

STANISŁAW PIERÓG

NEOMESJANIZM A RECEPCJA CIESZKOWSKIEGO

M. Sojka: *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*. Wrocław, Ossolineum, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1986, 104 s.

Badania recepcji idei filozoficznych należą do podstawowych, klasycznych już badań historyczno-filozoficznych. Były też podejmowane nieraz przez historyków polskiej myśli filozoficznej i społecznej: traktowano je zawsze jako ważne (czasem wręcz podstawowe) badania pozwalające ustalić formacje lub „kierunki filozoficzne” reprezentowane przez polskich myślicieli. Brak ciągłości polskiej tradycji intelektualnej sprawił zapewne, że zainteresowania historyków badających wpływy ideowe, ważne dla określenia charakteru tej tradycji, kierowały się prawie wyłącznie ku Zachodowi. Podejmowane badania miały też charakter niemal wyłącznie synchroniczny: porównywano zespoły idei wytworzone przez zachodnich myślicieli z tymi, które wytwarzali współcześni im myśliciele polscy, śledząc jednostronny „wpływ” wywierany przez tych pierwszych na tych drugich i usiłując ewentualnie w dziełach Polaków oddzielić to, co było naśladownictwem, od tego, co było ich wytworem oryginalnym. (Na podstawie badań tego rodzaju wyodrębniono takie formacje i kierunki filozoficzne, jak „polski kantyzm” czy „polski heglizm”). Filozofia w Polsce bywała aż nazbyt często „nowinkarstwem”, jedynie przyswajaniem tego, co powstało za granicą; to w jakimś stopniu usprawiedliwia takie jednostronne badania „wpływologiczne”. Jednakże nawet najmniej samodzielne „przyswojenia” i recepcje są pewnego rodzaju działaniem twórczym. „Zwykła recepcja”, przyswojenie cudzych myśli, jest nie tylko biernym odbiorem, jest także aktywnym ich przetworzeniem, kierowanym przez określone, nie zawsze dobrze uświadamiane, intencje i potrzeby, jest aktywnym wyborem, opartym na nie zawsze jasnych i jawnych hierarchiach wartości. Badać recepcję znaczy więc badać nie tylko to, co zostało przyswojone, lecz także to, przez kogo i w jaki sposób zostało przyswojone; a więc badać nie tylko własności przyswajanego przedmiotu (idei), lecz także motywy i wartości kierujące przyswajającym podmiotem. Badania tego rodzaju rzucają światło za-

równy na przedmiot przyswajany — ujawniają nie dostrzegane lub zapoznanie aspekty doktryn i stanowisk filozoficznych — jak i na podmiot przyswajający: mówią o jego postawie światopoglądowej, jego zainteresowaniach, potrzebach umysłowych, wartościach.

Taki typ badań recepcji postanowił przeprowadzić w swej książce Marek Sojka. Przedstawił w niej grupę myślicieli należących do pokolenia — najogólniej mówiąc — modernistycznego, pokolenia, którego zainteresowania były skierowane nie tylko na dobra zachodniej kultury umysłowej, lecz także, i to w wyjątkowo dużym stopniu, na dobra własnego kulturowego dziedzictwa, zwłaszcza dziedzictwa romantycznego. Dla określenia intelektualnej formacji tego „neoromantycznego” pokolenia szczególnie istotne są przeto badania mające na celu ustalenie sposobu przyswojenia owego dziedzictwa. Dotychczasowe, nieliczne zresztą prace poświęcone temu zagadnieniu dotyczyły modernistycznej recepcji twórczości wielkich romantycznych poetów, praca Sojki jest prezentacją modernistycznej recepcji twórczości jednego z najwybitniejszych polskich romantycznych filozofów, Augusta C i e s z k o w s k i e g o. Autor pragnął przy tym pokazać zarówno to, jakie intencje kierowały przyswajaniem filozofii Cieszkowskiego, jak i to, jakie istotne aspekty samej tej filozofii zostały odsłonięte przez różnorodne jej recepcje. Szukał więc autor odpowiedzi na pytanie *do jakich warstw twórczości Cieszkowskiego sięgnęli moderniści i jak te wątki funkcjonowały w badanym okresie*. Próbował też ustalić powody, *dla których nawiązano do tych, a nie innych warstw jego myśli* (s. 7).

