

A n d r z e j W a w r z y n o w i c z

Mesjanizm polski w recepcji historiozoficznej Stanisława Garfeina-Garskiego

Słowa kluczowe: *filozofia narodowa, S. Garfein-Garski, historiozofia, ideologia, mesjanizm polski*

Zasadniczym celem artykułu jest tytułowa próba określenia znaczenia fenomenu mesjanizmu polskiego w perspektywie filozofii historii Stanisława Garfeina-Garskiego (1867–1928). Koncepcja mesjanizmu romantycznego nie stanowi wprawdzie systematycznego przedmiotu badań tego polskiego myśliciela¹, niemniej jednak pełni pośrednio istotną rolę w teoretycznym ugruntowaniu ogólnej wykładni procesu historycznego, przedstawionym finalnie w pracy *Uwagi nad zagadnieniem dziejów powszechnych i polskich* (Garfein-Garski 1924). To rzadko przywoływane dziś stanowisko historiozoficzne zajmuje ponadto ważne i oryginalne miejsce w dynamice długiego sporu intelektualnego o naturę polskiej ideologii mesjanistycznej (por. Garfein-Garski 2017, s. 247–252; por. także: Wawrzynowicz [red.] 2015; Wawrzynowicz [red.] 2017a; Wawrzynowicz [red.] 2017b) i także z tego powodu zasługuje na szersze omówienie i rekonstrukcję krytyczną.

Andrzej Wawrzynowicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań; e-mail: andrzej.wawrzynowicz@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0001-9198-7901.

¹ Syntetyczne opracowanie dorobku filozoficznego Garfeina-Garskiego zawiera monografia Jerzego Kojkoła (2001).

Dzieje ludzkości jako postępujący proces uduchowienia

Filozofia historii Garfeina-Garskiego mieści się w rozległej dziedzinie studiów z tego zakresu, prowadzonych na gruncie myśli polskiej jeszcze w okresie oświecenia (por. Kołłątaj 1972; Staszic 1959), a zintensyfikowanych później przede wszystkim w twórczości Józefa Marii Hoene-Wrońskiego (por. zwłaszcza Hoene-Wroński 1921) i Augusta Cieszkowskiego (por. Cieszkowski 1972; Cieszkowski 1922–1923) oraz ich następców i kontynuatorów (por. Jakubowski 2004). W filozofii tej pobrzmiewają wyraźnie echa wpływowych koncepcji niemieckich i francuskich XVIII i XIX stulecia (por. Garfein-Garski 1924, s. 27–43) oraz refleksji historiozoficznej rozwijanej w głównym nurcie literatury polskiej epoki romantyzmu. Wiara Garskiego w istnienie i możliwość syntetycznej rekonstrukcji uniwersalnej prawidłowości rozwoju historycznego znajduje tu oparcie przede wszystkim w koncepcji logiki dziejów Hegla (por. Garfein-Garski 1924, s. 34), przefiltrowanej już jednak za pomocą aparatu pojęciowego spirytualistycznej historiozofii Cieszkowskiego (por. Garfein-Garski 1924, s. 48) i skonfrontowanej krytycznie ze stanowiskiem materializmu historycznego Marksa i Engelsa (por. Garfein-Garski 1924, s. 49; por. także: Garfein-Garski 1906, s. 6 i n.; Garfein-Garski 1907, s. 3). Efektem tych zabiegów teoretycznych staje się filozoficzna wizja ludzkości kroczącej drogą postępującego procesu „uduchowienia dziejów” (Garfein-Garski 1924, s. 27, 79).

