierwszego historyka polskiego mesjanizmu (*Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931), Andrzej Walicki proponuje przez mesjanizm rozumieć XIX-wieczny nurt myślowy z pogranicza religii i świeckiej myśli społeczno-politycznej oraz filozoficznej ściśle powiązany z religijną, nie zawsze ortodoksyjną, ideą millenaryzmu (chiliasmu), przynoszącą utopijną perspektywną wizję nadejścia Królestwa Bożego na ziemi (czyli doprowadzenia ludzkości do społecznej i moralnej doskonałości); koncepcją posłannictwa narodu wybranego, połączonego często z ponoszonymi ofiarami i męczeństwem, oraz nakazu podjęcia aktywnej działalności misyjnej i praktycznej na rzecz realizacji owej zapowiadanej (objawionej) przyszłości<sup>48</sup>. Podobnie do Walickiego charakteryzuje mesjanizm, młodszy pokoleniowo, Paweł Rojek: „Po pierwsze mesjanizm głosi konieczność radykalnej przemiany świata w duchu chrześcijańskim, po drugie – akceptuje istnienie misji dziejowej narodów i po trzecie – uznaje wartość cierpienia zbiorowego”<sup>49</sup>. Te trzy idee, fundamentalne jego zdaniem składniki myśli mesjanistycznej, nazywa kolejno millenaryzmem, misjonizmem i pasjonizmem.

Oba te bliskie sobie w istocie rozumienia mesjanizmu dotyczą kanonicznej, by tak rzec, jego formuły, podnoszącej aspekt religijności jako sposobu myślenia konstytutywnej właściwości. Jednocześnie autorzy tych określeń wyraźnie dostrzegają, że sama struktura myślenia mesjanistycznego jest znacznie

---

<sup>47</sup> Zupełnie inną sprawą jest zbudowanie syntetycznego wizerunku neomesjanizmu, choćby poprzez podanie wspólnych wszystkim wypowiedziom w tym zakresie wątków czy idei. W tym względzie autorskie koncepcje neomesjanistów, inspirowane głównie myślą Mickiewicza i Cieszkowskiego – trzeba przyznać – mają nader zróżnicowany charakter.

<sup>48</sup> A. Walicki, *Filofia a mesjanizm. Studium z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PiW, Warszawa 1970, s. 17–21.

<sup>49</sup> P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 21.

bogatsza i przybiera często formy odmienne od punktu wyjścia, co szczególnie widoczne jest w idei millenaryzmu.

Walicki pisze więc, że mesjanizm „Nie jest [...] jedynie, ani przede wszystkim, formą świadomości religijnej [...]; określać możemy terminem «mesjanizm» także doktryny filozoficzne i polityczne, w których nie występuje motywacja religijna, których związek z religijnym prototypem mesjanizmu jest czysto zewnętrzny, które widzą w historii jedynie historię świecką, a zadania, które wskazują swym zwolennikom, uzasadniają przez odwoływanie się do natury ludzkiej, immanentnych praw dziejowych lub autonomicznego wyboru tych czy innych wartości”<sup>50</sup>. Rojek zaś z ubolewaniem stwierdza, że choć w mesjanizmie kluczowy jest wątek millenarystyczny, to „Niestety, z biegiem czasu, mesjanizm zaczęto utożsamiać głównie z dwoma ostatnimi [jego] ideami”<sup>51</sup>, czyli misjonizmem i pasjonizmem.

Konstatacje te stanowią asumpt do wyróżnienia, co sugeruje Walicki, „mesjanizmu stricte”, zawierającego, obok wszystkich wymienionych powyżej elementów, wyraźne odniesienia religijne, oraz „mesjanizmu w przenośni”<sup>52</sup>, czyli takich konstrukcji, w których millenaryzm w czystej religijnej postaci nie występuje (może zaś przybrać postać nawet sekularną), a pozostałe składniki myślenia mesjanistycznego przybierają jedynie formy „mesjanistycznych aspektów” czy „mesjanistycznych tendencji” danych ideologii<sup>53</sup>. Kierując się tymi kryteriami, dla obu przywoływanych badaczy polskiego romantycznego mesjanizmu faktycznym mesjanistą jest jedynie Mickiewicz, spełniający wszystkie warunki „mesjanizmu stricte”, Wroński jest natomiast tylko millenarystą; Cieszkowskiemu, wyznawcy millenaryzmu i misjonizmu do miana „mesjanisty stricte” brakuje pasjonizmu, u Norwida zaś, millenarysty i pasjonisty, nie występuje element misjonizmu<sup>54</sup>. Nie byli też prawdziwymi mesjanistami za mesjanistów powszechnie uważani przedstawiciele tzw. filozofii narodowej: Gołuchowski, Kremer, Trentowski i Libelt<sup>55</sup>, będący co najwyżej jedynie misjonistami. Wszyscy więc polscy twórcy kojarzeni z romantycznym mesjanizmem, poza narodowym wieszczem, reprezentują w swych poglądach tylko tendencje mesjanistyczne, są mesjanistami w „ogólnikowym” sensie tego słowa<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> A. Walicki, dz. cyt. s. 22.

