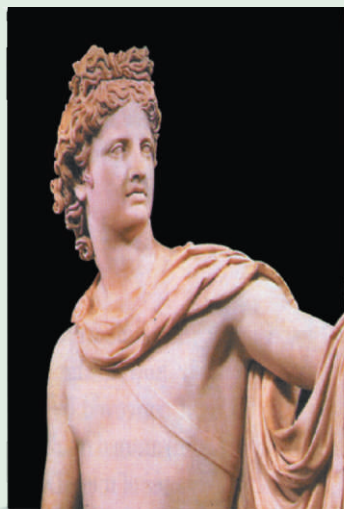




ANDRZEJ
WALICKI

POLSKA, ROSJA,
MARKSIZM

UNIVERSITAS

PRACE WYBRANE

tom 4

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 – drogi myśli*

Tom 4: *Polska, Rosja, marksizm*

ANDRZEJ WALICKI

KULTURA I MYŚL POLSKA

PRACE WYBRANE

tom 4

POLSKA, ROSJA,
MARKSIZM

Kraków

© Copyright by Andrzej Walicki and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

© Copyright by Andrzej Mencwel and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1503-4
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lohman

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

ANDRZEJ WALICKI
POLSKA, ROSJA, MARKSIZM

Spis treści

Część I

„Filozofia narodowa” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej	9
„Rosyjski socjalizm” Aleksandra Hercena jako odpowiedź na mesjanizm polski	29
Marks i Engels o sprawie polskiej. Koncepcja narodu i ujęcie kwestii narodowej	129
Aneks: Rewolucyjność kwestii polskiej i wynikające stąd konsekwencje	165
Między romantyzmem a pozytywizmem	177
Kwestia narodowa w polskiej myśli marksistowskiej przed 1914 r. . .	229
O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej okresu zaborów	283
Filozofia Edwarda Abramowskiego	315
Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski . . .	347

Część II

Wyjaśnienia wstępne	395
Marksizm i nieudany „skok do królestwa wolności”	397
<i>Zniewolony umysł</i> po latach	447
Czy Polska była 13 grudnia 1981 roku państwem totalitarnym	503
Aneks: Zmagania z problemem narodu w Polsce	527
Nota bibliograficzna	551
Indeks	555

Część I

„Filozofia narodowa” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej

I. W nauce zachodniej zdomował się pogląd, że wyraz „inteligencja” pojawił się po raz pierwszy – około roku 1860 – w przedrewolucyjnej Rosji¹. Równie często spotyka się przekonanie, że słowo to jest określeniem zjawiska społecznego, które w Rosji właśnie przybrało formę modelową, klasyczną. Isaiah Berlin w znakomitym eseju *Narodziny inteligencji rosyjskiej* (1955) ujął to następująco: „Inteligencja jest słowem wynalezionym w dziewiętnastowiecznej Rosji, a następnie rozpowszechnionym w skali światowej. Zjawisko określane tym słowem, wraz z jego historycznymi, rewolucyjnymi konsekwencjami, jest, jak sądzę, największym rosyjskim wkładem w przemianę świata”².

Kojarzenie inteligencji z dziewiętnastowieczną Rosją jest prawomocne i przekonujące przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie ma wątpliwości, że język angielski przejął słowo „inteligencja” z rosyjskiego i że angielszczyzna właśnie wprowadziła ten termin w obieg światowy³. Po drugie, prawdą jest, że przedrewolu-

¹ Według Martina Malii „termin inteligencja wprowadzony został do języka rosyjskiego w latach 60. XIX wieku, przez drugorzędnego powieściopisarza o nazwisku Boborykin, i niemal natychmiast stał się terminem obiegowym” (M. Malia, *What is the Intelligentsia?*, *Daedalus*, lato 1960, s. 441). Priorytet P.D. Boborykina zakwestionował A.P. Pollard (*The Russian Intelligentsia*, „California Slavic Studies”, nr 3, 1964, s. 1–32), obstając jednak przy rosyjskim pochodzeniu słowa „inteligencja”.

² I. Berlin, *Russian Thinkers*, Harmondsworth 1979 (pierwotny wydanie 1955), s. 116.

³ Po raz pierwszy słowo to, z adnotacją o jego pochodzeniu rosyjskim, pojawiło się w *The Shorter Oxford English Dictionary*, 1920. Zob. R. Pipes, „*Intelligentsia*” from the German „*Intelligenz*”? A Note, „*Slavic Review*”, vol. 30, nr 3, 1971, s. 615.

cyjna Rosja stworzyła szczególnie wyrazisty i instruktywny model inteligencji jako grupy względnie autonomicznej, połączonej wspólnymi wartościami i poczuciem misji.

Podstawą tego modelu było tzw. normatywne (*vel* etyczne) pojmowanie inteligencji, wyraźnie różne od deskryptywnych, socjologicznych kryteriów inteligencności. Zgodnie z tą koncepcją niezbędnym warunkiem przynależności do inteligencji było zaangażowanie w walkę o postęp społeczny, mierzony polityczną i ekonomiczną emancypacją ludu. Aktywne uczestnictwo w wyzwoleniczej misji inteligencji mogło uczynić inteligentem niedouczonego studenta, a nawet wiejskiego półanalfabety; natomiast konserwatywny profesor jako poplecznik sił reakcyjnych był z pojęcia inteligencji automatycznie wykluczony⁴. Wyłączenie z inteligencji stawało się nawet udziałem liberałów, jeśli walczyli z rewolucjonistami, opowiadając się po stronie rządu. Spotkało to m.in. Borysa Cziczierina, największego teoretyka liberalizmu w dziewiętnastowiecznej Rosji.

Doniosłości, ideologicznej nośności tej koncepcji inteligencji dowodzi fakt, że przyjęła ją również zachodnia lewica. George Konrad i Ivan Szelényi trafnie zauważyli w swej głośnej niegdyś książce, że Nowa Lewica zarezerwowała miano inteligenta tylko dla tych pracowników umysłowych, którzy stanęli na gruncie radykalnej krytyki istniejącego ustroju. Było to zgodne z tezą Sartre'a, iż fizyk atomowy jest jako taki jedynie technikiem, intelektualistą zaś staje się wtedy, gdy podpisuje petycję przeciwko broni nuklearnej. W ten sposób pojęcie intelektualisty przestało być kategorią obejmującą wszystkich wysoko wykwalifikowanych przedstawicieli kultury i nauki; przekształciło się w rodzaj wyróżnienia za zasługi, w „moralistyczny patent na szlachectwo”⁵.

Pojęcie „intelektualisty”, upowszechnione we Francji dzięki *Manifestowi intelektualistów*, protestującemu przeciwko procesowi Dreyfussa⁶, jest oczywiście znacznie węższe od pojęcia „inteligenta”. Oczy-

⁴ Zob. R.W. Iwanow-Razumnik, *Istorija russkoj obščestwiennoj myśli*, wyd. 2, SPb 1908, t. 1, s. 2.

⁵ G. Konrad, I. Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, New York–London 1979, s. 8.

⁶ Por. A.W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York 1979, s. 57.

wiste jest, że łączenie tego pojęcia z zaangażowaniem politycznym na rzecz określonego systemu wartości jest zabiegiem wybitnie kontrowersyjnym, niedającym się uzasadnić ani socjologicznie, ani moralnie: można nawet twierdzić, że ideałowi intelektualisty bliski jest raczej „klerk” Juliana Bandy, strzegący swej niezależności przed namietnościami politycznymi. W wypadku „inteligencji”, czyli grupy powstałej w wyniku rozkładu tradycjonalistycznego układu społecznego, wyróżnionej na zasadzie wykształcenia oraz poczucia autonomii wobec klasy społecznie panującej, definicja „normatywna”, nawet w wersji upolitycznionej, ma jednak pewne realne uzasadnienie: inteligencja tak pojęta była bowiem produktem procesu modernizacji i od samego początku legitymizowała się misją teleologiczną w służbie postępu.

Badania komparatystyczne wykazały, że inteligencja w powyższym sensie jest zjawiskiem typowym dla zacofanych krajów agrarnych, które wkroczyły w okres gospodarczej i społecznej transformacji⁷. Krajów, dodajmy, poddanych procesom „westernizacyjnym” oraz posiadających dostateczną ilość ludzi wykształconych, zdolnych do zrozumienia istoty problemów ogólnospołecznych i do rozwiązywania ich przez krytyczną analizę doświadczeń własnych i cudzych. W krajach takich, wobec podważenia autorytetu szlachty oraz słabości rodzimego mieszczaństwa, nieposiadającego warunków do stania się „klasą narodową”, międzystanowa elita wykształcenia rozwija w sobie poczucie wzmożonej odpowiedzialności za losy społeczeństwa oraz związane z nim ambicje przywódcze. Jeśli zdobywa sukcesy w walce o „rząd dusz” i pielęgnuje w sobie cechy moralnie uzasadniające duchowe przywództwo, staje się „inteligencją” w normatywnym sensie tego terminu.

Nie sposób zaprzeczyć, że najważniejszym krajem tego typu była w wieku XIX Rosja. Tłumaczy to uniwersalną doniosłość rosyjskiego

⁷ Por. A. Hertz, *The Case of An Eastern European Intelligentsia*, „Journal of Central European Affairs”, t. 11, nr 1, 1951, s. 10–26.

Fakt, że zjawisko inteligencji charakteryzuje zacofane kraje agrarne, usiłujące osiągnąć poziom krajów rozwiniętych, wskazany został już przez uczonego rosyjskiego, D.N. Owsianiko-Kulikowskiego, w książce *Istorija ruskoj intelligencji* (zob. D.N. Owsianiko-Kulikowskij, *Sobranije soczinienij*, wyd. 5, SPb 1914, t. 7, s. V–VII).

doświadczenia historycznego oraz swoistych cech rosyjskiej inteligencji. Nie jest więc błędem podkreślanie tej dwoistości, traktowanie inteligencji rosyjskiej jako zjawiska modelowego, będącego ważnym układem odniesienia w badaniach nad elitami przywódczymi innych krajów agrarnych, zmagających się z trudnymi zadaniami gospodarczej modernizacji i emancypacji społecznej.

Żadnego modelu nie należy jednak absolutyzować. Dominujące do niedawna rosjocentryczne pojmowanie inteligencji zasługuje na krytykę co najmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, nie jest prawdą, że słowo „inteligencja” oraz określane tym zjawisko pojawiły się po raz pierwszy w Rosji. Ryszard Pipes wskazał w roku 1971, że słowo *Intelligenz* używane było, w lutym 1849 roku, w obradach rewolucyjnych parlamentów Austrii i Niemiec – jako nazwa miejskiej warstwy wykształconej, przewyższającej resztę ludności stopniem zaangażowania w sprawy publiczne i z tego powodu zasługującej na proporcjonalnie większą reprezentację parlamentarną⁸. Jeszcze bardziej istotną korektę „rosjocentryzmu” w badaniach nad inteligencją wnieśli naukowcy polscy, którzy zwrócili uwagę, że słowo „inteligencja” oraz spójna koncepcja roli inteligencji w życiu narodowym pojawiła się po raz pierwszy w Polsce – w rozprawie Karola Libelta *O miłości ojczyzny*, opublikowanej w roku 1844 w Poznaniu⁹. Aleksander Gella uzupełnił to sugestią, że „jest rzeczą prawdopodobną, że słowo «inteligencja» ma genezę ściśle polską, ponieważ sufiks *-cja* jest pospolity w Polsce, a rzadko tylko pojawia się w wyrazach rosyjskich”¹⁰. Jerzy Jedlicki wsparł tezę o polskim pochodzeniu słowa „inteligencja” w opublikowanym niedawno syntetycznym opracowaniu przedmiotu¹¹.

⁸ Zob. R. Pipes, dz. cyt., s. 615–616. Także R. Pipes, *Russia Under the Old Regime*, Harmondsworth 1984, s. 251.

⁹ Niżej podpisany zwrócił na to uwagę we wstępie do edycji pism Libelta pt. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967, s. XVII–XVIII. Nieco później priorytet Libelta w użyciu słowa „inteligencja” podkreślony został przez Aleksandra Gellę w eseju *The Life and Death of the Old Polish Intelligentsia*, „Slavic Review”, t. 30, nr 1, 1971, s. 4.

¹⁰ Zob. A. Gella, dz. cyt., s. 4.

¹¹ J. Jedlicki, *Autocréation de l'intelligentsia*, w: Ch. Delsol, M. Masłowski, J. Nowicki (red.), *Mythes et symboles politiques en Europe Centrale*, Paris 2002, s. 392.

Po drugie, klasyczna inteligencja rosyjska posiadała pewne cechy swoiste, niemające dokładnego odpowiednika w innych krajach, a zwłaszcza w Polsce. Były one wytworem represyjności autokracji, przepaści cywilizacyjnej między zeuropeizowaną warstwą oświeconą a prawosławnym chłopstwem, a także jaskrawego kontrastu między humanistyczną treścią importowanych z Zachodu wzorów kulturowych a brutalną rzeczywistością rosyjskiego dnia codziennego. Bycie inteligentem w Rosji oznaczało więc głębokie wyobcowanie społeczne oraz ostry moralny sprzeciw wobec *status quo*, wyrażający się w opozycjonizmie politycznym i radykalizmie społecznym. Radykalizm ten przybierał zwykle postać postaw sekciarsko-dogmatycznych, nieprzejednanie wrogich liberalnej „półśrodkowości”. Nic dziwnego więc, że konfrontacja z rzeczywistością społeczną mieszczańskiego Zachodu prowadziła ideologów rosyjskiej inteligencji do okopania się na pozycjach programowego antykapitalizmu, pełnego pogardy dla wszelkiej burżuazyjności i wieszczącego zagładę „staremu światu”. Aleksander Hercen nazywał to „odwagą negacji”, której brak narodom zachodniej Europy. Ujmował tę postawę w słowach:

Rosja nigdy nie będzie *juste milieu*.

Rosja nie zrobi rewolucji tylko po to, aby się pozbyć cara Mikołaja i otrzymać, w nagrodę za zwycięstwo, carów-przedstawicieli, carów-sądy, cara-policję, carów-prawa¹².

Postawę taką można było idealizować jako wyraz moralnego heroizmu; uczynił to Iwanow-Razumnik w swej klasycznej historii inteligenckich ideologii, przeciwstawionych definicyjnie ideologiom konformistycznego „mieszczaństwa”¹³. Można było również poddać inteligencki radykalizm radykalnej krytyce z pozycji liberalno-konserwatywnych; uczynili to autorzy almanachu „Wiechi” („Drogowskazy”, 1909), którzy nie bez racji oskarżyli rosyjską tradycję inteligencką o instrumentalny stosunek do kultury, skrajne upolitycznienie poglądu na świat, nihilistyczną pogardę dla dziedzictwa przeszłości oraz

¹² Zob. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1966, s. 239.

