



ANDRZEJ
WALICKI

FILOZOFIA
POLSKIEGO
ROMANTYZMU

UNIVERSITAS

PRACE WYBRANE
tom 2

SERIA POD REDAKCJĄ
Andrzeja Nowakowskiego

PRACE WYBRANE ANDRZEJA WALICKIEGO
POD REDAKCJĄ
Andrzeja Mencwela

Tom 1: *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*

Tom 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*

Tom 3: *Stanisław Brzozowski*

Tom 4: *Polska, Rosja, marksizm*

ANDRZEJ WALICKI

KULTURA I MYŚL POLSKA

PRACE WYBRANE

tom 2

FILOZOFIA
POLSKIEGO
ROMANTYZMU

Kraków

© Copyright by Andrzej Walicki and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009

© Copyright by Andrzej Mencwel and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009

ISBN 97883-242-1405-1

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lobman

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Spis treści

Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu	1
Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski	83
„Prelekcje paryskie” Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie	173
„Filozofia narodowa” Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski	235
Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”	329
Postheglowska „lewica filozoficzna”: Edward Dembowski i Henryk Kamieński	403
Cyprian Norwid: trzy wątki myśli	447
Nota bibliograficzna	493
Indeks	495

Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu

Uwagi wstępne

Największy historyk epoki romantyzmu, wileński nauczyciel Mickiewicza, Joachim Lelewel, nazywał „Polską odradzającą się” cały okres porozbiorowy do roku 1795. Charakteryzował ten okres jako częściowy powrót do wartości przedchrześcijańskiego, rdzennie słowiańskiego gminowładztwa, a więc nadawał mu konotację krytyczną wobec katolickiego latynizmu¹. Konstytucji 3 maja nie zaliczał do wydarzeń odradzających naród; przeciwnie – uważał ją za wybór fałszywej drogi, kończący epokę Polski w upadku. Konstytucja majowa nic nie zrobiła bowiem dla chłopów, ale wprowadziła za to dziedziczność tronu, zdradzając polską tradycję republikańską. Lelewel zaś uważał republikanizm szlachecki za bliższy mimo wszystko ideałowi gminowładztwa niż monarchia dziedziczna na wzór zachodni.

Poglądy te sprzeczne były, jak widać, z obiegowymi dziś sądami na temat Konstytucji 3 maja i jednoznacznej rzekomo przynależności Polski do cywilizacji łacińskiej. Harmonizowały natomiast z Lelewelowską syntezą dziejów Polski, dowodzącą, że zależność Rzeczypospolitej od polityki Watykanu oraz jezuicka kontrreformacja należały do głównych przyczyn upadku polsko-litewskiego państwa.

Dodajmy na prawach dygresji, że antykościelne wątki wileńskich wykładów Lelewela sprowokowały krytykę ze strony skrajnie reakcyjnego funkcjonariusza Cesarskiego Ministerstwa Wyznań i Oświecenia, Michała Magnickiego – inspiratora i wykonawcy czystek personalnych na uniwersytetach, dokonywanych w imię walki z „bezbożnymi, szatańskimi doktrynami wieku”. W swym raporcie dla ministerstwa zadenuncjował on Lelewela jako wykładowcę „nie sprzyjającego

¹ Patrz M.H. Serejski, *Joachim Lelewel. Z dziejów postępowej myśli historycznej w Polsce*, Warszawa 1953, s. 82–84.

papieżowi”, co nie powinno było mieć miejsca w wypadku „profesora katolika w uniwersytecie tegoż wyznania”². Również i ten charakterystyczny szczegół nie potwierdza stereotypowych wyobrażeń o katolicyzmie jako niezmiennej ostoji polskości, prześladowanej równie niezmiennie przez rosyjskiego zaborcę.

W niniejszym szkicu wyrażenie „Polska odradzająca się” używane jest w sensie nieco innym niż Lelewelowski – szerszym i węższym zarazem. Szerszym, ponieważ przez epokę „Polski odradzającej się” rozumiem nie tylko czasy porozbiorowe (przed Wiosną Ludów), lecz również oświecenie stanisławowskie. Węższym, ponieważ ograniczam się do historii intelektualnej, do dziejów myśli. Z punktu widzenia historii politycznej był to przecież okres klęsk raczej niż sukcesów (aczkolwiek były w nim również lata widocznego postępu, o czym niżej). Z punktu widzenia życia umysłowego można natomiast mówić o szybkim, efektywnym przewyżczeniu dziedzictwa zacofania i marazmu, a więc o „Polsce odradzającej się” bez jakichkolwiek zastrzeżeń. Dotyczy to zwłaszcza ideologii narodowych epoki romantyzmu. Polacy, przede wszystkim Wielka Emigracja, stali się wówczas twórczymi i pierwszoplanowymi uczestnikami debaty ogólnoeuropejskiej, ekspertami do spraw narodowych w perspektywie oczekiwanej rewolucji³. W ideologiach, które tworzyli, wyraził się wielki przypływ narodowej energii i wysoki poziom narodowych aspiracji. Korespondowało to z atmosferą oczekiwania na powszechną regenerację, charakterystyczną dla ogólnoeuropejskiego „politycznego mesja-

² Patrz fragment raportu Magnickiego (napisanego już po usunięciu Lelewela z katedry w związku ze sprawą Filomatów), w: J. Lelewel, *Dziela*, Warszawa 1959, t. 3, s. 90–91. O fanatycznej gorliwości Magnickiego w zwalczaniu na uniwersytetach bezbożnych idei pisał A. Koyré w *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle* (Paris 1939), rozdz. II: „La lutte contre la philosophie”.

³ Ćwierć wieku temu próbowałem zwrócić na to uwagę badaczy zachodnich, pisząc: „Wydaje się uzasadnione traktować ówczesną Polskę jako klasyczny kraj romantycznego nacjonalizmu oraz twierdzić, że polski ruch narodowo-wyzwoleńczy, wraz ze swym ekwipunkiem intelektualnym, odegrał istotną rolę w dziewiętnastowiecznej historii europejskiej” (A. Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Oxford 1982, s. 3).

nizmu”⁴. Nadzieje te załamały się wraz z klęską ruchów rewolucyjnych okresu Wiosny Ludów, otwierając wszędzie – zarówno na Zachodzie, jak i w Polsce – okres przystosowawczego „obniżenia ideałów”.

Połączenie w tytule rozprawy deizmu z mesjanizmem może wydawać się dziwaczne: oświeceniowy deizm był przecież programem racjonalistycznej sekularyzacji, podczas gdy mesjanizm (pomijając złożony problem konserwatywnego mesjanizmu Zygmunta Krasińskiego), stał się w latach czterdziestych rewitalizacją religii mistyczno-profetycznej, sprzężonej z wizją „nowego objawienia”. Mimo to jednak łączy je wyraźny wspólny mianownik: w obu wypadkach chodziło bowiem o odrodzenie narodu przez głęboką przemianę świadomości religijnej – przemianę, która pozwoliłaby przezwyciężyć dziedzictwo skostniałego tradycjonalizmu. W tym sensie powiedzieć można, że cały okres „Polski odradzającej się” – od oświecenia do romantyzmu włącznie – był okresem prób uwolnienia świadomości polskiej od fatalnego zrostu z anachroniczną, potrydencką wersją religijności katolickiej.

Deistyczne dziedzictwo oświecenia

Główni ideologowie oświeceniowych reform czasów stanisławowskich – Hugo Kołłątaj i Stanisław Staszic – byli formalnie katolickimi duchownymi, w rzeczywistości jednak reprezentowali różne formy deizmu. Było to możliwe, ponieważ elita intelektualna stanu duchownego była wówczas bardzo zeświecczona i tolerowała w swym gronie osoby nie traktujące dogmatów w religii objawionej nazbyt poważnie. Już w czasach saskich w kręgach najlepiej wykształconego duchowieństwa, również zakonnego, znajdowali się ludzie dobrze obeznani z nowoczesną filozofią zachodnią (*philosophia recentiorum*) i zdający sobie sprawę z potrzeby reform edukacyjnych, które zdolne byłyby zmienić zastępy formy średniowiecznej pobożności ludowej, oraz barokowego, ksenofobicznego katolicyzmu szlachty. Najwybitniejszą postacią był wśród nich, jak wiadomo, znakomity pijar, twórca Collegium Nobilium, Stanisław Konarski. Nie głosił on

⁴ Patrz J.L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, London 1960, s. 15.

deizmu, ograniczał swe cele do modernizacji nauki katolickiej w duchu racjonalizmu i tolerancji, ale mimo to nuncjatura papieska i konserwatywna część hierarchii polskiej uważały go za heretyka, wroga Watykanu, i sekretnego zwolennika Kościoła narodowego. Ostatnia praca Konarskiego pt. *O religii pocziwych ludzi* (1770) zyskała mu reputację „teologa królewskiego”, czyli rzecznika reform podejmowanych przez Stanisława Augusta i „familie” Czartoryskich⁵.

Niezmiernie ważną, najważniejszą zapewne, przeszkodą w reformowaniu państwa była siła katolickiego tradycjonalizmu w Polsce oraz wyjątkowo anachroniczny i fanatyczny charakter tego tradycjonalizmu. Trzeba wyraźnie zdawać sobie sprawę, że republikańizm szlachecki, przybierający wówczas postać wygodnej dla absolutystycznych dworów anarchii politycznej, nie miał nic wspólnego z wartościami liberalnymi, takimi jak wolność jednostki i autonomia rozumu; za negację wolności uważał bowiem wyłącznie monarchistyczne „absolutum dominium”, nie dostrzegając zagrożeń ze strony Kościoła. Przywiązanie do republikańskiej wolności nie generowało sprzeciwu wobec przymusu uczestniczenia w praktykach kościelnych, łącznie z egzekwowaniem comiesięcznych spowiedzi pod karą plag⁶. Utrzymywała się wiara w egzorcyzmy i czary, nawet w końcu stulecia zdarzały się przypadki pławienia i palenia czarownic⁷. Średnia szlachta, wychowana w szkołach jezuickich, stanowczo nie zgadzała się na równouprawnienie dysydentów, a we własnym środowisku bezwzględnie wymuszała konformizm obyczajowy i religijny.

Sytuacja ta powodowała nieuchronną radykalizację postaw wobec religii w kręgach „oświeconych”. Zwolennicy reform przekonywali się doświadczalnie o słuszności diagnoz filozofów francuskich i w ślad za nimi przechodzili na pozycje deistyczne. W odróżnieniu od Francuzów powstrzymywali się jednak przed atakowaniem Kościoła wprost, uważali to bowiem za przeciwnie skuteczne. Widzieli zresztą społeczną potrzebę zinstytucjonalizowania Kościoła i nie pragnęli jego zniszczenia. Dążyli natomiast do politycznej neutralizacji katolicyzmu, do zredu-

⁵ Patrz B. Suchodolski, *Stanisław Konarski*, w: tenże, *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*, Wrocław 1958, s. 345.

⁶ Patrz W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, Warszawa 1949, wyd. 3 (pierwotny w 1891), s. 1.

⁷ Tamże, s. 268.

kowania jego wpływu na oświatę i życie publiczne w państwie. Nie chcieli tracić wspólnego języka z oświeconą częścią hierarchii kościelnej. Był to program śmiały i realistyczny zarazem, wojna religijna bowiem z pewnością nie służyłaby pomysłu reformującego się państwa.

Hugo Kołłątaj – najwybitniejszy obok Staszica myśliciel polskiego oświecenia, współtwórca Komisji Edukacji Narodowej i Konstytucji 3 maja – opowiadał się za filozoficznym deizmem, aprobującym pojęcie Boga jako pierwszej przyczyny, ale odrzucającym religię objawioną. Chrystusa uważał oczywiście za człowieka, jednego z wielkich moralnych prawodawców. Istnienie stanu duchowego uzasadniał potrzebą oddzielenia prawa od moralności. Gdyby bowiem nie było duchowieństwa, funkcje nadzoru nad moralnością musiałyby przypaść w udziale przedstawicielom świeckiego prawa, czyli policjantom, co odczuwane byłoby jako drastyczne naruszenie wolności: „Społeczność, ten dla niedołężnej istoty szczególny dar Nieba, straciłaby zupełnie całą swoją przyjemność, gdyby prawa ludzkie ścigały człowieka aż do jego domu, gdyby mieszały jego spokojność wśród licznej rodziny, gdyby zachodziły aż do skrytości jego serca”⁸.

Zauważmy, że w podobny sposób uzasadniane były reformy Józefa II w cesarstwie habsburskim: reformy te miały charakter sekularyzacyjny, ale stabilizowały sytuację materialną kleru przez traktowanie księży jako płatnych urzędników państwowych, wyřęczających policję w nadzorowaniu społecznej moralności. Innym elementem zbliżającym poglądy Kołłątaja do józefinizmu był stosunek myśliciela polskiego do zgromadzeń zakonnych: podobnie jak cesarz austriacki, Kołłątaj uważał klasztory za pasożytniczy anachronizm, przeciwstawiając ich pasożytnictwo pożytecznej pracy ludowych plebanów.

Problem społecznej genezy religii rozwiązywał Kołłątaj za pomocą hipotezy o katastrofie potopu, która całkowicie zmieniła oblicze ziemi. W czasach przedpotopowych życiem ludzkim kierowała jedynie czysta religia naturalna, bez kościołów i kapłanów. Niestety powszechnego potopu doszczętnie zniszczyło jednak pierwotne więzi społeczne: aby je odbudować, konieczna była instytucjonalizacja religii w postaci

⁸ Patrz H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, oprac. B. Leśnodorski i H. Wereszycka, Warszawa 1954, s. 293.

ustroju teokratycznego⁹. Dalsza ewolucja ludzkości zmieniała formy instytucjonalizacji religii, nie przywróciła jednak stanu pierwotnego.

Wynikało stąd, że istnienie kościołów jest nadal społecznie konieczne. Dotyczyło to jednak wszystkich kościołów, a więc nie było argumentem na rzecz rzymskiego katolicyzmu. Przeciwnie: podporządkowanie Kościoła krajowego zagranicznemu ośrodkowi dyspozycyjnemu uważał Kołłątaj za bardzo szkodliwe. W czasie internowania w Moskwie, w latach 1807–1808, napisał reportaż pt. *Opisanie miasta Moskwy*, w którym z dużym uznaniem przedstawił Kościół prawosławny jako Kościół podporządkowany państwu i niewymagający ceblatu księży¹⁰.