<sup>51</sup> P. Rojek, dz. cyt.

<sup>52</sup> A. Walicki, dz. cyt., s. 17

<sup>53</sup> Tamże, s. 22.

<sup>54</sup> P. Rojek, dz. cyt., zob. tabela, s. 27.

<sup>55</sup> Por. A. Walicki, dz. cyt., s. 6, 29.

<sup>56</sup> Według przytoczonych kryteriów mesjanistą w sensie przenośnym jest Słowacki, u którego występują misjonizm i pasjonizm, ale idea „ewolucji ducha” nie ma nic wspólnego z millenaryzmem. Osobnego zbadania wymaga natomiast obecność wątku „Królestwa Bożego

Z tego punktu widzenia mesjanizm epoki modernizmu także nie miał w swoich szeregach przedstawiciela „mesjanizmu stricte”. Młodopolscy autorzy z tego kręgu są przedstawicielami „mesjanizmu w przenośni”. Ale też, co należy podkreślić, przywoływanie przez nich poszczególnych mesjanistycznych wątków z okresu romantyzmu nie miało charakteru bezpośredniego i bezkrytycznego. Trudno byłoby też wykazać u konkretnych neomesjanistycznych twórców obecność „całościowych” zapożyczeń od swoich ideowych antenatów. Jak pisze badacz epoki: „Młodopolski neomesjanizm, pomimo licznych nawiązań do filozofii romantyków, miał jednak swoisty charakter i był nastawiony krytycznie wobec niektórych wątków mesjanizmu romantycznego, między innymi do koncepcji niewinnej ofiary czy koncepcji Polski jako Chrystusa narodów”<sup>57</sup>. Drugi zaś akcentuje, iż „W neomesjanizmie krytyce poddane zostały elementy «cierpiętnicze», mamy też w nim do czynienia z większym pragmatyzmem, jeżeli chodzi o realizację tak zwanego Królestwa Bożego na ziemi. Nie jest to już tylko mętna wizja czasów absolutnych, powszechnego braterstwa, pokoju i dobrobytu, ale często określone postulaty przebudowy społeczno-gospodarczej czy politycznej”<sup>58</sup>. Neomesjanizm nie jest zatem prostą kontynuacją romantycznego mesjanizmu. Jest z jego ducha, ale przynosi zupełnie nowe ideowe konstrukcje.

Na gruncie mesjanizmu modernistycznego nie występuje więc w ogóle figura „męczeństwa” narodowego odnoszona do cierpienia Chrystusa. W znikomym też wymiarze obecny w nim jest element „ofiary cierpienia” jako niezbędnego warunku i motywu przygotowania do posłannictwa<sup>59</sup>.

O ile motyw „cierpienia narodowego” się pojawia, to nie w aspekcie metafizycznym, ale jedynie na płaszczyźnie historycznej ukazującej wierność wartościom chrześcijańskim narodu polskiego, który za tę nieugiętą wiarę w niektórych momentach historycznych dumnie i wzniosłe cierpi (Dzieduszycki, Górski, Zdziechowski, Koneczny, Lutosławski, a także i Braun). Szczególnie zaś podnoszone były gorzkie doświadczenia historyczne, obojętne, czy zawinione lub nie, naznaczające losy narodowe chwilami prawdziwie tragicznymi (Buszczyński, Chołoniewski, Kochanowski, Szczepanowski).