¹³ Zob. wyżej, przypis 4. Książka Iwanowa-Razumnika ma podtytuł *Indywidualizm i mieszczaństwo w rosyjskiej literaturze i życiu XIX w.* „Indywidualizm”, uznany za wyróżnik inteligencji, oznacza w tym kontekście postawę nonkonformistyczną.

podporządkowywanie się takim czy innym „religiom postępu”, oczekującym zbawienia na ziemi¹⁴. Oba te typy uogólnień – tj. zarówno uogólnienia idealizujące, jak uogólnienia krytyczne – odnosiły się jednak do tych cech inteligencji rosyjskiej, które ukonstytuowały jej odrębną tożsamość, nieznajdującą dokładnego odpowiednika w inteligencjach innych krajów. Dowodzi tego m.in. *casus* inteligencji polskiej.

II. Można oczywiście spierać się o to, kiedy pojawili się pierwsi polscy „inteligenci”. Na gruncie istniejących teorii inteligencji, zakładających, że jest to warstwa względnie autonomiczna, aspirująca do reprezentowania interesów „całości” (zwłaszcza zaś uciskanego społeczeństwa ludu), uzasadnione jest jednak odróżnianie inteligentów od postępowych ideologów reformy państwa (jak np. twórcy Konstytucji 3 maja), mężów stanu w państwach-protektoratach (jak Księstwo Warszawskie i Królestwo Polskie przed 1831 r.) oraz przedstawicieli korporacji uniwersyteckich (*vide* Uniwersytet Wileński)¹⁵. Nie można natomiast zignorować wielkiej szkoły myślenia oderwanego od konkretnych konstelacji interesów, jaką stała się dla patriotów polskich Wielka Emigracja.

Głównym wnioskiem, który byli powstańcy wyciągnęli ze swojej klęski, było uznanie Polski za „naród rewolucyjny”, walczący ze Świętym Przymierzem monarchii absolutnych, a więc sprzymierzony w sposób naturalny z rewolucyjnymi siłami Europy. Sprawa polska utożsamiona została więc z walką ze „starym światem”, w imię powszechnej regeneracji ludzkości. Diagnozę tę podzielała większość rewolucjonistów Zachodu, łącznie z Marksem i Engelsem, którzy stawiali przed Polską alternatywę: „Być rewolucyjną albo zginąć”¹⁶.

¹⁴ O almanachu „Wiechi” pisałem w *Filozofii prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa 1995, s. 389–404.

¹⁵ Zob. cenne studium Daniela Beauvois, dowodzące, że profesura uniwersytetu wileńskiego dbała przede wszystkim o korporacyjne interesy nauczycieli akademickich, a nie o emancypację elity wykształcenia. Zob. D. Beauvois, *Inteligencja bez wyjścia: wiedza a przywileje społeczne w Wileńskim Okręgu Szkolnym (1803–1832)*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska pod zaborami*, Warszawa 1978, s. 12–64.

¹⁶ *Marks i Engels o Polsce*, oprac. H. Michnik, Warszawa 1960, t. 2, s. 96.

Drugim poglądem, który połączył demokratów na wygnaniu, była akceptacja rewolucji w stosunkach agrarnych. Kwestia chłopska uznana została za najważniejszą sprawę moralną i narodową. Aby zmierzyć się z nią, demokraci epoki romantyzmu – najpierw na emigracji, a następnie również w kraju – wypracowali wyrazistą ideologię rewolucyjnego populizmu, przypominającą pod wieloma względami idee rosyjskich narodników drugiej połowy wieku. Generał Ludwik Mierosławski, antycypując formułę rosyjskiego narodnika, Mikołaja Michajłowskiego, pisał o szlachcie odprawiającej pokutę i o potrzebie rewolucyjnego apostołowania wśród ludu¹⁷. Zenon Świętosławski, utopijny socjalista, który wraz ze Stanisławem Worcellem założył w Anglii Gromady Ludu Polskiego (1836), miał jako szlachcic głębokie poczucie społecznej winy i pragnął poświęcić życie spłaceniu długu, który zaciągnął u ludu¹⁸. Identyczna myśl o długu, który krytycznie myślące jednostki z uprzywilejowanej mniejszości powinny spłacić ludowi pracującemu, rozwinięta została później w *Listach historycznych* (1869) Piotra Ławrowa i wywarła olbrzymi moralny wpływ na całe pokolenie narodnickiej inteligencji rosyjskiej¹⁹.

Sformułowania takie, dziś odbierane jako dość osobliwy anachronizm, wyrażały niegdyś bardzo istotny aspekt inteligenckiej samowie-

¹⁷ Zob. L. Mierosławski, *Powstanie poznańskie w roku 1848*, wyd. 2, Paryż 1860, s. 39.

W piśmiennictwie rosyjskim termin „kajająca się szlachta” wprowadzony został przez narodnickiego krytyka literackiego, N.K. Michajłowskiego. Podzielił on rewolucjonistów lat siedemdziesiątych na „kajających się szlachciców”, dręczonych poczuciem winy społecznej, oraz trzeźwo myślących „raznoczyńców”, których do działalności rewolucyjnej pchało poczucie osobistej godności.

¹⁸ Wyznawał on, że cierpienia ludu budziły w nim myśli o samobójstwie, ale odwodziło go od nich przypomnienie konieczności spłacenia zaciągniętego długu: „Lud jednak polski zbyt sowie tak mnie, jak rodzinie i przodkom moim płacił, abym myślał, że się kiedykolwiek z długu mojego w całości uiszcze, choćbym do zgonu mego niezmordowanie dla niego pracował”. Cyt. za: P. Brock, *Z dziejów Wielkiej Emigracji w Anglii*, Warszawa 1958, s. 64–65.

¹⁹ W sprawie prekursorstwa Świętosławskiego wobec idei narodników rosyjskich por. P. Brock, *Zeno Świętosławski, a Polish Forerunner of the Narodniki*, „American Slavic and East European Review”, vol. 13, nr 4, 1954.

dzy moralnej. Doktor Judym z *Ludzi bezdomnych* Żeromskiego tłumaczył własną „bezdomność” niemożnością pogodzenia osobistego szczęścia z imperatywem spłacania „przeklętego długu”. Ludwik Krzywicki z kolei w broszurze *Takimi będą drogi wasze* (napisanej w rewolucyjnym roku 1905) przypominał młodemu inteligentowi: „Dłużnikiem jesteś, wielkim dłużnikiem ludu pracującego. Zaciągnąłeś ten dług w dniach niemowlęstwa swego, przysparzasz go dzisiaj i będziesz to czynił aż do dnia twego ostatniego. Jeszcze raz wołam do ciebie: dłużnikiem jesteś. Gdybym mógł, wziąłbym rozżarzone do białości żelazo i przyłożyłbym je do twego sumienia”²⁰.

Stanisław Brzozowski napisał kiedyś, że w sprzyjających warunkach idee i postawy moralne demokratycznych działaczy Wielkiej Emigracji mogłyby ukształtować w Polsce „coś analogicznego do rosyjskiego narodnictwa lat siedemdziesiątych”²¹. Miał wiele racji, i to nie tylko w świetle problemu moralnych zobowiązań inteligencji wobec ludu. Zbieżności z narodnictwem rozciągały się również na teorię rozwoju społecznego i opcje cywilizacyjne. Podobnie jak rosyjscy narodnicy większość demokratów polskich epoki romantyzmu chciała uniknąć rozczarowujących rezultatów rewolucji francuskiej, a więc opowiadała się za wyborem dla Polski drogi rozwoju innej niż zachodnia – słowiańsko-gminowładnej, zdecydowanie niekapitalistycznej. Wybór ten znajdował zrozumienie i poparcie socjalistów oraz socjalizujących rewolucjonistów Zachodu, głęboko przeświadczonych, że postęp ludzkości wymaga usunięcia nie tylko monarchii absolutnych, lecz również burżuazyjnych porządków zachodniej Europy.

A jednak dzieje inteligencji polskiej potoczyły się inaczej. Miejscem, w którym narodziło się polskie pojęcie „inteligencja”, była zachodnia część ziem polskich – Wielkie Księstwo Poznańskie. W latach czterdziestych, dzięki polityce liberalizacji po wstąpieniu na tron Fryderyka Wilhelma IV (1840), stało się ono terenem ożywionej i dobrze organizowanej pracy organicznej oraz widownią niebywałego rozkwitu czasopiśmiennictwa polskiego, dostarczającego legalnej try-

²⁰ L. Krzywicki, *Takimi będą drogi nasze*, wstęp T. Kotarbiński, Warszawa 1958, s. 81–83.

²¹ S. Brzozowski, *Russkaja riewolucyja i polskije nacyonal-diemokraty*, „Russkoje bogatswo”, nr 11, 1906, s. 26.

buny pisarzom i publicystom wszystkich trzech zaborów. Trafnie zauważono, że poznańskie, podobnie jak emigracja, było wówczas moralną krystalizacją całej społeczności krajowej, „przemawiającą, myślącą i pracującą w jej zbiorowym imieniu”²². Jest rzeczą znaną, że oznaczało to w praktyce – tak samo jak na emigracji – zdecydowaną dominację tendencji demokratycznych. Rewolucyjny arystokrata–populista Edward Dembowski konstatował to na łamach poznańskiego czasopisma „Rok” w *Sprawozdaniu z piśmienności polskiej w ciągu 1843 roku*, pisząc: „W Wilnie zupełna wsteczność, w Galicji budzące się dążenia, w Warszawie już walczące ze wstecznymi, w Wielkopolsce już zwycięstwo”²³.

Demokracja poznańska miała wszakże charakter nieco odmienny niż emigracyjna – aczkolwiek utrzymywała ścisłe związki ideowe i organizacyjne z emigracją. Osadzona w realiach krajowych i licząca się z nimi, nie pozwalała sobie na wzloty utopijnej fantazji oraz starała się kontrolować rewolucyjny woluntaryzm Mierosławskiego. Moralnie obolała, „kajająca się” szlachta nie odgrywała w niej istotnej roli; stawiano raczej na zamożnych i oświeconych właścicieli ziemskich, domagających się postępu we własnym interesie. Centralnymi postaciami byli w niej patrioci pochodzenia drobnomieszczańskiego: doktor Karol Marcinkowski, główny organizator prac organicznych, powiązany z Hotelem Lambert, oraz filozof Karol Libelt, łączący legalną pracę oświatową i gospodarczą z uczestnictwem w niepodległościowym spisku, organizowanym przy aktywnym współudziale emigracyjnego Towarzystwa Demokratycznego.

Jak już wiemy, Libeltowi właśnie należy się pierwszeństwo we wprowadzeniu do języka publicystyki oraz zdefiniowaniu terminu „inteligencja” – lub, mówiąc dokładniej, „inteligencja narodu”. Odpowiedni fragment jego rozprawy *O miłości ojczyzny* brzmi następująco:

Mowa tu wszakże tylko o tak zwanej inteligencji narodu. Stanowią ją ci wszyscy, co troskliwsze i rozleglejsze odebrawszy po szkołach wyż-

²² K. Jarochoński, *Literatura poznańska w pierwszej połowie bieżącego stulecia*, Poznań 1884, s. 95–96.

²³ E. Dembowski, *Pisma*, Warszawa 1955, t. IV, s. 6.

szych i instytucjach wychowanie, stoją na czele narodu jako uczeni, urzędnicy, nauczyciele, duchowni, przemysłowcy, zgoła, którzy mu przewodzą wskutek wyższej swojej oświaty. Poza tą klasą leżą masy ludu, niby ogromne pokłady ziemi, sponad których tamci, jako wzgórze się wznoszą. Znamieniem jest każdej oświaty, że ciemności nie cierpi. Zła więc, sztuczna i złudliwa ta oświata, co się ponad ciemną nieoświeconego ludu unosi i jej mgły grubej nie przebija. Dopóki w kraju niewola, dopóty nikt na granicznej jego tablicy nie położy napisu „oświecony”. Barbarzyństwo, despotyzm i niewola, ta trójca szatańska, nieprzyjaciółka odwieczna trójcy niebieskiej: oświaty, prawa i wolności. Stąd oświaty z niewolą pogodzić się nie da. Pierwszym krokiem do oświaty jest rozbicie kajdan niewoli ludu. Lecz krom niewoli socjalnej jest jeszcze niewola moralna, gdy lud ten, pozornie wolny, zostawiony jest bez oświecenia²⁴.

Definicja ta, jak widzimy, określa więc inteligencję przez jej narodowe zadania: walkę o oświatę, prawo i wolność. Konkretyzując te myśli, mówił Libelt o uwłaszczeniu ludu jako wizerunku pomnożenia materialnej siły narodu, obaleniu barier stanowych jako warunku rozwinięcia w narodzie godności człowieka, oraz o nadaniu ludowi pełni praw obywatelskich jako warunku rozumnej miłości ojczyzny. Dlatego też nie jest trafną sugestią, jakoby termin „inteligencja” był u niego po prostu nazwą „zespołu warstw oświeconych”, obejmującą automatycznie wszystkich przedstawicieli oświeconej szlachty i mieszczaństwa²⁵. Gdyby tak było, definicja Libeltowska miałaby charakter czysto opisowy, a nie normatywny. W rzeczywistości była ona jednak normatywna właśnie, uzależniała bowiem przynależność do inteligencji nie od wykształcenia tylko, lecz od aktywnego patriotyzmu, kierującego się dobrem narodowej całości, a nie jednego tylko stanu czy klasy. Libelt zaliczał więc do inteligencji tylko tych przedstawicieli stanu średniego, którzy podporządkowywali swe partykularne interesy realizacji zadań ogólnonarodowych. Utożsamianie interesów stanu średniego z interesami ojczyzny było mu najzupełniej obce. Wszelki

²⁴ K. Libelt, *O miłości ojczyzny* („Rok”, 1844, z. 1–2), w: tegoż, *Samowładztwo rozumu*, s. 61–62.

²⁵ Twierdzenie takie zawiera studium W. Molika, *Kształtowanie się inteligencji polskiej w Wielkim Księstwie Poznańskim (1841–1870)*, w: *Inteligencja polska pod zaborami*, s. 101.

egoizm grupowy, stanowy lub klasowy był w jego oczach reliktem średniowiecza, niemogącym ostać się wobec postępu oświaty, uzasadniającego jednoznacznie nadrzędność interesów ogółu²⁶. Dlatego właśnie na czele narodu stać powinna inteligencja – warstwa w pełni akceptująca priorytety wynikające z oświaty, a więc zdolna zrozumieć interesy narodowej całości oraz kierować się w postępowaniu kryterium etycznym – rozumną miłością ojczyzny.

Aby nie pozostawiać żadnej wątpliwości w sprawie zasadniczej różnicy między inteligencją a wykształconą częścią stanu średniego, Libelt kończył swą rozprawę słowami: „Chcieć i domagać się, aby się podnosiły bogactwa narodowe i zamożność krajowców, chwalebna i godziwa jest; ale chcieć i dążyć, aby podnieść bogactwo jednego tylko stanu, jest plutokracją. Tak pojmuję stany i przyszłość naszą, i w tym pojęciu wyrzekłem: że stan średni ojczyzny nie zbawi i plutokrację wyrodzi”²⁷.