Zakres przedstawionych w książce badań jest więc szerszy, niż sugeruje to jej tytuł. Autor prezentuje nie tylko neomesjanistyczną recepcję myśli Cieszkowskiego (uwzględnieni tu zostali: Stanisław Szczepanowski, Wojciech Dziędużycki, Wincenty Lutosławski, Andrzej Baumfeld i Ludwik Posadzy); wyróżnia i opisuje również dwa inne rodzaje recepcji: katolicką (obszerniej przedstawieni tu zostali Marian Zdziechowski i Michał Sobeski) oraz pozytywistyczną (mówi się tu o poznańskich organicznikach, zwłaszcza Franciszku Chłapowski m). Oddzielną uwagę poświęca autor recepcji myśli C i e s z k o w s k i e g o w „filozofii pracy” Stanisława Brzozowskiego, daje ponadto przegląd badań nad twórczością C i e s z k o w s k i e g o, uwzględniając piśmiennictwo naukowe lat ostatnich.

Szczególne zainteresowanie pisarzy zaliczonych przez autora do formacji neonu sjamstycznej budziła historiozofia Cieszkowskiego głosząca pogląd, iż poszczególne narody mają do spełnienia oddzielne misje dziejowe i wyznaczająca Słowianom (w szczególności Polakom) ważną rolę w realizacji ostatecznego celu ludzkiej historii. Pryswajanie myśli Cieszkowskiego miało jednak — jak pokazuje autor — cha-

rakter selektywny: z historiozofii romantycznego myśliciela eliminowano wątki eschatologiczne, oceniane jako „utopijne”, zastępując ideę przysłego Królestwa Bożego na ziemi ideą przysłego ładu społecznego, gospodarczego i politycznego (wyobrażanego często jako ponadnarodowa, oparta na zasadach chrześcijańskich, zachowująca jednak odrębność i autonomię polityczną narodów, uniwersalna organizacja); z aprobatą natomiast przyjmowano na ogół ideę „czynu” pojmowanego jako doskonalenie moralne, a także działalność oświatową i gospodarczą. Historiozofię tę przeciwstawiano rewolucjonistycznym doktrynom społecznym; myśl Cieszkowskiego służyła więc wspieraniu doktryn umiarkowanie konserwatywnych, głoszących potrzebę wprowadzania zmian, ale bez zrywania ciągłości tradycji.

W odmienny sposób przyswajali filozofię Cieszkowskiego poznawscy organiczni i pozytywiści. W doktrynie romantycznego filozofa zainteresowały ich tylko te idee, które świadczyły o związku jego myśli z naukami szczegółowymi, które dawały się przeto przyswoić „naukowemu pogładowi na świat”; nadto ambitną historiozofię Cieszkowskiego o redukowali pozytywiści do zawartego w niej programu reform społecznych i gospodarczych. Również katolicycy filozofowie, choć z innych powodów niż pozytywiści czy neomesjanisci, skłonni byli krytycznie patrzeć na mesjanistyczną historiozofię Cieszkowskiego; ich zastrzeżenia budziła nie tyle jej „utopijność” czy nienaukowość, co raczej jej niezgodność z nauką Kościoła. Ci zaś, którzy — jak *Z d z i e c h o w s k i* — mieli do niej otwarty i rozumiejący stosunek, przyjmowali z doktryny Cieszkowskiego tylko niektóre jej elementy (np. „aktywizm”), odrzucając eschatologiczną wizję dziejów i krytykując nadmierny jej historiozoficzny optymizm.

Nie ma potrzeby streszczać tu dokładniej wyników podjętych przez autora badań; zainteresowani problematyką znajdą w książce Marka Sojki informacje bogate, podane w zwięzłej i przejrzystej formie.

Autor pragnął dać — jak się zdaje — możliwie pełny obraz modernistycznej recepcji myśli Cieszkowskiego: odnotował ważniejsze zjawiska, przedstawił ich typologię i podał ogólniejszą charakterystykę. Mniejszą wagę przywiązywał do analizy głębszych motywów określających wybory tych czy innych wątków myśli Cieszkowskiego. Ograniczył swe charakterystyki w zasadzie do tego, co było niejako konsekwencją przedstawionej na wstępie typologii stanowisk, jakie wobec spuścizny Cieszkowskiego zajęli filozofowie przełomu XIX i XX wieku. Dlatego praca, przy całej rzetelności i nastawieniu obiektywistyczno-opisowym, przybiera niekiedy osobiście „dedukcyjny” charakter. To np., że ortodoksyjno-katolicycy myśliciele będą negatywnie oceniać te wątki myśli Cieszkowskiego, które nie dają się uzgodnić z ortodoksyjnie ka-

tolickim stanowiskiem (a więc np. ideę Królestwa Bożego na ziemi) wynika już niejako z charakterystyki stanowiska katolickiego.

