

ANDRZEJ WALICKI. FILOZOFIA POLSKIEGO ROMANTYZMU

Michał Sokulski
Uniwersytet Szczeciński

Andrzej Walicki należy do klasyków nie tylko polskiej, ale i światowej humanistyki. Jego książki ukazały się w językach: polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, włoskim, hiszpańskim, japońskim, rosyjskim, ukraińskim i litewskim. Spośród wielu wyróżnień szczególnie znaczenie ma przyznana mu w 1998 r. nagroda im. Eugenia Balzana za całokształt dorobku naukowego, w tym za wyjątkowy wkład do badań nad historią kultury i historią społeczną Rosji, Polski, a także Europy XIX w. (por. Walicki 2001: 315–316)¹. Laureatami tej prestiżowej nagrody są m.in. Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Josef Pieper, Jorge Luis Borges, Jean Piaget, Eric Hobsbawm, Ernst Gombrich, Paul Hindemith, Matka Teresa z Kalkuty i papież Jan XXIII.

Dziela klasyków należą do dziedzictwa kultury. Bez ich znajomości nie sposób prowadzić dyskusji naukowej. Dlatego cieszy fakt, że w prestiżowym wydawnictwie „Universitas” w serii pod red. Andrzeja Nowakowskiego *Klasyki współczesnej polskiej myśli humanistycznej* zaplanowano 4-tomową edycję dzieł wybranych Andrzeja Walickiego. Ukazały się już wszystkie cztery tomy: *Naród, nacjonalizm, patriotyzm* (t. 1), *Filozofia polskiego romantyzmu* (t. 2), *Stanisław Brzozowski* (t. 3) oraz *Polska, Rosja, marksizm* (t. 4). Redaktorem tej edycji jest prof. Andrzej Mencwel, autor ciekawego wstępu do pierwszego tomu dzieł wybranych. Tomy następne wydano, niestety, bez redaktorskiego słowa wstępnego.

¹ W laudacji wymieniono książki *W kręgu konserwatywnej utopii* (1964, wyd. ang. 1975) oraz *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu* (1973, wyd. ang. 1979), jako teksty fundamentalne dla zrozumienia rosyjskiej kultury. Wspomniano też o polskich pracach. O prestiżu tej nagrody świadczy to, iż wręcza ją w Kwirynale prezydent Włoch (por. Walicki 2001: 315–316).

Refleksja nad znaczeniem dla polskiej kultury studiów Andrzeja Walickiego poświęconych filozofii narodowej i mesjanizmowi wydaje się niezbędna. W niniejszej recenzji drugiego tomu dzieł wybranych chcę zwrócić uwagę na kluczowe momenty tych interpretacji, zaakcentować oryginalność ujęcia Walickiego, a także wskazać najważniejsze punkty sporne. Najwięcej miejsca poświęcę przeto mesjanizmowi, wszechstronnie i nowatorsko zanalizowanemu przez Walickiego. Zwrócę uwagę na opozycję historyka idei wobec polonistycznej tradycji badawczej.

W skład drugiego tomu dzieł wybranych A. Walickiego weszły studia wcześniejsze: *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*², „*Filozofia narodowa*” Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski³, *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*⁴, *Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*⁵. Pochodzą one z książki *Filozofia a mesjanizm* (1970), uznanej przez PAN za najlepszą w dziedzinie filozofii (1971). Praca w środowisku eksperckim uznana została za „przełomową” (Treugutt 1971: 316). Po pierwsze, jako ujęcie interdyscyplinarne, nowatorskie (choćby typologia mesjanizmu, metodologia [historia idei], *Prelekcje paryskie* [dotąd pomijane w badaniach] uznane za syntezę romantyzmu). Po drugie, jako praca, która wykorzeniła funkcjonujące uproszczenia i nadrobiła braki w dotychczasowych ujęciach historii filozofii polskiej doby romantyzmu (do tego czasu wszyscy utyskiwali na niezadowolający stan badań). Wydany drugi tom *Dzieł wybranych*, zatytułowany *Filozofia romantyzmu polskiego* (2009), został wzbogacony o studia: *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*⁶, *Postheglowska „lewica filozoficzna”: Edward Dembowski i Henryk Kamiński*⁷ i przekrojowo-syntetyczne: *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*⁸. Ciekawy to zamysł. Paleta filozoficznych stanowisk stała się przez to pełniejsza, bardziej adekwatna do nowego tytułu. A jednocześnie za sprawą dodatkowych konfrontacji pełniej wyartykułowane zostały przełomowe tezy z pracy *Filozofia a mesjanizm*.

² Pierwodruk w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, t. 13.

³ Pierwodruk w: Walicki, Andrzej. *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.

⁴ Jest to nieznacznie zmieniona wersja wstępu do wyboru pism filozoficznych Libelta pt. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967.

⁵ Pierwodruk w: „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 1. W książce *Filozofia a mesjanizm* zamieszczona została rozszerzona wersja.

⁶ Pierwodruk w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1978, t. 24.

⁷ Przekład w wersji nieco skróconej z: Walicki, Andrzej. *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford: Clarendon Press, 1982, cz. 2, rozdz. VI–VII.

⁸ Pierwodruk: Walicki, Andrzej. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2006.

/// Oryginalna metodologia

Polskie rozważania nad tradycją mesjanistyczną w dużej mierze uwarunkowane były ideologicznie. Tak było przed wojną, gdy mesjanizm był monopolizowany przez pilsudczyków bądź narodowców (Walicki 1977: 8). Tak było zwłaszcza po wojnie, w okresie dogmatyzmu marksistowsko-leninowskiego, gdy narzędziami badawczymi były „cepy” i „palki” (por. Walicki 1993: 101, 199). Tadeusz Kroński, korzystający wówczas z „dobrodziejstw” „jedynie naukowej metody”, powołując się na „konieczność historyczną”, „walkę klas” i takie zgrubne opozycje, jak „idealizm – materializm”, „reakcja – postęp”, „fałsz – prawda”, potępiał polski mesjanizm (rozumiejąc pod tym pojęciem także filozofię narodową lat 40. XIX w.) jako: nacjonalistyczny, idealistyczny i zachowawczy; skutek lęku „przed przewrotem, który mógłby pozbawić szlachtę ziemiańską jej uprzywilejowanego stanowiska w społeczeństwie” (Kroński 1960: 159–161). Dla Krońskiego romantyczni mesjaniści i filozofowie narodowi byli „szowinistami zięjącymi «nienawiścią klasową»”. Ich poglądy sprowadzone zostały do troski o „interesy najbardziej reakcyjnej części szlachty” (Walicki 2009f: 445, por. Kroński 1957: 272–278).

Walicki, daleki od jakiegokolwiek aktualizowania mesjanizmu, wolny był od tych uprzedzeń. Wbrew ideologii marksistowskiej, uprzedzeniom naukowym datującym się jeszcze od czasów pozytywizmu, modom intelektualnym, mówił o mesjanizmie z sympatią i szacunkiem jako naszym polskim dziedzictwie, przejmującym świadectwie losów jednostkowych i zbiorowych, dokumencie świadomości religijnej (Walicki 1977: 8; 1973: 194). Mesjanizm (wraz z filozofią narodową, które jako pierwszy odróżnił) stanowił dlań fascynujący z naukowego punktu widzenia problem badawczy (Walicki 1977: 8). Dlatego też ówczesnej, ahistorycznej, schematycznej, oderwanej od kontekstu metodologii marksistowskiej przeciwstawiał konsekwentnie „zmysł historyczny”. Historiozofia marksistowska nie była dlań dogmatem, lecz fenomenem historycznym, nie tyle objawiała prawdę, ile ujawniała „świadomość fałszywą”. Walicki przyjmował „postawę rozumiejącego obserwatora procesu historycznego”, który nie ma narzędzi, by orzekać o prawdzie lub fałszu interpretowanych idei – co najwyżej może je opisać i zrozumieć (Sitek 2000: 106–109). Winien więc spojrzeć na przedmiot badań niejako od wewnątrz, by utożsamić się z dawnymi myślicielami, „by ujrzeć ich perspektywę jako otwartą, a jednocześnie spoglądać na nich z dystansu historycznego, to znaczy postrzegać ich perspektywę jako historycznie zamkniętą” (Walicki 2000: 242). Walicki łączył ów umiarkowany historyzm z empatią względem

autorów i dystansem do opisywanych zjawisk. To spotkało się z niezrozumieniem dogmatyków humanistyki marksistowskiej. Bernard Woodrow-Januszewski zarzucił Walickiemu apologię towiańszczyzny (*sic!*) (Woodrow-Januszewski 1972: 44). W jego mniemaniu Walicki zagubił się, zatracił właściwe proporcje, gdyż nie trzymał się „prawd jak busoli”, do których „marksistowskie literaturoznawstwo już doszło” (tamże: 52). Walicki w druzgocącej replice przypomniał epigonowi T. Krońskiego i S. Żółkiewskiego, że można badać „poglądy bez ustawicznego oceniania ich w kategoriach «słuszności» i «niesłuszności»” (Walicki 1973: 193), że „słuszność” Mickiewicza jako poprzednika Marksa i Lenina jest, delikatnie mówiąc, podejrzana, że „Mickiewiczowski socjalizm z okresu Wiosny Ludów był zjawiskiem jaskrawo kontrastującym z socjalizmem naukowym, bo polski poeta wymagał od socjalizmu «sankcji religijnej» (tj. legitymizowania się posłannictwem otrzymanym z nieba) oraz postulował połączenie socjalizmu z «ideą napoleońską»” (tamże: 197), że rewolucyjność wieszcza nie wiązała się z przewycięzeniem mesjanizmu, lecz była jego wyrazem (tamże: 196), wreszcie, że „od czasów heglowskiej krytyki racjonalizmu oświeceniowego zdroworozsądkowy racjonalizm, aczkolwiek niezbędny w życiu codziennym, nie może być uważany za najdoskonalszą postać racjonalizmu. Badacz usiłujący racjonalnie zrozumieć zjawiska irracjonalne jest konsekwentniejszym i głębszym racjonalistą niż ten, kto widzi w nich jedynie niezrozumiałe i zasługujące na drwinę nonsensy” (tamże: 198).

