

Marek N. Jakubowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

Z DZIEJÓW PYTANIA O SENS POLSKICH DZIEJÓW *

Questions about the Sense of Polish History

Słowa kluczowe: historia, przyszłość i cel historii, misja historyczna.

Key words: history, future and the goal of history, the historical mission.

Streszczenie

W wieku XIX i w I połowie XX filozofowie polscy zamiast filozofią polityczną zajęli się filozofią historii. Tego typu podejście stworzyło istotną kontynuację ideową, pomimo znacznych różnic uwarunkowanych odmiennymi kontekstami polityczno-teoretycznymi. Ta ciągłość wyraża się w dwóch ideach zrodzonych już w XV- i XVI-wiecznej polskiej myśli politycznej, tj. w idei polskiej misji historycznej jako „przedmurza” i w pojęciu specyficznie polskiego umiłowania wolności. Autor artykułu przybliży to zjawisko, prezentując zestaw trzech koncepcji: późnooświeceniową Staszica, romantyczną Cieszkowskiego oraz neoromantyczną Zdziechowskiego.

Abstract

Throughout 19th and the first half of 20th centuries, Polish thinkers largely supplanted political philosophy with the philosophy of history. Such an approach produced an essential continuum, despite marked differences of concepts in different political and theoretical contexts. This continuity finds a particular expression in two ideas, nascent already in the 15th and 16th century Polish political thought, i.e. the idea of Poland's Historical Mission (as a Bulwark of the West), and a notion of a specifically Polish Love of Freedom.

The author approaches this phenomenon by way of presenting three sets of concepts: the late-Enlightenment one of S. Staszic, the Romantic attempt of A. Cieszkowski, and M. Zdziechowski's Neo-Romantic take.

Pytanie o sens historii jest pytaniem historiozoficznym, historiozofia zaś ma się ostatnio raczej kiepsko, mimo olbrzymiej kariery *Końca historii* Francis Fukuyamy. Liczne są głosy, które wręcz wieszczą koniec filozofii dziejów

* Artykuł w trochę zmienionej wersji angielskiej ukazał się pod tytułem: *Making Sense of Polish History – From a History of Enquiry*, „Dialogue and Universalism” 2006, nr 3–4.

(przynajmniej w jej kształcie znanym nam dotąd)¹. O ile jednak można mieć poważne wątpliwości co do tego, czy pytanie o sens polskich dziejów ma sens, to przecież nie można kwestionować faktu, że stanowiło ono w ostatnich dwóch stuleciach nader istotną część naszej kultury. Proponuję zatem spojrzeć na to, jaką postać przybierały próby odpowiedzi na nie w różnych okresach naszej historii. Szczególnie chodzi mi o to, by pokazać pewne topoty, które jakby organizują polską refleksję historiozoficzną. Przykładem tego będą trzy koncepcje: późnooświeceniowa Stanisława Staszica, heglizująco-romantyczna Augusta Cieszkowskiego i powstała już w okresie międzywojennym katastroficzna wizja Mariana Zdziechowskiego.

Zauważmy jednak wpieryw, że filozoficzne pytanie o sens dziejów pojawia się dopiero w XVIII wieku, tymczasem różne narody już wcześniej zapytywały o swą rolę wśród innych narodów, a to oznaczało w sposób niechybny porównywanie własnych dziejów. Nie inaczej było z Polakami. W ten sposób, zanim powstała polska filozofia dziejów, pojawiły się dwie idee, które będą w niej bardzo silnie obecne. Przypomnijmy je zatem na początek.

Pierwszą ideą jest powstała już za Jagiellonów wizja Polski jako *antemurale*, przedmurza chrześcijaństwa, jedynej – bo nie wspomaganej przez Zachód – obrończyni całego chrześcijaństwa. Janusz Tazbir, który badaniu tej idei poświęcił wiele owocnego wysiłku², zwrócił uwagę, że z czasem (po Batorym) będzie ona oznaczała już nie tylko obronną tarczę Zachodu przed niewiernymi, ale też przed wschodnim despotyzmem. Zgodnie z tą ideą dla Polaków została więc zarezerwowana nader zaszczytna, ale też uciążliwa rola pierwszych obrońców cywilizacji zachodniej przed szeroko pojętym wschodnim despotyzmem³.

Druga idea, która mocno upowszechniła się w XVII wieku, stając się fundamentem tzw. sarmatyzmu⁴, miała wyjaśnić szczególną rolę Polaków poprzez wskazanie ich szczególnego rodowodu czy nadzwyczajnej opieki boskiej, co znajdowało wyraz w wolności szlacheckiej⁵. Wprawdzie późniejsza

¹ Patrz m.in. H. M. BAUMGARTNER, *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwaertigen Stand des Geschichtsphilosophischen Denkens*, „Allgemeine Zeitschrift fuer Philosophie” 1987, 12, H. 3.

² Patrz: J. TAZBIR, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa 1987; por. także idem, *Przedmurze czy pomost?*, (w:) A. AJNENKIEL, J. KUCZYŃSKI, A. WOHL (red.), *Sens polskiej historii*, Warszawa 1990, s. 182 i n.

³ Ariański kronikarz Andrzej LUBIENIECKI pisał, że po śmierci Batorego chciano wybrać odpowiedniego króla dla państwa „które jest propugnaculum totius christianitatis od Turków, Tatarów, Wołochów i Moskwy”. Cyt. za J. TAZBIR, *Przedmurze...*, s. 184.

⁴ Które to pojęcie dalekie jest od jednoznaczności. Ukute zresztą zostało przez oświeceniowych przeciwników tego zjawiska raczej w celu jego ośmieszenia niżli wyjaśnienia. Patrz m.in. T. MAŃKOWSKI, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa 1946; J. TAZBIR, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1979.

⁵ A. F. GRABSKI zauważa, że w okresie rokосу Zebrzydowskiego upowszechniło się przekonanie, że to Bóg jest protektorem polskiej szlacheckiej wolności (*Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 21).

oświeceniowa czy romantyczna historiozofia do mitu sarmackich korzeni Polaków nie nawiązywała, a raczej go obśmiewała, to przecież pewnym rodzajem kontynuacji takiego pojmowania dziejów narodowych stanie się idea przedhistorycznego, jakby naturalnego stanu, który wyjaśnić ma, dlaczego to właśnie Polakom (lub Słowianom) przypada szczególne miejsce w historii powszechnej. To właśnie w tym stanie pierwotnej czystości życia plemiennego, nieskażonego obcymi wpływami, miały się objawić narodowe cechy, z umiłowaniem wolności na czele, predestynujące nas do takiej dziejowej roli.