Warto odnotować, że na łamach Libeltowskiego „Roku” pojawiło się również inne rozumienie inteligencji, kładące nacisk (zgodnie z ujęciami konserwatywnymi) na jej destabilizującą funkcję w całości narodowej, związaną z nazbyt łatwym uleganiem postępowym prądom epoki²⁸. Można jednakże stwierdzić, że definicja Libelta, czyniąca z inteligencji rozumnego mediatora i moralnego arbitra w sprawach narodowych, stała się w Polsce dominująca. Potwierdzał to autor artykułu pt. *O inteligencji w znaczeniu polskim*, opublikowanego we Lwowie w 1861 roku. Zadał on ważne pytanie: „Jakiego rozumienia wymaga nasze społeczeństwo od członków swoich, aby ich nazwać mogło inteligencją?”. Odpowiedział na nie zgodnie z Libeltem: „Wymaga

²⁶ Por. K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, s. 109–110.

²⁷ Tamże, s. 110. Zob. również dodatek do rozprawy *O miłości ojczyzny*, pt. *Uwagi nad uwagami uczynionymi o stanie średnim* (tamże, s. 111–121). Libelt dowodzi tam, że dźwiganie miast oraz rozkrzewianie przemysłu, nauk i sztuki jest czymś zupełnie innym niż popieranie partykularnych interesów stanu średniego (tamże, s. 120).

²⁸ Zob. F. Peplowski, *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu Oświecenia i Romantyzmu*, Warszawa 1961, s. 166–167. Przytoczony artykuł, nazywający inteligencję „ogniskiem niespokojności”, ogłoszony został w „Roku”, nr 11, 1844.

rozumienia sprawy narodowej, ukochania jej, pracowania i poświęcania się dla niej, słowem, wymaga miłości Ojczyzny”²⁹.

Jako filozof Libelt był jednym ze współtwórców tzw. filozofii narodowej, ukształtowanej pod decydującym wpływem niemieckiej filozofii posthegłowskiej, ale mającej ambicję stworzenia filozofii swoiście polskiej, a więc takiej, która umożliwiłaby Polakom rozpoznanie własnej tożsamości nie tylko w literaturze (co uczyniła już poezja romantyczna), lecz również w sferze myśli. Zgodnie z romantycznym pojmowaniem narodów jako organów ludzkości „filozofia narodowa” miała jednak również misję uniwersalną: misję wykroczenia poza kontemplatywno-teoretyczne stanowisko filozofii niemieckiej i zastąpienia go „filozofią czynu”, organicznie złączoną z praktyką społeczną. Podstawy tej koncepcji zarysował August Cieszkowski w niemieckojęzycznej broszurze *Prolegomena do historiozofii* (Berlin 1838): dowodził w niej, że *filozofia jako filozofia* osiągnęła kulminację swego rozwoju w Heglu, co zamknęło epokę abstrakcyjnej myśli; teraz powinna „przejsć w życie”, czyli znaleźć zastosowanie w praktyce społecznej i w niej dopiero „wypłynąć i rozkwitnąć”³⁰. Oznaczało to nie tylko upracticznienie filozofii, lecz również ufilozoficznienie społecznej praktyki. Cieszkowski podkreślał, że czyn powinien być poprzedzony myślą; że praktyka ogarniająca całokształt życia społecznego powinna opierać się na całościowej teorii, czyli filozofii. Propagował więc nie praktykę „przedteoretyczną”, lekceważącą zdobywcze myśli, lecz praktykę „poteoretyczną”, kierowaną przez ludzi dobrze rozumiejących potrzeby i możliwości społeczne oraz umiejących uzasadnić swe działania na gruncie teoretycznym. Jak łatwo zauważyć, było to uzasadnieniem kierowniczej roli inteligencji jako warstwy zdolnej wznieść się na poziom myśli, a jednocześnie wyraźnym wskazaniem, że przywódcami inteligencji powinni być filozofowie, jako dysponu-

²⁹ „Dziennik Literacki”, Lwów, nr 100, 17 grudnia 1861, s. 802–804. Cyt. wg R. Czepulis-Rastenis, „Klasa umysłowa”. *Inteligencja Królestwa Polskiego 1832–1862*, Warszawa 1973, s. 7. Autor artykułu, ukrywający się pod pseudonimem G. Ch., specjalnie podkreślił, że aby być inteligentem, nie wystarczy posiadać specjalistycznego wykształcenia.

³⁰ Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz i A. Walicki, Warszawa 1972, s. 76.

jący całościową teorią, a więc najlepiej przygotowani do reprezentowania interesów ogółu, do wzięcia odpowiedzialności za narodową „całość”.

Hasło „filozofii narodowej” stało się w Polsce lat 40. XIX wieku bardzo popularne – nie tylko jako wyraz polskich aspiracji filozoficznych, lecz również, i nie mniej, jako uzasadnienie narodowego posłannictwa filozofii, w sensie ambicji filozofów do przeprowadzenia w narodzie. Bronisław Trentowski ujmował to w dobitnych słowach: „Filozof czy to do udzielnego, czy do uległego należy narodu, acz nie bierze w żadnym politycznym stronnictwie czynnego udziału, jest największym patriotą, a dla ojczyzny własnej promienistą zbawienia gwiazdą”³¹. Podzielali to przeświadczenie nie tylko Cieszkowski i Libelt, lecz również przedstawiciel radykalnej lewicy filozoficznej, Edward Dembowski.

Z punktu widzenia problematyki niniejszego eseju trzeba jednak podkreślić zasadniczą różnicę, dzielącą Dembowskiego od głównego nurtu „filozofii narodowej”. Cieszkowski, Trentowski i Libelt wyznaczali filozofom misję mediatorską, konciliacyjną i integracyjną, godzącą sprzeczności w wyższej syntezie. Dembowski natomiast, w ślad za Michałem Bakuninem (którego artykuł na ten temat, pt. *Reakcja w Niemczech*, był mu znany³²), rozwijał dialektykę rewolucyjnej negacji, za motor postępu uznającą polaryzację i walkę, a w godzeniu przeciwieństw upatrującą chytrą taktykę reakcji.

Praca organiczna pod kierunkiem inteligencji wymagała oczywiście zupełnie innych podstaw filozoficznych. Cieszkowski poświęcił temu zagadnieniu bardzo ciekawy artykuł pt. *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim*, opublikowany w 1843 r. w Libeltowskim „Roku”. Postulował w nim założenie w Poznaniu Towarzystwa Przyjaciół Postępu, mającego zająć się organizacją prac naukowych, zapewnieniem warunków rozwoju wszystkim utalentowanym jednostkom oraz wydawaniem czasopisma, wokół

³¹ B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmieniu ojczyzny (1845)*, cyt. za: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wybrał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1977, s. 260.

³² Zob. H. Teminkowa, *Edward Dembowski i Michał Bakunin*, w: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa 1966, s. 347–388.

którego koncentrowałoby się życie umysłowe W. Księstwa. Usiłowania Towarzystwa miały być związane z polityką, ale tylko w wyższym, starożytnym sensie tego terminu, czyli z działaniami na rzecz wspólnego dobra społeczności politycznej. Wymagałoby to wykorzystania energii reprezentowanej przez poszczególne stronnictwa dla celów konstruktywnych, a nie wyniszczającej walki. Cieszkowski zastrzegał się, że chodziło mu nie o pojednanie stronnictw, to bowiem byłoby rzeczą niemożliwą, ale o ich „organiczne skojarzenie” w oparciu o uznanie „istotnej, acz jednostronnej zasady każdego”. Ilustrując możliwość wprzęgnięcia przeciwstawnych żywiołów w realizację pozytywnego celu, powoływał się na połączenie siły ognia i wody przez maszynę parową³³.

Ma się rozumieć, mediacją między nieprzyjawnymi stronnictwami oraz kojarzeniem ich jednostronnych dążeń dla dobra ogółu miałyby zająć się elita wiedzy – przede wszystkim zaś filozofowie, wyposażeni (dzięki Heglowi) w umiejętność postrzegania społeczeństwa jako dialektycznej całości. Byłoby to zgodne z główną tendencją nowej epoki – „epoki czynu”, polegającą na zastąpieniu rozwoju żywiołowego „ideą organizacyjną”, czyli świadomym sterowaniem procesami społecznymi.

Warto odnotować, że podobną koncepcję społecznych funkcji inteligencji rozwinął w następnym stuleciu Karol Mannheim. Dowodził on bowiem, że tylko inteligencja ma szansę wzniesienia się ponad wąsko pojęte interesy klasowe oraz pośredniczenia między walczącymi siłami społecznymi w imię interesów całości³⁴. Cieszkowski nie miał oczywiście nic wspólnego z założeniami teoretycznymi Mannheimowskiej socjologii wiedzy. Oba myśliciele łączyło jednak przekonanie, że misja inteligencji ma charakter nie rewolucyjny, lecz mediatorski i pojednawczy.

Jednym z elementów przedstawionej przez Cieszkowskiego diagnozy współczesności było uznanie, że w „epoce czynu”, czyli świa-

³³ „Rok”, 1843, t. 1, s. 132–143.

³⁴ Zob. K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York–London 1952, rozdz. pt. *The Social Problem of the Intelligentsia* (s. 136–146). Także K. Mannheim, *The Problem of the Intelligentsia. An Inquiry into its Past and Present Role*, w: tegoż, *Essays On the Sociology of Culture*, London 1956, s. 91–170.

domiej myśli, działania Polaków uwolnią się od wpływu niezdyscyplinowanych poetów. W kwestii tej doszło do bardzo istotnej wymiany poglądów między Trentowskim a Mickiewiczem, który zaatakował „filozofów narodowych” w swych paryskich prelekcjach o literaturze słowiańskiej, nazywając ich „Słowianami wynarodowionymi, Słowianami popadłymi w niewolę myśli niemieckiej”³⁵.

Filozofowie, twierdził Mickiewicz, wyobrażają sobie, że „wystarczy rozumować i dyskutować, aby znaleźć prawdę”³⁶. W rzeczywistości jednak prawda rodzi się z bólu i zależy od moralnej wartości człowieka. Nosicielami prawdy i naturalnymi przywódcami narodu nie mogą być przedstawiciele mądrości książkowej; są nimi wielkie, bohaterskie jednostki, natchnieni posłannicy słowa – prorocy nowych objawień, w tym również profetyczni poeci, oraz wielcy przywódcy wojskowi typu napoleońskiego, zdolni wydobyć z siebie wyższy „ton”, czyli „magiczną moc rozkazywania”. Zbawienie ludzkości zależy bowiem od natchnionych czynów, a nie od tworzenia systemów filozoficznych i pisania książek. Dyskutowanie i rozumowanie jest czynnością bezpłodną, świadcząca o rozprzężeniu i braku siły; słowo objawione jest rozkazem i nie podlega dyskusji³⁷.

Odpowiedź Trentowskiego była bardzo ostra. Warto przytoczyć z niej fragment, w którym pojawiło się słowo „inteligencja”:

„Mickiewicz pojąć tego nie może, iż także dla Polski zmieniły się stare, głupie czasy, które nas po zabójstwie ojczyzny zapędziły już tylekroć na ziemię francuską; iż odtąd nie szalone marzenia poetów, ale gołe, rzeczywiste, zimne i bolesne prawdy filozofów poczynają kierować odradzającym się narodem. (...) Co poezja rozpieściła i zniewieściła, to ma wzmocnić, męskim duchem natchnąć wojującą Minerva. Prawda zwycięża w końcu. Pod jej chorągwiami zatriumfujemy nad wrogiem. Widząc nasz wielki poeta, jak objawiają się u nas

³⁵ A. Mickiewicz, *Dzieła*, Warszawa 1955, t. XI, s. 150. Obszerną analizę porównawczą poglądów Mickiewicza i Trentowskiego oraz sporu między nimi zawiera moje studium „*Filozofia narodowa*” Bronisława Trentowskiego i mesjanizm Mickiewiczowski, w: A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 89–172. (Zob. t. II niniejszej edycji).

³⁶ A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. XI, s. 38.

³⁷ Tamże, s. 427–428.

jeden obok drugiego filozofowie i jak ich kraj przyjmuje, nie pomnąc, że to znak nowego pokolenia i ducha, drży ze strachu, aby mu nie wydarto berła nad inteligencją polską”³⁸.

Mickiewiczowski atak na filozofów był potężną ekspresją romantycznego antyintelektualizmu, sławiącego przywództwo charyzmatyczne i bezkompromisowo wrogiego racjonalistycznym „mędrkom”. Poeta łączył to stanowisko z zaangażowaniem na rzecz rewolucyjnej wojny przeciwko „ludziom przeszłości” – zarówno skostniałym tradycjonalistom, jak opozycyjnym wobec nich mieszczańskim racjonalistom. Trentowskiego nie pociągały jednak mesjanistyczne idee „nowej arystokracji” i „nowego objawienia”. Odrzucając przywództwo mesjaszów, dobrych, jak sądził, tylko dla „półdzikich ślepowierców”, proponował w zamian ukonstytuowanie „moralnego rządu narodu” złożonego z przedstawicieli elity majątku, elity wiedzy i elity czynu. Zważywszy, iż rola wielkich posiadaczy miała ograniczać się do dostarczania środków materialnych, a ludzie czynu realizować mieli wskazania elity wiedzy i myśli, w której centralna rola przypadłaby filozofom, powiedzieć można, że był to projekt ustanowienia moralnego przewodnictwa filozofów w życiu narodowym. Trentowski pisał o tym niemalże wprost, stwierdzając: „Czym dzielny hetman w krainie siły fizycznej, tym prawdziwy filozof w dziedzinie siły moralnej”³⁹.

Zadania tajnego „rządu moralnego” obejmowałyby uwłaszczenie chłopów, rozbudowę przemysłu, obronę i zwiększenie polskiego stanu posiadania w miastach i na wsi, szerzenie oświaty, zakładanie szkół, wszechstronne popieranie rodzimej kultury i nauki. Organizacyjnymi formami działania miały być różnorakie stowarzyszenia – naukowe, literackie, pedagogiczne, przemysłowe, rolnicze itp.

Bardzo podobny program urzeczywistniała poznańska Liga Polska, zorganizowana przez Cieszkowskiego, w ścisłej współpracy z Libeltem, w okresie Wiosny Ludów. Dzięki spowodowanej przez wydarzenia rewolucyjne liberalizacji politycznej istniała ona legalnie i osiągnę-

³⁸ B. Trentowski, *Collège de France*, w: tegoż, *Tężejność i przyszłość*, Paryż 1844. Cyt. za: B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, oprac. A. Walicki, Warszawa 1974, s. 549.

³⁹ Zob. B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmieniu ojczyzny*, w: antologii *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, s. 260.

ła wielkie sukcesy: po roku istnienia skupiała prawie 40 tysięcy członków, stając się faktycznie drugim rządem W. Księstwa. W kwietniu 1850 roku, w związku z nową ustawą o stowarzyszeniach, sankcjonującą jedynie istnienie małych stowarzyszeń lokalnych, dyrekcja Ligi musiała się rozwiązać; pozostały wprowadzić ligi powiatowe, ale i one stopniowo znikły pod wpływem zniechęcenia i szykan ze strony władz. Mimo to dorobek Ligi trudno przecenić. Była ona szkołą samorządu dla całego pokolenia wielkopolskich patriotów, położyła mocne fundamenty pod przyszłe prace organiczne w zaborze pruskim. Wypracowała model konstruktywnej współpracy między inteligencją miejską, patriotycznym ziemiaństwem i duchowieństwem.