Deizm Kołłątaja należał do odmiany radykalnej, wykluczał bowiem wszelkie koncepcje nadrzędności Boga wobec świata i boskiej opieki nad światem. Bóg był w nim tylko pierwszą przyczyną, świat zaś poznaczony był własnym prawom, czyli „porządkowi fizyczno-moralnemu”¹¹. Ten radykalizm teoretyczny łączy się jednak u Kołłątaja z wyrozumiałością wobec kleru i dystansowaniem się od wojowniczego antyklerykalizmu. Myśliciel przekonany był, że najlepszym sposobem torowania drogi prawdzie są pozytywne działania na rzecz oświaty, a nie światopoglądowe konfrontacje. Umacniał go w tym przekonaniu sukces jego własnej reformy Akademii Krakowskiej – reformy, która uwolniła uczelnię od hegemonii scholastycznej teologii, wprowadzając w zamian wykłady prawa natury i nauk przyrodniczych.

Deizm Staszica przypominał deizm Kołłątajowski wyłączeniem Boga ze świata, zredukowaniem go do roli gwaranta praw natury, czyli immanentnego ładu świata. Charakterystyczne jest, że Staszic świadomie unikał słowa „Bóg”, wołał takie określenia jak „bóstwo”, pierwsze „jestestwo” lub moc jedna, odwieczna, nieustannie działająca¹². W jednej, wszakże bardzo istotnej kwestii poglądy Staszica na religię były znacznie radykalniejsze niż stanowisko Kołłątaja: Staszic mianowicie koncentrował się na roli religii jako narzędzia ucisku społecznego, na kapłanach, których nazywał „zabobońcami”, jako świa-

⁹ Patrz H. Hinz, *Filozofia Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1973, s. 193–212.

¹⁰ Tamże, s. 212.

¹¹ Główne dzieło filozoficzne Kołłątaja nosi tytuł *Porządek fizyczno-moralny* (Kraków 1910. Nowe wyd. Warszawa 1955, oprac. K. Opalek).

¹² B. Suchodolski, *Stanisław Konarski*, s. 388.

domych i niezbędnych sojusznikach ciemieżycieli ludu. Rozwijał te myśli w poemacie *Ród ludzki*, który opublikował dopiero w latach 1819–1820 (w pierwszym zbiorowym wydaniu swych dzieł), ale napisał w zasadniczym zrębie w latach 1792–1796. Dowodził tam, że „zaboboństwo” dobrze zasłużyło się sprawie uciemieżenia ludu przez „samodzierźców” (czyli stany uprzywilejowane) i „jednodzierźców”, czyli monarchów absolutnych. W dziejach relacji między religią a feudalnym „wyłącznictwem” (czyli przywilejami stanowymi) i władzą monarchiczną wyróżniał trzy etapy. Najpierw „zabobońcy” zniewolili lud umysłowo w interesie feudalnych „samodzierźców”:

Władzę poznania, co jest dobrym, użytecznym,
I poznawania, co złym, co mu jest szkodliwym,
Tak w nim przeistoczono, że sam siebie nie zna;
Własnej lęka się myśli, swym podobnym wzgardza,
Trwoży go wolność, kocha niewolę. (...)
Oto obraz potwora, w jaki tu człowieka
Zmieniło samodzierżstwo, różnych wiar zabobon¹³.

W następnym okresie monarchowie postanowili ujarzmić feudałów: skorzystali w tym celu z takiej oto obietnicy kapłanów:

Co zajmiesz mocą bogów, twą będzie własnością,
Co samodzierżcom damy, jednodzierża łaską,
Rząd twój, jakby rząd boga zrobi samowolny,
Rachunek tylko niebu i mnie będziesz winny.
Samodzierżcą w naukach wiary będzie dano:
Mieście pod karą piekieł ślepe posłuszeństwo
jednodzierźców ukazom, nawet okrucieństwom¹⁴.

Monarcha zaś otrzyma religijną sankcję swej absolutnej władzy:

¹³ S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, oprac. B. Suchodolski, *Ród ludzki*, t. 2, s. 103.

¹⁴ Tamże, s. 110.

Tak wiara zaboboińców pokryje twe zbrodnie,
W imię bogów uświęciem twą łupież, rozboje¹⁵

W trzecim okresie monarchowie, dążąc do umocnienia swego monopolu władzy, zwracają się jednak przeciwko kapłanom i posługują się w tym celu nauką, demaskując „zabobonstwo”. To zerwanie sojuszu tronu z ołtarzem nie miało pierwotnie służyć dobru ludu, ale mimo to przyniosło zbawienne skutki. Monarchie absolutne skodyfikowały i ujednoliciły prawa, zmodernizowały szkolnictwo, odbierając je zakonom, otoczyły opieką chłopów i miasta. Tak oto kontynuował swą myśl Staszic, „duch jednodzierzstwa”:

Chłopów spod poddaństwa
Bierze w opiekę, z miasta robi towarzystwo
Stanowi magistraty, urzędów wybory,
Daje sprawiedliwości miecz życia i śmierci;
Utwarza najliczniejszy nareszcie stan trzeci¹⁶.

Przed wszystkim jednak sekularyzacja absolutyzmu uwalnia poddanych spod władzy „zabobonu”, przywracając im zdolność posługiwania się rozumem:

Tak gdy jednodzierzstw władzą rozum powszechniony
Wrócił się człowiekowi, rozchodził się w ludy,
Nagle z tej ludów masy niesfornej, zgłupionej,
Jedynie do zamieszkań, niewoli sposobnej,
Odbywa się porządek nowy towarzystwa¹⁷.

W ten sposób uzasadniał Staszic koncepcję postępu dowodzącą – wbrew szlachecko-republikańskiej tradycji polskiej – wyższość absolutyzmu nad możnowładczą oligarchią. Była to koncepcja okcydentalistyczna, zakładała bowiem, że modelem rozwoju społecznego

¹⁵ Tamże, s. 111.

¹⁶ Tamże, s. 114.

¹⁷ Tamże.

najbardziej zgodnym z immanentną prawidłowością dziejową („duchem praw natury”) są kraje zachodnioeuropejskie, przede wszystkim Francja. Dalszy rozwój zmierzać miał nie ku demokracji („gminowładztwu”), lecz ku „jednorządztwu”, czyli ku monarchii konstytucyjnej. Łączącej silną władzę z praworządnością, a więc z uznaniem praw człowieka, w tym również nienaruszalnego prawa osobistej własności.

Poglądy te bardzo ułatwiły Staszicowi akceptację konstytucyjnego Królestwa Polskiego, utworzonego przez Kongres Wiedeński dzięki staraniom Aleksandra I (walnie wspieranego w tym przez jego polskiego przyjaciela, Adama Czartoryskiego). Dzięki Rosji bowiem Polska, która tak długo nie potrafiła uporać się z anomalią rozwojową, jaką była magnacka oligarchia, wkroczyła nareszcie na drogę europejską, stając się jednocześnie historyczną awangardą wielkiego słowiańskiego cesarstwa. Staszic aprobował ten stan rzeczy, dorobił do niego uzasadnienie panslawistyczne i całkowicie włączył się w budowę nowej państwowości¹⁸. Uznał tę państwowość za własną – pomimo drastycznie okrojonych granic państwa i statusu rosyjskiego protektoratu.

Ród ludzki Staszica nie bez podstaw uznany został za najbardziej antyklerykalne dzieło polskiego oświecenia¹⁹. Można jednak postawić obok niego inny ważny dokument – memoriał Kościuszki do księcia Adama Czartoryskiego, napisany z okazji powoływania do życia kongresowego Królestwa Polskiego²⁰. Legendarny naczelnik powstania,

¹⁸ Uzasadnieniem politycznego panslawizmu Staszica była jego rozprawa pt. *Myśli o równowadze politycznej w Europie*, czytana w warszawskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk w sierpniu 1815 roku. Patrz A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, w: *Prace wybrane*, t. I, s. 104–107.

¹⁹ Patrz Suchodolski, wyd. cyt., s. 400. Tendencja prorosyjska wyrażona również w ostatniej księdze *Rodu ludzkiego*, nie mogła przesłonić głównego wątku poematu: interpretacji dziejów ludzkości jako walki między ciemieżcami a uciemiężonymi. Dlatego też większość nakładu tego utworu została skonfiskowana przez cenzurę, a Wielki Książę Konstanty wedle wspomnień Niemcewicza, osobiście palił jego egzemplarze w swym kominku (patrz J.U. Niemcewicz, *Pamiętniki czasów moich*, Lipsk 1868, s. 322).

²⁰ Memoriał ten wydawał się kilku pokoleniom polskich historyków tak radykalny w swym antyklerykalizmie, że opublikowano go dopiero w roku 1965. Patrz *Nieznany rękopis Tadeusza Kościuszki*, wyd. E. Humeniuk, „Kwartalnik Historyczny” 1965, nr 4.

człowiek łagodny i pełen taktu, dbający o pozyskanie dla insurekcji duchownych wszystkich wyznań, przyznawał się w tym tekście do deizmu i oskarżał zinstytucjonalizowane religie objawione o umyślne oszukiwanie narodu. „Księża – stwierdzał – będą zawsze wykorzystywać ciemnotę i przesady ludu, będą posługiwać się religią (bądźcie tego pewni) jak maską, pod którą kryje się obłuda i zbrodniczość (*la scélératèsse*) ich poczynañ²¹. Dlatego też – brzmiała konkluzja memoriału – państwowość polska powinna być całkowicie świecka. Kościół powinien być oddzielony od państwa, a odpowiedzialność za wychowanie obywateli powinna należeć wyłącznie do władz świeckich. Wszystkie religie i sekty mają prawo korzystać ze swobody kultu, ale każda z nich musi być posłuszna prawom ustanowionym przez naród.

Cytowany memoriał był w jakimś istotnym sensie ideowym testamentem Kościuszki. W okresie jego pisania Kościuszko prowadził intensywną korespondencję – również na temat powstającego Królestwa Polskiego – ze swym amerykańskim przyjacielem Tomaszem Jeffersonem²². Można więc przypuszczać, że miał w pamięci swe doświadczenia i znajomości amerykańskie. Madison, Hamilton, Franklin, Washington i Jefferson także byli przecież deistami i bezkompromisowymi zwolennikami oddzielenia Kościoła od państwa.

Konstytucja 3 maja przyznała rzymskiemu katolicyzmowi status religii państwowej, zakazała nawet katolikom konwersji na inne wyznania, zapewniając równowiercom jedynie wolność obrządków i wyznań. Była więc w kwestii religijnej jak najdalsza od radykalizmu, co wynikało z nadziei na polityczną neutralizację Kościoła. Nadzieja ta wszakże okazała się zawodna: katolicy tradycjoniści i staropolscy przeciwnicy reform traktowali zwolenników konstytucji jako wrogów narodowej wiary. Konfederacja targowicka nie omieszczała wystąpić w obronie zagrożonego rzekomo katolicyzmu: zawiesiła wolnomyślne pisma, wprowadziła cenzurę oraz nakaz uczestniczenia w praktykach religijnych. Konserwatywna większość duchowieństwa (Smoleński pisze po prostu o „ogóle duchowieństwa, zarówno świeckiego, jak za-

²¹ Tamże, s. 900.

²² Patrz A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, s. 135-136.

konnego”) przyjmowała to z wdzięcznością, skwapliwie czyniła akcesy do konfederacji i składała przysięgi przed jej delegowanymi²³.

Postoświeceniowy liberalizm i przełom romantyczny

Możliwość dalszego rozwoju i praktycznego zastosowania oświeceniowej ideologii modernizacyjnej stworzyły porozbiorowe państwa-protektoraty: Napoleońskie Księstwo Warszawskie, a następnie Królestwo Polskie pod berłem Aleksandra I. Kołłątaj i Staszic widzieli w Księstwie Warszawskim szansę dokończenia – wprawdzie tylko na małym skrawku dawnego terytorium – budowy polskiego państwa unitarnego, którą Konstytucja 3 maja proklamowała częściowo tylko, nieśmiało i niekonsekwentnie. Staszic przypisywał analogiczną rolę Królestwu Kongresowemu; Kołłątaj nie doczekał jego powstania, ale można sądzić, że dostrzegłby plusy nowej formy ograniczonej suwerenności i zajął wobec niej stanowisko konstruktywne, podobne do Staszicowskiego. Między instytucjami Księstwa i Królestwa istniała przecież nieprzerwana ciągłość, a status Królestwa był w gruncie rzeczy znacznie wyższy. Księstwo było wszak tylko odległą peryferią Napoleońskiego Imperium, prowadzącego wojny z resztą Europy i dalekiego od stabilizacji; Królestwo natomiast, utworzone przez stabilizujący sytuację ogólnoeuropejską Kongres Wiedeński, było nie peryferią zwycięskiego cesarstwa rosyjskiego, lecz jego częścią uprzywilejowaną, kartą wizytową, enklawą wolności w autokratycznej monarchii, mającą dokumentować swym istnieniem i rozwojem europejskie i oświecone intencje cesarza. Trafnie zauważono, że Aleksander I traktował Królestwo Polskie jako „próbę realizacji uto-

²³ W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce*, s. 292–297. W książce *O ustanowieniu i upadku Konstytucji polskiej 3 maja 1791 roku*, Metz 1793 (inspirowanej i napisanej częściowo przez Kołłątaja) odnotowano, że konfederację targowicką poparł również papież: „Jeden tylko papież nową konfederację (targowicką) szczęśliwym nazwał ewentem i błogosławił temu nieprawemu związkowi, niszczącemu Konstytucję 3 maja, błogosławiwszy przed rokiem Sejmowi z okazji jej ustanowienia” (cyt. wg H. Hinz, *Filozofia Hugona Kołłątaja*, s. 174).

pii (...), oświeceniowe państwo idealne z konstytucją i ukochanym królem”²⁴.

Nie ulega wątpliwości, że polska opinia publiczna przyjęła utworzenie Królestwa Polskiego z niekłamaną wdzięcznością i entuzjazmem. Radowano się powszechnie z „przywrócenia imienia Polski”, z instytucji narodowych i konstytucji; miano nadzieję na przyłączenie do Królestwa „ziem zabranych”. Wielu patriotom polskim odpowiadała również ambitna rola przewodników Rosji na drodze europejskiego postępu. Staszic wyrażał pragnienie, aby Polacy spełnili w cesarstwie rosyjskim, pojmowanym jako ogólnosłowiańskie, taką samą misję cywilizacyjną, jaka przypadła Grekom w cesarstwie rzymskim. W rozmowie z Kajetanem Koźmianem formułował to w słowach: „Spajamy się z Rosją i oświecamy, bierzmy od niej potęgę, ona niech bierze od nas oświecenie”²⁵.