Dwie wymienione idee miały swe źródło i uzasadnienie w rzeczywistości, choć ją, rzecz jasna, mitologizowały. Tak więc idea przedmurza miała pewne uzasadnienie w fakcie, że Polska od XV wieku była pograniczem Zachodu i Wschodu (zresztą jeszcze przed zagrożeniem tureckim opierała się najazdom tatarskim). Natomiast idea szczególności sarmackiej szlacheckiej wolności (czy też w ogóle swoistego „zarodu” narodowego) brała się stąd, że co najmniej od schyłku XVI wieku „inność” ustrojowa Polski w porównaniu z Zachodem Europy (którego była przecież obrończynią) stawała się faktem nader oczywistym, faktem, który zatem domagał się swego wyjaśnienia.

Obie te idee będą się przewijały w późniejszej polskiej refleksji historycznej. Przy czym idea przedmurza jest powszechnie, choć w różnej postaci podnoszona z dumą, podczas gdy problem swoistości instytucji społeczno-politycznych będzie wywoływał skrajnie odmienne oceny. Filozofowie oświecenia, zaangażowani przeciw w ruch naprawy Rzeczypospolitej, nie mogli tej swoistości w żaden sposób gloryfikować, przeciwnie – traktowali ją jako przejaw samowoli czy wręcz anarchii szlacheckiej i widzieli w niej główną przyczynę politycznego skarlenia Polski. Natomiast myśliciele romantyczni, skłonni do postrzegania w instytucjach politycznych wyrazu swoistości „ducha narodu”, byli raczej gotowi widzieć w nich zapowiedź misji, którą my, Polacy, mamy najwyraźniej do spełnienia⁶.

Staszic, czyli dzieje ujarznienia

Rola ojca polskiej historiozofii przypada Stanisławowi Staszicowi, którego nadzwyczajna zwyczajność polegała na tym, że jako jedyny z czołowych przedstawicieli naszego oświecenia był pochodzenia mieszczańskiego. Katastrofa rozbiorów i właśnie mieszczańskie pochodzenie, a raczej wiążąca się z nim świadomość upośledzenia społecznego, są dwiema głównymi przyczyna-

⁶ Dodajmy jednak, że nie wszyscy filozofowie doby romantyzmu byli piewcami instytucji demokracji szlacheckiej. Zdecydowanie „oświeceniowym” jej krytykiem był (ale tylko do 1848 r.) Bronisław Trentowski, ale także skądinąd politycznie mu nader odległy Edward Dembowski.

mi skierowania się naszego myśliciela ku filozofii dziejów⁷. U podstaw zainteresowań historiozoficznych Staszica stał zatem interes praktyczny; chodziło o to, by zrozumieć, poznać niezienne prawa natury, aby na podstawie tej wiedzy móc sformułować konieczny program przebudowy Polski.

Podtytuł historiozoficznego dzieła Staszicowego *Ród ludzki* brzmi: *Poema dydaktyczne*. Autor zatem liczył na to (i był w tym niewątpliwie nieodrodnym dzieckiem oświecenia), że objawiając prawdę o dziejach ludzkości, o mechanizmie rządzącym rozwojem społeczeństw, umożliwi ludziom wpływanie na dalsze pożądane przemiany. Temu też celowi „pouczania”, co oznaczało dotarcie do możliwie wielu czytelników, służyć miało nadanie ostatecznej, drukowanej wersji *Rodu* formy wierszowanej⁸.

„Powiem, jak człowiek jarzmił własne plemię, jak ród jego zjarzmiony odzyskał swe prawo. Z wszech rodzajów ludzkemu tylko dano rozum”⁹. Te dwa zdania otwierają rękopis Staszicowego dzieła życia i zawierają dwie zasadnicze tezy całej jego historiozoficznej konstrukcji. Po pierwsze więc zakłada on, że dzieje ludzkie nie są prostym procesem postępu. Z jednej więc strony mamy tu do czynienia z procesem „jarzmienia” człowieka przez człowieka, z drugiej strony wszakże celem tego procesu jest tegoż człowieka wyzwolenie. Dzieje się tak, gdyż człowiek stanowiąc część natury, a więc podlegając jej prawom, jest zarazem w stanie stworzyć swój własny świat, a to za sprawą tego wyjątkowego daru, jakim jest rozum.

Dzieje są zatem procesem stopniowego zniewalania jednych przez drugich (zniewalających jest rzecz jasna mniejszość), wiodącym jednak do całkowitego wyzwolenia. Przebiega on etapami – takich etapów, czy też raczej epok, jest sześć¹⁰. Nie wnikając w szczegóły, powiedzmy, że jakby szczytowym okresem owego zniewolenia jest epoka czwarta, nazywana przez Staszica „samodzierżstwem” czy też specyficznym pojęciem feudalizmem. Specyficznym, gdyż epoka

⁷ „Te dwie niesprawiedliwości uczyniły tak wielkie na mnie wrażenia, iż przedsięwziąłem życie od ludzi odosobnione, unikając obcowania, a coraz bardziej zgłębiając się nad źródłem tych niesprawiedliwości wypływających z złych zasad społeczeństw ludzkich [...]. Rezultatem tych prac moich ciągle przez lat czterdzieści jest napisane dzieło w sposobie poematu dydaktycznego: *Ród ludzki*”. S. STASZIC, *Pisma filozoficzne i społeczne*, opracował i wstępem poprzedził B. Suchodolski, Warszawa 1954, t. I, s. 5.

⁸ Niestety, pomysł nie wydaje się być zbyt fortunny. Staszic po prostu poetyckiej duszy nie miał, w dodatku dość mocno udziwnił język. Efekt jest więc chyba odwrotny od zamierzonego.

⁹ S. STASZIC, *Ród ludzki. Wersja brulionowa po raz pierwszy ogłoszona drukiem według zachowanego rękopisu*, opracował Z. Daszkowski, Warszawa 1959, t. I, s. 3; por. także idem, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 11.

¹⁰ Podział na epoki znajdujemy tylko w wersji brulionowej *Rodu*, w wierszowanej wersji drukowanej Staszic z tego wyraźnego podziału zrezygnował. Dla większej przejrzystości przedstawienia pozostawimy tu jednak przy nim. Czynią tak zresztą także inni badacze myśli naszego filozofa. Por. W. WAŚNIK, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1958, t. I, s. 356; B. SZACKA, *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965.

obejmuje także społeczeństwa niewolnicze¹¹, jako że istotą „samodzierzstwa” jest zaistnienie klasy czy grupy uprzywilejowanej, mającej dziedziczny monopol na posiadanie¹².