Należy do tego dodać, że Cieszkowski – zgodnie z Libeltowską definicją zadań inteligencji, wymagającą patrzenia na sprawy narodowe w perspektywie holistycznej i teleologicznej – nie pozwalał Lidge zapomnieć, że jej celem ostatecznym nie jest samorząd prowincjonalny, lecz odzyskanie przez Polaków politycznej podmiotowości. Zaś w jego własnej mesjanizującej filozofii historii osiągnięcie tego celu miało być jedynie krokiem w stronę uniwersalnego pojednania i odrodzenia wszystkich narodów w przyszłym Królestwie Bożym na ziemi.

III. Po klęsce powstania styczniowego programy pracy organicznej podjęte zostały, jak wiadomo, przez konserwatystów krakowskich, a następnie przez warszawskich pozytywistów. W obu wypadkach jednak były to programy dość istotnie różniące się od modelu Ligi Polskiej. Konserwatyści galicyjscy nie uznawali przewodnictwa inteligencji w życiu narodowym; stali twardo na stanowisku przywództwa „warstwy historycznej”, czyli szlachty, dopuszczając jedynie kooptację do niej nieszlacheckich inteligentów, w tym również przechrztów i spolonizowanych „innonarodowców”⁴⁰. Pozytywiści natomiast zrezygnowali z walki o podmiotowość polityczną. Dowodzili nawet, że brak państwowości może być uznany za swoisty przywilej, umożliwiający Polakom uwolnienie się od kosztów obrony narodowej oraz ciężarów i pokus własnej polityki zagranicznej. O cywilizacyjnym zna-

⁴⁰ Zob. J. Szujski, *Szlachta i inteligencja* (1860), w: tegoż, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki. Rozprawy i artykuły*, oprac. H. Michalak, Warszawa 1991, s. 67–78.

czeniu narodu decyduje jego gospodarka – trzeba więc skoncentrować się na gospodarczym rozwoju Królestwa Kongresowego, wykorzystując szansę, jaką dała mu inkorporacja do cesarstwa rosyjskiego, znosząca bariery celne i szeroko otwierająca przed przemysłem polskim rynki wschodnie. Podmiotowością narodu jest zaś jego życie umysłowe, które również nie wymaga niepodległego państwa. Aleksander Świętochowski zastosował do spraw narodowych Kartezjańską maksymę: „Myślę, więc jestem”, i wyprowadził stąd wniosek, że istnienie narodu polskiego nie jest zagrożone⁴¹. Naród polski ma przecież własną inteligencję, zdolną myśleć i tworzyć kulturę, a więc istnieje i istnieć będzie.

W stosunku do Ligi Polskiej było to niewątpliwie pewnego rodzaju – wymuszone przez okoliczności historyczne – „obniżenie ideałów”. Mimo to zachowana została jednak fundamentalna ciągłość. W przeciwieństwie do inteligencji rosyjskiej inteligencja polska nie wytworzyła wprawdzie ciągłej tradycji rewolucyjnej. Patriotyczny socjalizm PPS oddzielony został od spuścizny rewolucjonistów epoki romantyzmu przez programowy antypatriotyzm pierwszego pokolenia marksistów, mających poczucie zaczynania od nowa i głęboko nieufnych wobec inteligencji. Niestrudzone wysiłki Bolesława Limanowskiego w budowaniu ideologicznego pomostu między działaczami PPS a radykalnymi demokratami i socjalistami epoki międzypowstaniowej mogły owocować dość przekonywującymi konstrukcjami intelektualnymi, ale nie zmieniały faktu, że niepodległościowi socjaliści z PPS postrzegali epokę romantyzmu jako legendarną przeszłość, od której oddzielała ich klęska styczniowa, długoletnia dominacja pozytywizmu, powstanie międzynarodowego ruchu robotniczego, a także wyraźne zmiany w stylu myślenia o sprawach narodowych i w świadomości narodowej mas. Można jednakże mówić o zachowaniu ciągłości w rozumieniu zadań „inteligencji narodowej”, w tym właśnie ujęciu, jakie zaproponował Libelt. Praca społeczna, oświatowa i gospodarcza, prowadzona w imię patriotyzmu, z myślą o emancypacji i uobywatelnieniu mas, pod przewodnictwem warstwy wykształconej, umiejącej wznieść się ponad partykularne interesy, pośredniczyć

⁴¹ A. Świętochowski, *Myślę, więc jestem*, „Prawda”, 1 stycznia / 20 grudnia 1881, s. 1–2.

między nimi i skierowywać je ku dobru ogółu, stała się bowiem najszerszej akceptowaną tradycją polskiej inteligencji.

Gdy porównujemy ten model Libeltowski ze sposobami określania własnych zadań przez klasyczną inteligencję rosyjską, uderza nas szereg istotnych różnic. Patriotyzm jako etyczna komponenta definicji Libelta wymagał od inteligencji moralnej autonomii, umiejętności zajmowania stanowiska ponadklasowego, ale nie wiązał tego z totalnym wyobcowaniem lub ostentacyjnym zrywaniem więzi z własnym środowiskiem społecznym; nie zajmował wobec przeszłości własnego narodu postawy negatywnej, nawoływał wręcz do konstruktywnej kooperacji z siłami społecznymi reprezentującymi tradycję – szlachtą i duchowieństwem, co w oczach radykałów rosyjskich uznane byłoby za liberalną politykę ustępstw na rzecz reakcji. Odrzucał, w imię solidarności narodowej, leseferystyczny wariant kapitalizmu, domagał się podporządkowania egoizmu burżuazji interesom ogólnonarodowym, nie głosił jednak pryncypialnej wrogości wobec gospodarki rynkowej, pogardy dla mieszczaństwa, a tym bardziej totalnego odrzucenia zachodniej drogi rozwoju.

Dziś warto jednak spojrzeć na tradycję polskiej inteligencji także od drugiej strony. Mimo pozytywnego stosunku do westernizacji inteligent polski nie godził się na podporządkowywanie interesów ogólnonarodowych interesom kapitalizmu i na abdykację inteligencji przed „klasą średnią”. Zgadzał się z Libeltem, że „stan średni ojczyzny nie zbawi i plutokrację wyrodzi”⁴². Uważał inteligencję za mózg i sumienie narodu, nie dopuszczał myśli o zastąpieniu mózgu i sumienia społecznego mechanizmami wolnorynkowymi.

Chciałoby się mieć nadzieję, że nieuniknione rozczarowanie do tych mechanizmów spowoduje wzrost zainteresowania tą, niegdyś dominującą, tradycją inteligencką. Już dziś odzywają się głosy nawołujące inteligencję do powrotu na „ścieżynę Libelta”⁴³.

⁴² Zob. wyżej, przypis 27.

⁴³ Zob. A. Pawlicki, *Filistyni i samobójcy*, „Krytyka Polityczna”, nr 1, lato 2002, s. 101.

„Rosyjski socjalizm” Aleksandra Hercena jako odpowiedź na mesjanizm polski

Uwagi wstępne

Termin „słowianofilstwo” ma w Polsce inną konotację niż w Rosji. W nauce polskiej, podobnie zresztą jak w nauce innych krajów słowiańskich poza Rosją, jest używany w znaczeniu etymologicznym, a więc jako nazwa rodzajowa, obejmująca wszystkich zwolenników tak czy inaczej rozumianej „idei słowiańskiej”. W nauce rosyjskiej natomiast jest to imię własne, a więc nazwa ideologii ściśle określonej, reprezentowanej przez konkretną grupę myślicieli. W pracy na temat związków Aleksandra Hercena ze współczesną mu myślą polską wyjaśnienie tej różnicy jest rzeczą konieczną.

W rozumieniu polskim o przynależności do nurtu słowianofilskiego decydował stosunek danego myśliciela do „idei słowiańskiej” w znaczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym: jako wiary we wzajemną solidarność i wspólne przeznaczenie historyczne wszystkich Słowian lub jako przeświadczenie o szczególnej wartości dziedzictwa rdzennie słowiańskiego w dziejach własnego narodu. Oba te aspekty „słowianofilstwa” dają się logicznie rozdzielić: popieranie solidarności ogólnosłowiańskiej nie musiało już łączyć się z antyokcydentalizmem, a opcja na rzecz rdzennie słowiańskiej (a więc antyzachodniej) drogi rozwojowej własnego kraju nie musiała iść w parze z zainteresowaniem innymi krajami słowiańskimi. Z reguły jednak oba te aspekty szeroko pojętego „słowianofilstwa” łączyły się ze sobą i uzupełniały wzajemnie.

Jest rzeczą oczywistą, że tak rozumiane słowianofilstwo mogło być składnikiem zupełnie różnych światopoglądów, stylów myślenia i ideologii politycznych. Jego przedstawiciele znajdujemy zarówno na prawicy, jak na lewicy: zarówno wśród skrajnych wsteczników w rodzaju Henryka Rzewuskiego, jak i wśród skrajnych komunizujących rewolucjonistów, takich jak Edward Dembowski. Słowianofilami bywali zarówno prawowierni katolicy z obozu księcia Adama Czartory-

skiego, jak i surowi krytycy katolickiej przeszłości Polski, zwolennicy nawiązywania do przedchrześcijańskich tradycji Słowiańszczyzny. Nurt słowianofilski wyraźnie zaznaczał swą obecność w ideologiach polskiego Oświecenia, preromantyzmu i Romantyzmu. Wśród myślicieli oświeceniowych reprezentował go Stanisław Staszic; wśród preromantyków – Kazimierz Brodziński; wśród romantyków – sam Adam Mickiewicz¹.

W Rosji ideologia nazwana słowianofilską pojawiła się dopiero na początku lat 40. XIX wieku. Stworzyli ją byli członkowie tzw. kółka lubomudrów – Iwan Kirejewski i Aleksy Chomiakow; ich idee rozwinięte zostały głównie przez Konstantego Aksakowa i Jerzego Samarina. Mimo pewnych różnic indywidualnych wypracowali oni wspólny, wewnętrznie spójny światopogląd, wyrażając go w ideach religijnych, filozoficznych, historycznych i politycznych. Jak starałem się wykazać w innym miejscu², światopogląd ten był jednym z rosyjskich wariantów konserwatywno-romantycznego antykapitalizmu. Nazwa „słowianofilstwo” (używana początkowo jako przezwisko o zabarwieniu pejoratywnym) uwydatniać miała antyzachodni aspekt tej ideologii, jej zaangażowanie po stronie wartości rodzimych. W gruncie rzeczy jednak było to określenie nieco mylące, i to aż z dwóch względów.

Po pierwsze, najcenniejszą wartością rosyjskiego dziedzictwa było w oczach wyznawców owej ideologii rosyjskie prawosławie, a nie jakaś ponadwyznaniowa „słowiańskość”.

Po drugie, losy innych narodów słowiańskich były im początkowo dość obojętne (jedynym wyjątkiem był pod tym względem Chomiakow). Zainteresowanie narodami słowiańskimi poza Rosją (ograniczone zresztą w zasadzie do narodów prawosławnych) pojawiło się wśród nich dopiero w okresie wojny krymskiej. Wtedy jednak przybrało ono postać programu pansławistycznego, który należy wyraż-

¹ Najobszerniejszym i do dziś niezastąpionym źródłem informacji na temat polskiego słowianofilstwa pierwszej połowy XIX wieku jest książka Z. Klarnerówny, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800–1848*, Warszawa 1926.

² Por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964 (wyd. 2, PWN 2002), rozdz. 6.

nie odróżnić od skoncentrowanego na problemach wewnętrznych klasycznego słowianofilstwa epoki mikołajowskiej.

Termin „słowianofilstwo” w znaczeniu rosyjskim ma więc znacznie bogatszą treść i znacznie węższy zakres niż ten sam termin w znaczeniu polskim. Hercen nigdy nie był słowianofilem w rosyjskim sensie tego słowa, ale stał się słowianofilem w sensie polskim, w chwili gdy począł wierzyć w szczególną wartość słowiańskiej wspólnoty gminnej i w szczególne przeznaczenie narodów słowiańskich zjednoczonych pod przewodnictwem Rosji. To samo można powiedzieć o dekabrystowskim Towarzystwie Zjednoczonych Słowian i o „demokratycznym pansławizmie” Bakunina. Nie dowodzi to bynajmniej, że powinniśmy starać się o zmianę konwencji terminologicznych ustalonych w nauce rosyjskiej i radzieckiej; winniśmy jednak zdawać sobie sprawę, że rosyjskie dzieje idei słowianofilskich w szerokim, etymologicznym sensie tego słowa nie mogą być zawężone do dziejów słowianofilstwa w znaczeniu specyficznym dla Rosji. Analiza porównawcza sytuacji ideologicznej w Rosji i w Polsce wymaga uwzględnienia faktu, że konserwatywna ideologia Kirejewskiego, Chomiakowa i Aksakowa nie była w Rosji jedyną manifestacją nurtów słowianofilskich *sensu largo*. Istniało również rosyjskie słowianofilstwo rewolucyjne, reprezentowane przez część dekabrystów, Bakunina i Hercena.

Tekst niniejszy dotyczy idei Aleksandra Hercena – myśliciela, w którego twórczości rewolucyjne słowianofilstwo przekształciło się w sugestywną doktrynę tzw. rosyjskiego socjalizmu. Doktryna ta wywarła wielki wpływ nie tylko na ideologię rosyjskiego ruchu rewolucyjnego, lecz również na kształt rosyjskiej samowiedzy narodowej. Tym większe znaczenie ma więc okoliczność, że jej geneza (jak postaram się udowodnić) ściśle wiąże się z reakcją Hercena na idee rewolucyjno-słowianofilskie w myśli polskiej.

Motywy słowianofilskie w myśli polskiej pierwszej połowy XIX wieku

Bardzo często zakłada się, że Polska, w przeciwieństwie do Rosji, zawsze uważała, iż należy w całości do cywilizacji zachodniej, a więc nie mogła traktować Zachodu jako czegoś obcego, zagrażającego jej

własnej tożsamości. Tak właśnie rozumiana jest zazwyczaj tradycyjna koncepcja Polski jako „przedmurza chrześcijaństwa”. Głównym argumentem na rzecz tej tezy jest polski katolicyzm, przesądzający rzekomo o organicznej przynależności Polski do kręgu kultury łacińskiej.

Określenie Polski wyłącznie w kategoriach „cywilizacji łacińskiej” służy oczywiście uwydatnieniu kontrastu między Polską a całą wschodnią Słowiańszczyzną. Zrozumiała jest atrakcyjność tego poglądu dla ludzi, którzy pragnęli wyzwolić Polskę od komunizmu i utożsamiali komunizm z rosyjską dominacją. Nie dziwi przeto fakt, że w latach osiemdziesiątych przypomniano i spopularyzowano w Polsce idee historyczne Feliksa Koniecznego, najbardziej konsekwentnego rzecznika „łacińskiej” koncepcji dziejów Polski³. Nie jestem jednak pewien, czy zawsze należycie rozumiano wszystkie implikacje tej koncepcji. Czy dostrzegano, na przykład, rozbieżność między programowym „latynizmem” Koniecznego a myślami „słowiańskiego papieża Jana Pawła II”, wyłożonymi w liście o Apostołach Słowian i w *breve* z okazji chrztu Rusi?