Ideologie reform oświeceniowych (a właściwie już postoświeceniowych)²⁶ w Królestwie Polskim nazwać można liberalnym etatyzmem modernizacyjnym. Etatyzmem, ponieważ za główne narzędzie modernizacji uważano scentralizowaną władzę państwową, inicjującą racjonalne reformy oświatowe i gospodarcze oraz sprawującą kontrolę nad ich realizacją. Etatyzmem *liberalnym*, ponieważ scentralizowana władza państwowa, działająca na rzecz unifikacji praw i oceniająca jednostki według uniwersalnych zasad merytorycznych, postrzegana była jako niezastąpiony sojusznik indywidualnej wolności, umożliwiający jednostkom wyzwolenie się spod władzy tradycjonalistycznych wspólnot, przykuwających swych członków do określonego miejsca zamieszkania i sposobu życia. Nie tylko Staszic, sympatyzujący z reformami oświeconego absolutyzmu, lecz również byli jakobini z Towarzystwa Republikańów Polskich za głównego wroga wolności uważali wówczas nie silną władzę państwową, lecz „feudalność”, czyli „wszelkie ograniczenia swobody poruszania się, wykonywania zawodów, awansu społecznego czy działalności gospodarczej”²⁷. Należy do tego dodać, że z całą pewnością za niezbywalną część wolności uważano także wolność sumienia i emancypację spod wszechogarniającej

²⁴ A. Witkowska, *Kazimierz Brodziński*, Warszawa 1968, s. 127.

²⁵ K. Koźmian, *Pamiętniki*, Warszawa 1907, cz. V, s. 79.

²⁶ W skali ogólnoeuropejskiej była to przecież epoka restauracji.

²⁷ M. Janowski, *Polska myśl liberalna do 1918 roku*, Kraków 1998, s. 45.

kontroli religijnego tradycjonalizmu. Na pewno jednak „oświecony rząd, reformujący ustrój, wprowadzający równość wobec prawa i swobodę wyboru zawodu, nie mógł stanowić – w myśl tej ideologii – żadnego zagrożenia dla swobodnej jednostki, przeciwnie, był jej głównym sprzymierzeńcem”²⁸.

Sposób działania postoświeceniowych liberałów polegał na państwowej pracy organicznej. Przyzwyczailiśmy się rezerwować termin „praca organiczna” dla epoki pozytywizmu, a więc oznaczać nim działalność społecznikowską lub gospodarczą w warunkach zupełnego braku własnej państwowości. W Królestwie Polskim natomiast „praca od podstaw” była przede wszystkim działaniem zinstytucjonalizowanym, usankcjonowanym przez oficjalne organy istniejącego państwa, a jednocześnie otwierającym szerokie pole dla inicjatyw osobistych i dla działalności niezależnych organizacji społecznych. Mistrzem tego rodzaju pracy organicznej, rozpoczętej już w czasach Księstwa Warszawskiego, był Stanisław Staszic. Ilość jego inicjatyw i sprawowanych funkcji była imponująca: prezes (od roku 1808 aż do śmierci) Towarzystwa Przyjaciół Nauk (któremu ufundował pałac na Krakowskim Przedmieściu), reformator oświaty i organizator nauki, kierownik Wydziału Przemysłu i Kunsztów, któremu zawdzięczał swe istnienie polski przemysł w Zagłębiu Staropolskim i Zagłębiu Dąbrowskim, założyciel i fundator Hrubieszowskiego Towarzystwa Rolniczego, dzięki któremu uwolnieni od pańszczyzny chłopcy otrzymali ziemię i zrzeszyli się na zasadach wzajemnej pomocy. Wyliczenie to, dalekie od kompletności, obejmuje, jak widać, funkcje bardzo różne: rządowe, pozarządowe, ale usankcjonowane przez państwo, oraz czysto społeczne.

Wielką postacią ówczesnej pracy organicznej był także potężny minister skarbu, książę Ksawery Drucki-Lubecki, pionier industrializacji inicjowanej i sterowanej przez państwo. Nie tylko uzdrowił on finanse Królestwa, wyciągając je z długów zaciągniętych w Rosji, ale uczynił państwko polskie najlepiej rozwiniętą gospodarczo, najbardziej uprzemysłowioną częścią cesarstwa. Wedle wspomnień Leona Sapiehy, ambicje Lubeckiego sięgały bardzo daleko – zamierzał nie tylko obronić niezależność gospodarczą Królestwa, ale również zdo-

²⁸ Tamże.

być kontrolę nad gospodarką rosyjską²⁹. Jest to z pewnością sformułowanie na wyrost, ale nie ulega wątpliwości, że Lubecki myślał całym realnie o ekspansji gospodarki polskiej w kierunku wschodnim i zamierzał sterować tym procesem. Było to zgodne z przekonaniem oświeceniowych i postoświeceniowych liberałów głoszących, że cywilizacja zachodnia ma walor uniwersalny i musi rozszerzać się na coraz dalej położone kraje³⁰.

Z punktu widzenia niniejszego studium szczególnie ważne są sukcesy Królestwa Polskiego w dziedzinie edukacyjnej. Dzięki energicznej działalności ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Stanisława Kostki Potockiego – byłego prezesa Rady Stanu w Księstwie Warszawskim oraz mistrza Wolnomularskiego Wielkiego Wschodu – dokonano w tej dziedzinie bardzo wiele: założono w Warszawie Uniwersytet, a następnie Politechnikę i szereg innych szkół, w tym również seminarium duchowne dla ewangelików i szkołę rabinów; w szkołach średnich podwojono liczbę nauczycieli, a w szkołach podstawowych zwiększono liczbę uczniów z 23 000 do prawie 30 000³¹. Postęp ten był radykalizacją działalności reformatörów oświeceniowych, twórców Komisji Edukacji Narodowej. Stanisław Kostka-Potocki sam należał do tego grona, miał za sobą działalność w Sejmie Czteroletnim i udział w przygotowaniach insurekcji Kościuszkowskiej. Był przy tym wolnomyślicielem, zaangażowanym krytykiem klerykalizmu, autorem powieści satyrycznej *Podróż do Ciemnogrodu* (Warszawa 1820), ostro atakującej klerykalne wsteczństwo.

Z radykalizmu swych poglądów, trudnego do pogodzenia w oczach większości obywateli z kierowniczym stanowiskiem państwowym, zdawał sobie sprawę sam Potocki; dlatego też wydał swój utwór anonimowo. Nie zapobiegło to jednak skandalowi. Episkopat Królestwa zareagował na satyrę Potockiego interwencją u cesarza; ostre zażalenie w tej sprawie, wraz z egzemplarzem *Podróży do Ciemnogrodu*, wręczył Aleksandrowi I mesjanizujący poeta, późniejszy prymas, biskup Jan Paweł Woronicz. Cesarz zareagował w oczekiwany spo-

²⁹ L. Sapieha, *Wspomnienia z lat 1803–1863*, Lwów, b.d., s. 86.

³⁰ Por. J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują?*, Warszawa 1988, s. 31.

³¹ Patrz M. Kukiel, *Dzieje Polski porozbiorowe 1795–1921*, Londyn 1966, s. 176.

sób. Sprawa zakończyła się tak zwanym „antyliberalno-klerykalnym przewrotem” z lat 1820–1821³², oddającym władzę w Królestwie klerykalnym konserwatystom. Potocki zwolniony został ze stanowiska, jego ministerstwo „przeszło w ręce Stanisława Grabowskiego, reakcjonisty, niechętnego w ogóle oświacie ludu. Nastąpiło kurczenie się szkolnictwa elementarnego, a w szkołach wyższych i średnich pod natchnieniem Nowosilcowa nastał system policyjny, uwstecznienie programów i metod”³³.

Oprócz Grabowskiego i Nowosilcowa główną rolę w tym nowym układzie sił odgrywać począł Józef Kalasanty Szaniawski, rzecznik skrajnej wersji antyoświeceniowego konserwatyzmu, któremu powierzono cenzurę i Dyрекcję wychowania publicznego. Zaistniałą sytuację doskonale scharakteryzował Maurycy Mochnacki. Warto zacytować jego słowa: „Od tej chwili obskurantyzm w kraju kongresowym wielkie czyni postępy. (...) Bigoteria starych Polaków, starych kobiet, dewotek i hipokrytów podniosła głowę. Założono Propagandę w Warszawie [tzn. ugrupowania klerykalne przypominające papieską kongregację dla Propagandy Wiary]. Były kongregacje, schadzki i narady, daleko swój wpływ w kraju rozcierające. Słyszela przed innymi, jak mówiono, Kongregacja Baranka Bożego i księżna Łowicka miała jej z Belwederu używać wsparcia. (...) Komisja Rządowa Oświecenia została wkrótce pod takim wpływem jedną z głównych podpór obcego ucisku i domowego obskurantyzmu. Bogactwa, synekury spływały na biskupów. Wyższe duchowieństwo wyznania łacińskiego, katolickiego w Polsce konstytucyjnej nigdy nie wyjdzie z tego obwinienia, że niewierne własnym tradycjom obywatelstwa i patriotyzmu starało się pomnożyć swą powagę za pośrednictwem moskiewskim”³⁴.

³² Por. E. Jabłońska-Deptuła, „Religijność” i patriotyzm doby powstań, w: *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1990, s. 98.

³³ M. Kukiel, *Dzieje Polski porozbiorowe*, s. 176. Z jednoznacznością przytoczonych ocen Kukieła kontrastuje pogląd E. Jabłońskiej-Deptuły (wyd. cyt., s. 102), dowodzącej, że klerykalizacji dokonywanej pod patronatem S. Grabowskiego „nie podobna oceniać wyłącznie negatywnie”, odpowiadała ona bowiem zapotrzebowaniu nie tylko „odgórnemu”, lecz również „oddolnemu”.

³⁴ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, Warszawa 1984, t. 1, s. 172 i 174–175.

Surowo osądzając rezultaty „przewrotu antyliberalno-klerykalnego”, Mochnacki nie idealizował stosunków między państwem a Kościołem w okresie poprzedzającym ten przewrót. Przeciwnie, bardzo mocno podkreślał, że cała polityka Aleksandra I, zarówno w Polsce, jak i w zachodniej Europie, oparta była na idei pozyskiwania dla Rosji względów Kościoła: „Moskwa jak w Portugalii, Hiszpanii, Francji, tak i Polsce zasadzała swe widoki na katolicyzmie”³⁵. Wynikało to z traktowania Kościoła katolickiego jako naturalnego wroga rewolucji, a więc, tym samym, jako naturalnego sprzymierzeńca systemu Świętego Przymierza. Kler polski, w swych konfliktach z rządem Królestwa mógł więc korzystać z mocnego poparcia zarówno w Rzymie, jak i w Petersburgu: i faktycznie korzystał z tego poparcia dla promowania swych materialnych interesów, żądając przywilejów sprzecznych z konstytucyjną zasadą równości wobec prawa³⁶. Znamienne jest też, że już w roku 1818, a więc w okresie największych nadziei, doszło do konfliktu między Aleksandrem a Sejmem Królestwa w kwestii rozwodów: Sejm stał w tej sprawie na stanowisku obowiązującego w kraju kodeksu napoleońskiego, podczas gdy monarcha wspierał żądania Kościoła i czuł się dotknięty przypomnianiem mu o konieczności respektowania świeckiej konstytucji. Sytuacja ta powtórzyła się w czasie koronacyjnej wizyty w Warszawie Mikołaja I, w maju 1829 roku: monarcha oburzył się z powodu odrzucenia przez Sejm projektu zmiany w duchu katolickim artykułów kodeksu cywilnego o małżeństwie, identyfikował się bowiem z postulatami klerykalnego rządu Królestwa i uznał wyniki głosowania sejmowego za obrazę majestatu³⁷.

³⁵ Tamże, s. 176.

³⁶ Tamże, s. 175–176.

³⁷ Por. M. Kukiel, *Dzieje Polski porozbiorowe*, s. 201–202. Wedle rozpowszechnionego poglądu po powstaniu listopadowym Kościół katolicki w Królestwie zajął postawę konsekwentnie patriotyczną, a więc przestał zabiegać o względy cesarza – i wzajemnie. Nie jest to jednak całkiem prawdziwe, o czym świadczy m.in. protokół audiencji u Mikołaja I pięciu biskupów polskich, wraz z metropolitą Antonim Fiałkowskim, w roku 1848. Biskupi zapewniali cesarza o swej niezmiennej chęci „uśmierzenia ducha buntu i anarchii”, cesarz zaś oświadczył, że popiera katolicyzm jako religię niezagrażającą państwu, powołał się na sukces swej wizyty w Watykanie w końcu

Nie brakowało również cesarsko-królewskich gestów symbolicznych na rzecz polskiego katolicyzmu. Aleksander I odrzucił pomysł władz warszawskich, które chciały uczcić go wzniesieniem łuku triumfalnego, zaproponowawszy w zamian wybudowanie Kościoła św. Aleksandra. Przy różnych okazjach nie omieszczał przypominać, że uważa się za spadkobiercę królów polskich i kontynuatora polskiej historii. Czynił tak również Mikołaj I, który po zakończeniu wojny z Turcją zapragnął zaprezentować się Polakom jako prawowity dziedzic i następca Sobieskiego, realizujący polską misję walki z Półksiężycem. Zorganizowano w tym celu wspaniałe uroczystości, kulminujące ceremonią przeniesienia serca Sobieskiego do specjalnie wybudowanego mauzoleum³⁸.

Z ewolucją sytuacji w Warszawie ściśle sprzężona była sytuacja w Wilnie. W czasach ministerstwa Stanisława Kostki Potockiego wolnomyślni profesorowie wileńscy, pod przywództwem ideowym braci Śniadeckich, zaangażowali się w słynną walkę „liberałów” z „obskurantami” z jezuickiej Akademii Połockiej³⁹. Była to walka o dominację szkolnictwa świeckiego, kontynuującego polską tradycję oświeceniową. Idee konserwatywno-klerykalne postrzegano jako niepożądany import z zagranicy. Jędrzej Śniadecki nazwał je ideami „przyłotnych nietoperzy, sów i puszczyków”⁴⁰.

Zwycięstwo sił wstecznych w Warszawie, owocujące olbrzymim wzmocnieniem komisarza cesarskiego do spraw rosyjsko-polskich,

1845 roku, oraz skwapliwie zgodził się, że przyczyną wszystkich buntów jest bezbożność, grożąca zgubą Zachodowi. Poruszył także sprawę rozwodów, wyrażając zdziwienie, że w Królestwie jest ich więcej niż w Rosji oraz zachęcając biskupów, aby położyli temu kres, a nie wciąż ustępowali przed naciskiem polskich panów, którzy (w odróżnieniu od Kościoła katolickiego) „w obliczu prawa są przecież niczym”. Tekst tego protokołu opublikował L.E. Gorizontow w swej książce *Paradoksy impierskiej polityki: Polaki w Rosji, rosyjskie w Polsce*, Moskwa 1999, s. 238–239.