Perspektywa ta jest wszak optymistycznie waloryzowana, co uwidoczniają wszelkie zarysy dziejów Polski, które wyszły spod pióra galicyjskich neomesjanistów o historycznym zacięciu (Buszczyński, Górski, Chołoniewski, Kochanowski, Koneczny). Wszystkie one mają charakter apologetyczny i przeciw-

---

na ziemi” u Krasieńskiego, bez wątplenia wyraziciela pasjonizmu i misjonizmu; por. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 270.

<sup>57</sup> A. Zawadzki [w:] M. Hanczakowski, M. Kuziak, A. Zawadzki, B. Żynis, *Ilustrowane dzieje literatury. Od antyku do współczesności*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2003, s. 284–285.

<sup>58</sup> R. Łętocha, *Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 67.

<sup>59</sup> R. Padół, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wyd. Literackie, Kraków 1982, s. 187.



stawiają swój optymizm pesymistycznym analizom rodzimej historii w ujęciu krakowskiej szkoły historycznej. W ich wykładni owe, zawinione lub nie, cierpienia historyczne jedynie przyczyniają dziejowej mądrości narodowi polskiemu i przez to stanowią o jego przodującej i wyjątkowej roli w historii. Stąd cierpiętniczy „mesjanizm ofiary” jest tu zastąpiony „mesjanizmem woli” wyrażającym gotowość do moralno-politycznej aktywności. Mesjanistyczna idea pasjonizmu na gruncie młodopolskim zdecydowanie zatem uległa przesunięciu na plan dalszy, wręcz jakby zanikła. W ten sposób, w ujęciu szczególnie Szczepanowskiego, Odrzywolskiego, Chołoniewskiego i Górskiego, poniekąd realizowany był, w zupełnie odmiennej sytuacji społeczno-politycznej, pragmatyczny kontekst mesjanizmu Cieszkowskiego.

Uderzający następnie jest prawie zupełny brak w modernistycznym mesjanizmie mistyczno-religijnej atmosfery; z rzadka wykorzystywane są w nim, z wyjątkiem koncepcji Dzieduszyckiego, Zdziechowskiego, Lutosławskiego i Brauna, idee Boga, opatrnościowego planu historii lub wizji przyszłości ludzkości zorganizowanej wokół zasad wiary chrześcijańskiej. Przekształceniu uległa w tym czasie idea millenaryzmu, która nabrała świeckiego charakteru. Uwagi neomesjanistów nie przykuwały mistycyzujące wizje chiliastycznego Królestwa Bożego na Ziemi, a realne i konkretne, *hinc ut nunc*, poprawienie materialnego, politycznego i moralnego bytu człowieka; millenaryzm w ich ujęciu przyobekł, w pewnym sensie, kształt programu przemian społecznych. Taki praktyczny wymiar neomesjanizmu ukształtował bezsprzecznie Szczepanowski, znajdujący się pod dużym wpływem Cieszkowskiego<sup>60</sup>. Niewątpliwie jest w tym widoczny także wpływ myśli pozytywistycznej, co podkreśla specjalnie Padoł: „Modernizm, przeciwnie niż romantyzm, nadał mesjanizmowi praktyczną orientację”<sup>61</sup>. Należy też zwrócić uwagę, że w drugim pokoleniu neomesjanistów, szczególnie u Górskiego, a zwłaszcza Chołoniewskiego, owo millenarystyczne z ducha oczekiwanie dziejowej sprawiedliwości społeczno-moralnej przyobekło kształt nie tylko marzenia o Polsce wyzwolonej spod jarzma zaborców i wolności wszystkich narodów świata, ale i zawołania o realistyczny niepodległościowy czyn.

Natomiast w pełni w neomesjanizmie z przełomu XIX i XX w. odrodził się „misjonizm”, trzeci konstytutywny składnik romantycznego mesjanizmu. Idea „posłannictwa” czy „powołania” narodu polskiego i odgrywania przez niego istotnej roli w historii stała się wręcz wiodącym motywem twórczości wszystkich ówczesnych autorów neomesjanistycznego kręgu. Wątek ten jednak w znacznym stopniu usamodzielniał się od mesjanistycznych (czyli głównie religijnych) skojarzeń. Jego rdzeniem było apoteozowanie historii Polski

<sup>60</sup> P. Rojek, dz. cyt., s. 36–37.