Walickiego nie interesowała tylko teoretyczna zawartość koncepcji filozoficznej, ale nade wszystko jej treść światopoglądowa. Nie poprzestawał zatem, jak historycy filozofii, na immanentnej analizie poglądów filozoficznych, ale badał ich kontekst społeczny, tj. funkcje, jakie pełniły, i cele, jakie im stawiano. Światopogląd (tj. aksjologiczna, wewnętrznie spójna struktura, sensowna, całościowa wizja świata) ma bowiem genezę społeczną, ale nie w materialnych warunkach życia (jak w marksizmie), lecz w kulturze ujmowanej jako układ dopełniających się wzajemnie elementów (Walicki 2002a: 2–5, por. Sitek 2009: 86). Takie ujęcie implikuje komparatystykę jako metodę badawczą. „Tylko porównywanie – wskazywał Walicki – wydobywanie znacząco podobieństw i różnic umożliwia dotarcie do istotnej problematyki badanych ideologii” (Walicki 1970b: 8).

/// Zastrzeżenie metodologiczne

Główne zastrzeżenie do koncepcji metodologicznej Walickiego i pośrednio rezultatów badawczych wiąże się z przyjętym przezeń historyzmem,

który „pozwała badać okoliczności i konteksty, ale jest bezradny wobec pytania o sens” (Skoczyński 2009: 22). Dla Walickiego problemy filozoficzno-teologiczne bohaterów jego książek mają „drugie dno”, są swego rodzaju „maskami”, pod którymi kryją się często nieuświadomione przez nich problemy historyczno-społecznej egzystencji człowieka. Deszyfracja tych „kryptoproblemów” jest jednym z hermeneutycznych celów prac Walickiego (Walicki 2000: 235–239). Z tego wynikają zarzuty o brak wrażliwości metafizycznej, podzielane przez część metafizyków, teologów, literaturoznawców uwrażliwionych na problematykę *sacrum* (por. Skoczyński 2009: 21). Z kolei dla historyków idei, badaczy myśli społeczno-filozoficznej Walicki jest nazbyt empatyczny względem różnej maści „oblędnych” mesjanistów (por. Łagowski 2008: 23). Wymowne jest tu zestawienie Walickiego z innym wybitnym historykiem idei Isaiahem Berlinem, wykazującym zupełny brak empatii wobec myślicieli religijnych. Światopogląd religijny liberalnemu umysłowi Berlina jawił się jako świadomość fałszywa, niebezpieczna dla wolności jednostki. O ile Walicki pisał o wolności w religijnym świecie Dostojewskiego, o tyle Berlin nie chciał zajmować się tym „geniuszem” i jego zbyt „mroczną” i „przerażającą” świadomością (Augustyn 2009: 110–113).

Wydaje się więc, że podłożem sporu o brak wrażliwości metafizycznej Walickiego jest nie tylko metodologia, ale i kwestie światopoglądowe, które dotyczą epistemologicznych możliwości człowieka. Sam Walicki podczas jednej z dyskusji zgodził się z tym zarzutem, tłumacząc się brakiem łaski wiary (Skoczyński 2009: 21).

/// Filozofia narodowa a mesjanizm

Walicki poddał charakterystyce kontrastującej główne kategorie typologiczne romantyzmu: irracjonalny mesjanizm i racjonalną polską filozofię narodową. Tak więc „mesjanizm był zjawiskiem powstałym wśród emigracji paryskiej i wyrażającym profrancuską orientację intelektualną, podczas gdy «filozofia narodowa» rozwijała się w kraju, głównie w Poznańskim, i reprezentowała w dziedzinie kulturalnej orientację proniemiecką” (Walicki 2009b: 106). W latach 40. XIX w. trwał – zwraca uwagę Walicki – swoisty spór o rząd dusz między Mickiewiczem – profetycznym wykładowcą Collège de France – a polskimi filozofami, działającymi głównie w zaborze pruskim (Libelt, Trentowski, Cieszkowski, Dembowski). Wielkie Księstwo Poznańskie za sprawą polityki liberalizacji Fryderyka Wilhelma IV stało się drugą po Wielkiej Emigracji kuźnią polskich idei niepodległościowo-społecznych, przy czym osadzenie w realiach krajowych trzymało

na wodzy wloty utopijnej fantazji i radykalizmy rewolucyjne. Rozwijały się przede wszystkim praca organiczna, „czasopiśmiennictwo polskie dostarczające legalnej trybuny pisarzom i publicystom wszystkich trzech zaborów”. Poznańskie, „podobnie jak emigracja, było wówczas moralną krystalizacją całej społeczności krajowej, «przemawiającą, myślącą, i pracującą w jej zbiorowym imieniu»” (Walicki 2002b: 61).

„Filozofia narodowa” w ujęciu jej twórców wyrażała nie tylko polskie aspiracje filozoficzne, ale miała świadczyć o trwaniu narodu, być źródłem samowiedzy narodowej, duchowego zwycięstwa nad zaborcami, wreszcie warunkiem modernizacji narodu, niezbędnej do odzyskania niepodległości (Walicki 1986: 59). W ich zamierzeniu polska filozofia narodowa miała misję uniwersalną, tj. miała być syntezą idealistycznej filozofii niemieckiej z praktyczną, czyli ukierunkowaną na rozwiązywanie problemów politycznych i społecznych filozofią francuską (tamże: 60). Ten aspekt wiązał się z głoszona przez nich „filozofią czynu”, która przez zwyciężyc miała kontemplatywne stanowisko filozofii niemieckiej (Walicki 2009a: 61). Podstawy tej koncepcji zarysował Cieszkowski w niemieckojęzycznej pracy *Prolegomena do historiozofii* (Berlin 1838). Dowodził w niej, że filozofia Hegła stanowi zwieńczenie całego rozwoju filozofii jako abstrakcyjnej myśli. Teraz filozofia powinna już „przejsć w życie”, czyli znaleźć zastosowanie w praktyce społecznej. W tym kontekście – zdaniem Walickiego – należy widzieć zwłaszcza działalność oświatową, zorganizowanie Ligi Polskiej (Cieszkowski we współpracy z Libeltem).

Pisząc w tych kategoriach o posłannictwie filozofii, jej twórcy domagali się tym samym duchowego przywództwa w narodzie. Mickiewicz zarzucał im, że są „Słowianami wynarodowionymi”, „popadłymi w niewolę myśli niemieckiej” (cyt. za: Walicki 2009d: 251), wyobrażają sobie, iż wystarczy „rozumować i dyskutować, aby znaleźć prawdę”. Prawda – podkreślał Mickiewicz – jest „córą bólu” i cierpienia, zależy od moralnej wartości człowieka, jest w gestii Boskiego objawienia. „Zbawienie ludzkości zależy od natchnionych czynów, a nie od tworzenia systemów filozoficznych i pisania książek” (tamże: 248). Irracjonalny mesjanizm Mickiewiczowski uzależniał wyzwolenie narodu od pojawienia się charyzmatycznego przywódcy, ucieleśniającego „nowe objawienie”. Trentowski poddał krytyce tę koncepcję, tłumacząc, że mesjasze dobrzy są dla Azji, „dla półdzikich ślepowierców”. Europie Bóg przeznaczył filozofię (tamże: 304). „Mickiewicz pojąć tego nie może – pisał Trentowski – iż także dla nas 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” (cyt. za: Walicki 2009a: 65).

Cieszkowski i Libelt zajmowali stanowisko bardziej mediatorskie (tamże: 70; Walicki 2009e: 363). Adaptowali część Mickiewiczowskich idei do swoich systemów. Libelt postulował „filozofię słowiańską”, mającą być syntezą prawd rozumu (heglizm) i prawd wyobraźni (mistycyzm, mesjanizm, poezja wieszczów) charakterystycznej dla Słowian (por. Walicki 2009e: 362–366). Inną drogą poszedł najwybitniejszy polski myśliciel lewicy pohegłowskiej Edward Dembowski. W ślad za Bakuninem rozwijał dialektykę negacji, za motor postępu uznając polaryzację i walkę, a nie godzenie sprzeczności w wyższej syntezie (Walicki 2002b: 64–65). Walicki sytuuje Kamieńskiego i Dembowskiego na lewicy ruchu filozoficznego lat 40. XIX w., gdyż przyswajali kulturze polskiej heglizm przetworzony w duchu „filozofii czynu” (*vel* twórczości), zmierzającej do przemiany sfery polityczno-społecznej (Walicki 2009f: 404–405).

/// Modernizacyjny aspekt mesjanizmu i filozofii narodowej

Zdaniem A. Walickiego spory filozofów narodowych z Mickiewiczem-mesjanistą toczyły się „w ramach pewnego wspólnego układu odniesienia”, tj. powstałego w latach 40. XIX w. – jak pisał Zygmunt Krasiński w liście do Delfiny Potockiej – „ogromnego ruchu filozoficzno-religijnego na łonie słowiańszczyzny”, którego celem było „religijne odrodzenie narodu polskiego i całej ludzkości” (Walicki 2009d: 321). Między mesjanizmem i filozofią narodową mamy więc relacje opozycyjności i komplementarności. Wspólną płaszczyzną była tu troska nie tyle o trwanie narodu polskiego, ile o „odrodzenie narodu przez głęboką przemianę świadomości religijnej – przemianę, która pozwoliłaby przezwyciężyć dziedzictwo skostniałego tradycjonalizmu” (Walicki 2009a: 3). Walicki w otwierającym książkę syntetycznym studium *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu* traktuje ideę modernizacji religii powiazaną z ideą modernizacji narodu jako kluczową dla filozofii polskiego romantyzmu. Celem mesjanizmu, jak i filozofii narodowej (a nawet chronologicznie pierwszego deizmu polskiego), było „uwolnienie świadomości polskiej od fatalnego zrostu z anachroniczną, potrydencką wersją religijności katolickiej” (tamże). Charakterystyczne, że nawet Norwid, reprezentant ortodoksyjnego katolicyzmu bliski stanowisku urzędowemu Kościoła, ukazany jest przez Walickiego jako ten, który „włożył wielki wkład w proces modernizacji tradycyjnej wiary (bezrefleksyjnej, kruchcianej, katechizmowej)” (Walicki 2009g:491).