Garski wyprowadza genealogię europejskiej filozofii historii z jej pierwotnych źródeł orientalnych – z treści wierzeń i podań religijnych mieszkańców starożytnego Egiptu, Babilonii, ludów dzisiejszego Iranu, Indii i Chin. Pierwsze intuicje historiozoficzne Greków znajdują natomiast odbicie, jego zdaniem, już w (silnie zabarwionych jeszcze mitologicznie) wyobrażeniach Empedoklesa, w poglądach pitagorejczyków, Heraklita, a także Platona (por. Garfein-Garski 1924, s. 15). Momentem zwrotnym w procesie kształtowania się dojrzałego pojęcia historii okazuje się jednak dopiero intelektualne dziedzictwo Hebrajczyków i koncepcja Izraela jako narodu wybranego przez Boga oraz wpływająca z niej źródłowa idea mesjanizmu żydowskiego. Zapładnia ona twórczo myśl chrześcijańską i (za sprawą zwłaszcza nauki św. Pawła) przekształca się finalnie w uniwersalną zasadę jedności wszystkich ludów i religijną perspektywę powszechnego zbawienia. Ten motyw wyraźnego zwrotu w dziejach, którego istotą było, według tego poglądu, radykalne dowartościowanie pierwiastka społecznego, wzbogacony zostaje następnie u Filona z Aleksandrii, w neoplatonizmie i w myśli Ojców Kościoła o ideę indywidualnego doskonalenia i koncepcję ogólnych stopni rozwoju prowadzących do pełnego objawienia ducha (por. Garfein-Garski 1924, s. 16–18). Filozoficzno-teologiczna myśl chrześcijańska wieków średnich przechowuje

tę zasadę nieredukowalnej wartości życia wspólnotowego i rozwoju społecznego w formie *sacrum* i przygotowuje stopniowo moment odnalezienia tej zasady w nowej formie historycznej – w tworzywie konkretnego życia zbiorowego zindywidualizowanych wspólnot narodowych ukonstytuowanych w struktury suwerennych organizmów politycznych, czyli nowożytnych państw (por. Garfein-Garski 1924, s. 21–22). Jest to zarazem w opinii Garskiego moment kluczowy w dynamice kształtowania się świadomości ogólnego rozwoju historycznego ludzkości, który przynosi adekwatną definicję właściwego podmiotu dziejów powszechnych. Jest nim nowożytnie pojęty naród jako wspólnota polityczna – uwarunkowana historycznie zbiorowość zorganizowana w strukturę ustrojową nowoczesnego państwa:

Dwie nowe ważne myśli zawdzięcza Odrodzeniu historiozofia: pojęcie konkretnego narodu o własnej wartości historycznej i zgodne z tendencjami indywidualistycznymi epoki pojęcie wielkiej indywidualności historycznej jako czynników procesu dziejowego. Pod wpływem wspomnianych właśnie tendencji i odradzających się poglądów greckich na państwo, tudzież na tle nowej rzeczywistości życia, która wytworzyła się w XIV i XV wieku, różniczkuje się pojęcie *imperium*, tj. uniwersalnego państwa, na pojęcie konkretnych narodów względnie państw. Otrzymujemy w ten sposób pojęcie narodu nie jako wybranego narzędzia w dziejowym planie Opatrzności, lecz jako skupienia o wartości zasadzającej się na jego właściwościach i zdolnościach, które stwarzają mu osobne drogi rozwoju i decydują o jego losach. Zarazem w przeciwstawieniu do wytwarzającego się w ten sposób zagadnienia zbiorowości, masy, wysuwa się zagadnienie wielkiej indywidualności historycznej jako właściwego aktora dziejów (Garfein-Garski 1924, s. 21–22).

Epoka oświecenia (w szczególności dzięki koncepcjom Turgota i Condorceta) dopełnia z kolei, zdaniem Garskiego, europejską myśl historiozoficzną perspektywą „nieograniczonego postępu rodzaju ludzkiego” (Garfein-Garski 1924, s. 22), by następnie (za sprawą Herdera) pogłębić i uzasadnić wcześniejszą wykładnię „idei narodowej” (Garfein-Garski 1924, s. 23) i w efekcie odsłonić źródłowy rys historiotwórczy działalności ludzkiej w ogóle:

W tak wzbogaconej formule możemy ten nowy w dziejach i historiozofii moment – moment epokowy i epokę stanowiący – nazwać ideą postępowego zapanowania ducha nad materią dziejów, ideą uduchowienia dziejów, ideą wreszcie świadomego tworzenia kultury (Garfein-Garski 1924, s. 27).