<sup>61</sup> R. Padoł, dz. cyt., s. 181.

niosące przekonanie o wybraństwie czy posłannictwie narodu polskiego nie tylko w sferze religijnej, lecz przede wszystkim na płaszczyznach moralnej i politycznej. Zwraca na to uwagę Walicki, pisząc, iż „Pojęcie misji narodowej nie musi łączyć się z mesjanizmem, idea misji, zbiorowej lub jednostkowej, przechodzi w mesjanizm dopiero wtedy, gdy ujmowana jest w kategoriach soteriologicznych”<sup>62</sup>, gdy głosi budowę Królestwa Bożego na ziemi. Bez idei budowy Królestwa Bożego na ziemi misjonizm jest pojęciem połowicznym, choć w najgłębszym pokładzie mesjanizmem inspirowanym. W podobnym tonie wypowiada się Rojek: „Należy zwrócić uwagę, że zwolennikami polskiego misjonizmu byli nie tylko mesjaniści. Od wieków misję Polski wiązano na przykład z pokojowym nawracaniem narodów, obroną chrześcijaństwa przed islamem, budowaniem ustroju opartego na wolności, niesieniem cywilizacji na Wschód, i wreszcie walką o wyzwolenie wszystkich narodów europejskich”<sup>63</sup>. Przykładem takiego areligijnego misjonizmu w neomesjanizmie są poglądy Buszczyńskiego, Szczepanowskiego, Odrzywolskiego, Chołoniewskiego czy Górskiego. Rzecz jasna, wśród galicyjskich neomesjanistów byli także myśliciele traktujący misjonizm według klasycznego, mesjanistycznego wzorca – Dzeduszycki, Boleski, Mutermilch, Lutosławski, Koneczny czy Braun.

Neomesjanizm epoki modernizmu wypracował więc jakby nowy, w porównaniu z romantyzmem, model mesjanistycznego myślenia o świecie. Podstawowym jego wyróżnikiem było zaniechanie ujmowania dziejów narodu polskiego w kategoriach metafizyczno-religijnego pasjonizmu. Millenaryzm z kolei ostał się jedynie w kształcie dalekiego odprysku: dwóch natchnionych wizji sprawiedliwego nowego świata opartego na bazie chrześcijańskich wartości Lutosławskiego i Brauna. Sama zaś idea chiliazmu przybrała postać zgoła świeckich projektów budowy nowego moralno-politycznego ładu społecznego. Najpełniej w neomesjanizmie przetrwał mesjanistyczny wątek dziejowego posłannictwa narodu polskiego, z tym że zatracił on wymiar jedynie religijny i został wzbogacony aksjologicznymi elementami z zakresu polityki, geopolityki i moralności. Faktycznie zatem żaden konstytutywny punkt polskiego romantycznego mesjanizmu nie ma wiernego odwzorowania w neomesjanizmie galicyjskim. Te dwie ideowe formacje łączy jedynie podobne myślenie nakazujące zrozumieć ukrytą strukturę dziejów, doszukiwać się głęboko w niej historiotwórczych wartości oraz nade wszystko – ujawnić wybraństwo narodu polskiego, jego wyjątkowość i znaczenie dla losów świata. Galicyjski neomesjanizm jest mesjanizmem w bardzo ogólnikowym sensie, jest głównie fenomenem oddającym ideowe, społeczne i polityczne realia właściwe Polsce z końca XIX i pierwszych dziesięcioleci XX w., luźno nawiązującym do kate-

<sup>62</sup> A. Walicki, dz. cyt., s. 189.

<sup>63</sup> P. Rojek, dz. cyt., s. 39.