Walicki obalił też rozpowszechnione w literaturze przedmiotu mniemanie, jakoby polska filozofia narodowa stanowiła recepcję heglizmu w duchu katolicko-reakcyjnym (*vide* prace Krońskiego). Była to w ogóle nie tyle recepcja heglizmu, co recepcja „sporów wokół Hegla” w poheglowskiej filozofii niemieckiej (tj. po wystąpieniu Feuerbacha i Schellinga). Po pierwsze, „katolicki” charakter tej filozofii wynikał z tego, że powstała w kraju o kulturze katolickiej, a nie protestanckiej, wyrażała nie dążenia państwa pruskiego, lecz narodu podbitego, zniewolonego (Walicki 2009a: 70). Po drugie, była to raczej filozoficzna próba modernizacji religijności katolickiej, humanizacji świadomości religijnej, pogodzenia chrześcijaństwa z postępem. Temu służyć miała synteza transcendencji Boga (teizm chrześcijański) z immanencją Boga w świecie (panlogiczny panteizm Hegla). „Sedno sprawy dobrze ujął Cieszkowski pisząc, że chodzi o to, aby świat nie był bezbożny, a Bóg bezświatowy” (tamże: 62). Zdaniem Walickiego, mamy tu do czynienia z polską antycypacją modernizmu katolickiego i soborowego *aggiornamento* (Walicki 1970b: 8). Nadto Walicki – co jest bardzo istotne – analizując pojednanie „transcendencji z immanencją”, ukazał związek polskich postheglistów z francuskim saint-simonizmem. Cieszkowski i Libelt rehabilitowali materię, nie tylko wprowadzając element materialny do istoty Boga, ale i sankcjonując religijną troskę o sprawy ziemskie.

Mickiewicz krytycznie odnosił się do modernizacji charakterystycznej dla „filozofów ze szkoły protestanckiej” (czytaj: Trentowski), którzy postępują „jak doktorowie protestanccy, głoszą na kazalnicy prawdę, z której drwią w swoim gabinecie; mówią o tajemnicach chrześcijaństwa, które potem tłumaczą i wywracają formułkami rozumowymi” (Walicki 2009d: 252). Modernizacja religijności w ujęciu Mickiewicza nie miała nic wspólnego z heglowskim racjonalizowaniem religii, ufilozoficznieniem języka religijnego, lecz miała charakter mistyczno-profetyczny. Skostniałe chrześcijaństwo miało zostać rewitalizowane i wzniesione na wyższy poziom za sprawą nowego objawienia. Zdaniem Walickiego „charyzma” – oś centralna *Prelekcji paryskich* – wiąże się nie tylko z mesjańską ideą wielkiego natchnionego męża, który przyniesie rozwiązanie wszystkich problemów cierpiącej Polski i całej ludzkości, ale i koncepcją powszechnej regeneracji „przez dary Ducha Świętego”, tj. drogą prowadzącą do odrodzenia Kościoła, jednostki, narodu, ludzkości (Walicki 1971: 327).

Poza obrębem „ruchu filozoficzno-religijnego na łonie słowiańszczyzny” pozostali przedstawiciele lewicy „filozofii narodowej” lat 40. Dembowski i Kamieński (zajmujący się kwestią narodu w mniejszym

stopniu) podkreślali za Feuerbachem, że „emancypacja ludzkości wymaga przezwyciężenia i odrzucenia wszelkich form «religii pozytywnej»” (Walicki 2009f: 404–405).

/// Między heterodoksją mesjanizmu a ortodoksją słowianofilstwa

Walicki kontrastuje mesjanizm Mickiewiczowski nie tylko z polską filozofią narodową, ale i z europejskimi kręgami intelektualnymi, tj. z francuską myślą filozoficzno-religijną (o tym szerzej w dalszej części artykułu) oraz słowianofilstwem rosyjskim.

Zestawiając Mickiewicza-mesjanistę ze słowianofilami, wydobyl wspólny im tradycjonalizm (tradycja rozumiana jest tu jako ponadindywidualne dzieło wspólnoty, w której objawia się Duch Święty), a także przekonanie o kryzysie cywilizacji europejskiej, o zgubnym wpływie racjonalistycznych doktryn na osobę (jej integralność, moralność, możliwości epistemologiczne) i całą wspólnotę (jej funkcjonowanie w aspekcie gospodarczym, społecznym, politycznym). Podzielany przez nich światopogląd prowadził do odrzucenia wszelkiej legitymizacji władzy opartej na konstytucjach, tj. wyrozumowanych doktrynach (przejawiała się tu pycha indywidualnego rozumu). Było to stanowisko reakcyjne wobec procesu racjonalizacji, jaki zachodził w zachodniej Europie (rozwój kapitalizmu, techniki, rewolucja przemysłowa w Anglii, racjonalistyczno-rewolucyjna filozofia oświecenia, heglizm). Walicki, wykorzystując Weberowski model opozycji romantyka charyzmy i romantyka tradycji precyzyjnie wskazał różnice stanowisk. Dla słowianofilów (a także konserwatystów niemieckich) władza winna mieć oparcie w tradycji przechowującej w nieskażonej formie stare objawienie (słowianofile – strażnicy objawienia) bądź formę władzy charyzmatycznej opartej na nowym objawieniu (Mickiewicz – prorok) (Walicki 2009c: 205–206). Walicki zwraca uwagę, że te dwie formy legitymizacji władzy charakterystyczne były dla społeczeństw przedracjonalistycznych, w których władza pochodziła od Boga (tamże: 206). W świetle typologii Karla Mannheima, słowianofilstwo „było jednym z wariantów «utopii konserwatywnej», podczas gdy idee Mickiewicza były swoistą kontynuacją «utopii chiliastycznej»” – wskazywał Walicki (tamże: 208). Te rozróżnienia mają niezwykle doniosłe znaczenie w nauce. Pozwalają nam zrozumieć Mickiewicza – autora *Prelekcji paryskich*, który łączył konserwatywną filozofię społeczną z zaangażowaniem politycznym po stronie sił postępu (tamże: 204), krytykując racjonalistyczną cywilizację, wychwalał Francję – ojczyznę oświecenia i rewolucji (rzecz nie do pomyślenia dla słowianofilów). Rewolucja nie była dla Mickiewicza czymś wyrozumowanym,

lecz „kuźnią ognia świętego”, dziełem zapалу (jak u Rousseau) i czymś mistycznym (jak u de Maistre’a). Więcej: rewolucja skierowana była przeciw „racjonalizmowi” Kościoła, gdyż ten „zastąpił natchnienie doktryną teologiczną, charyzmę bezduszną biurokracją” (tamże: 222). Mickiewicz przeciwstawiał racjonalizmowi nie tradycję (która rutynizuje się i uniescawia żywą charyzmę), lecz natchnienie, nowe objawienie. Charakterystyczne, że „mesjanizmem nazywał Mickiewicz-towiańczyk koncepcję postępu pojętego jako szereg objawień udzielanych ludzkości za pośrednictwem wybranych jednostek – «duchów wyższych zdolnych utrzymywać natchnienia boskie»” (Walicki 2009b: 124). Najważniejsze – wskazane przez Walickiego – opozycje, ogniskujące myśl słowianofilów i Mickiewicza to: ortodoksja – heterodoksja, misja strażnika tradycji – misja odnowicielska, zwrot ku przeszłości – profetyczny zwrot ku przyszłości ujmowanej chiliastycznie. W świetle typologii Walickiego słowianofile nie byli mesjanistami (Walicki 2009c: 229–230).

W pełniejszej krasie nieortodoksyjność mesjanizmu Mickiewiczowskiego uwydatnia zestawienie z Norwidem – tym bardziej że opozycja Norwida względem Mickiewicza „była typową strukturalną zależnością poprzez opozycję” (Walicki 2009g: 448). Norwid jako reprezentant pogłębionego, ortodoksyjnego katolicyzmu „był zwolennikiem wertykalnej, a nie horyzontalnej koncepcji zbawienia” (Walicki 2009a: 60). Krytykował za św. Augustynem nadzieje millenarystyczne na Królestwo Boże na Ziemi, tłumacząc, że ono „trwa i jest ciągle w mniej widomej lub więcej widomej proporcji” (tamże: 451). Norwid krytykował jako niemoralne i burzycielskie, charakterystyczne dla mesjanizmu rewolucyjnego Mickiewicza „tatarskie czyny”, za sprawą których miało dokonać się ziemskie zbawienie. Przeciwstawiał temu w *Promethidionie* prometeizm wielopokoleniowej cywilizacyjnej pracy „aż się trud trudów wreszcie wykona”. Nie przecząc soteriologicznej wartości cierpień, postulował „uniepotrzebienie męczeństwa” (tamże: 455–456).