W obrębie samodzierzstwa mamy do czynienia z wewnętrzną, rzec by można dialektyczną sprzecznością, czy raczej konfliktem będącym zarodem jego rozpadu. Chodzi o to, że owi posiadacze monopolu na dziedziczną własność (możnowładcy) rywalizują między sobą, a więc każdy chciałby podporządkować sobie innych, czyli w istocie rzeczy dążą oni do zniesienia „samodzierzstwa”. Prowadzi to w końcu do wyłonienia się nowego rodzaju organizacji społeczeństwa (piąta epoka) – „jednodzierzstwa”, czyli monarchii absolutnej. Monarchia absolutna wprawdzie likwiduje wewnętrzne konflikty i poszerza sferę wolności obywateli, to jednak generuje konflikty zewnętrzne (każdy „jednodzierzca” w sposób nieunikniony dąży do dominacji nad innymi), które stanowią zaród (a raczej jeden z zarodów) jej końca¹³. Po końcu tym nastanie epoka szosta, w której będą królowały wolność i sprawiedliwość jako pełna realizacja rozumu, będącego przecież tym szczególnym darem, jaki człowiek otrzymał. Czym jednakże miała by być owa sprawiedliwość będąca pełną realizacją rozumu? Staszic wyjaśnia: „W wyobrażeniach epoki, gdzie już konstytucyjne nastają towarzystwa i rządy, powszechna dla wszystkich sprawiedliwość jest tym, co prawdziwie powinna znaczyć wolność. Tam, gdzie każdy człowiek w towarzystwie żyjący staje się przed prawem z drugim równy, tam jest sprawiedliwość, tam tylko prawdziwa wolność”¹⁴.

Nader istotne jest to, że w tym procesie rozwoju rozumu¹⁵ wolność i sprawiedliwość zostaną osiągnięte wprawdzie w obrębie nowego ustroju społeczno-politycznego, to przecież gwarantem tego faktu może być tylko nowy rodzaj porządku międzynarodowego (czy międzypaństwowego). Staszic wyobraża sobie ten nowy porządek jako zrzeczenie wszystkich narodów, zrzeczenie, które doprowadzi do pokoju między nimi¹⁶.

¹¹ Piszę: społeczeństwa niewolnicze, a nie czasy społeczeństw niewolniczych, gdyż proces, który opisuje Staszic, dokonuje się jakby poza realnym czasem historycznym; inaczej rzecz ujmując: różne ludy przechodzą ten sam proces w różnym czasie.

¹² Pisze o tym obszerniej B. SZACKA, op. cit., s. 207 i n.

¹³ Zauważmy, że konflikt, czy raczej wojna w szerokim tego słowa znaczeniu, jest w koncepcji Staszicowej zasadniczym środkiem swoistego postępu historycznego

¹⁴ S. STASZIC, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 203.

¹⁵ Który to proces zdecydowanie inaczej postrzega niżli Condorcet, dla którego to przejawiał się on przede wszystkim w rozwoju nauki i techniki.

¹⁶ Koncepcja Staszica przypomina Kantowską ideę federacji wolnych republikańskich państw i wiecznego pokoju, jednakowoż u Kanta jednoznacznym warunkiem takiej federacji jest wykształcenie się odpowiedniego społeczeństwa obywatelskiego, podczas gdy Staszic zakłada jakby proces odwrotny. Poza tym koncepcję Kantowską można bez większej przesady uznać za prekursorską wobec współczesnej idei Zjednoczonej Europy, podczas gdy Staszicowa przypomina raczej jagiellońską ideę unii narodów.

Jaką rolę w dotychczasowej historii odegrali Polacy i jaką mają jeszcze do odegrania? Jeśli chodzi o pytanie o dotychczasową rolę Polski i Polaków, to odpowiedź Staszicowa jest, można by rzec, typowa. Odwołuje się on mianowicie do toposu przedmurza. Przy czym, co ciekawe, Polska broniła Europę przez długie wieki, nie tyle przed nawałą muzułmańską, ile przed „hordami azjatyckich Moskwicynów, Kozaków, Kałmuków, Bas[z]kirów, ogółem Tatarów [...]”. Polska z swego położenia kończy Europę i była jedynym przeciw najazdom tych hord przedmurzem Europy, za którym się ta od podobnych napaści niszczących wolna cywilizowała spokojnie¹⁷.

Rola Polski była zatem tyleż zaszczytna, co niewdzięczna ze względu na konsekwencje. To ona wzięła na siebie ciężar zapewnienia Zachodowi niezbędnego spokoju przed hordami wschodnimi. Spokoju niezbędnego do niezakłóconej ewolucji rozumu. Tak więc Europa się cywilizowała, a myśmy ją chronili, co najwyraźniej przeszkodziło nam w samocywilizowaniu. Innymi słowy, nasza wielka i chwalebna rola przedmurza doprowadziła nas do nienadążania za procesami dokonującymi się na Zachodzie, a więc ewolucji w obrębie feudalizmu, zastąpienia go monarchią absolutną, co ostatecznie świat ten czyni już przygotowanym do przejścia do epoki szóstej.

Z tego więc powodu Polska zatrzymała się w swej ewolucji ustrojowej na etapie „samodzierzstwa” i stała się po prostu zapóźniona w rozwoju. „Jakże to opodal stoi Polska! Gdzież to już zabiegły insze kraje! Gdzie indziej już despotyzm upada. W Polsce jeszcze oligarchia szlachecka. Polska dopiero w wieku piętnastym. Cała Europa już wiek osiemnasty kończy!”¹⁸. Polska jest więc (a właściwie była przed rozbiorami) ciągle krajem feudalnym. Panował w niej partykularyzm, który uniemożliwia wyłonienie się nawet poczucia jedności interesu jednostki i społeczeństwa (co umożliwia już monarchia absolutna), a cóż dopiero jego realizacji. O ile jednak Staszic we wcześniejszej fazie swej twórczości, kiedy był zaangażowany w projekt naprawy Rzeczypospolitej, wierzył jeszcze w to, że możliwy jest niejako skok ustrojowy Polski od feudalizmu do ustroju dobrego (a więc z pominięciem absolutyzmu), o tyle brutalny fakt ostatecznego rozbioru Polski skłonił go ku tezie, tak silnie podkreślanej w *Rodzie ludzkim*, że każde społeczeństwo w sposób nieunikniony, bo warunkowany przecież koniecznymi prawami natury, musi przejść kolejne stadia rozwoju. Tak oto nie będąc sami zdolni do podjęcia wyzwania prawa natury rządzącego rozwojem społeczeństw, doprowadziliśmy do tego, że prawo to zrealizowało się przy pomocy obcych armii. Monarchia absolutna przyszła do nas z zewnątrz.

¹⁷ S. STASZIC, *Ród ludzki*, t. III, s. 131.

¹⁸ S. STASZIC, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 303.

Katastrofa rozbiorów w świetle tych rozważań zdecydowanie się relatywizuje i to pozwoliło zapewne Staszicowi w późnej fazie twórczości, po upadku Napoleona i polskich marzeń z nim związanych, przejść na pozycje słowianofilstwa czy wręcz panslawizmu. W 1815 r. w trakcie wykładu o politycznej równowadze w Europie wygłosił tezę, że Słowiańszczyzna ma do spełnienia swą dziejową misję, lecz pod przewodnictwem Rosji. Mało tego, ta misja wypełni się w Cesarstwie Rosyjskim (!), a jest nią nic innego jak zainicjowanie następnej epoki dziejów, a więc zapoczątkowanie procesu zrzeszania się narodów: „Połączenie, zrzeszenie się Sławian w Cesarstwie Rosyjskim sprowadzi zrzeszenie się Europy, zniszczy w niej wojny i nada tej części świata stałą pokój”¹⁹.