Podobnie łatwo jest przewidzieć, że pozytywiści, o ile w ogóle zwrócą uwagę na twórczość Cieszkowskiego, zainteresowani będą „naukowymi” elementami jego myśli. Tam, gdzie z charakterystyki pewnego stanowiska światopoglądowego nie wynikał żaden określony „typ recepcji”, gdzie więc badanie historyczne dostarczało atrakcyjnego materiału umożliwiającego niebanalne uogólnienia i interpretacje, tam autor zachowywał niestety znaczną wstrzemięźliwość w formułowaniu takich uogólnień i interpretacji. Z charakterystyki stanowiska neomesjanistycznego np. nie wynika, że myśliciele zajmujący to stanowisko będą krytycznie ustosunkowywali się do eschatologicznych wątków historiozofii Cieszkowskiego i odrzucali ideę Królestwa Bożego na ziemi. Można by się było spodziewać czegoś wręcz przeciwnego. Można by było bowiem sądzić, że konstytutywny dla mesjanizmu wątek myślowy — koncepcja rychłego, zbiorowego, ziemskiego zbawienia ludzkości — winien też (w jakiejś formie) pojawić się w myśli „neomesjanistycznej”, jeśli nazwa tej formacji ma pełne usprawiedliwienie. Stwierdzona więc przez autora nieobecność tego wątku w myśli neomesjanistycznej jest faktem zastanawiającym, wymagającym komentarza i obszerniejszego wyjaśnienia.

Wyjaśnienia takiego czytelnik jednak w książce nie znajdzie. Wszystko, czego może dowiedzieć się na ten temat, sprowadza się do stwierdzenia, że neomesjanisci byli większymi „realistami” od mesjanistów. Nie jest to jednak historyczne wytłumaczenie ich postawy, lecz inne określenie tego, co wcześniej opisane zostało jako niechęć do stanowisk historiozoficznych dopuszczających myślenie kategoriami zaczerpniętymi z eschatologii (a więc stanowisk określonych jako „utopijne”). Istotnie, jeśli neomesjanisci byli krytykami „utopizmu”, to byli — na mocy umowy terminologicznej — „realistami”. Co ich jednak do przyjmowania „realistycznych” postaw w ogóle skłaniało? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie zmuszałoby zapewne do wykroczenia poza granice badania samej recepcji myśli Cieszkowskiego i dlatego być może autor z poszukiwania takiego zrezygnował.

Nie unika natomiast formułowania ocen, w szczególności nie szczędzi pochwał filozofii Cieszkowskiego. Ceni ją wysoko nie tylko za jej względny realizm, lecz także za jej niezwykle wartości logiczne. Cieszkowski stworzył nie tylko — jego zdaniem — „spójny system filozoficzny”, lecz także *jako jedyny spośród przedstawicieli mesjanizmu stworzył system filozoficzny stanowiący swoistą syntezę poglądów epoki romantyzmu, wypowiedzianych głównie w formie poetyckiej* (s. 28). Czy istotnie stworzył? Czy był jedynym, który w formie

filozoficznego dyskursu dał „swoistą syntezę” poglądów epoki? Nie jest to wcale pewne. W każdym razie twierdzeń takich autor nie uzasadnił. Orzeczenia te nie były mu zresztą potrzebne. Książka jest opisem recepcji idei Cieszkowskiego w myśli modernistycznej, a recepcja ta była, jak sam autor pokazuje — selektywna: modernistom nie zależało na przyswajaniu „systemu” Cieszkowskiego w całości, rzekoma spójność jego myśli nie była też chyba — w ich oczach — najważniejszą jej zaletą. Z filozofii Cieszkowskiego wybierali moderniści te idee i wątki, które były im z jakichś względów przydatne. Opis różnych sposobów dokonywania przez nich tych wyborów jest — jak sądzę — najważniejszym przedsięwzięciem podjętym w pracy. Książka Marka Sojki jest pierwszą pracą poświęconą modernistycznej recepcji myśli Cieszkowskiego i będzie bez wątpienia czytana z pożytkiem zarówno przez historyków okresu modernizmu, jak i przez badaczy filozofii C i e s z k o w s k i e g o.