/// Nowatorska typologia mesjanizmu

Praca Walickiego nie była pierwszą, po okresie marksistowsko-leninowskich potępień, rehabilitacją romantycznej tradycji mesjanistycznej jako godnej badań naukowych. Warto tu wspomnieć inne publikacje: Zofii Stefanowskiej *Historia i profesja. Studium o Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza* (1964) i Adama Sikory *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński – Towiański – Mickiewicz* (1967). Prace Walickiego i Sikory uzupełniały się. Różnica między nimi polegała na tym, że Walicki nie tylko

osadzał polski mesjanizm w klimacie intelektualnym epoki romantyzmu, ale i ujmował go jako szczególny przypadek mesjanizmu w ogóle, tj. marzenia o wielkiej totalnej regeneracji, przemianie świata (por. Sikora 1967: 9–10; Walicki 1970b: 8). Walicki przynosił na grunt polskiej nauki definicje, a ściślej konstrukcje typologiczne mesjanizmu i millenaryzmu wypracowane przez zachodnich socjologów religii i antropologów kulturowych oraz adaptował je do badań nad XIX-wiecznym mesjanizmem polskim (tamże). Rozróżnił przy tym millenaryzm i mesjanizm jako dwa typy wiary w mające niebawem nastąpić zbiorowe, ziemskie zbawienie. Mesjanizm tym różnił się od millenaryzmu, że wiązał się z ideą pośrednika, tj. mesjasza zbiorowego bądź indywidualnego, za sprawą którego nadejść miało Królestwo Boże na Ziemi (Walicki 2009b: 84–85). Korzystając z typologii zachodnich badaczy, Walicki zastrzegal, że polski mesjanizm romantyczny nie jest mesjanizmem religijnym *sensu stricto*, lecz zjawiskiem zdecydowanie lepiej dającym się zrozumieć w kontekście XIX-wiecznych idei społecznych, politycznych, filozoficznych (tamże: 92). Nie było chyba intencją Walickiego dokonać sekularyzacji świadomości millenarystycznej (zob. Michalski 2009: 10). Walicki, definiując mesjanizm socjologicznie, zwracał uwagę na sekciarski charakter ruchu utworzonego przez „proroka z Litwy” – Andrzeja Towiańskiego. Nade wszystko jednak podkreślał doniosłość intelektualną, wagę problemów społeczno-politycznych głoszonych z katedry Collège de France. Choć Mickiewicz należał do Koła Sprawy Bożej, to nigdy nie był „ortodoksyjnym towiańczykiem”. Nado Walicki w poczet mesjanistów zaliczył Cieszkowskiego. Ten zaś nie należał do sekty. Nie tworzył grupy swoich wyznawców, choć wierzył w prywatne objawienie tłumaczące „proroczy” sens modlitwy *Ojczy nasza* jako zapowiedź trzeciej, bliskiej, pochrześcijańskiej epoki Królestwa Bożego na Ziemi (Walicki 2009b: 144). Zdaniem Cieszkowskiego, misję Chrystusa „dokończy” nie wielki charyzmatyczny, natchniony „z góry” wódz – jak chciał Mickiewicz – lecz cała ludzkość. Za sprawą postępu, pracy, solidarności, „wykreuje” niejako Królestwo Boże. Tym samym zrealizuje wytyczne Opatrzności (Walicki 2009a: 74–75). Cieszkowski zinterpretował po heglowsku (teza, antyteza, synteza) chiliastyczny schemat podziału dziejów na trzy epoki: Boga Ojca, Boga Syna i Ducha Świętego. O ile u Joachima z Fiore trzecia epoka – Ducha Świętego – miała być epoką kontemplacji, darem łaski, o tyle w „udialektycznionej” wizji Cieszkowskiego – epoką czynu, „socjalności”, zasługi (Walicki 2009b: 141).

Zdaniem Walickiego, mesjanizmem irracjonalnym, rewolucyjnym Mickiewicza i filozoficznym, ewolucyjnym Cieszkowskiego winien zajmować

się nie tylko socjolog religii, badacz millenaryzmów, ale i filozof, historyk myśli społecznej, politolog, literaturoznawca. Dlatego też Walicki postulował interdyscyplinarny charakter badań nad polskim mesjanizmem. Stanowisko Walickiego uznano za nowoczesne (Janion 1971: 312), „odkrywcze i płodne” (Garewicz 1971: 318).

Dziś typologia Walickiego, pozwalająca badać millenarystyczno-mesjanistyczne struktury myśli, stanowi podstawowe źródło bibliograficzne i główną inspirację w badaniach nad mesjanizmem. Często stanowisko Walickiego jest po prostu referowane (por. Łyko 1979: 201–209). Z perspektywy czasu widać wartość w polskiej humanistyce typologii mesjanizmu dokonanej przez Walickiego. Niemniej, jak każda teoria nowatorska i oryginalna, budzi też kontrowersje. Niektórzy uczeni wskazują, że ma charakter sztuczny i arbitralny, gdyż zbudowana została na zestawieniu i analizie rzeczy tak niepodobnych, jak XIX-wieczna filozofia Cieszkowskiego i archaiczne formy żydowskiego i wczesnochrześcijańskiego mesjanizmu (Pieróg 1996: 125). Inni z kolei wskazują na jej jednostronność i instrumentalność. W typologii Walickiego struktury mesjanistyczne rozumiane są jako romantyczny projekt polityczny powstały w sytuacji katastroficznej, nie zaś skupienie różnorodnych struktur myśli (pozostałości metapolityki, relikty archaicznego prapolitycznego, prafilozoficznego myślenia, tłumione w wyniku socjalizacji pozostałości należące do świadomości podmiotu [Valescchi 2007: 110–111]).

/// Opozycja wobec polonistycznej tradycji badawczej nad mesjanizmem

Najistotniejsza kontrowersja wiąże się jednak z zanegowaniem przez Walickiego właściwie całej dotychczasowej tradycji badawczej nad mesjanizmem polskim („wiedzy potocznej”) (por. Walicki 1983b: 53, por. Walicki 2009b: 227–228; Walicki 2010: 11–12). Do czasów Walickiego monopol na definiowanie mesjanizmu miał „cech” polonistów. Przez mesjanizm rozumiano tu wiarę w szczególne chrześcijańskie posłannictwo dziejowe narodu polskiego, które ukształtowało się na bazie biblijnych losów „narodu wybranego” (w wersji obiegowej – jako powołanie narodu polskiego) (Ujejski 1931: 1–6, 26–28; Chrzanowski 2003: 52; 1931: 33–35; Znamirska 1930: 79; Zdziechowski 1988: 42–43; Kleiner 1948: 37–38, 50; Stefanowska 1998: 80–81). W ten sposób sprawę widzieli nie tylko różnej maści neomesjaniści (Lutosławski 1939: 87; Braun 1938: 78–82), ale i wybitni filozofowie (Tatarkiewicz 1978: 229). Tak rozumiany mesjanizm zwalczali marksiści (por. Kroński 1957: 280–281).

Badacze romantyzmu wiązali też mesjanizm polski XIX w. z oczekiwaniem Królestwa Bożego, z ówczesną „atmosferą mesjańską”, świadomością przelomowości epoki (Kleiner 1998: 236–239; Ujejski 1963: 265; 1931: 1). Charakterystyczne jest jednak, że „nadzieje mesjańskie” ściśle łączyli z misją „narodu wybranego” (Ujejski 1931: 26–28). To z punktu widzenia Walickiego nieostre pojęcie mesjanizmu funkcjonujące w polonistyce związane jest z „przypadłością profesji” filologów. Dla badaczy literatury fundamentalne znaczenie ma analiza tekstów. Kwestie społeczno-historyczne są kontekstem. Innymi słowy, poloniści badali mesjanizm (stylistyka, zależności ideowe, sytuacja komunikacyjna) w tekstach literackich w świetle kluczowego tekstu źródłowego, jakim jest Biblia (por. Ujejski 1931: 5–6), i jego późniejszej recepcji w całej tradycji literackiej. (Podkreślano też znaczenie *Eneidy* (Chrzanowski 1930; Pigoń 1984: 68–70.) Mesjanizm polski, podobnie jak mesjanizm żydowski, kształtował się wokół Pisma Świętego (kwestie literackie i teologiczne) (Koehler 2006: 264). W mesjanizmie polskim odczytywano tę samą triadę, co w mesjanizmie żydowskim: Bóg – naród wybrany – narody (często wrogie). W Starym Testamencie wizja historii jako dziejów zbawienia rozpatrywana jest z judeocentrycznego punktu widzenia. W mesjanizmie polskim mamy analogiczne, polonocentryczne ujmowanie dziejów i roli Polski jako „narodu wybranego” przez Boga, jako jego „narzędzia” (Stefanowska 1998: 80–81; Znamirowska 1930: 81–82). Niemalże znaczenie w interpretacji polonistycznej miała analogiczna „sytuacja komunikacyjna”, a przynajmniej jej kreacja. Prorocy (wieszczowie, kaznodzieje) głoszą „biblijnym słownictwem” wolę Boga, przemawiają w Jego imieniu, karzą, upominają, zapowiadają klęski, przedstawiają zesłane im wizje „mesjańskie”, wizje Królestwa Bożego, tłumaczą sens wydarzeń historycznych w Bożej ekonomii zbawienia, często w kontekście eschatologicznym. „Nadzieje mesjańskie” ściśle wiązały się z „narodem wybranym”, świadczyły właśnie o wybraniu i szczególnej opiece Bożej Opatrzności. Stąd sama misja narodu zawsze miała tu rys mesjański.