Pojawia się tutaj oczywiste pytanie o to, dlaczego właśnie Słowianom ta szczególna misja zapoczątkowania nowej epoki przypada. Staszic odpowiada, że to Słowianie, a w szczególności Polacy bądź Rosjanie „bronili i ocalali cywilizację Europy”²⁰. Jest on najwyraźniej przekonany, że Europie zagraża ciągle to samo niebezpieczeństwo, za sprawą którego już dwukrotnie w dziejach zostały zniweczone wysiłki zjednoczeniowe europejskich cywilizacji (Grecji i Rzymu). Chodzi o najazd dzikich hord ze Wschodu, które tym razem powstrzymać mogą właśnie tylko zjednoczeni pod rosyjskim przywództwem Słowianie.

Kwestią delikatną, a może raczej drażliwą było to, jak się ma rosyjskie samoderżawie do misji otwarcia nowej „postabsolutystycznej” epoki dziejów. Kwestia jest drażliwa, więc Staszic jej nie porusza. Możemy się natomiast domyślać, iż zakłada on, że owo zjednoczenie się Słowian pod przywództwem Rosji (właściwie w Cesarstwie Rosyjskim!) będzie zarazem końcem (albo może początkiem końca) jej absolutyzmu. Jestem przekonany, że nie będzie to dezinterpretacją intencji Staszicowych, jeśli powiem, iż w tym procesie „dezabsolutyzacji” zasadnicza rola przypadnie Polakom jako narodowi przywiązane-
mu do wolności najbardziej z wszystkich słowiańskich ludów²¹.

Cieszkowski – Królestwo Boże na ziemi jako cel dziejów

O ile zatem w Staszicowej wizji historycznej misji Polski dawna idea przedmurza odgrywa zasadniczą rolę, o tyle łączona z sarmatyzmem idea wyższości ustrojowych rozwiązań demokracji szlacheckiej z powodów oczywis-

¹⁹ S. STASZIC, *Myśli o równowadze politycznej w Europie czytane w Wydziale Literatury Towarzystwa Przyjaciół Nauk w roku 1815 w miesiącu sierpniu*, (w:) *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 321.

²⁰ *Ibidem*, s. 223.

²¹ Staszic twierdził, że Polakom w imperium rosyjskim przypadła ta sama rola, co Grekom w rzymskim.

tych występuje tylko w szcątkowej formie. Można by zatem rzec, że Staszic w swej naturalistycznej interpretacji dziejów specyficzną (i nader doniosłą) rolę Polaków próbuje wyjaśnić w kategoriach geopolityki, a nie psychologii narodowej. To się radykalnie zmieni wraz z odkrywaniem przez Polaków w dwu pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku filozofii niemieckiej, zwłaszcza zaś koncepcji Schellinga (także Herdera²² i Kanta), a nieco później Hegla. Pod wpływem tej filozofii pojawiają się w polskiej myśli dwie nader istotne idee: idea narodu jako jedności duchowej, kulturowej oraz idea filozofii jako najwyższego przejawu samowiedzy narodowej. Obie staną się jądrem zjawiska uznawanego za największy wykwit filozofii polskiej XIX wieku, nazywanego filozofią narodową. Na przykładzie jej najwybitniejszego przedstawiciela – Augusta Cieszkowskiego – spójrzmy, jak te idee wraz z dwiema wspomnianymi na początku tego artykułu stały się jakby teoretycznym rusztowaniem wyjaśniania sensu dziejów, w szczególności dziejów Polski. Skoro zaś odwołujemy się do metafory budowlanej, to dodajmy od razu, że fundamentem tej konstrukcji była dialektyka Hegłowska.

W 1838 r. Cieszkowski, mający wówczas 24 lata i świeżo zdobyty w Heidelbergu doktorat, opublikował w Berlinie książkę pod tytułem *Prolegomena zur Historiosophie*. Tytuł z jednej strony wskazywał na skromność autora, z drugiej jednak na jego silne przekonanie, iż dokonuje on zasadniczego teoretycznego przewrotu, a dokładniej rzecz ujmując, przewrotu w poszukiwaniach jedności teorii i praktyki. Z jednej strony są to więc uwagi wstępne, z drugiej – uwagi do nie znanej nikomu dotąd „historiozofii”. Nie są to więc uwagi wstępne do filozofii dziejów, która jest „umiłowaniem mądrości dziejów”, lecz już do samej „mądrości dziejów”. Cieszkowski jest przekonany, że nadszedł czas, kiedy to rozważania dotyczące procesu historycznego można uprawiać na kształt prawdziwej nauki, która kieruje się wiedzą koniecznych praw rządzących daną rzeczywistością. Stało się to zaś za sprawą odkrycia przez Hegla praw dialektyki, czego sam mistrz nie docenił, czy też może raczej nie dostrzegł.

„Filozofia niejedno jeszcze odkryje, *siebie samą wszakże już odkryła*, i dlatego właśnie przeżywa się w tej chwili”²³. A więc „koniec filozofii”? – tak! Ale to bynajmniej nie oznacza końca historii. Tu Hegel się mocno mylił, biorąc koniec pewnej epoki za koniec całej historii, czyli całej drogi ducha świata. Kończy się zatem druga epoka dziejów, stoimy na progu trzeciej. Będzie to epoka syntetyczna w stosunku do dwu poprzedzających, bo przecież prawa dialektyki są

²² Tzw. rozdział słowiański, a więc rozdz. 4 ks. XVI, w którym Herder pięknie idealizując przeszłość dobrych i łagodnych Słowian, zapowiada im świetlaną przyszłość, był dwukrotnie tłumaczony na język polski w 1820 r. (przez K. Brodzińskiego i I. B. Rakowieckiego), zaś całość *Myśli o filozofii dziejów*, przetłumaczona przez Józefa Bychowca, ukazała się w 1838 r.

²³ A. CIESZKOWSKI, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 88.

powszechne i konieczne, a więc i w dziejach ludzkich ów trójrytm dialektyczny musi mieć swe oblicze²⁴. Konsekwencje takiego ujęcia są oczywiście potężne. Ponieważ triada dialektyczna jest sylogizmem logicznym, zatem, rzecz jasna, wiedza dwu przesłanek (dwu przebytych epok historii ludzkiej) daje możliwość wyprowadzenia wniosku (kształtu epoki nadchodzącej). O tej konsekwencji, czy też raczej o kształcie nowej epoki, która zarazem będzie spełnieniem całej historii ludzkiej, pisze więcej Cieszkowski w swym nigdy nie ukończonym dziele życia *Ojciec nasz*. Nie miejsce tu o tym pisać, powiedzmy więc tylko tyle, że ową przyszłość – Królestwo Boże na Ziemi – widział on jako świat zjednoczonych narodów żyjących w pokoju; świat, w którym człowiek jest wyemancypowany, uwolniony od zniewolenia społecznego, ekonomicznego, politycznego, lecz przede wszystkim panuje w pełni nad własną historią, tzn. tworzy ją świadomie, a nie jest na łasce „chytrego rozumu”.