³⁸ Patrz E. Jabłońska-Deptuła, *Religijność i patriotyzm*, s. 104–105. Swoistą „walką na symbole” była decyzja spiskujących podchorążych, aby obrać Sobieskiego na patrona swego czynu i rozpocząć powstanie od zgromadzenia się w noc listopadową pod jego pomnikiem.

³⁹ Patrz P. Chmielowski, *Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i na Rusi (1815–1823)*, Warszawa 1898.

⁴⁰ Tamże, s. 27–28.

senatora Mikołaja Nowosilcowa, stworzyło zapotrzebowanie na analogiczne zmiany w Wilnie. Doskonałym pretekstem do tego stało się wykrycie na Uniwersytecie Wileńskim w 1822 roku tajnej organizacji filomatów i filaretów, wykorzystane przez Nowosilcowa w celu skompromitowania kuratora wileńskiego okręgu szkolnego Adama Czartoryskiego. Proces nie doprowadził wprawdzie do wykrycia bardziej niebezpiecznych organizacji spiskowych (Związku Filadelfistów i Towarzystwa Patriotycznego), spowodował jednak rezygnację Czartoryskiego ze stanowiska kuratora (objął je Nowosilcow) oraz skazanie w roku 1824 dwudziestu młodych ludzi (w tym Adama Mickiewicza) na zesłanie do Rosji. Konsekwencją sprawy filomatów było także usunięcie z uniwersytetu dwóch profesorów, szczególnie popularnych wśród młodzieży: Joachima Lelewela (który przeniósł się do Warszawy) oraz filozofa, Józefa Gołuchowskiego.

W swym *Powstaniu narodu polskiego* Mochnacki zaprezentował obu profesorów jako wyrazicieli dążności niepodległościowej, potrzebującej entuzjazmu i poezji⁴¹, a więc sprzecnej z postoświeceniową filozofią racjonalizmu i umiaru, głoszoną przez obu Śniadeckich; zasugerował zarazem zbieżność ich idei z przełomem romantycznym w literaturze polskiej i z własnymi poglądami, jako teoretyka tego przełomu. W wypadku Gołuchowskiego, ucznia i przyjaciela Schellinga, może się to wydawać wątpliwe, był on bowiem romantycznym konserwatystą i szczerym lojalistą. Mochnacki miał jednak rację, dostrzegając w głoszonej przez Gołuchowskiego romantycznej idei narodu krytykę racjonalnego etatyzmu liberałów warszawskich i zdroworozsądkowego pogodzenia z rzeczywistością, zalecanego przez liberałów wileńskich. Parafrazując słowa Mickiewicza z ballady „Romantyczność”, powiedzieć można, że „mędrca szkiełko i oko” (aluzja do Jana Śniadeckiego) kojarzyło się młodzieży z konformizmem politycznym, któremu przeciwstawić należało „czucie i wiarę”, czyli właśnie to, czego potrzebę uzasadnił w filozofii polski uczeń Schellinga. A to właśnie miał na myśli Mochnacki, dowodząc, że nie tylko Lelewel, ale także Gołuchowski wyrażał w nauce te same tendencje, które powołały do życia Związek Filomatów⁴².

⁴¹ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego*, t. 1, s. 254.

⁴² Tamże, s. 253–254.

Tak oto dokonywał się w myśli polskiej proces załamywania tradycji oświeceniowej i narodzin romantyzmu. Nie miało to wszakże nic wspólnego ze zwrotem ku religii zinstytucjonalizowanej. O stosunku Lelewela i Mochnackiego do katolickiego tradycjonalizmu była już mowa, ale warto dodać, że również filozofia Gołuchowskiego – mimo zawartej w niej apologii wiary i krytyki racjonalizmu w życiu społecznym – była z punktu widzenia ortodoksów katolickich bardzo podejrzana. Polski cenzor z Warszawy zarzucił rozprawie konkursowej Gołuchowskiego, przedłożonej w roku 1821 uniwersytetowi wileńskiemu, nadmierną ufność do autonomicznego rozumu i lekceważenie prawd objawionych. Kurator Czartoryski zdołał obronić filozofa przed tymi zarzutami, ale uznał za konieczne zalecić mu ostrożność⁴³. Wkrótce potem jednak obaj opuścić musieli swe stanowiska.

W latach 1822–1823 opublikowane zostały dwa pierwsze tomiiki poezji Mickiewicza, zawierające *Ballady i romanse* oraz II i IV część *Dziadów*. Przełom romantyczny w literaturze polskiej stał się w tym momencie faktem. Pod względem światopoglądowym oznaczał on zwrot ku „prawdom żywym” religijności ludowej, symbolizowanym przez białoruski obrzęd „dziadów”. Wiktor Weintraub trafnie zauważył, że ksiądz z IV części *Dziadów* – notabene ksiądz otoczony dziećmi, a więc unicki – nie został dopuszczony do komunii z tymi prawdami⁴⁴. Przeciwnie, umieszczony został przez poetę w tej samej kategorii co racjonalistyczni „mędrcy”, nieuznający realności cudu, niepojmujący tajemnic, których natura „żadnemu księdzu i mędrcom nie wyzna”⁴⁵. Jako przedstawiciel religijności zinstytucjonalizowanej i zracjonalizowanej, określał swą misję jednoznacznie: „Oświecać lud, występiać reszty zabobonu”⁴⁶. Dlatego też nie mógł spełnić prośby Gustawa o przywrócenie uroczystości „dziadów”: uważał takie przeja-

⁴³ Patrz T. Kozanecki, *Rozprawa konkursowa (1821) Józefa Gołuchowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1962, t. 8, s. 267–270.

⁴⁴ W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Adama Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 29. W sprawie przynależności księdza z IV części *Dziadów* do obrządku greckiego patrz J. Kleiner, *Mickiewicz*, Lublin 1948, t. 1, s. 389.

⁴⁵ A. Mickiewicz, *Dzieła*, Warszawa 1955, t. 3 (*Utwory dramatyczne*), s. 71.

⁴⁶ Tamże, s. 91.

wy religijności za relikw pogaństwa i „pełen guślarstwa obrzęd świętokradzki”, który „pospółstwo nasze w grubej utwierdza ciemnocie”⁴⁷.

W ten sposób religijność ludowa, do której chcieli się odwoływać romantycy, przeciwstawiona została religii kościelnej, oskarżonej o kompromisowość wobec świeckiego, racjonalnego obrazu świata. W kontekście politycznym oznaczało to przypisanie kościołowi naturalnego konformizmu wobec władzy – postawy podobnej w gruncie rzeczy (w oczach wileńskich romantyków) do apologii zdroworozsądkowego przystosowania się do istniejącego stanu rzeczy w postoświeceniowej filozofii Śniadeckich. Mochnacki, będący nie tylko teoretykiem romantyzmu, lecz również ideologiem niepodległościowej działalności spiskowej, wyprowadził stąd apologię czynu inspirowanego przez wyobraźnię i poezję, nieszukającego uzasadnień rozumowych: istnieją bowiem „czyny mędrsze od najgłębszych rozumowań”, „zdarzenia których nie pojmie żaden dyplomatyk”⁴⁸. W tej perspektywie autor „Romantyczności” i IV części *Dziadów* ukazywał się jego oczom nie tylko jako wielki poeta, lecz również jako wielki polityk⁴⁹.

Narodziny narodowego mesjanizmu

W okresie powstania listopadowego – wywołanego jak wiadomo z inicjatywy młodych podchorążych, wbrew stanowisku generalicji, mającej za sobą epopeę napoleońską – nastąpiło zjawisko, które w kategoriach racjonalnych należałoby uznać za pozbawione wszelkiej logiki: religijność przeciętnego Polaka-katolika, która wspierała do niedawna oburzające Mochnackiego antyliberalne poczynania klerykalnych lojalistów, przekształciła się w legitymizację ruchu prezentującego się światu jako walka o powszechną wolność. Uroczystości patriotyczne, często organizowane wspólnie przez władze powstańcze i kościelne, połączyły się z obrzędami religijnymi. Zarówno w kaznodziejstwie, jak i w całkiem świeckiej skądinąd publicystyce pojawiło się słownictwo biblijne, nawiązujące do symboliki narodu wybranego: Polska nazywana była „nowym Izraelem”, „nowym Jeruzalem”,

⁴⁷ Tamże, s. 92.

⁴⁸ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego*, t. 1, s. 137.

⁴⁹ Tamże, s. 245.

a powstanie – zmaganiem Samsona lub „walką machabejską”⁵⁰. W wypowiedziach rządowych pojawiła się idea providencjalnej misji wolnościowej, spełnianej przez naród polski w obronie niewdzięcznego Zachodu⁵¹. W manifeście sejmu z 30 grudnia 1830 roku znalazła się religijnie zabarwiona autogloryfikacja, połączona z motywem heroicznej straceńczości: „A jeśli Opatrzność przeznaczyła tę ziemię na wieczne ujarzmienie, jeśli w boju tym ostatnim wolność polska na gruzach miast i trupach swoich obrońców polegnie, wróg nasz nad jedną tylko pustynią więcej panowanie swoje rozciągnie, a prawy Polak zginie z tą w sercu pociechą, że jeśli własnej wolności i Ojczyzny uratować nie dozwoliły mu nieba, śmiertelną walką zasłonił przynajmniej na chwilę zagrożone europejskich ludów swobody”⁵².

Działanie zbiorowej hipnozy, zmieniające z dnia na dzień postawy ludzkie, świetnie ilustruje przypadek Kazimierza Brodzińskiego. Niedawny zwolennik umiaru i kompromisu, idealizujący słowiańską „sielskość” i ostro krytykujący „entuzjazm i egzaltację” nieobliczalnych romantyków, „ukorzył się” przed objawionym w powstaniu duchem narodu i począł chodzić od domu do domu, aby odwoływać swe błędy i przeproszać za nie swych młodszych znajomych⁵³. Zwycięstwa polskie kojarzyły mu się ze zmartwychwstaniem Chrystusa, a polskie klęski z odkupicielską męką zbawiciela. W mowie *O narodowości Polaków*, wygłoszonej na posiedzeniu Towarzystwa Przyjaciół Nauk w dniu 3 maja 1831 roku zarysował historyczne uzasadnienie narodowego mesjanizmu, nawołując do bezkompromisowości w imię Chrystusa: „Gdyby nawet naród nasz z całym pokoleniem, pierwszym w świecie przykładem, dla spełnienia powołania swego dał się zamęczyć, wtedy wola jego odniosłaby triumf i prochy nasze byłyby święte: krzyż, nad nami wzniesiony, byłby celem wędrówek ludów do grobu narodu, ucznia Chrystusa”⁵⁴.

⁵⁰ Patrz E. Jabłońska-Deptuła, *Religijność i patriotyzm*, s. 108–109.

⁵¹ Patrz J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931, s. 317–319.

⁵² Cyt. wg A. Witkowska, *Kazimierz Brodziński*, s. 293–294.

⁵³ Patrz relacja B. Zaleskiego w przedmowie do: K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców i mowa o narodowości Polaków*, Paryż 1850.

⁵⁴ K. Brodziński, *Wybór pism*, oprac. A. Witkowska, Wrocław 1966, s. 436–437.

Po upadku powstania Brodziński rozwinął mesjaniczną wizję Polski w *Posłaniu do braci wygnańców* (1835). Przedstawił w nim Polskę jako Hioba narodów i jednocześnie Chrystusa narodów, wyrażając wiarę w zbawczy sens jej cierpień i przyszłe zmartwychwstanie. Całą historię Polski interpretował jako wierną służbę chrześcijaństwu. Nie uważał tej historii za zakończoną, przypisywał bowiem Polsce misję odrodzenia chrześcijaństwa w skali międzynarodowej i zbratania narodów w Kościele ludzkości. Pisał o tym: „Wierzajcie, że wiara Chrystusa odnieci się w całej jasności i ogniu przez Polskę, a Polska przez wiarę zbawiona będzie. (...) Narody połączą się w jeden Kościół, tak jak w jedno królestwo pokoju. (...) Będzie unia wyznań i narodów, tak jak ojcowie nasi w prostocie swej uczynili najmądrszą unię wiary z Rusią i unię narodową z Litwą”⁵⁵.

Brodziński miał więc znaczny wkład w konstrukcję romantycznego mesjanizmu narodowego epoki polistopadowej – mesjanizmu nie zadowolającego się starą, sarmacką ideą o szczególnym powołaniu Polski jako „przedmurza chrześcijaństwa”, wprowadzającego pojęcie „nowego zbawienia” i porównującego Polskę do samego Chrystusa⁵⁶. Głównym twórcą tej konstrukcji mesjanistycznej był jednak Mickiewicz jako autor trzeciej części *Dziadów* (napisanej w Dreźnie wczesną wiosną 1832 roku) oraz *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*.

Kwintesencja mesjanizmu *Dziadów* – „Widzenie księdza Piotra” – jest odpowiedzią na buntowniczy, prometejski patriotyzm bohatera dramatu, Konrada, wyzywającego Boga na „pojedynek serc” w imię cierpiącej ojczyzny. Ksiądz Piotr przeciwstawia bogoburczej pysze Konrada chrześcijańską pokorę wyrażoną w słowach: „Panie! czymże ja jestem przed twoim obliczem? – Prochem i niczem”⁵⁷. Pokora ta uznana została za warunek prawdziwej wielkości: wielcy bohaterowie są wybrańcami Boga, muszą więc złamać swą pychę i działać jako narzędzie wyższej, Boskiej woli. Wynikało stąd, że zbawieniem Polski może być tylko taki wielki człowiek, który połączy romantyczny ty-

⁵⁵ Tamże, s. 474.

⁵⁶ Mottem *Posłania do braci wygnańców* uczynił Brodziński słowa z własnego wiersza („Palmą Chrystusa obdarzył...”) mówiące, iż krew przelana przez Polskę sprowadzi „nowe zbawienie” (tamże, s. 466).

⁵⁷ A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 3, s. 189.

tanizm Konrada z pokorą Księdza Piotra, a więc z posłuszeństwem Boskiemu natchnieniu. „Widzenie Księdza Piotra” rozpoczęte opisem ukrzyżowania narodu polskiego przy współdziale całej Europy, zapowiadało nadejście tego „wskrzesiciela ojczyzny” w takich oto słowach:

Jak baldachim rozpięta księga tajemnicza
Nad jego głową, osłania lice.
Podnóżem jego są trzy stolice.
Trzy końce świata drżą, gdy on woła;
I słyszę z nieba głosy jak gromy:
To namiestnik wolności na ziemi widomy!
On to na sławie zbuduje ogromy
Swego kościoła!
Nad ludy i nad króle podniesiony;
Na trzech stoi koronach, a sam bez korony;
A życie jego – trud trudów,
A tytuł jego lud ludów;
Z matki obcej, krew jego dawne bohaterzy,
A imię jego czterdzieści i cztery.
Sława! Sława! Sława!⁵⁸

Wszystkie elementy tej profecji, zwłaszcza tajemnicze „czterdzieści i cztery” stały się przedmiotem niezliczonych sporów i komentarzy⁵⁹. Referowanie tej rozległej problematyki nie należy i nie może należeć do naszych zadań. W kontekście niniejszego szkicu naprawdę istotna jest tylko jedna sprawa, mocno uwydatniona przez Weintrauba⁶⁰: to mianowicie, że wizja Mickiewiczowska nie miała nic wspólnego z ortodoksją katolicką. Była to wizja chiliastyczna, a więc

⁵⁸ Tamże, s. 191–192.