Przed książką Walickiego *Filozofia a mesjanizm* spotykaliśmy się w badaniach literaturoznawczych właściwie tylko z mesjanizmem narodowym (wszystkie inne, np. mesjanizm jednostkowy, miały zastosowanie w obrębie niego [Ujejski 1931: 27]). Charakterystyczne są metodologiczne nieporozumienia, jakie ujawniły się na tym tle w czasie dyskusji nad książką Walickiego *Filozofia a mesjanizm*. Dla Stefana Treugutta Cieszkowski – przyjęty przez Walickiego w poczet mesjanistów – mesjanistą być nie może, gdyż jego historiozofia nie jest pisana z perspektywy „gesta Dei per Polonos”

(Treugutt 1971: 317). Z kolei Zofia Stefanowska osiã *Prelekcji paryskich* Mickiewicza czyniła nie charyzmę – jak Walicki – lecz naród (Stefanowska 1971: 321).

Według Walickiego Józef Ujejski – pierwszy monografista polskiego mesjanizmu – wrzucając „do jednego worka” poglądy „mesjaniczne”: Skargi, Kochowskiego, Dęboleckiego, Książnina, Woronicza, wolnomularzy, Kollątaja, Staszica, Brodzińskiego, Garczyńskiego, używał terminu „mesjanizm” w znaczeniu nazbyt szerokim, nieprecyzyjnym, charakterystycznym dla polskiej tradycji badawczej (por. Walicki 1983a: 23; 1983b: 53; 2010: 11–12). Intencją Walickiego było zaprowadzenie ładu pojęciowego, rozdzielenie millenaryzmu *sensu stricto* od metaforycznego „millenaryzmu” Marksa (Walicki 2009b: 91), rozróżnienie misjonizmu i mesjanizmu (por. Walicki 1970a: 5–6). „Idea posłannictwa narodowego – tłumaczył Walicki – pojawiająca się w różnych swych postaciach u wszystkich romantycznych myślicieli polskich, nie była jeszcze, jako taka, ideą mesjanistyczną; mogła łączyć się z mesjanizmem, ale mogła również występować od mesjanizmu niezależnie” (Walicki 2009b: 164). Dlatego też przedstawiciele polskiej filozofii narodowej lat 40. XIX w., którzy głosili ideę misji narodu, w ujęciu Walickiego mesjanistami nie byli. Należy jednak zwrócić uwagę, że Walicki, pisząc o mesjanizmie, badał głównie teksty filozoficzne, a nie literackie. *Prelekcje paryskie* też przecież nie są tekstem *stricto* literackim⁹.

/// Problem genezy mesjanizmu narodowego

Różnice między nowatorską koncepcją Walickiego a polonistyczną tradycją badawczą nie dotyczą tylko terminologii, ale rzutują także na rozumienie genezy i ortodoksyjności romantycznego mesjanizmu narodowego. Dla Józefa Ujejskiego mesjanizm narodowy stanowił swego rodzaju ciągłość w historii narodu. Świadczy o tym już choćby sam tytuł monografii: *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie* (1931). Mesjanizm polski odczytywany był tu, analogicznie do mesjanizmu żydowskiego, jako coś, co kształtuje się przez wieki. Rozwój idei mesjanistycznych – w ujęciu Ujejskiego – był niejako zaprogramowany przez Biblię w świadomości i podświadomości narodu (Ujejski 1931: 28). Dla warszawskiej szkoły historyków idei takie ujęcie jest nie do zaakceptowania, gdyż nie uwzględnia należycie wagi i wpływu problematyki społecznej na struktury myśli. Jerzy Szacki zauważał, iż Ujejski przedstawiał „dzieje myśli polskiej jako

⁹ W dodatku brakuje podstawy tekstowej, co stawia filologa w dość dziwnej sytuacji badawczej. Mamy tylko zapiski z wykładów, częściowo i niezbyt starannie autoryzowane przez Mickiewicza.

proces czystego rozwoju ducha, gdzie przewodnim motywem był np. rozkwit «wiary mesjanicznej»» (Szacki 1962: 19).

W perspektywie Ujejskiego, charakterystycznej dla polonistycznej tradycji badawczej, mesjanizm romantyczny stanowi, po pierwsze, kolejne ogniwo ewolucji, po drugie, czerpie z wcześniejszego dziedzictwa, tj. z mesjanizmu sarmackiego, mesjanizmu Woronicza. Według Ujejskiego, *Dziady* i *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* „spopularyzowały już mesjanizm polski ostatecznie” (Ujejski 1931: 330). Twórcami romantycznego mesjanizmu narodowego, tj. idei Polski-Chrystusa narodów (czytaj: powołanie Chrystusowe narodu, porównanie dziejów narodu polskiego z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa), byli poeci powstania listopadowego: Kazimierz Brodziński i Stefan Garczyński (według Kleiner a pośrednik między ideologią powstania a ideologią Mickiewicza [Kleiner 1948: 43]). Literaturoznawcy dowodzili też związku ideowego romantyków z Janem Pawłem Woroniczem – pośrednikiem między mesjanizmem sarmackim a romantycznym (Znamierowska 1930: 79–82; Janion, Żmigrodzka 1979: 66–70). W tej perspektywie idea „niewinności” ofiary Chrystusowej narodu polskiego była odpowiedzią na traktowanie przez Woronicza rozbiorów jako „kary Bożej za grzechy” narodu (Jarecki 1904: 18). Pozwalała romantykom zachować wiarę w Opatrzność i niejako potwierdzała, że Polska jest narodem wybranym. Upadek Polski nie był czymś absurdalnym, lecz stanowił część opatrnościowego planu dziejów. Wraz ze zmartwychwstaniem politycznym Polski nastanie nowa europejska *christianitas*, która zastąpi „chrześcijański” porządek państw Świętego Przymierza.

W perspektywie Walickiego mesjanizm jako zjawisko uniwersalne powtarza się w różnych epokach i na różnych szerokościach geograficznych. Millenarystyczno-mesjanistyczne struktury myślenia mają podobną genezę, rodzą się na gruncie „katastrofy dziejowej” (upadek państwowości polskiej i klęska powstania listopadowego, a we Francji rewolucja) i załamania tradycyjnych autorytetów („skostnienie” instytucji Kościoła) (Walicki 2009b: 87–88). W tym ujęciu mesjanizm to nie koncepcja „narodu wybranego”, ale światopogląd wydziedziczonych, uciśnionych, cierpiących, oczekujących Mesjasza (tamże: 87–88, 98–100, 164; Walicki 1983a: 22–23). Dlatego też, zdaniem Walickiego, myślenie mesjanistyczne napotykaemy na emigracji w Paryżu, a nie w kraju, gdzie okrutna rzeczywistość polityczna zaborów odbierała twórcom nadzieję. „W kraju nie miano ani odwagi, by upadłą Polskę mianować Mesjaszem, ani takiej wielkości ducha, aby wierzyć w rychłe jego zmartwychwstanie. Czytano literaturę mesjanistyczną

dla pokrzepienia serc, lecz nie wydano dzieła natchnionego formatu *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*” (Walicki 1974: 1266).

Nadto Walicki podkreślał filiacje mesjanizmu polskiego z mesjanizującymi kierunkami religijno-filozoficznej myśli francuskiej. Pisał o „francuskich źródłach mesjanizmu polskiego” (Walicki 2009b: 98). W tym kontekście wymieniał: ideę ekspiacji, ideę nowego objawienia oraz ideę Polski-Chrystusa narodów (tamże: 98–108)¹⁰. Idea ekspiacji – oczyszczającej, zbawczej siły cierpienia (de Maistre, Ballanche, Saint-Martin) – pozwalała zrozumieć mistyczny sens wydarzeń historycznych (doświadczeń). Za jej pomocą Francuzi wyjaśniali rewolucję, a Polacy – klęskę powstania listopadowego jako zbawczą, krwawą ofiarę konieczną do powszechnego odrodzenia i zbawienia ludzkości (tamże: 98–99). Z kolei w czasopiśmie saint-simonistycznym „Globe” – zwraca uwagę Walicki – 29 stycznia 1832 r. można było przeczytać m.in.: „Francja piła z kielicha rewolucji, wychyliła go do dna. Francja weszła na krzyż. Francja stała się Chrystusem narodów” (tamże: 102). Zdaniem saint-simonistów Chrystusowe objawienie przyniosło zbawienie tylko duchowe i tylko jednostkom. Nowe objawienie przynieść ma wyzwolenie społeczne i ustanowić materialny dobrobyt ludzkości. Ten schemat (dwóch objawień i dwóch szczebli zbawienia, tj. jednostkowego i zbiorowego), połączony z ideą ekspiacji, tj. soteriologicznej roli cierpienia (Ballanche, de Maistre), miał zdaniem Walickiego wielkie znaczenie dla polskiego mesjanizmu narodowego *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*: „Ukrzyżowanie Chrystusa przyniosło zbawienie człowiekowi jako jednostce, ukrzyżowanie całego narodu – Polski przyniesie ludzkości zbawienie społeczne i polityczne; misją Chrystusa było uetycznienie «życia domowego», misją Polski – uetycznienie stosunków politycznych” (Walicki 2009a: 62).