W tym miejscu jednak pojawia się pytanie, które najbardziej musiało frapować ówczesnego Polaka: jak mianowicie ma się nasza historia do owego uniwersalnego procesu dziejów i czy w ogóle mieści się w nim, czyli ma sens? Co do tego, że odegraliśmy nader ważną rolę przedmurza, obrońcy cywilizacji zachodniej, Cieszkowski nie ma najmniejszej wątpliwości, problem w tym, że przedmurze jest tym, czym jest, a więc miejscem, gdzie nie zapadają fundamentalne decyzje.

O ile dotychczasowa historia nie może nas napawać upoważnionym optymizmem, jako że najwyraźniej nie znaleźliśmy się w jej nurcie, czy też, inaczej rzecz ujmując, pokazuje ona, że duch świata w swym marszu ze Wschodu na Zachód minął nas od południa, to przecież fakt, iż jego marsz się nie zakończył, pozwala postawić niewątpliwie fascynujące pytanie: kto następny?

Duch świata w swym pochodzie przez dzieje przejawia się jako kolejna sekwencja dominujących duchów narodowych, z których każdy reprezentuje inną, wyższą „zasadę” (będącą w istocie inną postacią świadomości wolności). Jeśli zatem ma on przed sobą dalszą drogę, to tylko dzięki nowym duchom narodowym. Ani Francuzi, ani Niemcy, którzy (podobnie jak wcześniej inne narody zachodniej Europy) mieli już swoje 5 minut w pochodzie ducha świata, nie mogą zainaugurować nowej epoki. Pozostają zatem Polacy (czy też Słowianie przez Polaków reprezentowani²⁵). Ale to nie z braku innych kandydatów Polakom przypada misja zainicjowania budowy ziemskiego Królestwa Bożego. Przeciwnie, ponieważ im właśnie ta misja przypada, więc brak innych kan-

²⁴ A. CIESZKOWSKI, podobnie jak K. L. Michelet, jego berliński profesor i późniejszy przyjaciel, a zarazem wydawca Heglowskich *Wykładów z historii filozofii*, uważał filozofię historii za szczyt systemu idealizmu absolutnego. Por.: K. LOEWITH, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 87.

²⁵ Cieszkowski, jak i jego znakomici koledzy, nie miał wątpliwości, że Polacy zachowali w stanie najmniej skażonym ów „zaród” narodowy Słowiańszczyzny.

dydatów. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że Polacy posiadają tę „zasadę”, zasadę syntetyczną, która będzie następną zasadą ducha świata. Jeśli tak jest, to znaczy, że zasada ta musiała o sobie dać znać w naszej przeszłości. Cieszkowski, jak niemal całe ówczesne pokolenie zafascynowany koncepcją Lelewelowską, przyjął za wielkim historykiem, że duch narodu mógł się najlepiej wyrazić wówczas, gdy instytucje będące jego dziełem nie były jeszcze skażone obcymi wpływami. Także za Lelewelem twierdził, że zasada ducha pod obcym wpływem nie zostaje całkowicie wyrugowana z życia narodu.

„Nieskażonym” przejawem naszej zasady narodowej było więc przedchrześcijańskie gminowładztwo. W nim to znalazła wyraz nasza pokojowa natura, umiłowanie wolności i „owa skłonność do jedni, wspólnie do solidarności”²⁶. Przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało też przejście instytucji i form życia społecznego obcych naszemu duchowi narodu, tym niemniej jego zasada nie została przecież stłamszona, a więc przejawiała się w życiu narodu. Tak więc „owa skłonność do jedni” zaowocowała unią lubelską, będącą przecież pierwszą próbą przewyciężenia partykularyzmów narodowych, stworzenia jednego organizmu politycznego dla wielu równych narodów²⁷. Widzimy tu nic innego jak – niedoskonałą wprawdzie – prefigurację przyszłej „Ojczyzny narodów”. Nie przez przypadek w Polsce nie doszło do pełnej ewolucji systemu feudalnego, lecz zafundowaliśmy sobie nieznaną innym narodom demokrację szlachecką. Toć przecież nie jest to nic innego jak gminowładztwo w zmodyfikowanych przez zachodnią kulturę warunkach. Jest to, znowu z natury rzeczy niedoskonała, prefiguracja demokracji, która zapanuje w przyszłym świecie. Antycypacją przyszłej demokracji, w której wszelka władza pochodzi z wyboru, był też polski system wolnej elekcji, zaś zasada liberum veto wyrażała zasadniczą cechę prawdziwej wolności, mianowicie, że implikuje ona równość. Rzecz jasna w ówczesnych warunkach instytucje te musiały być wysoce niedoskonałe czy też ulegać wypaczeniu. Nie zmienia to jednak faktu, że wyraźnie wskazują one na Polaków jako następną naród na drodze ducha świata.

Zauważmy, że koncepcja pierwotnego polskiego (czy słowiańskiego) gminowładztwa w żadnej mierze nie była antyokcydentalna. Z jednej strony wprawdzie chrystianizacja narodu, a więc kontakt z cywilizacją zachodnią spowodował istotny zanik gminowładczych form życia społecznego, z drugiej jednak dał Polakom pozycję łącznika między przeszłością a przyszłością. To zatem ich zasada narodowa, która w stanie czystym objawiła się w gminowładztwie, ale też silny związek z cywilizacją zachodnią (która przecież wyznacza charakter drugiej epoki dziejów) predestynują Polaków do odegrania szczególnej roli inicjatorów nowej epoki.

²⁶ A. CIESZKOWSKI, *Ojczyzna nasza*. Poznań 1922, t. I, s. 157.

²⁷ Na ten charakter unii lubelskiej zwracali też uwagę Mickiewicz i Krasiński.