⁵⁹ Np. słowa „Z matki obcej” doczekały się monograficznego opracowania w książce Jadwigi Maurer, *Z matki obcej. Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów* (Londyn 1990). Wymieniam tę książkę na zasadzie wyjątku, ponieważ jest trudno dostępna i mało w Polsce znana, a na poznanie zasługuje.

⁶⁰ Patrz W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 245–246. Tamże bogata dokumentacja związków Mickiewicza z ideami Saint-Martina i rosyjskich „martynistów”.

heterodoksyjna, zapowiadająca nowy Kościół, zbudowany „na sławie” i triumfujący nad monarchiami, skupiony wokół potężnego „namiestnika wolności” – nowego Mesjasza, niecierpiącego już, lecz zwycięskiego, oferującego ludziom zbawienie na ziemi. Analiza Weintrauba dowodzi ponadto, że wizja ta wiele zawdzięcza petersburskim rozmowom Mickiewicza z Józefem Oleszkiewiczem – mistykiem, który wprowadził go w świat duchowy rosyjskich „martynistów”. I wreszcie, że słowo „sława” można tłumaczyć w duchu słowianofilskim (od wyrazu „sławianin”, wywodzonego od sławy), co oznaczałoby, że „namiestnik wolności” opierałby swą potęgę na Słowiańszczyźnie. Dodatkowym wsparciem tej interpretacji byłyby słowa, że spośród trzech oprawców Polski tylko Rosjanin „poprawi się i Bóg mu przebaczy”⁶¹.

Z Drezna Mickiewicz wyruszył do Paryża, gdzie znalazł się w samym centrum emigracyjnych sporów. Uznał je za spory jałowe, za trwonienie moralnych sił. Zareagował na nie publikacją *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* (1832) – utworu pisanego prozą biblijną, wzywającego rodaków, a zwłaszcza emigrantów, do zjednoczenia się w realizacji wielkiej metapolitycznej misji Polski.

Rewolucyjna nienawiść do zmurszałych tronów połączyła się w *Księgach* z mistycyzmem Saint-Martina, a także z konserwatywną w swej inspiracji krytyką racjonalizmu i materializmu cywilizacji zachodniej. Romantyczna idealizacja średniowiecza jako czasów,

⁶¹ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 3, s. 191. Weintraub zdawał sobie sprawę, że antyrosyjski *Ustęp*, dodany przez poetę do III części *Dziadów*, nie harmonizował z tą interpretacją. Wyeliminował jednak tę trudność interpretacyjną, dowodząc, że *Ustęp* powstał kilka lat wcześniej, w czasie pobytu Mickiewicza w Rosji, a więc nie był integralną częścią proroczej wizji z 1832 roku. Inaczej uważał Stanisław Pigoń, który bardzo emocjonalnie zaangażował się w brońienie tezy, że *Ustęp* wywodził się z tej samej inspiracji profetycznej co cała III część *Dziadów* i wyrażał wręcz jej konkluzję (patrz studium Pigionia, *Kiedy powstał „Ustęp” III cz. Dziadów*, w jego książce *Zawsze o Nim*, Kraków 1960, s. 90–121). Polemika Weintrauba z Pigiem jest bardzo ważna: przyznanie racji Pigiowi oznaczałoby bowiem, że najważniejszym przekazem III części *Dziadów* jest ostrzeżenie przed Rosją, a nie chiliastyczna wizja i słowianofilizujący mesjanizm. Interpretacja taka byłaby oczywiście bliska sercu katolickim ortodoksom i antyrosyjskim patriotom polskim. Jest wielką zasługą Weintrauba, że podjął z Pigiem dyskusję i ukazał Mickiewicza w mniej konwencjonalnym świetle (patrz *Poeta i prorok*, s. 263 i 272–273).

gdy chrześcijańskie ludy Europy uważały się za jeden naród, oraz Lelewelowska apologia polskiej demokracji szlacheckiej, połączyły się z chiliastycznymi oczekiwaniami wielkiego przełomu dziejowego, mającego przynieść totalne odrodzenie ludzkości. Jednoliniową koncepcję postępu zastąpiło pojmowanie dziejów jako kolejnego następowania po sobie procesów descendencji i nagłych poderwań, dźwignięć w górę, osiągalnych dzięki ofiarności i pomocy zbawicielskiej łaski. Po epoce pierwotnej, którą Mickiewicz wyobrażał sobie jako epokę wolności i monoteizmu, nastąpił proces upadku, kulminujący w ukrzyżowaniu Chrystusa. Męka Chrystusa odrodziła ludzkość, ale tylko w sferze „życia domowego”, nie zapewniła bowiem uetycyzowania stosunków politycznych – stąd nowy proces descendencji, którego kulminacją stały się rozbiory Polski i zdławienie powstania listopadowego. W obu wypadkach narzędziem zła była despotyczna władza świecka (cesarstwo rzymskie i mocarstwa zaborcze), a proces upadku polegał na odchodzeniu od wiary i wolności. Misją Polski – narodu, którego ukrzyżowanie polityczne, podobnie jak ukrzyżowanie Chrystusa, było częścią Boskiego planu zbawienia – jest obalenie pogańskich idoli polityki europejskiej (w rodzaju Preponderancji, Honoru, Handlu i Dobrobytu), odrodzenie wiary i „ducha poświęcenia” oraz rozciągnięcie chrześcijaństwa na stosunki polityczne. Droga do tego miała być rewolucyjna krucjata przeciwko staremu światu, „wojna powszechna za wolność ludów”⁶².

Wkrótce po polskiej edycji *Ksiąg* ukazał się ich przekład francuski. Na liberalnych katolikach z kręgu pisma „L’Avenir” wielkie wrażenie zrobiło połączenie katolicyzmu nie z obroną starego reżymu, lecz ze sprawą wolności. Jeden z nich, Charles Montalembert, napisał w przedmowie do przekładu utworu Mickiewicza, że *Księgi* są wyrazem ducha dawnego chrześcijaństwa, który przetrwał w Polsce, na zachodzie natomiast zduszony został przez bezbożną filozofię i despotyzm. Lamennais, który przeszedł ewolucję od teokratycznego tradycjonalizmu do chrześcijańskiego socjalizmu, nazwał dzieło Mickiewicza „księgą całej ludzkości” i starał się naśladować go w swych własnych *Słowach wierzącego* (*Paroles d’un croyant*)⁶³.

⁶² A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 6, s. 60 (dołączona do *Ksiąg* „Modlitwa pielgrzyma”).

⁶³ Patrz M. Kridl, *Mickiewicz i Lamennais*, Warszawa 1909.

Wysiłki środowiska „L’Avenir”, aby pojednać Kościół katolicki z aspiracjami wolnościowymi, spotkały się jednak z dezaprobatą Stolicy Apostolskiej. W brewe skierowanym do biskupa diecezji Rennes papież Grzegorz XVI potępił idee Lamennais’ go i Montalemberta, wymieniając również Mickiewiczowskie *Księgi* jako „komentarzyk pełen zuchwaltwa i złośliwości” (*Commentariorum plenum temeritatis ac malitiae*)⁶⁴. Zostało to opublikowane w prasie francuskiej i uznane przez polskich emigrantów za równoznaczne „wyklęciu” Mickiewicza⁶⁵.

Obok diatrib przeciw konserwatywnym monarchom, przyczyną papieskiej krytyki *Ksiąg* była niewątpliwa heterodoksyjność tego utworu. Polegała ona nie tylko na dyskretnym nawiązaniu Mickiewicza do idei przyszłego zastąpienia Kościoła św. Piotra, czyli istniejącego katolicyzmu papieskiego, Kościołem św. Jana⁶⁶. Zasadniczym, rzucającym się w oczy odstępstwem do prawowierności była główna idea *Ksiąg* – idea uzupełnienia misji Chrystusa misją Polski, a więc zbawienia transcendentnego, wertykalnego, zbawieniem ziemskim, czyli millenarystyczną terrestrializacją eschatologii. Teologia katolicka już w czasach Augustyna odżegnała się przecież od millenaryzmu pierwszych chrześcijan, wykluczyła możliwość eschatologii ziemskiej, umieszczała rzeczy ostatecznych w doczesnym, historycznym świecie.

Księgi narodu i pielgrzymstwa nie były utworem reprezentatywnym dla jakiegokolwiek środowiska, potępienie ich przez papieża nie zrobiło więc większego wrażenia. Było zresztą samo w sobie drobiazgiem w porównaniu z ciosem, który zadała wszystkim polskim patriotom papieska encyklika *Cum primum*, bezwzględnie potępiająca powstanie listopadowe⁶⁷. Encyklika ta, napisana na życzenie cesa-

⁶⁴ Patrz M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Marzec 1832 – czerwiec 1834*, Warszawa 1966, s. 256.

⁶⁵ Por. tamże, s. 277–278 (list Lelewela do L. Chodźki).

⁶⁶ Patrz W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 289–291. Zdaniem Weintrauba, Mickiewicz nawiązał do joachimizmu w sposób zawołowany, ponieważ liczył na wpływ wśród ludzi przywiązanych do tradycji wykładni katolicyzmu.

⁶⁷ Patrz M. Żywczyński, *Geneza i następstwa encykliki „Cum Primum” z 9 VI 1832 r.*, Warszawa 1935. Żywczyński podkreśla znaczenie faktu, że Mickiewicz powstrzymał się od publicznego zareagowania na tę encyklikę (s. 251–253); tak samo jak na potępienie *Ksiąg*. Weintraub zwraca uwagę, że kontrastowało to z postawą Mickiewicza wobec „urzędowego Kościoła”

rza Mikołaja, wsparte przez kanclerza Austrii Klemensa Metternicha, ogłoszona została w czerwcu 1832 roku, a więc potępiała dawno już pokonanych. Nazywała twórców powstania ludźmi złymi, kłamcami i siewcami zepsucia, którzy targnęli się na prawowitą władzę. Apostoł Paweł orzekł przecież: „Nie masz zwierzchności, jedno od Boga. A które są od Boga, są postanowione. Przeto kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu. A którzy się sprzeciwiają, ci potępienia sobie nabywają” (List do Rzymian, XIII, 1–2. Przekład Jakuba Wujka).

Demokraci epoki międzypowstaniowej

Reakcja emigracyjnych demokratów na encyklikę *Cum primum* była w gruncie rzeczy dość umiarkowana: nie dziwiono się, nie oburzano, nie próbowano wdawać się z papieżem w polemiki. Wynikało to stąd, że nie spodziewano się po Watykanie zbyt wiele. Po znalezieniu się na emigracji działacze demokratyczni skupieni początkowo wokół Lelewela, spojrzeli na powstanie okiem krytycznym, co prowadzić musiało do przypomnienia sobie lojalizmu kół klerykalnych w okresie przedlistopadowym oraz uwolnienia się od złudzeń religijnie zabarwionego patriotyzmu. Encyklika papieska nie była dla demokratów moralną katastrofą, nie musieli bowiem utożsamiać polskości z katolicyzmem; mieli na podorędziu Lelewelowską teorię przedchrześcijańskiego gminowładztwa słowiańskiego, głoszącą, że tam właśnie, w czasach pogańskich, szukać należy ducha pierwiastkowej narodowości polskiej, autentycznie demokratycznej i republikańskiej, nieskażonej przez zachodni feudalizm i absolutyzm. Nic więc dziwnego, że postanowiono budować ideologię narodową opartą na retrospektywnej rekonstrukcji „pogańskiej starożytności” Polski. Katolicyzm stawał się w tym ujęciu negatywnym układem odniesienia: oskarżono go o sprowadzenie do Polski zasad zachodniego feudalizmu i monarchizmu, sprzecznych z egalitarnym i wolnościowym duchem gminowładztwa, o szerzenie nietolerancji i waśni religijnych,

w okresie wykładów poety w Collège de France (W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 422).

uniemożliwiających zgodną współpracę różnych wyznań w państwie, i wreszcie o podporządkowanie polityki polskiej celom Watykanu.

Spróbujemy udokumentować to najbardziej charakterystycznymi wypowiedziami demokratycznych ideologów.

Tadeusz Krępowiecki w programowym artykule „Narodowość (Centralizacja)” z 1834 roku dziwił się, że „i dziś znajdują się ludzie, co dawne czasy chwalą, co nam o katolicyzmie prawią. Czy mają oni w tym rękojmię dochowania przeszłości? Mielizby tak być niebaczni na interes ojczysty, aby chcieli uwiecznić to, co było początkiem choroby socjalnej? Co nas na łup anarchii, a potem na łup trzech despotów oddało? Chcą oni na wieki zrobić rozbrat z bracią wyznania greckiego?”⁶⁸.

Jan Nepomucen Janowski, jeden z współtwórców TDP dowodził w roku 1837, że rola katolicyzmu w Polsce polegała nie na cywilizowaniu słowiańskiego narodu, lecz na ugruntowaniu w nim obcych mu zasad politycznej i społecznej nierówności. Pisał o tym: „Katolicyzm, wyrodny syn pierwotnego chrystianizmu, chcąc nad światem wbrew nauce Chrystusa (królestwo moje nie jest z tego świata) panować za pośrednictwem królów, nieograniczoną ich władzę z nieba wyprowadził. (...) Tę doktrynę, narodowym wyobrażeniom słowiańskim tak wprost przeciwną, rozszerzali u nas cisnący się z zagranicy apostołowie (...) że dążnością duchowieństwa katolickiego było zniszczyć od razu z pogaństwem nie zatarte jeszcze gminowładztwa ślady i wesprzeć monarchię sprzyjającą podziałowi na klasy równych niegdyś między sobą mieszkańców, o tym już dziś nikomu wątpić się nie godzi”⁶⁹.

Należy dodać, że uzasadnienie tych tez, znanych skądinąd z dzieł Lelewela, odnajdywał Janowski w pracach lojalistycznego i rusofilskiego historyka z Królestwa, Wacława Aleksandra Maciejowskiego i bez oporów powoływał się na jego naukowy autorytet.