Bardziej elastyczne stanowisko, bliższe tradycji polonistycznej, zajął Walicki w studium z 2005 r.: *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*, które weszło w skład omawianej książki. Zwrócił uwagę na biblijne słownictwo w piśmiennictwie czasów powstania listopadowego, nawiązujące do symboliki narodu wybranego. Polska była nazywana „nowym Izraelem, nowym Jeruzalem”, a powstanie listopadowe – „zmaganiem Samsona” lub „walką machabejską” (Walicki 2009a: 20–21). Przywołał Kazimierza Brodzińskiego, który jako pierwszy porównał Polskę

¹⁰ O zależności ideowej mesjanizmu polskiego od mesjanizujących kierunków religijno-filozoficznej myśli francuskiej świadczy też charakterystyczne sprzężenie idei postępu z ideą reinkarnacji, które harmonizowało millenarystyczną ideę zbiorowego, ziemskiego zbawienia z romantycznym indywidualizmem zainteresowanym zbawieniem jednostkowym (Walicki 2009b:104).

do samego Chrystusa i „wprowadzał pojęcie «nowego zbawienia»”. Nie zadowolął się – podkreślił Walicki – „starą sarmacką ideą o szczególnym powołaniu Polski jako «przedmurza chrześcijaństwa»” (tamże: 21–22). Tym samym, mimo akcentowania w sensie ideowym „polskiej”, a nie tylko „francuskiej”, „emigracyjnej” genezy mesjanizmu narodowego, pozostał wierny typologii mesjanizmu o socjologicznej proveniencji. Przy czym socjologicznie uzasadnione dla Walickiego jako historyka idei będą „chiliastyczne marzenia” tulaczy emigracyjnych. Dla polonisty będzie to raczej „pielęgnowanie polskości”, swego rodzaju „kult polskości”, którą w obcym kraju przez asymilację z obcą ludnością łatwo można zatracić (Wójcicka 1986: 187). O ile Walicki w kontekście *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* będzie pisał o „niejasno zasygnalizowanych” marzeniach joachimickich o doskonalszym Kościele św. Jana, mającym zastąpić Kościół urzędowy św. Piotra (Walicki 2006: 69), to polonista zwróci najpierw uwagę na separacjonistyczny rys tego mesjanizmu, przywołanie sarmackich ideałów wolności i wiary katolickiej, sarmackich bohaterów (Jan III Sobieski), porówna misję „narodu wybranego” w *Księgach narodu i pielgrzymstwa z Psalmodyą polską* Kochowskiego (Obremski 2004).

Różnice między stanowiskiem Walickiego a polonistyczną tradycją badawczą (choć już nieco zatarte) w kwestii mesjanizmu są istotne. Warunkują konteksty interpretacyjne, tj. z jednej strony kontekst ówczesnej europejskiej myśli filozoficzno-religijnej, a z drugiej strony polskie tradycje literackiej recepcji Biblii, zwłaszcza tradycję sarmacką, *notabene* rehabilitowaną przez romantyków przeciw tradycji oświeceniowej w sposób ostentacyjny i nieprzypadkowy (por. Waśko 2001: 23–66).

/// Mesjanizm religijny a mesjanizm narodowy

Walicki dzieli polski mesjanizm pierwszej połowy XIX w. na religijny i narodowy – tylko „religijnie inspirowany” (Walicki 2006: 24). „Mesjanizm ściśle religijny – pisał Walicki – podporządkowujący cele narodowe sprawie odnowy religijnej w skali ogólnoludzkiej, wyłonil się w Polsce z romantycznego mesjanizmu narodowego, wyrażonego najpełniej w III cz. *Dziadów* i w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*” (Walicki 2009a: 48). Mesjanizm narodowy jest w sensie typologicznym mesjanizmem niepełnym. Obarczony jest „ekskluzywną polskością”, tradycjonalizmem, „apologią przeszłości narodowej” (Walicki 2006: 24). Towarzyszy mu jeszcze starotestamentalna „koncepcja narodu wybranego”, która nie występuje już we wzorcowych tekstach mesjanistycznych, tj. w powstałych w latach 40. XIX w. *Prelekcjach paryskich* Mickiewicza

i *Ojczyznę naszą* Cieszkowskiego (por. Walicki 2009b: 164–165). Wedle Cieszkowskiego każdy lud na danym etapie dziejów miał jakąś ważną rolę do odegrania na arenie historii. Słowianom przypisywał posłannictwo w trzeciej epoce dziejów, w której zrealizować ma się Królestwo Boże (tamże). Idea nowego objawienia w „mesjanizmie *Prelekcji paryskich*” Mickiewicza podporządkowała bez reszty sprawę narodową religijnej regeneracji ludzkości. Według Walickiego mesjanizm narodowy *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* był w rozwoju Mickiewicza fazą wcześniejszą i wyraźnie przejściową (Walicki 2006: 24). W *Prelekcjach paryskich* zastąpił go mesjanizm słowiańsko-francuski.

Nadto Walicki ujmował mesjanizm jako zjawisko „konstytucyjnie” nieortodoksyjne. Wzorcowe pod tym względem (w sensie modelu typologicznego) są *Prelekcje paryskie* Mickiewicza, a zwłaszcza dwa ostatnie kursy, potępione przez Watykan, gdzie zapowiadał m.in. mającą niebawem nastąpić chiliastyczną epokę, gdyż „«duch chrześcijański» gotów jest do wyjścia z łona Kościoła katolickiego” (cyt. za: Walicki 2009a: 54). Wcześniejsze teksty mesjanistyczne Mickiewicza (*Dziady* cz. III i *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*) rozpatrywane są świetle tej typologii jako mniej lub bardziej odbiegające od idealnego modelu, mniej lub bardziej chiliastyczne. Według Walickiego, widzenie ks. Piotra z *Dziadów* cz. III „nie ma nic wspólnego z ortodoksją katolicką. Była to wizja chiliastyczna, a więc heterodoksyjna, zapowiadająca nowy Kościół, zbudowany «na sławie» i triumfujący nad monarchiami, skupiony wokół «potężnego namiestnika wolności» – nowego Mesjasza, niecierpiącego już, lecz zwycięskiego, oferującego ludziom zbawienie na ziemi” (Walicki 2009a: 23–24). Z kolei podstawową nieprawowierną ideą *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* była „idea uzupełnienia misji Chrystusa misją Polski, a więc zbawienia transcendentnego, wertykalnego, zbawieniem ziemskim, czyli millenarystyczną terrastializacją eschatologii” (tamże: 26).

O ile Walicki akcentował francuskie, heterodoksyjne, chiliastyczne źródła Mickiewiczowskiej idei Polski-Chrystusa narodów, o tyle w polskiej tradycji badawczej – jak już zaznaczyłem – podkreślano „polskie początki” (poezja i ideologia powstania listopadowego, tradycje mesjanizmu polskiego). Ideę Polski-Chrystusa narodów odczytywano zaś metaforycznie w ramach *licentia poetica*. Wiązano ją z retoryką polityczną, funkcją konsolacyjną, ortodoksyjną teologią męczeństwa, misjonistyczną ideologią. Chrystusowe posłannictwo narodu polskiego charakterystyczne dla mesjanizmu romantycznego było historiozoficznie uzasadniane jego wcześniejszą misją (sarmackie: *antemurale christianitatis, semper fidelis*, duch unijny),

za którą niejako naród polski został „politycznie zamordowany”. Świadomość ciągłości, jak i nowego wymiaru posłannictwa w związku z nową sytuacją historyczną, obecna jest w tekstach wieszczów (np. *Przedświt* Zygmunta Krasieńskiego czy *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza).

/// Nieortodoksyjność mesjanizmu w tekstach literackich Mickiewicza?

Jacek Bartyzel, definiując mesjanizm, wskazał, że probierzem ortodoksji lub odstępstwa od niej we wszelkich koncepcjach mesjanistycznych jest stosunek do Jezusa Chrystusa, jedyne Mesjasza w ortodoksyjnym chrześcijaństwie, a zarazem Drugiej Osoby Trójcy Świętej, Syna Bożego, Boga-człowieka i jedyne Zbawiciela ludzkości. Uznanie zatem za Mesjasza jakiejś innej osoby lub jakiejś zbiorowości jest heretyckie. Jednakże nie musi być wcale heterodoksalne – zwraca uwagę Bartyzel – traktowanie zbawczej Męki Chrystusa jako wzoru do naśladowania także dla społeczności i wiązanie z tą *mimesis* specjalnego zobowiązania (posłannictwa) wspólnoty, jakie ma, czy powinna mieć, do wypełnienia w historii (Bartyzel). W perspektywie teologicznej historia jawi się jako teren realizacji Bożego planu zbawienia ludzkości. Posłannictwo chrześcijańskie można rozumieć jako partycypację w zbawczym dziele Chrystusa. Tak rozumiane posłannictwo w dziejach ma w jakiejś mierze także wymiar soteriologiczny, a zatem rys mesjański. Według wybitnych polskich teologów idea zawarta w *Dziadach* cz. III nie musi być sprzeczna z prawdą chrystocentryzmu (por. Bartnik 1999: 77–88, 243–247, 320–328; Salij 2001: 96–100; 1983).

Walicki w swych rozważaniach powołuje się na wybitnego mickiewiczologa Wiktora Weintrauba i jego polemikę z równie wybitnym Stanisławem Pigioniem. „Przyznanie racji Pigionowi oznaczałoby bowiem, że najważniejszym przekazem III części *Dziadów* jest ostrzeżenie przed Rosją, a nie chiliastyczna wizja i słowianofilizujący mesjanizm. Interpretacja taka byłaby oczywiście bliska sercu katolickim ortodoksom i antyrosyjskim patriotom polskim. Jest wielką zasługą Weintrauba, że podjął z Pigioniem dyskusję i ukazał Mickiewicza w mniej konwencjonalnym świetle” (Walicki 2009a: 24). Jednakże Weintraub, wspominając o „typowo chiliastycznym akcencie” (Weintraub 1982: 246), wskazywał zarazem na różne konteksty i piętra interpretacji, tłumacząc, że „tekst poetycki może być nie dopowiedziany” (tamże: 248), że nie sposób przeprowadzić granicy między artykułem wiary poety a narzędziem ekspresji literackiej (tamże: 274). Godził się na „nieokreśloność, niejasność statusu ontologicznego wpisanej w poetykę literackiej profecji” (tamże). W wizji Chrystusa