Mówiąc najkrócej, można to określić jako różnicę między ideą Polski jako bastionu cywilizacji zachodniej a pojmowaniem jej jako pomostu łączącego Słowiańszczyznę z Zachodem. Wedle Koniecznego długotrwałe współistnienie na ziemiach polskich obrządku łacińskiego z obrządkiem słowiańskim było okolicznością wstydliwą, którą dla dobra sprawy należy raczej przemilczać; papież natomiast przypominał, że obrządek słowiański jako taki mieścił się prawomocnie w ramach Kościoła rzymskiego i nie musiał oznaczać opcji na rzecz schizmy. Analogiczną różnicę poglądów obserwujemy w ocenie unii brzeskiej: Konieczny uważał ją za z gruntu złą jako rozbijającą jedność cywilizacji łacińskiej, papież natomiast dostrzegł w niej wartość pozytywną – chęć powrotu do sytuacji, która istniała w czasach chrztu Rusi, a więc w okresie, gdy akcentowanie kulturowych cech słowiańskich nie wykluczało przynależności do Kościoła rzymskiego. Pogląd ten nie implikuje wprawdzie pozytywnej oceny skutków unii i sposobów wprowadzenia jej w życie, ale jest, mimo to, poważnym argumentem przeciwko Koniecznemu. Sama idea unii dowodziła

³ Por. F. Konieczny, *Polskie Logos a Ethos*, t. 1–2, Poznań 1921.

bowiem zrozumienia, że państwo katolickie nie musi być koniecznie państwem łacińsko-katolickim.

Jeszcze ważniejszym argumentem jest zrodzona w tej samej epoce, a rozwinięta w następnym stuleciu ideologia sarmatyzmu, unifikujący mit wielonarodowościowej Rzeczypospolitej. Jak wiadomo, głosiła ona wspólne pochodzenie szlachty polskiej i ruskiej oraz promowała pewien wspólny im obu model kulturowy, zorientowany raczej na Wschód niż na Zachód. Kultura sarmacka nie miała być kulturą łacińską – przeciwnie, miała to być kultura *sui generis*, alternatywna wobec kultury krajów zachodnich, nacechowana nie tylko świadomością odrębności, lecz również poczuciem własnej wyższości. Rdzennymi Sarmatami byli w myśl tej koncepcji Ukraińcy, co wykluczało utożsamianie sarmatyzmu z łacińskością. „Łacinizm” był terminem używanym przez Rusinów w celu podkreślenia i obrony ich własnej odrębności wyznaniowej i kulturalnej; „sarmatyzm” natomiast był terminem unifikującym, podkreślającym kulturową i etniczną jedność całej ludności Rzeczypospolitej – polskiej, litewskiej i ruskiej.

Warto przypomnieć, że za Sarmatów uważano również Moskali – propozycja elekcji Iwana Groźnego na tron polsko-litewski uzasadniona była m.in. tym, że jest to władca sarmacki, a więc jakby lepiej nadający się do rządzenia Sarmatami niż Francuz.

Jeśli tak, to jak pogodzić to z wizją sarmackiej Rzeczypospolitej jako „przedmurza chrześcijaństwa”? Janusz Tazbir trafnie zauważył, że „choć przedmurzu przyznawano funkcje obronne także wobec wschodniego sąsiada, nie oznaczało to bynajmniej stawiania znaku równości między polskim *antemurale* a forpoczta kultury łacińskiej”⁴. Kraj uważający się za „przedmurze chrześcijaństwa” bronił się przed wpływami kultury zachodniej, ale chętnie akceptował orientalizację stroju i gustu artystycznego. Pod względem politycznym zaś najbardziej obawiał się zachodniego *absolutum dominium*.

Ostateczna fuzja ideologii sarmackiej z katolicyzmem obrządku łacińskiego dokonała się dopiero w XVIII wieku. Reakcją na to była, jak wiemy, obłudna obrona protestantów i dyzunitów przez państwa ościenne, przeciwko czemu zaprotestowała konfederacja barska. Ale

⁴ J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy*, Warszawa 1987, s. 33.

i wówczas nie cechowało Polaków poczucie, że reprezentują cywilizację łacińską w takim rozumieniu, które by zakładało ich organiczną przynależność do Zachodu i cywilizacyjną przeciwstawność wobec Rosji. Było tak z dwóch co najmniej powodów.

Po pierwsze, ideologowie konserwatywnego sarmatyzmu również w XVIII wieku traktowali Rzeczpospolitą polsko-litewską jako świat *sui generis*, co zresztą zgadzało się z zachodnią percepcją Polski. Jak zauważył Józef Feldman, Rzeczpospolita była krajem, który potrzebował europeizacji nie mniej niż Japonia lub Turcja⁵. Konserwatywna, „sarmacka” szlachta była bez wątpienia siłą antyokcydentalistyczną. Jej orientalna egzotyka kontrastowała z europeizmem rosyjskiego „dworianstwa” – najzupełniej niezależnie od jej żarliwego rzymskiego katolicyzmu i powszechnej znajomości łaciny.

Po drugie – postępowi ideolodzy polskiego Oświecenia angażowali się w walkę o modernizację kraju bez utożsamiania europejskości z „łacińskością” i bez programowej antyrosyjskości. Przeciwnie: Rosja była w ich oczach państwem, które znacznie wyprzedziło Polskę na drodze europeizacji i pod wieloma względami mogło być dla niej wzorem⁶. Nic więc dziwnego, że orientacja na Rosję była wśród nich dość silna, przez pewien czas nawet przeważająca. Atmosfera dworu Stanisława Augusta była wyraźnie rusofilską. Największy poeta polskiego Oświecenia, Stanisław Trembecki, niejednokrotnie powoływał się na *rodową jedność* Polaków i Rosjan, widząc w tym moralną podstawę przyszłego zjednoczenia obu narodów.

Szczytowym osiągnięciem okcydentalistycznych reform XVIII wieku była Konstytucja 3 maja. Nie było to jednak osiągnięcie trwałe, przesądzające o kierunku dalszego rozwoju. Ostateczny upadek państwa stworzył sytuację zupełnie nową. Naród polski wkraczał w wiek XIX bez wyraźnego wyboru orientacji politycznej i opcji cywilizacyjnej. W obu tych kwestiach opinie warstwy przywódczej i elity intelek-

⁵ Por. J. Michalski, *Sarmatyzm a europeizacja Polski w XVIII wieku*, w: Z. Stefanowska (red.), *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, Warszawa 1973, s. 113.

⁶ Publicyści „Monitora” określali reformy Piotra Wielkiego jako „heroiczne dzieło”, które zjednało swemu twórcy „nieśmiertelną sławę” (tamże, s. 144).

tualnej pozostawały podzielone. Orientacja prorosyjska nie zanikła nawet w okresie wojen napoleońskich; na jej czele stał książę Adam Czartoryski, bliski przyjaciel i zaufany doradca Aleksandra I, minister spraw zagranicznych cesarstwa. Dzięki temu zwycięstwo Rosji nad Napoleonem zaowocowało utworzeniem konstytucyjnego Królestwa Polskiego, posiadającego własny sejm i wojsko. Wywołało to wśród Polaków potężną falę rusofilskiego entuzjazmu, który przybrał postać prorosyjskiego słowianofilstwa. Można powiedzieć bez przesady, że idee słowianofilskie zdominowały życie intelektualne Królestwa. Kuźnią ich były loże masońskie, i to nie tylko w Królestwie, lecz również w Petersburgu i w Kijowie.

Głównym patronem intelektualnym tego nurtu był Stanisław Staszic. Jego słowianofilstwo nie wynikało jednak z antyokcydentalistycznej opcji cywilizacyjnej; była to raczej opcja polityczna uzasadniona rozważaniami geopolitycznymi. Wyrażała ona również rozczarowanie postawą Zachodu wobec Polski. Staszic ujął to następująco: „Tu się rozstrzygną losy Europy Zachodniej. Pozwoliła na rozbiór Polski, musi służyć mocniejszemu, zaniedbała mieć w Polakach sprzymierzeńców, będzie miała za wcielonych w Słowiańszczyznę panów. Kostka jest już rzucona. Spajajmy się z Rosją i oświecajmy, bierzmy od niej potęgę, ona niech bierze od nas oświecenie”⁷.

Dziewiętnastowieczny prorosyjski panslawizm – nie mglista idea kulturalnej „wzajemności słowiańskiej”, ale polityczny program panslawizmu – zrodził się więc w Polsce, i to znacznie wcześniej niż w samej Rosji.

Manifestem i uzasadnieniem tego panslawizmu była rozprawa Stanisława Staszica pt. *Myśli o równowadze politycznej w Europie* (1815). Głosiła ona, że Rosjanie wraz z Polakami powinni zjednoczyć narody słowiańskie i w ten sposób utorować drogę zrzeszeniu wszystkich ludów Europy. Podkreślała wagę przyrodzonych związków krwi i języka, ale nie traktowała Słowian jako nosicieli odrębnej, jakościowo różnej cywilizacji. Przeciwnie, awans polityczny Słowiańszczyzny miał być, wedle Staszica, kolejnym stadium postępowego rozwoju cywilizacji europejskiej, zmierzającej ku stworzeniu organizacji ponadnarodowej i zabezpieczeniu w ten sposób powszechnego pokoju.

⁷ Zob. K. Koźmian, *Pamiętniki*, cz. V, Warszawa 1907, s. 79.

Staszic z dumą podkreślał, że inicjatywa zjednoczenia Słowian pod przewodnictwem Rosji wyszła od Polaków, „starszych braci” Rosjan, w wyniku nieszczęść, które spadły na ich państwo. Wyrażał nadzieję, że Rosjanie, w odróżnieniu od Niemców, dobrze rozumieją, że Polacy nie mogą stać się ich niewolnikami, choć przygotowani są, by stać się ich braćmi⁸. Zjednoczenie z Rosją miało polegać, w jego ujęciu, na korekturze anomalii polskich dziejów, polegającej na niemożności przejścia od anarchii feudalnej do scentralizowanej monarchii. Za zadanie dziejowe Królestwa Polskiego uważał więc połączenie silnej władzy monarchicznej z konstytucyjną gwarancją maksimum możliwej wolności.

Inni słowianofile Królestwa Kongresowego szli o wiele dalej, głosili bowiem, że przeznaczeniem Słowian jest stworzenie cywilizacji całkowicie odrębnej, wyższej od cywilizacji Zachodu, wspartej na gospodarce agrarnej i mocnych więziach religijno-wspólnotowych. Niektórzy z nich, jak np. biskup Jan Paweł Woronicz lub wspomniany już Kazimierz Brodziński, za najdoskonalsze ucieleśnienie typu słowiańskiego uważali Polaków, inni jednak, jak np. znawca prawa staroruskiego Ignacy Benedykt Rakowiecki, wybierali tendencję jawnie rusofilską. Szczególnie interesującym przedstawicielem nurtu rusofilskiego był młody zbieracz folkloru i znawca archeologii słowiańskiej Zorian Dołęga-Chodakowski (właśc. Adam Czarnocki, 1784–1825), autor zwięzłej, ale charakterystycznej i wpływowej rozprawy *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* (1818). Inna z jego prac – opublikowana po rosyjsku – *Razyskanija kasatielno ruskoj istorii* (1819) – dostarczyła intelektualistom rosyjskim, również przyszłym dekabrystom, ważnych argumentów przeciwko tezie o normańskich początkach państwowości ruskiej⁹.

W oczach Chodakowskiego „Słowiańszczyzna przedchrześcijańska” była światem całkowicie oryginalnym, zupełnie odrębnym od zachodniego. Był to świat gminowładztwa – świat samorządnych wspólnot, nieznających ani zewnętrznego przymusu ze strony wyobcowanej władzy państwowej, ani dezintegrującego indywidualizmu i anarchii

⁸ S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 2, Warszawa 1954, s. 318.

⁹ Por. S.S. Wołk, *Istorieskie wzgledy diekabristow*, Moskwa–Lenin-grad 1958, s. 314–319.

(w tym również indywidualizmu ekonomicznego), zespolonych silną więzią moralną i wiarą religijną. W przeciwieństwie do rzymskiego katolicyzmu pogańska religia dawnych Słowian nie uznawała dualizmu władzy duchowej i władzy świeckiej, nie wytwarzała i nie sankcjonowała hierarchii społecznej; dzięki temu w dawnej Słowiańszczyźnie panować mogła demokratyczna równość w połączeniu z silną więzią społeczną, znajdującą wyraz w moralnej jedności.

Przyjęcie katolicyzmu zburzyło ten harmonijny stan rzeczy, wytworzyło hierarchię feudalną, a wraz z nią stale rosnącą przepaść między szlachtą a ludem. Najgorszych skutków tego procesu „latynizacji” upatrywał Chodakowski w Polsce. To tu właśnie warstwy wyższe całkowicie uległy desławizacji, a ich przedstawiciele przekształcili się w „cudzoziemców błakających się wśród grobów swych praojców”. Nawet polski lud, aczkolwiek przechowujący jeszcze tradycje słowiańskie, uległ po części zgubnemu, wykorzeniającemu wpływowi Kościoła i szlachty. O wiele optymistyczniej oceniał Chodakowski sytuację w Rosji. Rosyjska *obszczina* była dlań świadectwem większej niż gdzie indziej żywotności tradycji słowiańskiego gminowładztwa; prawosławie było w jego oczach odmianą chrześcijaństwa najmniej szkodliwą jako przenośnik obcych wpływów, i to nie tylko z powodu używania w liturgii języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, lecz również – i przede wszystkim – ze względu na swą rzekomą bliskość demokratycznemu i antyindywidualistycznemu zarazem duchowi dawnej religii Słowian¹⁰.

Kanadyjski badacz Peter Brock określił Chodakowskiego jako przedwczesnego narodnika¹¹. Należy to uściślić. Chodakowski był „ludomanem” z epoki Romantyzmu, zupełnie nie znał ideologii socjalistycznych, a więc jego „wędrowki w lud” miały inny charakter i cel niż u rosyjskich narodników lat siedemdziesiątych. W kontekście niniejszej pracy ważniejsze jest zwrócenie uwagi na liczne zbieżności jego idei z koncepcjami słowianofilów rosyjskich. Zarysowany przez niego obraz desławizacji Polski pokrywał się dokładnie z rosyjskim słowianofilskim stereotypem „złacińszczonych Słowian”.

¹⁰ Por. R. Walicki, *Wacław Maciejowski i Zorian Dołęga-Chodakowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, Warszawa 1967, nr 13.

¹¹ P. Brock, *Zorian Dołęga Chodakowski and the Discovery of Folklife*, „Polish Review”, vol. XXI, 1976, nr 1–2, s. 20.