Zdziechowski: katastrofizm i wiara w cud

Druga połowa XIX wieku nie sprzyjała pomysłom historiozoficznym, nie tylko zresztą w Polsce. Deklaracja Jacoba Burckhardta „przede wszystkim żadnej filozofii dziejów”²⁸ stała się jakby wspólnym hasłem europejskich myślicieli. Historyzm polskiej myśli znalazł swój wyraz w powstającej wówczas nowoczesnej, „naukowej” historiografii – zdecydowanie niechętniej romantycznym historiozofiom, które w dodatku uznawano za polski przejaw heglizmu, a więc za coś, co z gruntu stoi w sprzeczności z naukowym myśleniem. Nie oznaczało to zresztą koniecznej rezygnacji z pytania o rolę czy wręcz posłannictwo dziejowe Polaków. Dobrym tego przykładem jest jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tej historiografii – Józef Szujski. Uważał on, że z naszego myślenia historycznego musimy usunąć Hegłowskie wpływy, jednak nie oznacza to rezygnacji z tezy, iż narody mają do wypełnienia daną im przez opatrność misję dziejową. Nie, naród to zbiorowa osobowość, duch i tak jak człowiek – duch ma do wypełnienia w swym życiu określone zadanie, tak też i naród obdarzony jest określoną misją. Brak takiej misji oznacza tyle, że nie mamy do czynienia z prawdziwym narodem lecz zbiorowiskiem ludzkim, bo – jak pisze – „tylko udział w interesach ludzkości, praca około dopięcia celu dziejowego powszechności daje prawo do tego wielkiego nazwiska, daje prawo do jego najwyższego atrybutu, do nieśmiertelności”²⁹. To posłannictwo Polaków widział on w tworzeniu niejako pomostu między Słowiańszczyzną a Zachodem, czy też reprezentacji Słowiańszczyzny w procesie postępu zachodniej cywilizacji.

Romantyzm i jego historiozofia popadły w niełaskę właściwie jednego tylko pokolenia. U schyłku XIX wieku powraca zainteresowanie myślą romantyczną i historiozofią, zaś wydarzenia dwu pierwszych dziesięcioleci wieku następnego tym zainteresowaniom zdecydowanie sprzyjały. Oczywiście powrót filozoficznej refleksji nad dziejami do czasów wielkich systemów historiozoficznych nie był już możliwy. Powstała już przecież i odnosiła swe triumfy socjologia, dynamicznie rozwijała się antropologia kulturowa, a idea holistycznego ujęcia dziejów zdezaktualizowała się wraz z powstaniem rzeczywistej nauki historii. Podmiotem nowej refleksji historiozoficznej nie jest już cała ludzkość, a jeżeli tak, to postrzega się ją jako rozczłonkowaną na szereg nieprzystawalnych kultur (Spengler, Koneczny).

Oświeceniowo-heglowski optymizm musiał się w świetle doświadczeń ostatniego półwiecza wydawać czymś anachronicznym, zaś polska refleksja historiozoficzna stanęła przed nowym wyzwaniem, które najpierw związane było

²⁸ J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1955, s. 4.

²⁹ J. SZUJSKI, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, Warszawa 1991, s. 25.

z problemem kulturowo-politycznego aliansu (Rosja – słowiańska, lecz prawosławna; katolicka, lecz germańska Austria; wreszcie protestanckie w przewadze Niemcy), potem zaś – po rewolucji bolszewickiej i odzyskaniu niepodległości – w zmodyfikowanej postaci z pytaniem o rolę czy wręcz misję Polski w nowym świecie, który tak naprawdę tej misji nie zmienił. Odzyskanie niepodległości, jak też rewolucja bolszewicka, która zresztą wlała się na nasze terytorium, potwierdzały to, co od dawna wiedzieliśmy, a mianowicie, że stanowimy tarczę Zachodu, że jesteśmy obrońcą cywilizacji zachodniej. Natomiast nowością było dodatkowe pytanie – czy jest jeszcze czego bronić?

Tę nową postawę świetnie reprezentuje Marian Zdziechowski, myśliciel, który po niemal półwieczu zapomnienia od pewnego czasu cieszy się wielkim zainteresowaniem. On sam uważał się za późnego spadkobiercę romantyzmu, który, jego zdaniem, zapoczątkował Rousseau, a kontynuował Kant, ten bowiem „otwiera furtkę, przez którą wkroczyć mógł romantyczny indywidualizm”³⁰. Rousseau z kolei, nie przemawiając z wyżyn arystokratycznego racjonalizmu, wprowadził do myśli europejskiej dojmujący pierwiastek „plebejskiej” uczuciowości. „Najromantyczniejszą filozofię” stworzył Fichte, romantykiem był Schelling, ale też Hegel i Feuerbach. Romantyzm dlatego tak bardzo pociągał Zdziechowskiego, gdyż w nim, jego zdaniem, po raz pierwszy w obrębie myśli chrześcijańskiej do głosu dochodzi pesymizm, który brał się ze świadomości „nieograniczonych pragnień ducha, a ograniczoności jego środków”³¹. Szczególną zasługą Schellinga, zwłaszcza w późnym okresie jego twórczości, było głębokie zrozumienie tragiczności bytu, której to źródeł poszukiwał w samym Bogu. Pesymizm romantyczny wiezie ku Bogu i to właśnie Zdziechowski najbardziej podziwiał.

Autor *Pesymizmu, romantyzmu i podstaw chrześcijaństwa* jest głęboko przekonany o ontycznej realności zła. Dlatego też szczególną rolę w jego rozważaniach odgrywa Schopenhauer, w którego myśli spotkały się dwie kultury – chrześcijańska i buddyjska. To buddyzm, uznając zło za nieodłączną część bytu, umożliwiał otwarcie się myśli na cierpienie, na tę swoistą współczulność ze światem, w którym nie ma nic uwodzicielskiego, a którego materialność staje się zatem czymś nieistotnym, przekraczającym przez świadomość. To bezwarunkowe uznanie zła, będące źródłem pesymizmu, łączyło Zdziechowskiego z buddyzmem, natomiast różnił go aktywizm etyczny i koncepcja duszy, która nie zatracą się w swej samoidentyfikacji z bytem. W koncepcji Schopenhauera nasz myśliciel szczególnie cenił to, że owo uznanie ontycznej realności zła nie oznaczało zarazem konieczności wycofania się ze świata, wyrzeczenia się tego, co określał jako pesymistyczny realizm. Zdziechowski szczególnie doceniał ów aktywistyczny czy wręcz heroiczny stosunek wobec zła polskich

³⁰ M. ZDZIECHOWSKI, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, t. I, s. VII (reprint: Warszawa 1993).

³¹ Ibidem.

romantycznych poetów, natomiast zupełnie nie przekonywał go Cieszkowski. „Dialektyka Hegla skuliła skrzydła duszy Cieszkowskiego, jego umysł szlachetny i silny, jego serce gorące ogniem idealnych pragnień zapalone. I zużył on myśl swoją w jałowym usiłowaniu zamknięcia aspiracji, w nieskończoność Bożą sięgających, w obrębie filozofii, która nic wyższego we wszechświecie nad myśl ludzką znaleźć nie umiała”³².