gorii mesjanistów epoki romantyzmu. Jest on istotnym filozoficzno-religijnym składnikiem modernizmu polskiego a jednocześnie dowodem atrakcyjności myślenia mesjanistycznego dla pokolenia o kilkadziesiąt lat późniejszego w stosunku do epoki romantyzmu. Nie tylko zresztą dla tamtego, bowiem w sposób zgoła nieoczekiwany współcześnie jesteśmy świadkami ponownej restytucji mesjanistycznych wątków w polskiej świadomości narodowej<sup>64</sup> zasługującej na określenie „neomesjanizmu początku XXI stulecia”. Przemawia to w sumie za tezą o fascynującym charakterze romantycznej wizji dziejowej i potrzebie posiadania jej przez następne generacje, w tym nawet przez tę współczesną<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> „W ostatnich latach doszło w Polsce do niespodziewanego powrotu mesjanizmu” – pisze P. Rojek w *Mesjanizmie integralnym* („Pressje” 2012, teka 28, s. 21; por. także „Pressje” 2011, teka 24). Mesjanizm powrócił i objawił się dyskusją między jego adoratorami i przeciwnikami. Według pierwszych współczesny neomesjanizm „Jest odkrywaniem pod powierzchnią historii i kultury jej ukrytego eschatologicznego wymiaru [...]. Jest odwracaniem perspektywy w wartościowaniu wygranych bitew i poniesionych porażek. Jest dumnym powiewaniem sztandaru cierpienia i krwi na ruinach narodowych klęsk i masakr” (R. Tichy, *Manifest neomesjanistyczny*, „44. Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2009, nr 2, s. 59). Jest sposobem odczytywania i przeżywania współczesnego świata w poczuciu odkrywania jego prawdziwego oblicza (por. „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 1). Na przejawy tak rozumianego i adresowanego głównie do narodu polskiego neomesjanizmu dość łatwo możemy natknąć się dzisiaj w przestrzeni publicznej kraju, choćby w polityce historycznej uprawianej w IV Rzeczpospolitej, kulcie Jana Pawła II obwołanego ostatnim polskim mesjanistą czy w zjawisku zwanym „religią ludu smoleńskiego”. Z kolei przeciwnicy mesjanistycznej narracji historii zwracają uwagę na społeczną szkodliwość powielania romantycznych klisz w czasach współczesnych wymagających praktycystycznego i racjonalnego nastawienia wobec rzeczywistości. Nie sprzyjają temu, na przykład, ciągle obecne stereotypy wybraństwa czy dziejowego posłannictwa narodu polskiego (dla przykładu, fundamentalistyczny odłam polskiego katolicyzmu, jak krąg Radia Maryja, lansuje tezę o Polsce jako ostoi katolicyzmu, która, jako ostatni bastion chrześcijańskiej tożsamości jednoczącej się Europę, ma do spełnienia misję zachowania nieskażonej religii) czy też utrwalanie w edukacji historycznej i na płaszczyźnie kulturowej mesjanistycznych wątków niezawinionych cierpień dziejowych narodu polskiego i konieczności ponoszenia przezeń ofiar. W procesach kształcenia świadomości historycznej i obywatelskiej młodemu pokoleniu nadal rzuca się „ochłap w postaci Polski jako Chrystusa narodów, wyprano im mózg ideologią, która każe umierać za ojczyznę” (*Rozum w Polsce wysiada – rozmowa z prof. Joanną Tokarską-Basziar*, „Przegląd” 2014, nr 34, s. 8–13) zamiast wychowywać w duchu spełniania obowiązku znojnej pracy dla dobra kraju. W dyspucie tej, trwającej od początku pierwszej dekady XXI stulecia, w dużej mierze został ożywiony, wydawać się mogło, dawno już przebrzmiały, spór między romantykami a pozytywistami z drugiej połowy XIX wieku.

<sup>65</sup> O obecności mesjanizmu w świadomości polskiej i wywoływanych przezeń reakcjach w ciągu przeszło dwustu laty dobitnie świadczą teksty luminarzy kultury polskiej, od Kajetana Koźmiana po Jarosława Marka Rymkiewicza, składające się na dwa tomy *Sporu o mesjanizm. Recepcja krytyczna*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017 (t. I: *Faza reakcji*, t. II: *Faza rewizji*).