Stworzona przez Chodakowskiego retrospektywna utopia „Słowiańszczyzny przedchrześcijańskiej” służyć mogła – jak wykazały jej dalsze losy – bardzo różnym celom ideologicznym. W okresie ostrej radykalizacji polskiej myśli politycznej po powstaniu listopadowym nawiązali do niej ideologowie różnych odmian demokracji agrarnej, republikańskiej, populistycznej i socjalistycznej, pojmujący narodowe i społeczne odrodzenie Polski jako swego rodzaju dialektyczny powrót do zasad słowiańskiego gminowładztwa. Jednocześnie inspirowała ona również poglądy historyczne Wacława Aleksandra Maciejowskiego (1793–1883) – konserwatysty i lojalisty, przyjmującego subsydia od rządu rosyjskiego i dowodzącego w swych pracach, że wszystkie nieszczęścia Polski wypłynęły z przyjęcia przez nią obrządku rzymskiego, co pociągnęło za sobą sprzymierzenie się z Zachodem i zdradę słowiańskich braci¹².

Wspólnym mianownikiem lewicowej i prawicowej recepcji poglądów Chodakowskiego był negatywny stosunek do Zachodu. Jest to dowodem, że opowiedzenie się za cywilizacją zachodnią nie było dla ówczesnych Polaków opcją oczywistą.

Kłeska powstania listopadowego i tragiczna konieczność emigracji, w wyniku której wielotysięczna rzesza najbardziej aktywnych patriotów polskich znalazła się poza krajem, były w dziejach myśli polskiej ważną cezurą. Nagląca potrzeba rozrachunku z przeszłością i wytyczenia dróg przyszłości zmuszała myślicieli emigracyjnych i krajowych do nieustannego partycypowania w gorącej dyskusji na temat „kwestii polskiej”. Nie była to jedynie debata polityczna, dotyczyła bowiem spraw najbardziej ogólnych i najbardziej zarazem zasadniczych, takich jak polska tożsamość narodowa, sens polskiej przeszłości i treść obecna polskiego posłannictwa.

Jednym z głównych tematów tych pasjonujących sporów był problem stosunku Polski do Zachodu, słowiańskości i europejskości. W gruncie rzeczy stwarzał on w ówczesnej Polsce podziały równie głębokie jak w Rosji¹³; jeżeli dychotomia wartości rodzinnych i za-

¹² Zob. R. Walicki, *Wacław Maciejowski...*

¹³ Pisałem o tym obszernie w różnych pracach opublikowanych po polsku i po angielsku. Zob. zwłaszcza A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*,

chodnich była w Rosji bardziej widoczna, to przyczyną tego była jedynie znacznie większa dyferencjacja polityczna myśli polskiej. W porównaniu z Rosją Polska wytworzyła więcej wariantów okcydentalizmu i antyokcydentalizmu, tak na lewicy, jak i na prawicy. Podziały polityczne przesłaniały często różnicę w opcjach cywilizacyjnych. Mimo to również Polska miała swych słowianofilów i okcydentalistów.

Surowe represje, które spadły na Polskę po powstaniu, bardzo zaostrzyły antagonizm polsko-rosyjski. Zasięg oddziaływania orientacji słowianofilsko-rusofilskiej znacznie się skurczył. Przetrwała ona głównie wśród bogatego ziemiaństwa ziem kresowych, aczkolwiek miała również zwolenników w Królestwie. Organem jej był „Tygodnik Petersburski”, a głównymi rzecznikami ideologowie tzw. koterii petersburskiej, przede wszystkim Michał Grabowski i hr. Henryk Rzewuski. Obaj byli przekonani, że dawny naród polski wyczerpał swą żywotność i może przetrwać tylko jako część, regionalna forma, kultury wszechsłowiańskiej, rozwijającej się w cesarstwie rosyjskim, którego misją jest zjednoczenie Słowian. Grabowski próbował wydawać specjalne pismo poświęcone propagowaniu tych idei, ale – o ironio – zabroniły tego władze rosyjskie. Rzewuski, krewny słynnego targowiczana hetmana Seweryna Rzewuskiego i gorący wielbiciel sarmackiego republikanizmu, doprowadził słowianofilizujący konserwatyzm do skrajnej konsekwencji: uznał mianowicie i ogłosił w swoich *Mieszaninach obyczajowych* (1841–1843, opublikowanych pod pseudonimem Jarosz Bejła), że dawna Polska umarła, że polskie spiski i kon-

Warszawa 1970; tenże, *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Oksford 1982; tenże, *Russia, Poland and Universal Regeneration. Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch*, Notre Dame 1991 (niniejsze studium jest nieco rozszerzoną wersją pierwszego rozdziału tej książki). Znakomitym potwierdzeniem i rozwinięciem tego poglądu jest książka J. Jedlickiego, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują?*, Warszawa 1988. Zdaniem Jedlickiego moje prace o polskiej filozofii i myśli społecznej epoki romantyzmu były pierwszymi, w których „problematyka opcji cywilizacyjnych [w myśli polskiej] znalazła należne jej suwerenne miejsce” (tamże, s. 11). Trudno mi wypowiadać się w kwestii priorytetu, ale zgadzam się z autorem, że moje szczególne wyczulenie na ten aspekt polskich światopoglądów zawdzięczam studiom nad dziejami myśli rosyjskiej (por. tamże, s. 12).

spiracje są robactwem toczącym trupa i że carat jest jedyną alternatywą rewolucyjnej destrukcji, jedyną ostoją świata słowiańskiego, broniącego się przed rozkładowym wpływem Zachodu.

Zwątpienie w żywotność narodu polskiego, połączone z reguły z zafascynowaniem Rosją, pojawiało się nawet w kręgach emigracyjnych. Najbardziej drastycznym tego przykładem jest słynna „apostazja” Adama Gurowskiego – współinicjatora spisku koronacyjnego i detronizacji Romanowów¹⁴. We wrześniu 1834 roku ogłosił on, że przyjmuje amnestię i oddaje się na usługi rządu rosyjskiego. Motywację ideową tego kroku przedstawił w broszurze *La verité sur la Russie* (1834), w której przedstawiał Rosję jako wielką sumę Słowiańszczyzny, a Polskę jako trupa, który przeszedł przez wszystkie fazy rozkładu. W latach czterdziestych pojawiły się nowe skandale. W roku 1843 książę Światopełk-Mirski ogłosił publicznie, że przechodzi na prawosławie – naturalną religię wszystkich Słowian – i zamierza poświęcić się pracy dla reprezentowanej przez Rosję idei wszechsłowiańskiej. W tymże roku emigracyjna opinia wzbudzona została faktem, że książę Wacław Jabłonowski, wybitny ideolog Hotelu Lambert, dopuścił możliwość zjednoczenia Słowian pod berłem Romanowów. Duży niepokój wywoływały również tendencje rusofilskie w kole Towiańskiego i w prelekcjach paryskich Mickiewicza. Niektóre czasopisma porównywały je z poglądami Gurowskiego i innych „apostatów”. Było to grubą przesadą, ale trzeba przyznać, że na tle francuskiej rusofobii idee Mickiewicza uchodzić mogły za rusofilskie.

Orientacji rusofilskiej przeciwstawiały się nurty słowianofilskie w zaborze austriackim i pruskim. W latach czterdziestych Wielkie Księstwo Poznańskie stało się przejściowo najważniejszym centrum krajowego życia umysłowego. Stosunek intelektualistów tego regionu do idei słowianofilskich przedstawiony został na łamach poznańskiego „Roku” w programowym artykule pt. *Panslawizm i dążność słowiańska są dwie zupełnie różne idee* (1844). Dowodził on, że panslawizm jest tworem sztucznym, zrodzonym z agresywnego ducha mongolskiego, podczas gdy dążność słowiańska jest produktem natu-

¹⁴ Piszę o nim obszernie w studium *Polska, Rosja i Stany Zjednoczone w koncepcjach Adama Gurowskiego*. Zob. A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983, s. 157–194.

ralnego rozwoju i realizacją chrześcijańskich idei wolności, równości i braterstwa. Zdaniem anonimowego autora dążność słowiańska wzniosła się na poziom świadomości w polskiej „filozofii narodowej”. Miało to oczywiście potwierdzać tezę o słowiańskim powołaniu Polski.

„Filozofia narodowa”, o której mowa w tym artykule, była ruchem umysłowym zrodzonym z prób wykorzystania narzędzi pojęciowych klasycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza heglizmu, w celu stworzenia filozofii przewyższającej spekulatywną jednostronność Niemców, wyrażającej tożsamość narodową Polaków i otwierającej jednocześnie nową erę w dziejach filozofii powszechnej. Filozoficzna analiza koncepcji „filozofów narodowych” wykracza poza ramy niniejszej pracy; wspominam o nich tylko dlatego, że każdy traktował swe zadanie jako emancypację filozoficzną całej Słowiańszczyzny. August Cieszkowski, którego „filozofia czynu” wywarła głęboki wpływ na młodego Hercena, traktował swe koncepcje jako wyrażające ducha słowiańskiego i torujące drogę epoce, w której hegemonia intelektualna należeć będzie do Słowian. Podobne myśli głosił Bronisław Trentowski, u którego znajdujemy ponadto ideę federacji słowiańskiej¹⁵, idealizację religii dawnych Słowian oraz surową krytykę katolicyzmu w dziejach Polski (łącznie z poglądem, że byłoby zapewne lepiej, gdyby Polska rozwijała się w obrębie wschodniego chrześcijaństwa)¹⁶. Karol Libelt, inspirator „Roku”, był zdecydowanym słowianofilem, przeciwstawiającym filozofii niemieckiej słowiańską „filozofię wyobraźni”. W czerwcu 1848 roku uczestniczył on w Zjeździe Słowiańskim w Pradze i wywarł istotny wpływ na przebieg jego obrad. Najmłodszy z „filozofów narodowych”, Edward Dembowski, łączył idee lewicy heglowskiej i socjalistów francuskich ze słowianofilizującą koncepcją historii ojczystej. Koncepcja ta ujmowała dzieje Polski jako walkę społecznienia słowiańsko-polskiego z społecznieniem łacińsko-polskim; jako dialektyczne samowyobcowywanie drzemiącego ducha narodowego w procesie latynizacji, a następnie jako budzenie go i przywracanie samemu sobie w procesie świadomej reslawizacji.

¹⁵ B.F. Trentowski, *Posłannictwo Polski polityczne i historiozoficzne*, „Teraźniejszość i Przyszłość”, Paryż 1843.

¹⁶ Tenże, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, wstępem i komentarzem opatrzył A. Walicki, t. 2, Wrocław 1970, s. 586–588.

Przejdźmy teraz do głównych nurtów myśli emigracyjnej. Sam fakt emigracji politycznej czynił działaczy Wielkiej Emigracji wrogami caratu i sojusznikami rewolucyjnych sił Zachodu. Mimo to, jak zobaczymy, rzadko występowała wśród nich całkowita identyfikacja z Zachodem. Dość często natomiast traktowali Zachód jako „stary świat”, oczekujący na odrodzenie przez młode narody słowiańskie.

Początkowo główną linię podziału między emigracyjnymi słowianofilami i okcydentalistami wyznaczał problem republikanizmu i monarchizmu w syntezie dziejów Polski. „Republikanizm” był w tym sporze synonimem wartości rodzimych, monarchizm zaś – zachodnich. Twierdzą okcydentalizmu był obóz księcia Adama Czartoryskiego, którego nazwisko kojarzyło się z postępową tradycją Oświecenia i monarchiczną Konstytucją 3 maja. Z tego powodu młodsza generacja zwolenników księcia Adama nazwała się „Stronnictwem 3 maja”. Obóz przeciwny, krytykujący konstytucję majową z pozycji demokratyczno-republikańskich, ukształtował się pod głębokim wpływem idei Joachima Lelewela.

Punktem wyjściowym koncepcji Lelewelowskiej była teoria przedchrześcijańskiego gminowładztwa słowiańskiego, łączącego republikańską wolność i samorządność ze wspólnym, „mirskim” władaniem ziemią. Lelewel mocno podkreślał, że ta prastara tradycja republikańska (lub protorepublikańska) jest również dziedzictwem Rosjan, czego dowodem są chociażby staroruskie republiki miejskie – Psków i Nowogród. Przy każdej okazji przypominał idee dekabrystów, którzy pragnęli przywrócić dawną wolność rosyjską¹⁷. W sumie jednak uważał Rosję za kraj, w którym rodzima tradycja słowiańska uległa, wprowadzie nie bez walki, brutalnej sile autokracji. Zgoła inaczej było w Polsce, gdzie starożytne gminowładztwo słowiańskie ustąpiło wprawdzie pod naporem feudalizmu, ale ocaliło swą żywotność i odrodziło się później w postaci demokracji szlacheckiej. Demokracji tej, ograniczonej do jednego stanu, przypisywał historyk tendencję do rozszerzania się; jeśli nie przekształciła się w demokrację ogólnonarodową, było to winą nie drobnoszlacheckiego „gminu”, ale jedynie królów, magnatów i „panów”, czyli najbogatszej części szlacheckich „posesjonatów”.

¹⁷ Por. J. Lelewel, *Mowy i pisma polityczne (Polska, dzieje i rzeczy jej)*, t. XX, Poznań 1864, s. 194–196, 266, 277, 427–429.

W ten sposób surowa krytyka wielu kart polskiej przeszłości połączyła się u Lelewela z romantyczną idealizacją republikańskich instytucji dawnej Rzeczypospolitej. Współcześni Polacy – dowodził – powinni kornie schylić czoła przed swymi przodkami; Rousseau, ostatni ludu polskiego obrońca, miał rację, pisząc, że Polacy winni dochować wierności swej tradycji rodzimej, a nie ślepo naśladować zachodni monarchizm. Reformatorzy oświeceniowi nie posłuchali jednak tych rad i poprowadzili naród w złym kierunku¹⁸.

Błędem Konstytucji 3 maja było, wedle Lelewela, nie tylko wprowadzenie monarchii dziedzicznej, lecz również usankcjonowanie zachodniej koncepcji absolutnej własności prywatnej. Lelewel uważał tę koncepcję za całkowicie obcą umysłowości słowiańskiej. Podkreślał, że dawni Słowianie dopuszczali jedynie własność warunkową, mającą uzasadnienie w funkcjach społecznych, a nie w abstrakcyjnych tytułach prawnych.

Pomimo głoszenia haseł rewolucyjnego internacjonalizmu Lelewel był więc w gruncie rzeczy słowianocentrycznym antyokcydentalistą. Jedną z typowych jego wypowiedzi głosi: „Oświadczam, że myśl moja daleka jest od zachodu Europy. Cała moja uwaga obrócona jest na wschód, na ród słowiański”¹⁹. „Idea słowiańska” jest w jego pracach uzasadnieniem braterstwa polsko-rosyjskiego, głoszonego już przez dekabrystów. Pociągała go idea federacji słowiańskiej, lubił przypominać, że wysuwało ją dekabrystowskie Towarzystwo Zjednoczonych Słowian. W *Odezwie Komitetu Narodowego do Rosjan* (Paryż 1832) wyraźnie formułował myśl o wspólnocie zadań rewolucjonistów polskich i rosyjskich: „Słowianin Słowianinowi chętnie bratnią rękę podaje. Słowianin Słowianina ochoczo dźwiga, aby wolność odzyskał. Myśl wielka, na brzegach Newy objawiona, Słowiańskich ludów federacji, jedynie tylko przez wspólne ich odrodzenie urzeczywistniona być może”²⁰.