Optymizm historiozoficzny Cieszkowskiego był zatem dla wileńskiego profesora nie do zaakceptowania. Nie akceptował u niego także tego, co można określić materializującym millenaryzmem, który objawia się jako swoista ucieczka od eschatologii – „Cieszkowski zapragnął koniecznie ujrzeć Boga tu, na ziemi”³³. W ogóle mesjanizm romantyczny był zdaniem autora *Pesymizmu* obarczony zasadniczym grzechem utopizmu, zawartym w owym przekonaniu o ewolucyjnej usuwalności zła, w przeświadczeniu o rychłym nadejściu epoki, kiedy to ludzkość sama stworzy raj na ziemi. Dlatego też zdecydowanie bliższą była mu myśl przyjaciela Cieszkowskiego, Zygmunta Krasińskiego, któremu ten utopizm był obcy. Zdziechowski był przekonany, że naukowa historiografia drugiej połowy XIX wieku uczyniła niemożliwą refleksję nad historią polegającą na wnoszeniu do niej rozumu. Idzie on zresztą dalej niż wielu współczesnych mu katastrofistów (jak choćby Spengler), uznając, że doszukiwanie się w dziejach w ogóle jakis prawidłowości nie może przynieść żadnego pozytywnego skutku. Mało tego, u schyłku swego życia napisze, że „historia jest niezrozumiałą, przekraczającą granice myśli ludzkiej tragedią, którą daremnie usiłował przeniknąć Krasiński w *Nie-boskiej* i *Irydionie*”³⁴.

Przez całe swe życie uczonego Zdziechowski próbował historię zrozumieć, choć to zrozumienie nie miało dawać żadnego ukojenia. Przeciwnie, wojna światowa i rewolucja bolszewicka zawiodły go ku katastrofizmowi. Zachodnia kultura³⁵ się rozpada i staje się bezbronną wobec zagrożenia płynącego ze Wschodu. Zasadniczym objawem owego postępującego rozpadu jest „bezwyznaniowość”, nie tyle nawet areligijność, ile raczej antyreligijność³⁶. To ona jest jakby ideową pożywką socjalizmu, a raczej bolszewizmu, a także różnej maści nacjonalizmów. Ona też wiedzie do rozpadu podstawowej instytucji społecznej – rodziny. To wreszcie zanik religijności sprzyja rozpowszechnianiu się kultu pieniądza.

³² M. ZDZIECHOWSKI, *Ojciec nasz*, „Znak”, 1981, nr 4, s. 540 (pierwotnie: M. Zdziechowski, *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*, Kraków 1912).

³³ *Ibidem*, s. 542.

³⁴ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, Warszawa 1999, s. 84.

³⁵ Zdziechowski jest zdecydowanym eurocentrykiem. Kiedy pisze o kulturze zachodniej, ma na myśli postrzymską kulturę zachodnioeuropejską. Nie zalicza do niej kultury Ameryki Północnej, przeciwnie – widzi niebezpieczeństwa stamtąd płynące, albowiem „innej idei, jak służenie cielcowi złotemu nie znalazła Ameryka dla siebie i nie dała jej światu” (M. ZDZIECHOWSKI, *Napoleon III, Szkice z dziejów jego życia i pracy*, Kraków 1931, s. 81).

³⁶ Ten i dalsze przejawy rozkładu kultury zachodniej wskazał jeszcze przed wojną w pracy *Dokąd nam iść wypada* (Brody 1910) lwowski profesor i wybitny galicyjski polityk Wojciech DZIEDUSZYCKI.

Co jest jednak źródłem nadchodzącej katastrofy, co spowodowało infekcję prowadzącą do śmiertelnej choroby? Otóż autor *W obliczu końca* nie ma wątpliwości, że siłą sprawczą historii są idee. „Nie wojownicy i nie dyplomaci, ale idee rządzą światem”³⁷. Idee są tyleż siłą twórczą, co i destrukcyjną, albowiem „prawo logicznej konsekwencji jest nieubłagane; żadna idea nie zejdzie z widowni świata, dopóki nie wyczerpie całej zawartości swojej, ze wszystkimi jej skutkami”³⁸. To właśnie panujące obecnie idee prowadzą świat zachodni do katastrofy. A ideą najgroźniejszą jest bolszewizm. Jednakże ideologia ta nie wzięła się znikąd; komunizm też nie z przypadku zwyciężył właśnie w Rosji, stając się tam „okrucieństwem zorganizowanym”³⁹. Problem z bolszewizmem polega na tym, że nie jest to tylko nowa idea w rzędzie innych; ona wprawdzie zawiera w sobie pewną treść pozytywną – jest nią realizacja „w pełni kolektywistycznego ustroju”⁴⁰ – lecz środek, który ma temu celowi posłużyć, powoduje, iż jest w istocie kontr-ideą mającą na celu zniszczenie starego świata z wbudowaną weń ideą Boga. To czyni sytuację obecną wyjątkową i ta wyjątkowość jest przerażająca.

Gdzie zatem są źródła tej sytuacji? Otóż, zdaniem naszego myśliciela, pierwsza z rzędu idei, na którego końcu znajduje się bolszewizm, pojawiła się renesansie i jest nią humanizm. Idea humanizmu oznaczała bowiem zastąpienie teocentryzmu antropocentryzmem. Idea ta źródłem wolności, której Zdzichowski był żarliwym obrońcą, uczyniła nie Boga, a człowieka. Oznaczało to zatem początek procesu wypierania Boga ze świata społecznego i otwarcie drogi ku materializmowi. Następny zasadniczy krok na zgubnej drodze rozwoju (a raczej degeneracji) idei zostanie dokonany w czasach oświecenia. Triumfujący wówczas humanizm szczególnie we Francji przyjął antyreligijny (antykatolicki w szczególności) charakter. Wiek XIX nie zmienił niczego na lepsze. Wprawdzie zaczął się romantyzmem, który, jak wiemy, Zdzichowski cenił nader wysoko ze względu na owo poczucie metafizycznego zła, to przecież i w nim tkwią zarody dalszej degeneracji idei. To przecież Kant i niemieccy idealisci dali filozoficzne podstawy tak skrajnemu indywidualizmowi, jak też nacjonalizmowi. To nikt inny przecież jak Hegel tworzył teoretyczne podwaliny dla absolutyzacji państwa. Tym gorzej rzecz musiała się przedstawiać w dobie pozytywizmu, będącego czasem kultu nauki i fascynacji techniką, masowej produkcji i masowej kultury, co ostatecznie musiało pogłębić upadek moralny. W takim właśnie świecie powstała i umacniła się idea komunizmu.

Tak więc skutek zapoczątkowanego w renesansie, za sprawą humanizmu, procesu oddalania się naszej cywilizacji od transcendencji ostatecznie „wypadło nam żyć w najczarniejszej epoce dziejów, którą bym określił jako szalony,

³⁷ M. ZDZIECHOWSKI, *Europa, Rosja, Azja*, s. 85.

³⁸ Ibidem.

³⁹ M. ZDZIECHOWSKI, *O okrucieństwie*, Kraków 1993, s. 6.