## Bibliografia

- Bartyzel J., *Jan Karol Kochanowski*, Organizacja Monarchistów Polskich, oficjalny serwis internetowy (dostęp 22.09.2018).
- Baumfeld A., *Andrzej Towiański. Dwa odczyty [w:] Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Brahmer M., *Edward Porębowicz (1862–1937)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1938.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910.
- Buszczyński S., *Upadek Europy [w:] tegoż, Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013.
- Chołoniewski A., *Duch dziejów Polski*, wyd. II rozsz., Tow. im. S. Buszczyńskiego, Kraków 1918; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1920; *Obrachunek stuletni*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1921; *Początki dziejów naszych. Ich linia przewodnia*, „Biblioteka Pogadankowa”, Warszawa 1923.
- Credo, „Odrodzenie” [Lwów] 1903, z. 1, s. 2–3.
- Daszyk K., *Polski Tocqueville*, wstęp do: S. Buszczyński, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013.
- Dzieduszycki W., *Mesjanizm polski a prawda dziejów [w:] tegoż, Dokąd nam iść wypada? & Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011.
- Feldman W., *Piśmiennictwo polskie ostatnich lat dwudziestych*, t. 1–2, Lwów 1902.
- Gawor L., *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina [w:] tegoż, Polska myśl historyczna I połowy XX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005; *Neomesjanizm Feliksa Konecznego*, „Lumen Poloniae” 2012, nr 2, s. 97–114; *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie*, „Galicja. Studia i materiały” 2016, nr 2, red. S. Kozak, tom monograficzny „Filozofia w Galicji”, red. L. Gawor; *Neomesjanizm A. Chołoniewskiego [w:] Romantyzmy polskie*, nr specjalny „Rocznika Historii Filozofii Polskiej”, red. A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 315–326.
- Górski A., *Ton mesjański w duszy...*, „Życie” 1899, nr 7; *Ku czemu Polska szła*, Kraków 1918.
- Grzymała-Siedlecki A., *Neomesjanizm*, „Tygodnik Ilustrowany” 1912, nr 38.
- Hanczakowski M., Kuziak M., Zawadzki A., Żynis B., *Ilustrowane dzieje literatury. Od antyki do współczesności*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2003.
- Jakubowski M.N., *Wincenty Lutosławski – mesjanizm [w:] tegoż, Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wyd. UMK, Toruń 204, s. 323–330.
- Konstańczak S., *Nurt neomesjanistyczny w filozofii polskiej końca XIX wieku*, „Śląskie Studia Filozoficzne” 2008, nr 7, s. 36–38.
- Krasicki J., *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław 1994.
- Kulczycki L., *Współczesne prądy umysłowe i polityczne*, Kraków 1903.
- Kusiak P., *Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3, s. 64–75.
- Lutosławski W., *Filozofia narodowa*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 4, *Odczyty polskie na jeździe filozoficznym w Pradze 1934 roku*, s. 362–269; *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy [w:] Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, red. S. Piróg, Warszawa 1999.

- Łętocha R., *Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm*, „Pressje” 2012, teka 28.
- Młoda Polska / Artur Górski – życie i twórczość*, <https://mloda-polska.klp.pl/a-8468-2.htm> (dostęp 25.09.2018).
- Mróz T., *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu* [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności. Materiały z III konferencji poświęconej W. Lutosławskiemu*, Drozdowo 2006.
- Padół R., *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wyd. Literackie, Kraków 1982.
- Ratajska K., *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010.
- Rojek P., *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28.
- Rozum w Polsce wysiada – rozmowa z prof. Joanną Tokarską-Baszir*, „Przegląd” 2014, nr 34, s. 8–13.
- Skoczylński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- Spór o mesjanizm. Recepcja krytyczna*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017 (t. I: *Faza reakcji*, t. II: *Faza rewizji*).
- Szczepanowski S., *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych* (pierwotny druk Lwów 1901), wstęp i wybór tekstów S. Jedynek, Lublin 1988.
- „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 1.
- Tichy R., *Manifest neomesjanistyczny*, „44. Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2009, nr 2.
- Truchlińska B., *Jerzy Braun, czyli dzielność rozumu twórczego* [w:] *tejsze, Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Ston 2, Kielce 2001.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studium z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PiW, Warszawa 1970.
- Weiss T., *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974.
- Wołodźko K., *Nędza, wielkość i wyobcowanie mesjanizmu*, „Pressje” 2012, teka 29, s. 256–258.
- Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983.

## Galician neomesianism

### Summary

The article presents the idea of neomesianism, created in the circles of Polish intelligentsia at the end of the 19th century in Galicia – a part of the Polish territory that was subsequently annexed by the Austro-Hungarian Empire. Galician neomesianism referred to the messianic philosophy of Polish Romantics: A. Mickiewicz, J. Słowacki, J.M. Hoene-Wroński and A. Cieszkowski, simultaneously transforming the themes of Romantic messianism, adapting them to the sociopolitical realities of Poland enslaved until 1918 and rebuilt in the interwar period. The article discusses the views of S. Buszczyński, S. Szczepanowski, W. Działowski, K. Odrzywolski, A. Boleski, A. Górski, A. Chołoniewski, W. Lutosławski and J. Braun. It also includes reflections on the specificity of Galician neomesianism and its difference in comparison with Romantic messianism.

**Key words:** messianism, Galician neomesianism, romanticism, modernism, Polish philosophy