Przyjaciół Janowskiego, Wiktor Heltman, główny ideolog TDP, wypowiadał się z większym umiarem, starając się uniknąć urażenia

⁶⁸ Patrz antologia *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, oprac. A. Walicki, 1977, s. 803.

⁶⁹ J.N. Janowski, *Dlaczego w historii Polski czasy przedkatolickie zowią niepewnymi i bajecznymi?*, „Pismo Towarzystwa Demokratycznego Polskiego” 1837, cz. I, s. 9. Cyt. wg W. Heltman, J.N. Janowski, *Demokracja polska na emigracji*, oprac. H. Rzadkowska, Warszawa 1965, s. 550–551.

uczuć ludzi wierzących. W *Zasadach demokracji polskiej* z 1836 roku ujmował stosunek Towarzystwa Demokratycznego do religii tak oto: „Nie przyszedł jeszcze czas religijnej jedności, która by wszystkie przekonania jednym wielkim przekonaniem zjednoczyć mogła. Czasy objawienia minęły. Nie wrócą nigdy. Nowa religia spadnie nam z nieba. Przyniesie ją filozofia, umiejętność życia. (...) Nowa powszechna synteza obejmie całe życie ludzkości, a tym samym i religię, która jest tylko częścią tego życia. Nim to nastąpi, strzeżmy się szkodliwych, do rozwiązywania indywidualizmu prowadzących doktryn, które nieprzyjaciołom ludu najstraszniejszą broń znowu by do ręki podały. Poprzestaśmy na prostej tolerancji. (...) My szczególnie kwestię religii możemy odłożyć do szczęśliwych czasów, kiedy prawdziwie narodowe, jednostajne wychowanie pozwoli jedną naukę wlać w serca wszystkich. Tymczasem nie rzucajmy kości niezgody między dzieci jednej matki i różnicą wiary nie rozrywamy jedności narodowej”⁷⁰.

Przez niebezpieczeństwo „rozwiązania indywidualizmu” rozumiał Heltman zagrożenie wolności jednostki przez nadmierny rozwój anty-indywidualistycznego socjalizmu. W tym również „socjalizmu katolickiego”. Uważał, że we Francji dążność socjalistyczna uzasadniona jest jako przeciwwaga mieszczańskiego egoizmu; w Polsce jednakże demokraci popierać powinni właśnie indywidualizm, czyli rozbudzanie w masach indywidualnej godności człowieka, niewolą i socjalizmem katolicyzmu zatartej”⁷¹.

O wiele radykalniejsze stanowisko zajął w roku 1840 romantyczny poeta Seweryn Goszczyński, uwydatniając konflikty między katolicyzmem a polskim interesem narodowym⁷². Szacunek dla religii jako takiej, w tym również katolickiej – argumentował na łamach „Pisma Towarzystwa Demokratycznego Polskiego” – nie powinien przesłaniać istotnych sprzeczności między katolicyzmem a narodowością, złasz-

⁷⁰ W. Heltman, *Zasady demokracji polskiej*, w: *Okolnikach Towarzystwa Demokratycznego Polskiego z 1836–1837*. Cyt. wg *Demokracja polska na emigracji*, s. 25.

⁷¹ Tamże, s. 23.

⁷² Patrz S. Goszczyński, *Moralna podstawa sprawy polskiej. Katolicyzm, czyli papizm*, w: „Piśmie Tow. Dem. Pol.” 1840, cz. II. Przedruk w *Towarzystwo Demokratyczne Polskie. Dokumenty i pisma*, oprac. B. Baczek, Warszawa 1954, s. 227–240.

cza w sytuacji polskiej. Katolicyzm, czyli papizm, jest bowiem kosmopolityzmem, zna tylko narodowość katolicką i tylko o nią się troszczy. Jest nietolerancyjny wobec innych religii, Polska zaś jest krajem wielowyznaniowym i nie może pozwolić sobie na antagonizowanie religijnych mniejszości. Katolicyzm jest egoistą, kieruje się podwójną moralnością, „podburzy nawet ludy przeciwko własnym ich panom, ażeby papież mógł im deptać po karkach, ale w potrzebie wsparcia od królów też same ludy na pastwę im odda”⁷³. Nieraz wykorzystywał Polskę w swoich własnych celach, a ze szkodą dla niej, ostatnio zaś potępił polskie powstanie, uznając je za bezbożne i niemoralne. Duszą katolicyzmu jest jego władza, której nigdy nie ma dość; dlatego też jest sprzymierzeńcem niepewnym, niemoralnym; na chwilę oprzeć się na nim nie można, w żadnym niebezpiecznym położeniu nie można na niego rachować”⁷⁴. Kościół katolicki dąży do wszechwładnego panowania nad ludami. Polacy zaś nie zamierzają wyrzec się własnej woli narodowej i bezwarunkowo złożyć swe losy w ręce papieskie⁷⁵. I wreszcie, nakazując ślepą wiarę i poświęcenie wszystkiego sprawie Kościoła, katolicyzm „naznacza podrzędną ważność interesowi narodowemu, stłumia patriotyzm, odrywa od działań publicznych”.

Wynikał stąd wniosek zbieżny z memoriałem Kościuszki do Adama Czartoryskiego: „Nie podobna być zarazem dobrym katolikiem i dobrym Polakiem”⁷⁶.

Artykuł Goszczyńskiego był najostrzejszą wypowiedzią antykatolicką opublikowaną na łamach prasy TDP. W sumie Towarzystwo starało się trzymać programu neutralizacji katolików, wyłożonego przez Helmana. Zawsze jednak przeciwstawiało się modelowi Polaka-katolika oraz akcentowaniu religijnej motywacji patriotyzmu i uzależnieniu go od niej. Przeciwnie było nie tylko wykorzystywaniu patriotyzmu w celach kościelnych, lecz również Kościoła w celach patriotycznych. Bardzo wymownym przejawem tej postawy była reakcja przywódców TDP na demonstracje religijno-patriotyczne z początku lat sześćdziesiątych, w których wyraziła się tzw. „rewolucja moralna”, poprzedzająca powstanie styczniowe. Helman przypominał wówczas, że patrio-

⁷³ Tamże, s. 234.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 235.

⁷⁶ Tamże, s. 236.

tyzm polski dążyć musi do ekumenicznego zbratania wyznań i że „nie jest Polakiem, kto jest fanatykiem”⁷⁷. Janowski zaś opublikował obszerną rozprawkę *Rzym i Polska* (1862), przedstawiającą najważniejsze fakty z dziejów relacji między walczącą o niepodległość Polską a Watykanem: encyklikę *Cum primum* i papieskie brewe do biskupa Tarnowa z potępieniem rewolucji krakowskiej 1846 roku, nazywające ruch powstańczy szkaradnym i zbrodnicznym spiskiem, ale bez słów potępienia rzezi galicyjskiej – przeciwnie, nakazujące biskupowi, aby złamał opór księży, którzy odmawiali rozgrzeszenia bratobójcom⁷⁸; i wreszcie – co w ówczesnej sytuacji nabierało szczególnego posmaku – zakaz wykorzystywania kościołów w celach patriotycznych. Świątynie bowiem „przeznaczone są do świętego obchodzenia służby bożej i pobożnego wykonywania aktów religijnych”, a nie do manifestacji narodowych, wszczynania wrzawy oraz zbierania się i obrad świeckich stowarzyszeń⁷⁹. W zakończeniu rozprawy autor wezwał patriotów do wyrwania się spod wpływu kleru: „Patrioci krajowi wiedzą, iż papież dopóki będzie świeckim władcą, dopóty dla własnego interesu musi sprzyjać nie nam, ale naszym wrogom (...) wiedzą także i to, że powstać przeciw świeckiej władzy papieża nie jest to bynajmniej naruszać religię, bo i owszem, religia katolicka dopiero po odjęciu papieżowi świeckiej władzy zostanie uduchowioną, wróci do swojej pierwotnej czystości i stanie się religią ludów (...). Powinni więc to wszystko głosić na wsze strony i stawić silną tamę przeciw temu jezuickiemu – że tak powiem – prądowi, który od niejakiego czasu usiłuje widocznie życiu narodu nadać wsteczny kierunek”⁸⁰.

Broszurę Janowskiego uznać można za rodzaj przestrogi udzielonej przyszłym twórcom powstania styczniowego – trafnie nazwanego najbardziej katolickim powstaniem polskim – przez starsze pokolenie demokratów, mających za sobą doświadczenia powstania listopadowego. Janowski – w czasie powstania wiceprezes Towarzystwa Patriotycznego, następnie karbonariusz i współzałożyciel TDP – był re-

⁷⁷ W. Heltman, *O narodowości polskiej*, „Przegląd Rzeczy Polskich”, Paryż 1862, luty, s. 1. Cyt. wg W. Heltman, J.N. Janowski, *Demokracja polska na emigracji*, s. 177.

⁷⁸ Tamże, s. 643–648.

⁷⁹ Tamże, s. 649–650.

⁸⁰ Tamże, s. 657.

prezentatywną postacią tego pokolenia. TDP zaś było największą, najlepiej zdyscyplinowaną i najbardziej wpływową organizacją Wielkiej Emigracji. Henryk Kamiński, który zadedykował TDP swą ważną książkę *O prawdach żywotnych narodu polskiego* (Bruksela 1844), miał rację, nazywając jego członków „ojcami polskiej sprawy”⁸¹.

Osobne miejsce wśród emigracyjnych demokratów – poza szeregi TDP – zajmował Jan Czyński: potomek rodziny frankistowskiej, w czasie powstania wiceprezes Towarzystwa Patriotycznego, pierwszy polski zwolennik Charlesa Fouriera (działający również w kręgach fourierystów francuskich), pionier idei wyzwolenia kobiet i energiczny orędownik równouprawnienia Żydów⁸². Od demokratów z kręgu Lelewela i TDP wyraźnie odróżniał go brak pryncypalnej wrogości wobec monarchizmu. Czyński bowiem podzielał pogląd socjalistów francuskich, że naprawdę ważna jest nie „forma polityczna”, lecz „treść społeczna” ustroju i wyprowadził stąd wniosek, że w warunkach polskich społeczne interesy ludu mogły być lepiej zapewnione pod silną władzą króla niż pod władzą republikańskich polityków, wyżywających się w sejmikowaniu i pogoni za urzędami. Stanowisko to umożliwiło mu w latach czterdziestych nawiązanie konstruktywnej współpracy z konstytucyjnymi monarchistami, skupionymi wokół księcia Czartoryskiego. Od emigracyjnych socjalistów z kolei dzieliła Czyńskiego obojętność wobec religijno-millenarystycznych uzasadnień ideałów socjalistycznych.

Sprawą szczególnej wagi była dla Czyńskiego walka o wieloetniczny i wielowyznaniowy charakter przyszłej Polski. Na łamach „Postępu”, a następnie „Północy” (pisma, które wydawał w roku 1835 wspólnie z Szymonem Konarskim), jak również w książce *Cesarzewicz Konstanty i Joanna Grudzińska, czyli Jakobini polscy* (Paryż 1833–1834), podjął polemikę z Krępowieckim i demokratami z TDP w sprawie pojęcia „ludu”: dowodził mianowicie, że ludem jest nie tylko chłopstwo, lecz również sześciomilionowa, wieloetniczna ludność miast i miaste-

⁸¹ Patrz H. Kamiński, *Wybór pism*, Warszawa 1953, s. 180.

⁸² Obszerny zarys życia i działalności Czyńskiego zawiera dzieło Lidii i Adama Ciołkoszów, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, Londyn 1966, t. 1, s. 99–222. W sprawie poglądów Czyńskiego na kwestię żydowską patrz A. Eisenbach, *Wielka emigracja wobec kwestii żydowskiej 1832–1849*, Warszawa 1976, s. 125–146.

czek. Bronił polskości mieszczan pochodzenia niemieckiego, tłumacząc ich obojętność wobec sprawy powstańczej pogardliwą postawą szlachty wobec różnowierców. Przypominał udział Żydów w insurekcji kościuszkowskiej, uzasadniając myśl, że „Żydzi są koniecznym ludu polskiego sprzymierzeńcem i jedynie głupia duma szlachty i występne księży katolickich zabiegi odpychają ich od braterskości”⁸³. Na łamach nieperiodycznego pisma „Echo miast polskich” (które wydawał w latach 1843–1844) propagował ideę asymilacji Żydów oraz przekształcenia ich w uobywatelnione, oświecone i patriotyczne mieszczaństwo polskie. Spodziewał się, że przyniesie to w efekcie szybkie uprzemysłowanie kraju i widoczny wzrost narodowego bogactwa. Słowem – konsekwentnie angażował się w propagowanie myśli, że naród należy pojmować jako wielojęzyczną i wielokulturową wspólnotę obywatelską. Krytykował ugrupowania emigracyjne za to, że propagowały swe idee wyłącznie w języku polskim, zaniedbując specyficzne potrzeby ludności protestanckiej i żydowskiej⁸⁴.

Jest rzeczą zrozumiałą, że największe zagrożenie dla tak rozumianej polskości widział Czyński w ideologii „Polaka-katolika”. Podkreślał więc przy każdej okazji, że fałszem jest „jakoby narodowość polska była rzymskokatolicka”. Podpisywał się pod myślą, że „w pogańskiej słowiańszczyźnie panowała swoboda, równość, wolność”, katolicyzm zaś przyniósł niewolę i ucisk⁸⁵. Gdyby nie zgubny wpływ Rzymu, transmitowany przez jezuitów, Polska mogłaby połączyć się ze Szwecją i Moskwą, stając się „najpotężniejszym na ziemi mocarstwem”⁸⁶. Prozelityzm katolickich księży i chciwość katolickiej szlachty obróciły przeciw Polsce bitny lud Ukrainy, co stało się początkiem upadku państwa. Możliwość narodowego odrodzenia, które zapobiegłoby rozbiorom, zaprzepaściła nietolerancja wobec różnowierców, uzasadniana zgubną myślą: „nie Polak, kto nie katolik”. Było to równoznaczne podziałowi kraju na dwa obozy, zniechęceniu i przywiedzeniu do rozpacz ośmiu milionów braci. W rezultacie „de-

⁸³ Patrz A. Eisenbach, *Wielka emigracja*, s. 213 (cyt. z Czyńskiego: „Postęp” 1834, s. 126).

⁸⁴ „Echo miast polskich” nr 1, 20.10.1843. Por. L. i A. Ciołkoszowie, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, t. 1, s. 212.

⁸⁵ Tamże, s. 384–385.

⁸⁶ Tamże, s. 389–390.

spoci wzięli tolerancję za pozór, a Polska wolna stała się despotycznego rzymskiego katolicyzmu narzędziem”⁸⁷.

Podsumowanie tych wywodów brzmiało: „Nie Moskwa nas zgubiła, ale wpływ papieski”⁸⁸.