⁴⁰ M. ZDZIECHOWSKI, *Europa, Rosja, Azja*, s. 203.

wariacki, powrotny pęd ku barbarzyństwu⁴¹. Być może cywilizacja zachodnia dałaby sobie radę z toczącą ją chorobą, sytuację beznadziejną czyni jednak zwycięstwo rewolucji bolszewickiej. Rodzi to pytanie o to, dlaczego bolszewizm mógł zwyciężyć właśnie w Rosji. Otóż, zdaniem Zdziechowskiego, „ku bolszewizmowi zmierzał bieg dziejów rosyjskich od Piotra Wielkiego, tj. od chwili bliższego zetknięcia się z kulturą Zachodu⁴². Za Hercenem powtarza on, że Rosja w stosunku do Europy stała „na tamtym brzegu”. To znaczy nie uczestniczyła w jej historii od momentu uznania się za spadkobierczynię Bizancjum.

Zetknięcie się Rosji z kulturą Zachodu nie wyszło na dobre ani jednej, ani drugiej stronie. Rosja mianowicie zaraziła się ideami powstałymi w kulturze zachodniej, w szczególności sztandarową ideą osiemnastowiecznego humanizmu – ideą postępu. To, co na Zachodzie było jednak tylko mniej lub bardziej dokuczliwą infekcją, w Rosji stało się śmiertelną chorobą. Powodem jest to, że nie biorąc dotąd udziału w historycznym żywocie Zachodu, Rosja nie wytworzyła w sobie odpowiedniego mechanizmu obronnego. „I wiedział Sołowjew, że przynoszona z Zachodu religia postępu na gruncie rosyjskim wybuchła szałem i wytwarza opętanców⁴³.

Cały wiek XIX był niczym innym jak stopniowym przygotowywaniem rewolucji bolszewickiej. Dekabryści, Hercen, Bakunin i wielu innych demokratów, przeciwników samodzierżawia tę rewolucję, krok po kroku, przygotowywali. W Rosji więc doszło do katastrofalnego w swych konsekwencjach starcia dwu światów kulturowych. Z jednej strony jest to zatem Azja, ku której Rosja prze od XVI wieku, z drugiej strony zaś chrześcijański (a to znaczy dla Zdziechowskiego: katolicki czy z katolicyzmu wyrastający) Zachód, z którego przenikają biorące się z humanizmu idee. Te idee w Rosji „wybuchają szałem”, a więc radykalizują się, degenerują w przyspieszonym tempie. Taką ideą była nade wszystko idea demokracji, którą „rewolucja bolszewicka doprowadziła do absurdu⁴⁴.

Idea demokracji nie ma więc już żadnej siły organizującej życie społeczne naszej kultury. Co gorsza, wraz z końcem wojny, a właściwie wraz z rozpadem Austro-Węgier upadła inna zasada czy też idea, która była siłą przewodnią Zachodu w czasach jego wielkości, mianowicie idea monarchiczna. Na placu boju został zatem bolszewizm, tudzież różnej maści nacjonalizmy wspierane do tego kultem pieniądza.

Czy jest to zatem rzeczywiście koniec cywilizacji zachodniej, czy nie jest możliwe takie odrodzenie, jakie po rewolucji francuskiej miało miejsce w sferze ducha w romantyzmie? Otóż nie można na to liczyć. Nie ma żadnych reguł,

⁴¹ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, s. 204.

⁴² M. ZDZIECHOWSKI, *Europa, Rosja, Azja*, s. 200.

⁴³ *Ibidem*, s. 261.

⁴⁴ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, s. 35.

praw rządzących procesem historii. Jeżeli w historii coś się powtarza, to tylko przez przypadek. Ale przypadek jest, rzecz jasna, możliwy.

Tu objawia się w pełni to, co można nazwać heroicznym pesymizmem Zdziechowskiego. Jakkolwiek katastrofa zagląda już przez próg naszego świata, nie możemy się poddawać, przeciwnie – to nas zobowiązuje do walki. To, że choroba jest śmiertelna, nie oznacza, iżbyśmy mieli się jej poddawać. Z całych sił należy walczyć o życie. Dlaczego? Dlatego, że zdarzają się cuda. Jest przecież ciągle źródło siły duchowej, którą możemy przeciwstawić owym ideom negatywnym. Tym źródłem jest chrześcijaństwo. Tak więc, to wzmocniona religijność może przynieść nam cud. To żarliwa obrona wolności człowieka może zrodzić coś, co przed katastrofą uchroni świat cywilizacji zachodniej. „Tylko świętość mogłaby zwyciężyć w strasznej walce. Świętość jest duchem Kościoła i Kościół ją wytwarza. Święci – pisał wielki biskup węgierski, Ottokar Prohaszka – to »żywe Te Deum«, to »góry Boże, sterczące w niebo, w wieczność! [...] Gdy o nich myślę, czuję się jakby na wysokiej, cichej turni tatrzańskiej«. Wejdzmy na nią, spójrzmy na tych olbrzymów ducha; są oni wyrazem najwyższych twórczych sił dziejowych. To potężny prąd apostołstwa, płynący przez historię. Może ten prąd zmiecie wysiłki piekła...”⁴⁵.

Czy w tej, wydawałoby się, beznadziejnej obronie zachodniej cywilizacji jest miejsce dla Polski, czy też Polaków? Tak! – odpowiada Zdziechowski i staje się w ten sposób kontynuatorem owej, obserwowanej tu przez nas, idei swoistego posłannictwa Polski, wyznaczonego nam tak przez położenie geograficzne, jak też swoistość kulturową. Ta misja, którą z olbrzymią siłą dowodzić miała wojna polsko-bolszewicka, polega na obronie zachodniego chrześcijaństwa. Dzisiaj nie chodzi jednak już tyle o obronę orężem, lecz duchem. Naszą misją jest, zdaniem Zdziechowskiego, właśnie apostołstwo, a więc żarliwe głoszenie prawdy Bożej. Wzór mamy wśród nas – jest nim królowa Jadwiga. Religijnie żarliwa, lecz nie rozmodlona i patrząca tylko w Niebo. Jej pobożność jest „rozumna, czynna, czerpiąca z obcowania z Bogiem moc wielkiego dzieła”⁴⁶. W takich właśnie wielkich świętych – a Zdziechowski zdaje się wierzyć, że jesteśmy ich w stanie wydać właśnie ze względu na naszą przeszłość – spoczywa nadzieja w całkowicie beznadziejnym położeniu cywilizacji.

Twórców polskiej historiozofii – niezależnie od epoki, w której tworzyli (i nie dotyczy to bynajmniej tylko trójki przedstawionej w tym artykule) – łączy przekonanie, że naród polski jest obdarzony szczególną siłą duchową, która odpowiada za jego historyczne przeznaczenie, nawet jeśli pozostaje nim gorąca religijność (oznaczająca zwłaszcza obronę chrześcijańskich wartości z wolnością na czele) i głęboka wiara w cud zapobiegający katastrofie Zachodu.

⁴⁵ M. ZDZIECHOWSKI, *Widmo przyszłości*, s. 81.

⁴⁶ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, s. 207.