Poglądy Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (TDP), największej i najbardziej wpływowej organizacji emigracyjnej, były radykalniejsze społecznie i bardziej europejskie w swym stylu. *Wielki*

¹⁸ Tamże, s. 607–611.

¹⁹ Tamże, s. 343.

²⁰ Tenże, *Wybór pism politycznych*, Warszawa 1954, s. 220.

Manifest TDP z roku 1836 uznawał wprowadzić Polskę za odwieczną demokratycznych idei wyobrazicielkę, ale w krytyce demokracji szlacheckiej posuwał się dużo dalej niż Lelewel. Przedmiotem idealizacji czynił tylko ogólne zasady gminowładztwa, ucieleśnione w postaci nieskażonej jedynie w pogańskiej starożytności Polski. Mimo to zgodny był z Lelewalem w krytyce okcydentalistycznych reform epoki Oświecenia i Konstytucji 3 maja.

Konstytucyjni monarchiści z obozu księcia Adama także próbowali uzasadniać swój program polityczny określonymi koncepcjami dziejów narodu. Najwybitniejszy historyk Hotelu Lambert, Karol Hoffman, był zdecydowanym okcydentalistą, jak najdalszym od retrospektywnej idealizacji gminowładztwa, przekonany o istnieniu uniwersalnych, powszechnie obowiązujących praw historii; jako taki uważał monarchię dziedziczną za prawomocny rezultat rozwoju, a demokrację szlachecką za godną ubolewania anomalię. Janusz Woronicz, ideolog insurekcyjnego skrzydła obozu, próbował natomiast flirtu z ideami słowianofilskimi. W *Rzeczy o monarchii i dynastii w Polsce* (1839) usiłował dowieść, że silna monarchia dziedziczna była rodzimą instytucją słowiańską, podczas gdy demokracja szlachecka zrodziła się pod wpływem obcego Słowianom feudalnego ducha germańskiego. Zarysowywał tam również ideę federacji słowiańskiej, w której skład wchodzić miała Rosja.

Na osobne omówienie zasługują polscy przedstawiciele agrarnego socjalizmu. Byli oni, rzecz jasna, zdecydowanymi antyokcydentalistami, ale w innym sensie niż republikanie w stylu Lelewela. Głównym punktem ich krytyki Zachodu było bezkompromisowe odrzucenie ustroju burżuazyjnego, a programem dla Polski – zapobieżenie rozwojowi typu zachodniego. W tych kwestiach byli całkowicie zgodni z Hercenem.

Najciekawszą ideologią skrajnej lewicy był z pewnością chrześcijański socjalizm Gromad Ludu Polskiego²¹. Jego główni przedstawiciele, Stanisław Worcell i Zenon Świątosławski, krytykowali koncep-

²¹ Jego znaczenie w powszechnych dziejach socjalizmu podkreślił P. Brock w książce *Polish Revolutionary Populism: A Study in Agrarian Socialist Thought From the 1830's to the 1850's*, Toronto 1977. Zob. również L. i A. Ciołkoszowie, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, t. I, Londyn 1966.

cje TDP za uświęcanie indywidualizmu i własności prywatnej. Dowodzili, że sprawiedliwość społeczna wymaga położenia nacisku nie na abstrakcyjne prawa człowieka, lecz na chrześcijańskie obowiązki, poświęcenie i bezinteresowność. Cały program TDP był w ich oczach imitacją protestanckiego Zachodu, z jego materializmem i bałwochwalczym kultem indywidualnego rozumu. TDP chciało, ich zdaniem, upodobnić Polskę do Zachodu przez zastąpienie polskiej szlachty „potężną kastą pieniążników, arystokracją kartofli i serów, panów warsztatowych i sklepikowych; kastą chciwą i plugawą, bez uczuć znamionujących wyższe jestestwo, rasą, którą Chrystus w świętym gniewie swoim powrozem wychłostał”²². Byłaby to zmiana na gorsze: szlachta i katolicyzm miały przynajmniej wspaniałą przeszłość; ich ideały i osiągnięcia reprezentowały wartości nieskończenie wyższe od tego wszystkiego, co stworzył świat mieszczańsko-protestancki. Należało więc zrobić wszystko, aby do tego nie dopuścić. Konkluzja Worcellowskiej krytyki TDP brzmiała: „Naszymi ciałami gotowi jesteśmy zasłać Polskę, aby ją uwolnić od tej morowej zarazy przemysłu i handlu w takim znaczeniu, jakie mu dziś eksploatacja kupiecka nadaje”²³.

W ten sposób wczesny socjalizm polski antycypował w latach trzydziestych XIX wieku idee Hercena i narodników rosyjskich²⁴. Jednego elementu brakowało jednak w tej paraleli: w odróżnieniu od narodników ideologowie Gromad wywodzili socjalizm z nauki Chrystusa, a nie ze wspólnotowych tradycji słowiańskiego chłopstwa. Było tak dlatego, że temat słowiańskiego gminowładztwa zbyt mocno kojarzył się w myśli polskiej z retrospekcją ku czasom pogańskim, czego Worcell i Świętosławski pragnęli uniknąć. To świadome dystansowanie się od idealizowania „Słowiańszczyzny przedchrześcijańskiej” mogło

²² *Lud Polski. Wybór dokumentów* (oprac. H. Temkinowa), Warszawa 1957, s. 70–71.

²³ Tamże, s. 116.

²⁴ Zwrócił na to uwagę P. Brock w *Polish Revolutionary Populism*. Ja pisałem o tym, niezależnie od Brocka, w referacie przedstawionym na polsko-amerykańskiej konferencji historycznej z okazji dwóchsetlecia rewolucji amerykańskiej, która odbyła się na University of Iowa 29 września–1 października 1976. Zob. A. Walicki, *The Problem of Revolution in Polish Thought. 1831–1849*, w: J. Pelensky (red.), *The American and European Revolutions, 1776–1848*, Iowa City 1980.

jednakże iść w parze z wiarą w Słowian jako lud przyszłości. Idea ta doskonale pasowała do millenarystycznego charakteru ideologii Gromad, a więc sformułowano ją bardzo wcześnie. W odezwie Gminy Londyn z roku 1834 pisano o tym: „Rewolucja francuska w końcu zeszłego wieku była Janem Chrzcicielem nowej wiary i dotąd nie ujrzelśmy jeszcze Chrystusa. (...) Ponieważ tu idzie o połączenie człowieczeństwa w jedną rodzinę za pomocą zaprowadzonego braterstwa już nie między indywiduami, lecz między wielkimi masami, tym Chrystusem nie będzie pojedynczy człowiek, ale jaki wielki naród, co przywłaszczwszy sobie to, co było istotnie dobrym w zdobyczach wszystkich jego poprzedników, porządną z tego utworzywszy całość, nową ludzkości socjalną przyniesie wiarę. Tym Chrystusem nowej wiary czemuż by Słowiańszczyzna być nie mogła?”²⁵.

Głównym argumentem na rzecz „Chrystusowości” Słowiańszczyzny było przekonanie, że duch braterstwa zachował się jedynie wśród rolniczych ludów wschodniej Europy. Głosił je również Ludwik Królikowski, wydawca pisma „Polska Chrystusowa”, zwolennik utopijnego komunizmu Étienne Cabet i aktywny uczestnik ruchu ikaryjskiego. W roku 1842 zarysował on następującą wizję Słowiańszczyzny: „Słowiańszczyzna to zwycięstwo Królestwa Bożego nad wszystkimi nędzami i nieprawościami świata dzisiejszego. Słowiańszczyzna to jedna i powszechna owczarnia Chrystusowa, rozlewająca się z Polski na wszystkie ujarzmione dziś sąsiednie jej Narody. (...) Taka Polska i taka Słowiańszczyzna nie jest bynajmniej żadnym marzeniem ani utopią i jeżeli tylko Chrystus, ucząc nas modlitwy: *Przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi*, nie był oszustem ani utopistą i marzycielem; jeżeli Jego od wieków zgotowane Królestwo i Sprawiedliwość, o które się nam przede wszystkim starać przykazał, przyjść ma do nas kiedykolwiek”²⁶.

W szeregach TDP idee socjalistyczne napotykały początkowo silny i dobrze uzasadniony opór. Idealizacja dawnego gminowładztwa służyła jedynie podbudowywaniu republikańizmu. Z biegiem czasu jednak wzrastały ich rozczarowanie do mieszczańskiej Europy oraz

²⁵ P. Brock, *Geneza Ludu Polskiego w Anglii: Materiały źródłowe*, Londyn 1962, cz. 4, nr 4.

²⁶ L. Królikowski, *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 251–252.

chęć wyraźnego odróżnienia się od burżuazyjnych radykałów, co pchało ich w kierunku idei słowianofilskich i agrarnego socjalizmu. Przyczyniło się do tego również powstanie krakowskie 1846 roku i zduszenie go przez metternichowską Austrię przy pomocy celowo sprowokowanej żakerii chłopskiej. Pod wpływem tych wydarzeń Stanisław Worcell przyłączył się do TDP, rezygnując tym samym z sekciarskiego przeciwstawiania zasad socjalizmu zasadom demokracji, ale, z drugiej strony, skłaniając całą organizację do przyjęcia socjalistycznego wyznania wiary²⁷. W tym samym kierunku pchały demokratów polskich wydarzenia Wiosny Ludów: klęska ruchów rewolucyjnych rozczarowywała ich do Zachodu, dyskredytowała polityków mieszczańskich i podsuwała myśli o związku socjalizmu z przeznaczeniem dziejowym Słowian. W ten sposób demokraci z TDP ewoluowali w kierunku programowego antyokcydentalizmu. Wyrazistym przykładem tej ewolucji były koncepcje J.K. Podoleckiego, przeciwstawiające rolniczą Słowiańszczyznę miejskiej cywilizacji Zachodu: po jednej stronie zasada solidarności i idea światowej wsi, po drugiej – zasada indywidualizmu i światowe miasto²⁸.

Jak wiadomo, analogiczne procesy dokonywały się wówczas w światopoglądzie Hercena. Jego „rosyjski socjalizm” był w gruncie rzeczy jedną z wielu prób rozwiązania zagadnień współczesności w oparciu o tradycję słowiańskiego gminowładztwa. Demokraci polscy odnajdywali w nim więc wątki dobrze sobie znane. Myśli Hercena o rosyjskiej wspólnocie gminnej jako zarodku odrodzenia społecznego łatwo kojarzyły się z Lelewelowską ideą przywrócenia, na wyższym szczeblu rozwojowym, starodawnych zasad słowiańskiego gminowładztwa. Ciekawa jest z tego punktu widzenia postać Józefa Tokarzewicza, z pochodzenia Białorusina (z rodziny prawosławnej, dawniej unickiej), który w latach 1866–1867 wydawał na emigracji pismo „Gimna”. Ideologia tego pisma była rodzajem fuzji polskich koncepcji słowiańskiego gminowładztwa z ideami Hercena²⁹.

²⁷ L. i A. Ciołkoszowie, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, s. 394–406.

²⁸ J.K. Podolecki, *O demokracji polskiej (1846)*, w: tegoż, *Wybór pism*, Warszawa 1955, s. 1–15.

²⁹ Zob. *Radykalni demokraci polscy. Wybór pism i dokumentów 1863–1875*, oprac. F. Romaniukowa, Warszawa 1960, s. 41–105.

Liczne paralele i izomorfizmy między polskimi ideologiami epoki romantyzmu a rosyjskimi wariantami rewolucyjnego słowianofilstwa, takimi jak „rosyjski socjalizm” Hercena i „demokratyczny pansławizm” Bakunina, dają się wyjaśnić bez zakładania wzajemnego wpływu. Można powołać się na agrarną strukturę obu krajów, wspólne obawy przed uprzemysłowieniem na wzór zachodni i wspólną chęć znalezienia własnych, rodzimych dróg rozwoju. Można powiązać to ze wspólnym Polsce i Rosji fenomenem inteligencji, wywodzącej się z „pokutującej szlachty”, ze wspólnotą zadań, które stały przed inteligencją w krajach intelektualnie rozbudzonych, lecz gospodarczo zacofanych, a więc potrzebujących różnego rodzaju ideologicznych kompensacji. Analizy takie pozwoliłyby wyjaśniać zbieżności myśli podobieństwami sytuacyjnymi, a nie krążeniem idei.

Czy jednak było tak w rzeczywistości? Czy można zakładać, że Bakunin i Hercen formułowali swe poglądy bez jakiegokolwiek polskiego wpływu? Ich związki z niepodległościowym wychodźstwem polskim były przecież bardzo bliskie. Obaj przykładali ogromne znaczenie do rewolucyjnego sojuszu polsko-rosyjskiego, uczestniczyli w wiecach i obchodach polskich oraz korzystali z pomocy polskich organizacji. Skoro tak, to dlaczego właściwie mieliby być obojętni wobec idei polskich i immunizowani przed ich wpływem?

Istnieją, moim zdaniem, wszelkie podstawy do przypuszczenia, że wpływ myśli polskiej na „romantycznych wygnańców” rosyjskich miał znaczenie istotne. Boris Nikołajewski był na dobrym tropie, gdy pisał w roku 1944 o prawdopodobieństwie wpływu Lelewela na Bakunina i Hercena³⁰. Nie wiedział jednak, że teza ta sformułowana została znacznie wcześniej, i to w postaci ogólnego poglądu na wzajemne relacje myśli rosyjskiej i polskiej w omawianej epoce. Uzasadniał ją mianowicie Jan Kucharzewski w swym monumentalnym dziele *Od białego caratu do czerwonego*. Zacytujmy: „W okresie decydującym dla myśli społecznej rosyjskiej, wówczas gdy urabiała się genialna umysłowość Hercena i tworzył się powoli program Bakuninowski, myśl rosyjska, odwracająca się od rzeczywistości i wydzierająca się

³⁰ B. Nikołajewskij, *Za naszą i waszą wolność*, „Nowy Żurnal”, Nowy Jork 1944, nr 7. W artykule tym Nikołajewski nazywał Lelewela „wspólnym przodkiem” polskiego i rosyjskiego narodu.

ku nowemu życiu, spotykała na wszystkich szlakach swej wędrówki ślad wcześniejszej pracy myśli polskiej. Zapożycza od niej szereg idei, przetwarza je na własną modłę i własną potrzebę i idzie dalej odrębnym torem. We wszystkich dziedzinach sądzone jej jest spotkać się z duchem polskim, zbliżyć się, zbratać się przelotnie, by niebawem wziąć z nim rozbrat i pójść odmienną drogą. W owym czasie obserwować można ciekawy proces, o którym w piśmiennictwie rosyjskim zaledwie tu i ówdzie napotkamy wzmiankę. Myśl rosyjska chłonie w tej epoce teorie filozoficzne zachodnie, zostaje nimi olśniona, przytłoczona: takim jest okres heglizmu. Niebawem zaczyna ją nurtować chęć wyzwolenia się z tej niewoli duchowej i wyłobienia sobie własnej drogi; i oto w tym męczącym okresie przychodzi jej zwykle z pomocą myśl polska, która już wcześniej odbyła podobny proces i zdążyła już utorować sobie jakąś własną drogę. Myśl rosyjska natrafia na ślady tej pracy polskiej, przyswaja sobie z niej cenne pierwiastki emancypacyjne: przerabia je na własną modłę. Tak właśnie było z przejściem Hercena i jego uczniów duchowych od heglizmu do prób rosyjsko-słowiańskiej historiozofii i budowanych na niej rojeń o jutrze ludzkości. (...) Myśl o prastarej własności gminnej słowiańskiej, która stała się kamieniem węgielnym tej osobliwej słowianofilsko-rewolucyjnej teorii, domagającej się pierwszeństwa dla Rosji ludowej w przyszłym, nowym ustroju świata, była rozwijana przez Lelewela już dawno, oczywiście bez tej niespodziewanej «strony rosyjskiej», którą, wedle Dostojewskiego, wzbogaca się każda teoria do Rosji z zachodu przeniesiona³¹.