Nowy etap w dziejach Polski zapoczątkowała zdaniem Czyńskiego (który różnił się w tej sprawie od Lelewela) Konstytucja 3 maja, wprowadziła bowiem zasadę „szacunku dla wszystkich wyznań”⁸⁹. W powstaniu kościuszkowskim i w wojnach napoleońskich Polacy nie dzielili się już według kryteriów wyznaniowych. Tak samo było w powstaniu listopadowym. Na emigracji pozostawało jedynie podsumować tę korzystną ewolucję i raz na zawsze odżegnać się od głoszenia idei rozbijających narodową jedność. Stało się jednak inaczej, znaleźli się bowiem ludzie pracujący na rzecz ponownego złączenia polskości z katolicyzmem. Głównym winowajcą był Mickiewicz: „On to obudził śpiący, przyczajony katolicyzm. Ośmieleni jego zabiegami jezuici użyli poetę za narzędzie, zwerbowali kilku rekrutów, stworzyli bractwo i kościółek. Dziś zerwał Mickiewicz z ultramontanami, ale nie czas, za późno, już źle w jad się zamienia”⁹⁰.

Pisząc te słowa (w roku 1843), Czyński miał na myśli związek Braci Zjednoczonych, założony w grudniu 1834 roku przez Bogdana Jańskiego z inicjatywy Mickiewicza. Miał on być załączkiem nowego zakonu, pracującego nad moralnym odrodzeniem emigracji przez odrodzenie wśród niej wiary katolickiej. Zrodził się z niego zakon Zmartwychwstańców, który wyspecjalizował się w tropieniu herezji i odnalazł niebezpieczną herezję w paryskich wykładach Mickiewicza.

Trzeba przyznać, że Czyński nie musiał czekać na działania Zmartwychwstańców, aby wyrobić sobie negatywną opinię o rezultatach ideowego wpływu Mickiewicza. *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* uważał od samego początku za utwór wielce szkodliwy, potępiający rozum w imię wiary, mieszejący „najwznioślejsze praw-

⁸⁷ Tamże, s. 391.

⁸⁸ Tamże, s. 392.

⁸⁹ Tamże, s. 393.

⁹⁰ Tamże, s. 394.

dy z najobrzydliwszym przesądem”, szkalujący Żydów i Cyganów⁹¹, sławiący wyprawy krzyżowe, przeklinający Francję za to, że „zrzuciła krzyże z wież stolicy bezbożnej”, każący Polakom łączyć się z Belgami – „narodem najgłupszym na ziemi, co na widok księdza pada na kolana”. Podsumowywał swą krytykę w takich oto pytaniach retorycznych: „I my, Polacy, ofiara katolicyzmu, mamy zapewniać triumf katolicyzmowi, mamy rozpoczynać wojny krzyżowe, my, co od wieków w gronie narodu liczymy trzy miliony starozakonnych, pięćdziesiąt tysięcy mahometanów, my, co obalając arystokrację i despotyzm, jesteśmy naturalnymi Turcji sprzymierzeńcami, my, co mamy oświatę i wolność przenieść do Azji? Czyliż z krzyżem w rękę będziemy przemawiać do nieprzyjaciół krzyża?”⁹².

Jak z powyższego widać, Czyński postrzegał Mickiewiczowskie księgi w zupełnie innej perspektywie niż francuscy postępowi katolicy z „L’Avenir”. Było to spojrzenie na pewno jednostronne, ale rzucające ciekawe światło na spory ideowe Wielkiej Emigracji.

Troska o budowanie Polski na zasadach wielowyznaniowej wspólnoty obywatelskiej cechowała także myśl polityczną Lelewela. Nie był on człowiekiem zupełnie obojętnym religijnie, jego Bóg bliższy był religii objawionej niż Bóg deistów, ale nie wyobrażał sobie dogmatycznych ograniczeń wolności sumienia. Przede wszystkim zaś przeciwstawiał się całą mocą upolitycznianiu religii, przyznawaniu jakiegokolwiek wyznaniu monopolu na patriotyzm. Pisał o tym: „kto sobie ojczyznę z religii tworzy (która nie jest jego wyłączną), ten wyrzeka się obywatelstwa, narodowości, zasad politycznych rodu swojego, słowem: ojczyzny własnej”⁹³. Dlatego też bardzo zaniepokoiła go religijna żarliwość towiańczyków. W liście do W. Zwierkowskiego (16 grudnia 1844) deklarował: „Do wszystkich tych swarów religijnych, na-

⁹¹ Na poparcie tego zarzutu autor cytował *Księgi pielgrzymstwa polskiego*, XXI: „Słyszycie, iż mówią Żydzi i Cyganie, i ludzie z duszą żydowską i cygańską: Tam ojczyzna, gdzie jest dobrze”.

⁹² *Postępowa publicystyka emigracyjna*, s. 231–233 (pierwodruk: „Postęp”, Paryż 1834, art. VIII, oddz. 1, s. 117–127).

⁹³ Cyt. wg I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946, s. 36. Wartościową monografię przeglądów Lelewela na religię i Kościół katolicki napisał B. Cygler, *Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła Łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992.

technicznych, objawionych, cudownych mam wstręt. Jestem systematu O'Connella, który usilnie powtarza, że nie chce, aby religia była przedmiotem politycznym, jest to w mym widzeniu onej poniżenie”⁹⁴.

Za szczególnie ważny uważał ów „system” w zastosowaniu do Polski, pragnął bowiem, aby istniała jako wielka Jagiellońska wspólnota narodowości. Apelował więc do rodaków: „Nie szarpmy wnętrza ojczyzny naszej rozróżnianiem czci. Równie Polakiem jest schizmatyk, heretyk, katolik, mahometanin, czy mozaista, nie będziemy bezbożni uwłaczaniem jakiegokolwiek czci jednego Boga, a do tego mianem wspólnego, bo Bóg, deus etc. są pogańskie nazwy, a jedynym Wszechmocnego mianem jest *ineffabile nomen*. Nie tolerancji, czyli łaskawego pobbłazania, ale potrzeba obywatelskiego braterstwa wyznań”⁹⁵.

Zrozumiałe, że największym zagrożeniem braterstwa wyznań był w oczach Lelewela rzymski katolicyzm. Historyk ostrzegał przed nim co najmniej z trzech powodów, które warto odróżnić w celach analitycznych.

Po pierwsze, zgadzał się z Goszczyńskim, że katolicyzm reprezentuje kosmopolityczny uniwersalizm, wygodny niekiedy dla monarchów, ale niedający się pogodzić z obroną narodowego interesu. Dlatego też przeraziła go wręcz ewolucja ideowa Józefa Ordegi, który pod wpływem katolickiego socjalisty francuskiego, Philippe'a Bucheza, wystąpił z TDP i głosić począł katolicką misję Polski⁹⁶. Leleweł skomento-

⁹⁴ *Listy emigracyjne Joachima Lelewela*, wyd. H. Więckowska, 1842–1848. Kraków 1952, t. 3, s. 237–238.

⁹⁵ Tamże, t. 5, s. 248 (list z 22.01.1860).

⁹⁶ Ordega wyłożył swe katolickie poglądy w anonimowo opublikowanej broszurze *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu* (Paryż 1840) oraz na łamach pisma „Demokracja polska XIX wieku”. Trzeba powiedzieć, że poglądy Ordegi dalekie były od klerykalnego obskurantyzmu. Dowodził on wprawdzie, że bez Stolicy Apostolskiej rozerwaną by była tradycja ludzkość posunęła się w XIX-ty” („Demokracja polska”, nr 9, 24 10 1845, s. 35–36). Odróżniał „prawdziwy katolicyzm” od zwalczającego postęp jezuityzmu, aczkolwiek wyrażał pogląd, że TDP przecenia jezuickie niebezpieczeństwo (tamże, nr 11, 31 12 1845, s. 43). Leleweł przesadzał nieco, pisząc w liście do Zwierkowskiego (20 08 1845): „Furie Ordegi okazują, że chce być zaślepionym jezuitą (...) Klęska!” (*Listy emigracyjne*, t. 3, s. 303).

wał to w słowach: „Czy też Ordega pomyślał, że wymyślając Polsce misję katolicką, religijną, chce ją zarazić kosmopolityzmem, zatem niszczy jej indywidualizm i w kamasze austriackie odziewa. Czyliż papież nie rozgrzeszył Marii Teresy skrupułów i nie nalegał, aby grabiła z Polski, co najwięcej dla dobra religii. Austria miała misję katolicką i nie straciła jej, przy niej padły ofiarą Polska i Hiszpania. Dziś, kiedy się Hiszpania odradza, wyzwala ją z politycznej religii, my będziemy obłąkani leżąc w błoto i nasz żywioł tępić w austriackie jarzmo”⁹⁷.

Po drugie, Lelewel uważał, że spojenie polskości z prozelickim z natury katolicyzmem byłoby nadzwyczaj niebezpieczne, zantagonizowałoby bowiem ludność prawosławną i zaowocowało wyrzuceniem się całych populacji. „W takich rzeziach – pisał – szlachta wypłenioną by była, a polska sprawa nad przepaścią zaguby postawiona. Boże! Ocal ją od tego, bo schizma do rzeźni skorsza i zdarniejsza niż katolicyzm”⁹⁸.

Po trzecie wreszcie – i przede wszystkim – wolność sumienia, braterstwo wyznań, oddzielenie religii od polityki i suwerenność ludu, wykluczająca podporządkowanie interesu narodowego strukturom ponadnarodowym i niedemokratycznym – były dla Lelewela zasadami, które akceptował, a którym współczesny mu katolicyzm podporządkować się nie chciał. Celem rozumnego patriotyzmu była dlań budowa Polski na określonych zasadach, a nie jedynie formalna niepodległość. Odrzucał rozumowanie, że „idzie tylko o Polskę niepodległą, choćby była stekiem niewoli, mniejsza o to, byle niepodległa”⁹⁹. Podzielał pogląd, że „człowiek bez zasad, bez sumienia, jest albo głupcem, albo nikczemnikiem”, a więc nie mógł zadowolić się państwowością własną wprawdzie, ale nie respektującą słusznych zasad współżycia. Wypowiadał się w tej sprawie z lakoniczną jednoznacznością: „Nie chcę takiej Polski”¹⁰⁰.

⁹⁷ *Listy emigracyjne*, t. 3, s. 345.

⁹⁸ Tamże, s. 256 (list do W. Zwierkowskiego, 29.01.1845).

⁹⁹ J. Lelewel, *Mowa w drugą rocznicę powstania krakowskiego miana w Brukseli 22 lutego 1845 roku*, w: J. Lelewel, *Mowy i pisma polityczne*, Poznań 1864, s. 549.

¹⁰⁰ Tamże.

Socjalistyczny millenaryzm

Wszystkich demokratów emigracyjnych łączyło poczucie zobowiązań wobec uciskanego ludu oraz jasna świadomość, że niepodległość Polski zależy od adekwatnego rozwiązania bolesnej kwestii chłopskiej. Warunki życia emigracyjnego stawiały ich w sytuacji ludzi niemających nic do stracenia, co znacznie ułatwiało radykalizację myśli. Przywódcy demokratów nie musieli liczyć się na każdym kroku z interesami klas posiadających, ani wchodzić w pragmatyczne układy z zaborcami; mogli więc występować z pozycji autonomicznej, „społecznie niezakotwiczonej” inteligencji, aspirującej do przemawiania w imię całości kraju, z poczuciem misji narodowej i społecznej¹⁰¹. Jednocześnie jednak byli bez wątpienia inteligencją szlachecką, łączącą poczucie winy wobec ludu z przeświadczeniem o naturalności własnego przywództwa i z pragnieniem zachowania ciągłości dziejów Polski. Pojmowali swe zadania jako misję podwójną – „apostolowania” wśród ludu i apelowania do sumień szlachty. Manifest TDP z 1836 roku formułował to precyzyjnie: „Nie z mieczem archaniola, ale z księgą dziejów ojczystych w rękę, z jednej strony wykazywać będziemy uciśnionym, iż ani prawa boskie, ani kilkowiekowa przemoc ludzka nie obowiązują ich do pozostawiania dłużej w nędzy i znieważającej godność człowieka niewoli; z drugiej, budząc te same uczucia odwiecznej sprawiedliwości, przywołując te same historyczne wspomnienia, nie przestaniemy wołać na dziedziców przywłaszczeń i przesądów szlacheckich, w imię własnego ich interesu, w imię dzisiejszej oświaty, a szczególnie w czarodziejskie dla nas wszystkich imię miłości Ojczyzny, o powrótce wydartych praw ludowi”¹⁰².

Socjalistyczną opozycję wobec TDP – która ukonstytuowała się już w roku 1834, w gminie Londyn, założonej przez Tadeusza Krępowieckiego, Stanisława Worcella i Zenona Świątosławskiego – cechowało dążenie do głębszego zerwania z umysłowością szlachecką i bezpo-

¹⁰¹ Por. K. Mannheim, *The Problem of the Intelligentsia*, w: tenże, *Essays on the Sociology of Culture*, London 1956. O narodzinach inteligencji polskiej w epoce romantyzmu pisałem w studium „*Filozofia narodowa*” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 47, Warszawa 2002.

¹⁰² *Towarzystwo Demokratyczne Polskie. Dokumenty i pisma*, s. 96.

średniego utożsamienia się z polskim chłopstwem. Nawiązano w tym celu kontakt z dwustu dwunastoma chłopami-żołnierzami, którzy odmówili przyjęcia carskiej amnestii i po dwuletniej poniewierce w więzieniach pruskich zdołali dotrzeć do Anglii. Działacze gminy Londyn nauczyli ich czytać i pisać, jednocześnie zapoznając ich z utopijnym komunizmem Buonarrotiego, neojakobinizmem Laponeraya oraz chrześcijańskim socjalizmem Lamennais'go i Bucheza. Akcji edukacyjnej towarzyszyły dyskusje, w których wypracowywano wspólne stanowisko. W ten sposób wytworzyła się wspólnota ideowa nazwana Gromadami Ludu Polskiego, przeciwstawiająca się całej emigracji jako szlacheckiej. Jako pierwsza założona została (w końcu 1835) Gromada Grudziąż – nazwana tak na upamiętnienie fortecy, w której jej członkowie więzieni byli przez Prusaków; wkrótce potem (na początku 1836 roku) powstała na wyspie Jersey Gromada Humań, której nazwa upamiętniać miała rzeź humańską.