narodów otrzymanej przez ks. Piotra podkreślał: budzącą niesmak ideologię polityczną, stylizację biblijną (echa Zachariasza, Ezechiela, Apokalipsy św. Jana), idee teozoficzno-mistyczne (Saint-Martin), odniesienie zarówno do historii (prześladowania młodzieży litewskiej w 1823 i 1824 r.), jak i świata fikcji (tamże: 237–240). Wszak „wizja umęczonego na krzyżu i wniebowziętego narodu obramowana jest dwoma ustępami, wieszczącymi tajemniczego męża, «wskrzesiciela narodu»” (tamże: 239), tj. bohatera dramatu Konrada, dziecięcia, które, jak Chrystus, uszło prześladowaniom Heroda i dojrzewa – po egzorcyzmach ks. Piotra, nawróceniu, pokucie – do swej misji i mesjańskiego tytułu „czterdzieści i cztery”. Nadto Konrad – bohater dramatu – może personifikować sobą misję całego narodu („Ja i ojczyzna to jedno”) (*Dziady* cz. III, sc. II, w. 259), ale i uruchamiać trop autobiograficzny, wskazując na nowe profetyczne aspiracje twórczości poetyckiej, jak i rachunek sumienia samego Mickiewicza. Weintraub zwrócił nadto uwagę, że czas historyczny współlistnieje w *Dziadach* z czasem liturgicznym. Węzłowe punkty dramatu odgrywają się w „nocy uroczystych świąt”: Wszystkich Świętych (przemiana Gustawa w Konrada), Bożego Narodzenia (improvizacja, sąd archanielski nad Konradem), Zmartwychwstania Pańskiego (widzenie ks. Piotra) (tamże: 247–248). Być może tego rodzaju synchronizacja nadać ma wydarzeniom tylko aurę sakralną. Być może jednak jest tak, że to rytm temporalny mitu religijnego wyznacza sens dramatu (por. Witkowska 1975: 138–148). Ta druga możliwość wyklucza tezę o chiliazmie w *Dziadach*.

Bogusław Dopart jest mickiewiczologiem, który najmocniej broni ortodoksyjności mesjanizmu *Dziadów* i *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* (Dopart 2003, 330–333). W widzeniu ks. Piotra (integralnej części całej teologii męczeństwa w *Dziadach*) mamy, jego zdaniem, nie chiliastyczne rewelacje, lecz pasyjno-rezurekcyjne motywy, które nie mają na celu deifikacji narodu i czynienia zeń zbawcy, pomazańca, lecz oznaczają: „heroiczne naśladowanie Chrystusa, męczeństwo, ofiarę, eschatologiczne rozstrzygnięcie losów narodu” (Dopart 2002: 203–204). Widzenie nie jest żadnym nowym objawieniem modyfikującym sens misji Chrystusa, lecz stanowi „poetycką interpretację Biblii i teologii chrześcijańskiej w formach doświadczenia historycznego i myślowego współczesnego człowieka” (tamże). Pisząc o wielowymiarowości „poematu profetycznego”, wskazuje zarazem na brak metod i kryteriów, za których pomocą można by w ogóle orzekać o konfesyjnej prawowierności *Dziadów* (tamże: 197–198).

/// Status tekstów literackich w badaniach mesjanologicznych Walickiego

Wskazane wyżej rozbieżności wynikają w dużej mierze z różnic metodologicznych. Walicki jako historyk idei postulujący interdyscyplinarny charakter badań korzysta w sposób instrumentalny z danych dostarczonych m.in. przez teologię czy literaturoznawstwo. Innymi słowy, nie respektuje metod badawczych i autonomii wspomnianych nauk (por. Sitek 2009: 84). Traktuje dzieło literackie „nie jako zamkniętą jednostkę strukturalną, lecz jako dokument światopoglądowy” (Walicki 1964: 148). W swych badaniach dąży „do odtworzenia struktury nie tyle owego dokumentu, ile wyrażonego w nim światopoglądu” (tamże). Walicki nie zamierzał więc tłumaczyć widzenia ks. Piotra z *Dziadów* cz. III czy idei historiozoficzno-mesjanistycznych *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* wewnętrzną logiką dzieła literackiego, strukturą tekstu, stylizacją biblijną. Historyk idei zmuszony jest niekiedy abstrahować od formy artystycznej utworu, gdyż „pojęcie «światopoglądu» zakłada przecież istnienie struktur sensownych mogących wyrażać się w różnych formach literackich i nieliterackich (pisma filozoficzne, doktryny prawne, publicystyka polityczna, dzieła sztuki). Nie można przyjąć założenia – tłumaczył Walicki – że światopogląd zmienia się każdorazowo w zależności od specyfiki środków ekspresji” (tamże: 149). Absolutyzacja analizy immanentnej doprowadziłaby do podważenia mesjanizmu powstałych w 1832 r. tekstów literackich Mickiewicza (*Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* i *Dziadów* cz. III). Wizja Polski-Chrystusa narodów w widzeniu ks. Piotra wpisana jest w święto Zmartwychwstania Pańskiego. Z kolei *Księgi narodu i pielgrzymstwa* ujmują dzieje pod kątem rozwoju wolności (*od początku dziejów świata aż do umęczenia narodu polskiego* – jak czytamy w podtytule). Dla historyka idei badającego światopogląd takie interpretacje są niewystarczające. Walicki wychodzi poza struktury tekstów literackich. Umiejscawia idee mesjanistyczne „w szerszej strukturze światopoglądowej”, którą rekonstruuje, lokalizuje historycznie i porównuje z „charakterystycznym dla danego okresu «idealnym modelem» światopoglądu” (tamże). Wyjaśnia mesjanizm socjologicznie, ustalając jego związek z „historycznymi strukturami życia społecznego. Nie jest to zwykły genetyzm – tłumaczy badacz – chodzi bowiem o wyjaśnienie struktur przez struktury; inna rzecz, że niezbędne jest tu odwołanie do rezultatów badań genetycznych” (tamże). Należy podkreślić, że historyk idei, gdy m.in. wprowadza ład w masę danych źródłowych i konstruuje idealne modele typologiczne, nie tylko odkrywa światopogląd danego myśliciela czy grupy społecznej, ale i w pewnym sensie go tworzy

(Walicki 2000: 240). Ten konstruktywistyczny aspekt poddał krytyce m.in. M. Kuziak. Zarzucił Walickiemu uspojnienie mesjanistycznych poglądów Mickiewicza w wykładach paryskich. Jego zdaniem, wybitny historyk idei „porządkuje *Prelekcje* i poddaje władzy centrum, tj. mesjanizmowi III i IV kursu *Literatury słowiańskiej*” (Kuziak 2007: 9). Z pewnością niejedyn badacz literatury romantycznej rozszerzyłby ten zarzut także na dzieła literackie Mickiewicza. Walicki nie traktuje *Dziadów* czy *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* z pietyzmem godnym filologa. Nie poświęcił im odrębnych studiów. Interpretował je zawsze w kontekście *Prelekcji paryskich*, jako wzorcowej postaci mesjanizmu, „przemysłanej całości światopoglądowej, wielkiej *summy* ideowej polskiego romantyzmu” (Walicki 2006: 40). Wydaje się, że zwracał uwagę na zakodowaną w *Dziadach* cz. III i *Księgach narodu i pielgrzymstwa* tzw. „świadomość potencjalną” (termin odnosi się tu nie tylko, jak u Goldmana czy Lukacsa, do bytu społecznego, lecz szerzej – do kultury), tj. świadomość maksymalnie możliwą, jaką można w tych tekstach wyinterpretować w świetle skonstruowanego przezeń typu idealnego mesjanizmu (por. Sitek 2009: 86). Teksty literackie (*Dziady* i *Księgi narodu i pielgrzymstwa*) Mickiewicza stanowią dla Walickiego kulturową obiektywizację mesjanistycznego światopoglądu (tj. całościowej wizji świata, wewnątrznie spójnej struktury sensownej). Walicki odczytywał więc – trochę po Diltheyowsku – w tekstach nie tylko to, czego Mickiewicz był świadomy, ale także to, czego sobie nie uświadamiał. Wydaje się, że akcentowana przez Walickiego kwestia nieortodoksyjności mesjanizmu w dziełach literackich wieszca odnosiła się nie tyle do świadomości samego Mickiewicza, co do mesjanistycznej struktury światopoglądowej. Walicki pisał m.in. iż „religijność *Ksiąg narodu...*” budziła „podejrzliwość strażników katolickiej ortodoksji, ale daleka była od przekroczenia progu świadomie akceptowanej mesjanistycznej herezji” (Walicki 2006: 24). Dowodził też, że dopiero w czasie *Prelekcji paryskich* „profetyczny mistycyzm ostatecznie wylał się z ram eklezjastycznych, przechodząc w gwałtowną krytykę «oficjalnego Kościoła»” (Walicki 2006: 234).

/// Zakończenie

Ryszard Sitek, recenzując książkę *Filozofia polskiego romantyzmu*, pisał: „dzisiejsze publikacje poświęcone tej samej problematyce, czytane na tle ówczesnych prac Andrzeja Walickiego [...] stanowią, niestety, smutne świadectwo regresu, jaki stał się udziałem tej dziedziny badań w ostatnim ćwierćwieczu” (Sitek 2010: 19). Trudno się z tym zgodzić. Powstało bowiem wiele cennych publikacji, by wymienić tylko: M. Jakubowski, *Czyn*,

przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego, Warszawa 1989; P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006; G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Serwatowski*, Poznań 1995; M. Kuziak, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007; J. Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996. Niewątpliwie jednak studia, które weszły do książki *Filozofia polskiego romantyzmu*, mają nieprzemijalną, naukową wartość. Jest to dzieło klasyczne, które na długie lata będzie definiować problemy, wzbudzać spory, inspirować badaczy.

Bibliografia:

/// Augustyn, Leszek. 2009. *Historia idei a philosophia perennis. Isaiah Berlin i Andrzej Walicki wobec rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. W: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.). *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 109–122.

/// Bartnik, Czesław. 1999. *Teologia narodu*. Częstochowa: Wydawnictwo Tygodnika Katolickiego „Niedziela”.