Weryfikacja tych tez jest jednym z celów niniejszej pracy. O olbrzymim wpływie, jaki wywarły na Hercena *Prolegomena do historiozofii* Augusta Cieszkowskiego, pisałem obszernie w innym miejscu³², a wpływ Lelewela jest wyraźniej uchwytany w wypadku Bakunina. Skoncentruję się przeto na temacie najmniej zbadanym, a rzucającym wiele światła na wzajemną relację idei słowianofilsko-rewolucyjnych w Polsce i w Rosji: na znaczeniu reakcji Hercena na mesjanistyczne koncepcje Mickiewicza.

³¹ J. Kucharczyński, *Od białego caratu do czerwonego*, t. 2, Warszawa 1925, s. 211–212.

³² A. Walicki, *Cieszkowski a Hercen*, w pracy zbiorowej: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa 1966, s. 153–203.

Hercen a Mickiewicz

Pierwszym i pod wieloma względami decydującym doświadczeniem pokoleniowym było dla Hercena powstanie dekabrystów i egzekucja pięciu jego przywódców. On sam mocno podkreślił to w *Rzeczach minionych i rozmyślaniach*. Nauka radziecka uznała to – w ślad za Leninem – za dowód przynależności Hercena do pokolenia „szlacheckich rewolucjonistów”.

Jak zobaczymy, nie jest to bynajmniej oczywiste. Większą dozę słuszności zawiera pogląd upatrujący w Hercenie twórcy narodnickiego socjalizmu, a więc ideologii zasadniczo różnej od koncepcji szlachecko-rewolucyjnych. Nie zmienia to faktu, że punktem wyjścia, pierwszym krokiem krytycznej myśli, był dlań szlachecki rewolucjonizm. Nie należy jednak utożsamiać tego pojęcia z dekabryzmem. Kłasycznym przejawem szlacheckiego rewolucjonizmu był, jak wiadomo, polski ruch niepodległościowy. W „przebudzeniu” Hercena i pchnięciu go na drogę rewolucyjną miał on nie mniejszy udział niż dekabryści.

Zajrzyjmy raz jeszcze do Hercenowskiej autobiografii. Nie pozostawia ona żadnych wątpliwości co do tego, że świadoma opozycja Hercena wobec Rosji Mikołajowskiej ukształtowała się w sposób ostateczny pod wpływem wydarzeń z okresu jego studiów uniwersyteckich, w pięć lat po powstaniu dekabrystów. Mowa, oczywiście, o rewolucji lipcowej we Francji i powstaniu listopadowym w Polsce. Zacytujmy odpowiedni fragment: „Kto chce się dowiedzieć, jak silny wpływ wywarła na młode pokolenie wieść o przewrocie lipcowym, niech sobie przeczyta opis Heinego, który na Helgolandzie usłyszał, że «wielki pogański Pan umarł». Nie ma w tym udanego zapału; Heine, mając trzydzieści lat, był tak samo porwany tym, tak samo pełen chłopięcego ożywienia, jak my, osiemnastolatki. (...) W ogniu tych wydarzeń ogłuszyła nas jak bomba, która obok wybuchła, wiadomość o powstaniu warszawskim. To już było niedaleko, tak jakby w domu, i spoglądaliśmy po sobie ze łzami w oczach, powtarzając umiłowane słowa: *Nein! Es sind keine leere Traume!* Cieszyła nas każda klęska Dybicza, nie wierzyliśmy w niepowodzenia Polaków. Do mego ikonostasu włączyłem niezwłocznie również portret Tadeusza Kościuszki”³³.

³³ A. Hercen, *Rzeczy minionie i rozmyślenia*, t. 1, Warszawa 1952, s. 156.

W następnym fragmencie swych wspomnień sformułował Hercen interesującą hipotezę na temat wpływu wydarzeń polskich na Mikołaja I. Oddajmy mu głos: „W tym samym czasie widziałem po raz drugi Mikołaja i wtedy twarz jego jeszcze bardziej wbiła mi się w pamięć. Szlachta wydała dla niego bal; znajdowałem się na galerii i mogłem mu się do woli przyglądać. Nie nosił jeszcze wówczas wąsów, miał młodą twarz, lecz zmiana, jaka zaszła w niej od czasu koronacji, zdumiała mnie. Ponuro stał przy kolumnie i patrzył przed siebie z zimnym okrucieństwem, nie spoglądając na nikogo. Schudł, z rysów tej twarzy, z tych ołowianych oczu wyraźnie można było wyczytać los Polski, a także Rosji. Był wstrząśnięty, wystraszony, zwątpił w trwałość swego tronu i gotów był mścić się za to, co wycierpiał, za swój strach i zwątpienie. Od czasu poskromienia Polski człowiek ten dał upust całej swej hamowanej złości. Wkrótce poczuliśmy to i na własnej skórze”³⁴.

Po raz pierwszy Hercen widział Mikołaja na uroczystym nabożeństwie na Kremlu, mającym uczcić stracenie dekabrystowskich przywódców. Wtedy jednak cesarz Wszechrosji nie wydawał mu się przestraszony, wątpiący w trwałość swego tronu. Przeciwnie: twarz jego wyrażała triumfalną butę³⁵. Poczucie strachu i niepewności wzbudzili w nim dopiero powstańcy polscy.

Nie interesuje nas w tej chwili historyczna ścisłość tej relacji. Tak czy inaczej, mówi ona bardzo wiele o samym Hercenie. Wskazuje, jak wcześniej zdał sobie sprawę z ogromnego znaczenia „kwestii polskiej”, z jej ścisłego powiązania z losami Rosji.

Ma się rozumieć, zainteresowanie Hercena sprawą polską wynikało także z pobudek czysto humanitarnych. Odczuwał on głęboki wstyd na widok represjonowanych przez Rosjan patriotów polskich. Należy jednak podkreślić, że widział w nich nie tylko męczenników zasługujących na współczucie, lecz również ludzi silnych, zasługujących na podziw. Wymownie świadczy o tym jego opowieść o spotkaniu z zesłańcem polskim Piotrem Ciechanowiczem, którego rysy przypominały mu „największego z Polaków – Tadeusza Kościuszkę”³⁶. Był to pierw-

³⁴ Tamże, s. 157.

³⁵ Tamże, s. 69.

³⁶ Tamże, s. 271–272.

szy polski święty, jakiego ujrzał. Rozmowy z nim uświadomiły mu, że w każdych warunkach możliwy jest opór przeciwko upokorzeniom. Rosyjski oficer, Michał Murawjow (ten sam, który wślawił się później jako pogromca powstania styczniowego na Litwie), chciał schwycić i uderzyć Ciechanowicza, ale musiał odstąpić od tego zamiaru pod wpływem spojrzenia skutego więźnia. Gdy Ciechanowicz opowiadał Hercenowi o tym zdarzeniu, od czasu którego minęły już trzy lata, „oczy jego pały, a żyły nabrzmiwały mu na czole i na skrzywionej jego szyi”. Na zapytanie, co mógłby zrobić swemu prześladowcy, będąc w kajdanach, odpowiedział: „Rozszarpałbym go zębami, czaszką swoją i zębami stłukłbym go”³⁷.

Hercen ani chwilę nie wątpił, że tak właśnie by było. Był wówczas jak najdalszy od niedoceniań Polaków, przypisywania im słabości lub dekadencji. Przeciwnie: imponowali mu oni jako siła moralna zdolna przestraszyć cesarza Rosji i wymusić respekt nawet w kajdanach. Mimo to jednak jego postawa wobec „kwestii polskiej” stawała się z biegiem czasu coraz bardziej ambiwalentna. Pierwsze przejawy tej ambiwalencji znajdujemy w jego *Dzienniku* z lat 1842–1845.

Pod datą 27 XII 1842 znajdujemy tam zapis następujący: „*Diplomatische Geschichte der polnischen Emigration von 1831*. Zbiór dość ciekawych dokumentów o Polsce wygnanej z kraju, Polsce bez ziemi. W ogóle broszura ta pozostawia wrażenie przejmujące, ciężkie. Nawet nadzieja, którą oni zachowują, nie przynosi ulgi, bo przypomina nadzieję gruźlika”³⁸.

Dziwne słowa. W czasach Hercena gruźlica była chorobą nieuleczalną, a więc nadzieja gruźlika była nadzieją pozbawioną jakichkolwiek racjonalnych podstaw. Hercen to właśnie miał na myśli i dlatego dokumenty Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (TDP) imponowały mu wprawdzie twardością języka oraz konsekwencją myśli, ale mimo to wywierały nań wrażenie „przejmujące, ciężkie”³⁹. Skąd taki pesymizm u rosyjskiego polonofila?

³⁷ Tamże, s. 273.

³⁸ Tenże, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, Warszawa 1966, s. 659–660.

³⁹ Tamże, s. 660.

Częściowej odpowiedzi na to pytanie dostarczają fragmenty *Dziennika* poświęcone twórczości poetyckiej i myśli Adama Mickiewicza.

O poezji Mickiewicza pisał Hercen pod datą 22 I 1843. Jest rzeczą zrozumiałą, że szczególnie mocne wrażenie wywarły na niego opisy Rosji w *Ustępie* trzeciej części *Dziadów*. Zatrzymał się zwłaszcza na opisie rosyjskiej drogi w zimie i na fragmencie pt. *Pomnik Piotra Wielkiego*. Spodobał mu się zarówno hołd złożony wielkości Odnowiciela Rosji, jak i pytanie o dalsze konsekwencje dokonanego przezeń dzieła. Sparafrazował prozą następujące wiersze⁴⁰:

Od razu wskoczył aż na sam brzeg skały.
Już koń szalony wzniósł w górę kopyta,
Car go nie trzyma, koń wędzidłem zgrzyta,
Zgadniesz, że spadnie i pryśnie w kawały.
Od wieku stoi, skacze, lecz nie spada,
Jako lecąca z granitów kaskada,
Gdy ścięta mrozem nad przepaścią zwiśnie: –
Lecz skoro słońce swobody zabłyśnie
I wiatr zachodni ogrzeje te państwa,
I cóż się stanie z kaskadą tyraństwa?

Mickiewiczowski *Ustęp* słusznie uważany jest za jeden z najwspanialszych opisów Rosji Mikołajowskiej. Wacław Lednicki wykazał, że jest on poetyckim odpowiednikiem książki markiza de Custine *Rosja w 1839 roku* oraz, prawdopodobnie, jednym ze źródeł koncepcji historiozoficznej Piotra Czaadajewa, porównującej Rosję do niezapisanej, białej karty⁴¹. Zacytujmy Mickiewicza:

Kraina pusta, biała i otwarta,
Jak zgotowana do pisania karta.

Zainteresowanie Hercena Mickiewiczowskimi opisami Rosji, a także myślami Mickiewicza o Rosji, jest więc, jak już stwierdziłem, rzeczą naturalną. Warto podkreślić, że – w przeciwieństwie do Puszkina

⁴⁰ Tamże, s. 663.

⁴¹ Zob. W. Lednicki, *Russia, Poland, and the West*, New York (b.d.), rozdz. I.

– Hercen nie próbował polemizować z Mickiewiczem; mamy prawo przypuszczać, że Mickiewiczowska wizja Rosji nie wywołała w nim sprzeciwu. Jego wzrastająca ambiwalencja wobec „kwestii polskiej” znalazła wyraz w refleksjach nad utworami poety dotyczącymi Polski i wyrażającymi bezpośrednio jego patriotyczne *creda*. Refleksje te, rozzarowująco zdawkowe, świadczą o próbie wtłoczenia Mickiewicza w pewien gotowy stereotyp interpretacyjny – stereotyp nienawidzącego Rosji Polaka-katolika. Jako wzór poezji Mickiewicza cytuje Hercen francuski przekład wiersza *Do Matki Polki*. W drugiej części *Dziadów* dostrzega jeszcze „mocny, prawdziwie byronowski duch negacji, walczący ze światopoglądem katolickim”⁴². Podsumowuje te uwagi zdaniem, iż w twórczości Mickiewicza „światopogląd katolicki na każdym kroku bierze górę”⁴³. Innymi słowy, widzi Mickiewicza wyłącznie w roli barda martyrologii polskiej, oplakującego polskie nieszczęścia, marzącego o zemście i szukającego pociechy w tradycyjnej wierze swego narodu.

Wielu Polaków, zwłaszcza nacjonalistów, podziela ten pogląd, ale nie zmienia to faktu, że jest to pogląd niesłychanie uproszczony, pomijający wszystko to, co w Mickiewiczu najciekawsze i najbardziej charakterystyczne dla jego mesjanizmu. Rzeczywisty Mickiewicz, i to zwłaszcza jako autor *Dziadów* części trzeciej, reprezentował bowiem heterodoksję mistyczno-millenarystyczną, odrzucającą pocieszenia tradycyjnej wiary i zastępującą je nadzieją chiliastyczną. Źródło jego idei szukać należy nie w tradycyjnym światopoglądzie katolickim, lecz w koncepcjach rosyjskich uczniów Saint-Martina⁴⁴. Był także słowianofilem (w szerokim sensie tego terminu) przekonany, że spośród zaborców Polski tylko Rosjanin „poprawi się i Bóg mu przebaczy”⁴⁵. Jego wiara w odkupicielską rolę cierpień Polski łączyła się z ideą przyszłego odrodzenia Rosji i całej Słowiańszczyzny. Wielka wizja profetyczna, którą zarysował w trzeciej części *Dziadów*, jest wizją nowego, ekumenicznego Kościoła, wyniesionego nad ludy i nad

⁴² A. Hercen, *Eseje...*, s. 663.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Zob. W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982.

⁴⁵ A. Mickiewicz, *Dzieła* (Wydanie Jubileuszowe), t. 3, Warszawa 1955, s. 191.