Intencją szlacheckich założycieli Gromad była praca nad tworzeniem inteligencji autentycznie ludowej, chłopskiej. Warto dodać, że pierwsi przedstawiciele takiej inteligencji pojawili się samorzutnie, bez czyichkolwiek starań. Chłopem z okolic Częstochowy był współzałożyciel TDP, wybitny radykał Jan Nepomucen Janowski. Chłopem z Kielecczyny był wydawca „Polski Chrystusowej”, bliski współpracownik utopijnego komunisty E. Cabeta, Ludwik Królikowski. Inny chłop z Kielecczyny, ksiądz Piotr Ściegienny stał się twórcą radykalnego Związku Chłopskiego, organizującego lud Królestwa do walki przeciw „panom i cesarzom”.

Ideologia Gromad, już w roku 1835 określona terminem „socjalizm”¹⁰³, formułowana była w ostrym przeciwstawieniu do ideologii TDP. Gromady oskarżały TDP o mieszczański racjonalizm, oświadczały wprost, że nie wierzą w ludzki rozum, widząc w nim źródło społecznego egoizmu i przyczynę wszystkich nieszczęść Polski¹⁰⁴; naukom ekonomistów i filozofów przeciwstawiały prawdy czerpane

¹⁰³ Słowem „socjalizm” posłużono się w piśmie Sekcji Grudziąż do Sekcji Centralnej TDP z 6 maja 1835 roku. Według Ciołkoszów było to pierwsze użycie tego słowa w języku polskim (L. i A. Ciołkoszowie, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, t. 1, s. 117).

¹⁰⁴ *Lud Polski. Wybór dokumentów*, oprac. H. Temkinowa, Warszawa 1957, s. 108.

„z serca, z objawienia”. Odrzucały akceptowaną przez TDP oświeceniową teorię prawa natury, jako uświęcającą indywidualizm, nierówność społeczną i własność prywatną. Za równie fałszywą uważały proklamowaną przez TDP doktrynę suwerenności ludu: oznaczała ona bowiem uznanie za najwyższą władzę przypadkowej, mechanicznej większości, podczas gdy w rzeczywistości najwyższym źródłem i jedyną prawomocną sankcją władzy jest Bóg i jego moralne prawo.

Widziany w tej perspektywie agrarny program TDP okazywał się nie tylko zbyt ostrożny, ale również zasadniczo błędny co do kierunku postulowanych przemian. Jego realizacja oznaczałaby „rozdrobnienie indywidualizmu”, a nie jego zniszczenie, byłaby więc zmianą na gorsze¹⁰⁵; doprowadziłaby do powstania w Polsce „potężnej kasty pieniążników, arystokracji kartofli i serów; kasty chciwej i plugawej, którą Chrystus w świętym gniewie swoim powrozem ochłostał”¹⁰⁶. Gromady deklarowały, że zrobią wszystko, aby ocalić Polskę przed tym nieszczęściem.

Ta deklaracja wrogości wobec opartej na pieniądzu cywilizacji mieszczańskiej miała w ideologii Gromad uzasadnienie religijne, zgodne z teoriami chrześcijańskich socjalistów francuskich, takich jak Buchez i Lamennais. Ideowi przywódcy Gromad sądzili mianowicie, że współczesna, dogłębnie materialistyczna cywilizacja europejska wywodzi się z protestanckiego indywidualizmu, głęboko sprzecznego z wartościami religii katolickiej, z których zrodził się, jak sądzili, nowoczesny socjalizm. Katolicyzm miał wspaniałą przeszłość; rycerstwo, krucjaty, zakony miłosierdzia, misjonarze i męczennicy wiary reprezentowali aspiracje nieskończenie wyższe od tego wszystkiego, co reprezentuje świat mieszczańsko-protestancki. Lud polski jest ludem katolickim, i dlatego właśnie nie pójdzie drogą zalecaną przez TDP. Wierzy we wszechwładztwo Boskie, w nauki czerpane z objawienia, predestynowany jest więc do budowania społeczeństwa opartego nie na prywatnej własności i indywidualistycznych prawach człowieka, lecz na wspólnotcie dóbr i chrześcijańskim braterstwie.

Budowanie mostu między katolicyzmem a równościowym socjalizmem (a nawet utopijnym komunizmem Buonarrotiego) pole-

¹⁰⁵ Tamże, s. 81.

¹⁰⁶ Tamże, s. 116.

gało oczywiście na millenarystycznej interpretacji chrześcijaństwa. Chrystus był w tej interpretacji rewolucjonistą, a celem chrześcijaństwa Królestwo Boże na ziemi. Aż do śmierci Grzegorza VII katolicyzm wierny był swemu chrześcijańskiemu powołaniu, „opiekował się ubogimi, a bogaczy i możnych na uwięzi trzymał”. Później jednak Kościół sprzeniewierzył się Chrystusowi – księży „z miłośników cnót i ubóstwa stali się sprzymierzeńcami królów, podnóżkiem szlachty, lubownikami bogactw, a zatem występków”¹⁰⁷, Nadeszła wszakże rewolucja francuska i w niej „ludy nowe poznały kapłaństwo”: „Dzień ustanowienia najwyższej istoty przez Maksymiliana Robespierre’a był dniem powrotu pierwiastkowego chryścianizmu, dniem założenia nowej stolicy papieskiej w Paryżu, mianowania nowej głowy kościoła – w ludzie”¹⁰⁸. Od tej chwili „Francja ma powołanie odkupienia Europy, a lud polski, jako jeden z chrześcijańskich, najbardziej poświęconych kapłanów, ma być niejako drugim papieżem, wyobrazicielem Chrystusa dla Słowiańszczyzny i Wschodu”¹⁰⁹.

Praktyczną konkluzją tego wywodu był apel pod adresem polskich księży, aby poświęcili swe siły rewolucyjnej przebudowie społecznej: „Kapłani Chrystusa, coście tak długo lud nieszczęśliwy trzymali w ciemnocie, gromadźcie się teraz pod sztandar ludu, wyrzeknijcie się panów światowych, opowiadajcie słowo zbawienia, idźcie za rewolucją, a dopełnijcie święcie posłannictwa waszego, zmażcie grzechy, jakimi pod przewodem herszta waszego, papieża, wysłużyliście sobie przekleństwo; (...) Nie ściągajcież dłużej zagniewania Bożego na siebie przez krzyżowanie maluczkich, przez urąganie z ran ludu, którymi Bóg cierpi. Wróćcie do Chrystusa pana waszego, a on wam w dwójnasób dziesięciny wasze odpłaci, probostwa wasze okryje chwałą i zbawieniem!”¹¹⁰.

W ten sposób ideologowie Gromad stworzyli polską wersję chrześcijańskiego millenaryzmu, czyli zbiorowego zbawienia na ziemi (a nie jedynie jednostkowego zbawienia w zaświatach) oraz połączyli ją z wizją wielkiej rewolucyjnej przemiany, mającej dokończyć dzieło rewolucji francuskiej i zrealizować idee socjalistycznych i komuni-

¹⁰⁷ Tamże, s. 206.

¹⁰⁸ Tamże, s. 206–207.

¹⁰⁹ Tamże, s. 207.

¹¹⁰ Tamże, s. 207–208.

stycznych krytyków porewolucyjnego ustroju. Nie było to bynajmniej przedsięwzięciem dziwacznym, zasługującym na traktowanie z ironią, i to aż z dwóch powodów. Po pierwsze, millenaryzm jest uniwersalnym paradygmatem „religijnego rewolucjonizmu” i „religii uciśnionych”, klasyczną formą archaicznego protestu społecznego, charakterystycznym składnikiem rewolucyjnych ideologii plebejskich w nowożytnej Europie – poczynając od „wojny chłopskiej” w Niemczech pod wodzą Tomasza Münzera¹¹¹. Po drugie, millenarystyczna inspiracja obecna jest we wszystkich niemal kierunkach porewolucyjnego socjalizmu i komunizmu zachodniego, zarówno rewolucyjnych, jak nierewolucyjnych i to nie tylko we Francji. Henri Desroche, badacz broniący tezy o millenarystycznej genezie całego w zasadzie zachodniego socjalizmu, wymienił w tym kontekście nazwiska Buonarrotiego, Saint-Simona i jego uczniów, Fouriera, Cabeta, angielskich owenistów oraz Hessa i Weitlinga¹¹². Można do tego dodać, że w postaci bardziej zakamuflowanej wątki millenarystyczne przeniknęły również do czysto „naukowego” socjalizmu Marksa.

Ideologia Gromad jawi się w tej perspektywie jako szczególnie wyrazisty przykład rewolucyjnej wersji socjalistycznego millenaryzmu – wyrazisty w swych cechach autentycznie plebejskich, łączący gwałtowność protestu społecznego z żarliwą religijnością. Mocno uwydatniona katolickość tej religijności, w połączeniu z ideą oddolnego tworzenia nowego Kościoła przez wspólnoty ludu Bożego, uzasadnia z kolei traktowanie religijnego socjalizmu Gromad jako odległej antycypacji latynoamerykańskiej „teologii wyzwolenia” drugiej połowy XX wieku. Zakres analogii jest oczywiście ograniczony, teologia

¹¹¹ Patrz moje studium pt. *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, w: A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 8–44.

„Religią uciśnionych” nazwał millenaryzm V. Lanternari (w książce *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, London 1963). O millenaryzmie jako archaicznej formie rewolucjonizmu pisał E.J. Hobsbawm w klasycznej dziś książce *The Primitive Rebels Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Century*, wyd. Zs, Manchester 1963.

¹¹² H. Desroche, *Messianismes et Utopies. Note sur les origins du socialisme occidental*, „Archives de Sociologie des Religions”, 1959, nr 8, s. 31–46.

wyzwolenia była bowiem (i jest nadal) ruchem wewnątrzkościelnym, kierowanym przez duchownych, walczącym o społeczną realizację „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich” w ramach istniejących struktur eklezjastycznych. Pozostają jednak dwie bardzo ważne typologiczne zbieżności. Pierwszą z nich było proklamowanie przez teologów wyzwolenia, że zadaniem Kościoła jest budowanie Królestwa Bożego na ziemi, w rzeczywistości społecznej i walce z „antykrólestwem”, czyli światem niewoli, nędzy i ucisku¹¹³. Drugą była głoszona przez tę teologię i realizowana w praktyce koncepcja eklezjogenezy we „wspólnotach bazowych”, *comunidades de base*, a więc tworzenia Kościoła przez wymianę myśli i wzajemną pomoc w małych, lecz połączonych silną więzią grupach terytorialnych. Gromady budowały życie religijno-wspólnotowe w podobny sposób, z intencją zakładania fundamentów wspólnoty kościelnej¹¹⁴.

Inną wersję socjalistycznego (a właściwie komunistycznego) milenaryzmu reprezentował na emigracji Ludwik Królikowski. Nie żywił on żadnych sentymentów wobec „katolicyzmu”, przestrzegał najgoręcej przed wszelkimi formami jego wpływu¹¹⁵. Kościół rzymski uważał za „spisek odwieczny pasibrzuchów i oszustów”¹¹⁶, całą dotychczasową przeszłość zaliczał do Królestwa Szatana, Królestwo Boże na ziemi pojmował absolutystycznie, nie dopuszczając żadnych odstępstw od absolutnej sprawiedliwości i żadnych stadiów pośrednich. Jego milenaryzm był tak bezkompromisowy, że wykluczał nawet ideę postępu jako relatywizację prawdy absolutnej. Jako wizja zbawienia zbiorowego był także bezwzględnie antyindywidualistyczny – odrzucał „osobniczą własność” i „osobniczy rozum”, głosząc w imieniu Chrystusa

¹¹³ Por. Leonardo Boff, *Church, Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, New York 1986, s. 1–11.

¹¹⁴ Tamże, s. 125–130.

¹¹⁵ W piśmie „Zbratnienie”, mającym jednaczyć emigrację apelował: „Strzeżcie się więc, kochane Dzieciatki, wszelkiego katolicyzmu, a najwięcej obcego i cudzoziemskiego, które sprowadziło na was wszelkie klęski i z którego wypłynęła cała wasza niedola” (L. Królikowski, *Wybór pism*, wstępem opatrzył A. Sikora, wyboru dokonała H. Temkinowa, Warszawa 1972, s. 431).

¹¹⁶ Tamże, s. 106.

„zagładę wszelkiego *ja* i wyniszczenie wszelkiej osobistości”¹¹⁷. Przyszłość była w tej wizji zaprzeczeniem wszelkich form zinstytucjonalizowanej władzy eklezjastycznej: „Niechaj przepadną na całej ziemi wszystkie kamienne kościoły, niechaj się w gruzy rozsypią te pomniki i jaskinie głupoty, przesądów, obłudy, kłamstwa i oszustwa; a niechaj na ich miejscu powstanie Kościół Boży, powszechny, żywy, gdzie duch Chrystusów mieszka i ciągle jest przytomny; Kościół z całej ludzkości zbudowany, gdzie Chrystus sam jedynie przewodniczy, panuje i przyświeca; a słudzy Boży, przez lud wierny wybrani i powołani, sprawują służbę publiczną podług rozporządzenia i nakazu zostawionego nam przez Chrystusa”¹¹⁸.

Częścią tego Kościoła Ludzkości miała być „Polska Chrystusowa”, niemająca nic wspólnego z Polską historyczną. „Polska Chrystusowa – pisał Królikowski – to nasza droższa nad życie i rodzinę Ojczyzna, to nasze królestwo Boże, to nasz żywot wieczny, to nasza nieśmiertelna i najpotężniejsza na świecie narodowość; a wszelka inna Polska – to czcze i próżne marzenie, to życie znikome, to nieprawość: nędza i niewola, to padół płaczy i jęków, *to wieczna, szalona i ludobójcza utopia*”¹¹⁹.

Mimo ekstremizmu swych poglądów i ostentacyjnego odcięcia się zarówno od katolicyzmu, jak i od ideologii niepodległościowych, wyrażanego w dosadnym języku proroków, Królikowski podtrzymywał więź z życiem intelektualnym emigracji, był jego częścią i traktowany był z dużym szacunkiem. W wielu sprawach znajdował wspólny język z Lelewelem. Mickiewicz, który w III kursie prelekcji paryskich poświęcił Królikowskiemu cały wykład, wyznaczył mu „wysokie stanowisko między filozofami religijnymi”¹²⁰, a jego krytykę Kościoła uznał za „natchnioną ideą polską” – nigdzie bowiem, jak sądził, uczucie braterstwa nie było tak rozwinięte jak w Polsce¹²¹. Trentowski odmówił wprowadzenia dla „Polski Chrystusowej”, podkreślając, że różni go od jej wydawcy obrona transcendencji Boga, ale dodawał pojednawczo: „Nie gniewaj się na mnie, że mam inne przekonania, jako i ja

¹¹⁷ Tamże, s. 153.

¹¹⁸ Tamże, s. 106.

¹¹⁹ Tamże, s. 139.

¹²⁰ A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 195.

¹²¹ Tamże, s. 193.