/// Bartula, Piotr. 2006. *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

/// Bartyzel, Jacek. <http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Mesjanizm>; dostęp: 12.01.2011.

/// Braun, Jerzy. 1938. *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii*. Warszawa: Biblioteka Zet.

/// Chrzanowski, Ignacy. 1930. *Czem był Wirgiljusz dla Polaków po utracie niepodległości?* Kraków: W. L. Anczyc i Spółka.

/// Chrzanowski, Ignacy. 1931. *Uwagi o monografii Józefa Ujejskiego: „Dzieje polskiego mesjanizmu”*. „Przegląd Współczesny” 111, s. 33–46.

/// Chrzanowski, Ignacy. 2003. *Romantyzm jako czynnik rozwoju narodowości w Polsce. Odczyt publiczny 10 grudnia 1933 roku*. W: Tenże. *Pisma wybrane*. Z.J. Nowak, Z. Starnawski (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 240–256.

/// Dopart, Bogusław. 2002. *Poemat profetyczny. O Dziadach drezdeńskich Adama Mickiewicza*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

/// Dopart, Bogusław. 2003. *Adam Mickiewicz*. W: A. Skoczek. *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*. T. 5, cz. 1. *Romantyzm*. Bochnia–Kraków: SMS, s. 271–347.

/// Garewicz, Jan. 1971. *Głos w dyskusji nad książką Walickiego* Filozofia a mesjanizm. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 317–318.

/// Jakubowski, Marek. 1989. *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Janion, Maria. 1971. *Głos w dyskusji nad książką Walickiego* Filozofia a mesjanizm. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 312–316.

/// Janion, Maria, Żmigrodzka, Maria. 1979. *Romantyzm i historia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Jarecki, Kazimierz. 1904. *Idee historyzoficzne Woronicza a Mesjanizm polski*. Osobna odbitka z „Pamiętnika Literackiego”. Lwów: Towarzystwo Literackie imienia Adama Mickiewicza, s. 1–20.

/// Kleiner, Juliusz. 1948. *Mickiewicz. Dzieje Konrada*. T. 2, cz. 2. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

/// Kleiner, Juliusz. 1998. *Mesjanizm narodowy w systemie Krasińskiego*. W: Tenże. *Zygmunt Krasiński. Studia*. J. Starnawski (oprac.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 231–264.

/// Koehler, Krzysztof. 2006–2007. *Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego. Próba charakterystyki zjawiska*. „Teologia Polityczna” 4, s. 262–268.

/// Kroński, Tadeusz. 1957. *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połony XIX wieku*. W: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*. T. 3. B. Baczek, N. Assorodobraj (red.). Warszawa: Książka i Wiedza, s. 271–304.

/// Kroński, Tadeusz. 1960. *Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połony XIX wieku*. W: Tenże. *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 157–227.

/// Kubski, Grzegorz. 1995. *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Sermatowski*. Poznań: WAM.

/// Kuziak, Michał. 2007. *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.

/// Lutosławski, Wincenty. 1939. *Posłannictwo narodu polskiego*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.

/// Łagowski, Bronisław. 2008. *Walicki i sarmackie omamy*. „Tygodnik Powszechny” 25, s. 21–23.

/// Łyko, Zachariasz. 1979. *Geneza współczesnego adwentyzmu*. Warszawa: „Znaki Czasu”.

/// Michalski, Mirosław. 2009. *Mesjanizm w polskiej filozofii i literaturze w latach 1831–1863*. Toruń: Parafia Polskokatolicka pw. Narodzenia NMP w Toruniu.

/// Obremski, Krzysztof. 2004. *Dwa mesjanizmy: sarmackie przedmurze i romantyczny „naród umęczony” („Psalmodia” – „Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego”)*. „Przegląd Humanistyczny” 4, s. 49–59.

/// Pieróg, Stanisław. 1996. *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojca nasz Augusta Cieszkowskiego*. W: B. Skarga, S. Pieróg (red.). *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, s. 115–126.

/// Pigoń, Stanisław. 1984. *U kolebki polskiej poezji mesjanistycznej (Proroctwo k.s. Marka)*. W: Tenże. *Poprzącz stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*. J. Maślanka (oprac.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 68–100.

/// Ruskowski, Janusz. 1996. *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*. Wrocław: Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej.

/// Salij, Jacek. 1983. *Biblijna idea męczeństwa w III części Dziadów*. W: Tenże. *Rozpacz pokonana*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, s. 155–172.

/// Salij, Jacek. 2001. *Złe i dobre strony polskiego mesjanizmu*. W: Tenże. *Świadkowie cierpienia*. Kraków: Wydawnictwo „M”, s. 93–103.

/// Sikora, Adam. 1967. *Postannicy słowa. Hoene-Wroński – Towiański – Mickiewicz*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sitek, Ryszard. 2000. *Warszawska szkoła historii idei*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Sitek, Ryszard. 2009. *Andrzej Walicki a Warszawska Szkoła Historii Idei*. W: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.). *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 77–96.

/// Sitek, Ryszard. 2010. *Z teki klasyka*. „Nowe Książki” 11, s. 19–20.

/// Skoczyński, Jan. 2009. *Andrzej Walicki jako badacz filozofii polskiej*. W: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.). *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 13–23.

/// Stefanowska, Zofia. 1971. *Głos w dyskusji nad książką Walickiego* *Filozofia a mesjanizm*. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 318–322.

/// Stefanowska, Zofia. 1998. *Historia i profesja. Studium o Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- /// Szacki, Jerzy. 1962. *Ojczyzna, naród, rewolucja*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Tatarakiewicz, Władysław. 1978. *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Treugutt, Stefan. 1971. *Głos w dyskusji nad książką A. Walickiego* Mesjanizm a filozofia. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 316–317.
- /// Ujejski, Józef. 1931. *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów: Ossolineum.
- /// Ujejski, Józef. 1963. *Ogólny rzut oka na prądy religijno-społeczne wśród emigracji po roku 1831*. W: Z. Libera (red.). *Romantycy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Valsecchi, Daniel. 2007. *Między polityką a metapolityką. Samobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza (1817–1835)*. Kraków: Universitas.
- /// Walicki, Andrzej. 1964. *Głos w dyskusji nad książką Zofii Stefanowskiej* Historia i profecja. „Studia Filozoficzne” 1, s. 147–149.
- /// Walicki, Andrzej. 1970a. *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Walicki, Andrzej. 1970b. *W kręgu filozofii polskiej* [A. Walicki w rozmowie z J. Ładyką]. „Argumenty” 51/52, s. 8–9.
- /// Walicki, Andrzej. 1971. *Głos autora w dyskusji nad książką* Filozofia a mesjanizm. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 323–330.
- /// Walicki, Andrzej. 1973. *W sprawie mesjanizmu*. „Studia Filozoficzne” 1, s. 193–198.
- /// Walicki, Andrzej. 1974. *Głos w dyskusji (Romantyzm – katolicyzm – Zygmunt Krasiński. Sympozjum w Studium Myśli Współczesnej)*. „Znak” 244, s. 1265–1266.
- /// Walicki, Andrzej. 1977. *Mesjanizm i logika*. [A. Walicki w rozmowie z K. Nastulanka]. „Polityka” 28, s. 1, 8.
- /// Walicki, Andrzej. 1983a. *Między filozofią, religią i polityką*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Walicki, Andrzej. 1983b. *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- /// Walicki, Andrzej. 1993. *Zniewolony umysł po latach*. Warszawa: Czytelnik.
- /// Walicki, Andrzej. 2000. *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. W: R. Sitek. *Warszawska szkoła historii idei*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- /// Walicki, Andrzej. 2001. *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*. Kraków: Universitas.
- /// Walicki, Andrzej. 2002a. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Walicki, Andrzej. 2002b. „Filozofia narodowa” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 47, s. 55–69.
- /// Walicki, Andrzej. 2006. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- /// Walicki, Andrzej. 2009a. *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 1–82.
- /// Walicki, Andrzej. 2009b. *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 83–171.
- /// Walicki, Andrzej. 2009c. „Prelekcje paryskie” Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 173–233.
- /// Walicki, Andrzej. 2009d. „Filozofia narodowa” Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 235–328.
- /// Walicki, Andrzej. 2009e. *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 329–402.
- /// Walicki, Andrzej. 2009f. *Postheglowska „lewica filozoficzna”: Edward Dembowski i Henryk Kamiński*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 403–446.
- /// Walicki, Andrzej. 2009g. *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 447–491.
- /// Walicki, Andrzej. 2010. *Mesjanizm nie na nasze czasy (I)*. [A. Walicki w rozmowie z Sebastianem Dudą, Tomaszem Jędrzejewskim i Krzysztofem Oldakowskim SJ]. „Przegląd Powszechny” 9 (1069), s. 10–25.
- /// Walicki, Andrzej, Floryńska, Halina, Skarga, Barbara, Borzym, Stanisław. 1986. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Waśko, Andrzej. 2001. *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*. Kraków: Arcana.

- /// Weintraub, Wiktor. 1982. *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Witkowska, Alina. 1975. *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Woodrow-Januszewski, Bernard. 1972. *Mesjanizm Mickiewicza – Towiańczyka zjawiskiem intelektualnie prowokującym*. „Studia Filozoficzne” 10, s. 31–53.
- /// Wójcicka, Zofia. 1986. *Głos w dyskusji*. W: M. Janion, M. Zielińska. *Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje. Sympozjum. Warszawa 6–7 grudnia 1982 r.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 184–188.
- /// Zdziechowski, Marian. 1888. *Mesyaniści a słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*. Kraków: G. Gebethner i Spółka.
- /// Znamierowska, Janina. 1930. *Liryka Powstania Listopadowego*. Warszawa: Wydanie z zasilku Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.