Pełną ekspresją tej idei w historii europejskiej – jak podkreśla Garski za Heglem, cytując fragment *Wykładów z filozofii dziejów* (Hegel 1958, s. 344) – jest rewolucja francuska, która usuwa z impetem stary porządek polityczno-społeczny absolutystycznej Francji i funduje na jego gruzach nowy republikański ustrój, oparty na nowoczesnej zasadzie wolności i równości praw obywatelskich, przekształcający się z czasem w nowy model życia zbiorowego w Europie i w świecie. Filozoficznym odbiciem tej historycznej idei jest z jednej strony klasyczny idealizm niemiecki (przede wszystkim Fichtego i Hegla),

a z drugiej – francuski socjalizm utopijny Saint-Simona i pozytywizm Comte’a (por. Garfein-Garski 1924, s. 27–43). Śledząc dynamikę ewolucji wyjściowego paradygmatu nowożytniej filozofii dziejów w głównym nurcie myśli zachodnioeuropejskiej i jego transformacji w paradygmat nowoczesnej socjologii, eksponuje Garski jednocześnie historyczne znaczenie rozwijających się równoległe prądów odnowy religijnej ostatnich dekad XVIII i pierwszej połowy XIX wieku. Ten powrót idei mesjanicznej w Europie – znajdujący bezpośredni wyraz zwłaszcza w koncepcji „Nowej Jerozolimy” Emanuela Swedenborga i rezonujący następnie między innymi w filozofii Schellinga i jego ujęciu całości historii jako trójstopniowego procesu „objawienia absolutu” (por. Schelling 1979, s. 336–338) czy w wykładni „ery Ducha Świętego” Pierre’a Leroux – wywołuje szczególnie żywy oddźwięk na gruncie myśli polskiej, zwielokrotniony tu zbiorową traumą klęski powstania listopadowego. Za Mochmackim podkreśla Garski szerszy, formacyjny charakter tego doświadczenia historycznego, a zarazem kompensacyjny i mobilizacyjny rys całej dynamicznie rozwijającej się w tym okresie historiozofii polskiej, która ratuje polską myśl narodową z otchłani rozpacz po przegranej 1831 roku (Garfein-Garski 1924, s. 44–45) i w symbolicznym przekazie natchnionej poezji wieszczkiej oraz w treści prac takich filozofów jak Hoene-Wroński czy Cieszkowski zaczyna odtąd „budować na nowo duszę narodową, rozbitą po ostatniej utracie wolności, i pielęgnuje i rozwija ją przez wiele dziesiątek lat” (Garfein-Garski 1924, s. 45).

Historiozofia Garskiego przedstawia w zamierzeniu swojego twórcy taką wykładnię procesu dziejowego, która ma zastosowanie zarówno do badania dziejów powszechnych, jak i do efektywnej analizy dynamiki dziejów polskich. Staje się to możliwe, po pierwsze, dzięki prezentacji ogólnego mechanizmu postępu historycznego jako pola ścierania się dwóch skrajnie spolaryzowanych kierunków rozwoju (por. Garfein-Garski 1924, s. 65 i n.), a po drugie dzięki tezie Garskiego o osobliwym, „odwróconym” biegu rozwoju Polski (por. Garfein-Garski 1924, s. 210–212, 231). Pierwsze z tych założeń pozwala opisać uniwersalne ramy przeobrażeń ludzkości na przestrzeni dziejów i przedstawić charakterystykę poszczególnych epok, drugie założenie umożliwi natomiast historiozoficzną ocenę strukturalnych przyczyn historycznego upadku i odrodzenia państwa polskiego:

Stwierdziliśmy, że dzieje powszechne przebiegają na podłożu objawiającego się w społeczeństwach pędu życiowego, który przybiera na przemian kierunek społecznie dośrodkowy i społecznie odśrodkowy, i że zmianom tym odpowiadają kolejno po sobie następujące epoki dziejowe organiczne, syntetyczne, całkujące się, w których panuje w społeczeństwie dążność do skupiania i organizowania się, tudzież epoki dziejowe przejściowe, analityczne, indywidualistyczne, różniczkujące się, w których budowa społeczna rozluźnia się i istnieje pragnienie wyzwolenia się z różnego rodzaju więzów w poprzedniej epoce organicznej przez zwyczaj, obyczaj i prawo nałożonych (Garfein-Garski 1924, s. 320).

Czynnikiem ogniskującym dominującą na danym etapie rozwoju historycznego tendencję dośrodkową, ukierunkowaną na kooperację i scalanie energii społecznej w epokach organicznych, jest istnienie pewnego aksjologicznego centrum – określonej wartości absolutnej, która (sama w sobie i poprzez swoje obiektywne reprezentacje) sprzyja wzmożonej koncentracji indywidualnych i zbiorowych działań ludzkich. W epokach przejściowych ten ogólny czynnik ulega natomiast okresowej destrukcji czy osłabieniu, co wpływa na wzrost impulsów indywidualistycznych i wzмага, przeciwnie, tendencję odśrodkową. Garski silnie akcentuje jednak zarówno integralną łączność tych epok, jak i wzajemne powiązanie ze sobą niezliczonej ilości składających się na nie szczegółowych procesów, w efekcie czego:

jak całe dzieje toczą się nieprzerwanym łańcuchem, złożonym z nieskończonej ilości drobnych zdarzeń, całkujących się w większe zjawiska i epoki dziejowe, tak i epoki dziejowe przechodzą jedna w drugą w drodze nieskończonej ilości drobnych zdarzeń i przemian. W ciągu każdej epoki przygotowuje się już z wolna epoka następna (Garfein-Garski 1924, s. 320–321).

Typowym przykładem „epoki organicznej” ma być, zdaniem Garskiego, średniowiecze, ze swoim charakterystycznym nastawieniem na bezwzględną wartość i panowanie religii i reprezentującej ją instytucji Kościoła. Po nim z kolei nadchodzi modelowa „epoka przejściowa”. Jej całokształt obejmuje w tym wypadku trzy następujące po sobie fazy cząstkowe: historyczne czasy odrodzenia, oświecenie oraz fazę trzecią, rozciągającą się od rewolucji francuskiej aż do I wojny światowej. Ogólna rola, jaka przypada w Garfeinowskim ujęciu dynamiki dziejów powszechnych końcowej fazie mijającej epoki przejściowej (fazie, która obejmuje, według tego poglądu, proces przygotowania kolejnej epoki organicznej), a także dość wyjątkowa sytuacja historyczna Polski w tej fazie wskazywać mają na szczególny rodzaj relacji między tymi dwoma aspektami procesu dziejowego. Polska wspólnota polityczna – której historyczny rozwój, prowadzący w czasach Garskiego do odrodzenia suwerennego bytu państwowego po 123 latach indywidualnego niebytu, zdaje się przebiegać dotąd w porządku wręcz odwrotnym względem dominującego kierunku dziejów powszechnych – nagle włącza się w ten uniwersalny bieg. Co oznacza ten zwrot i jakie są historiozoficzne konsekwencje urzeczywistnienia się w 1918 roku tej wyśniewanej i opisananej przez romantyków, długo oczekiwanej mesjanistycznej wizji „zmartwychwstania” Polski? Czy jest to obiektywna wskazówka jakiejś potencjalnie wyjątkowej roli narodu polskiego w przygotowaniu historycznego podłoża pod to, co z pewnym odcieniem patosu nazywa Garski „nową, wyższą epoką organiczną” (Garfein-Garski 1924, s. 321)? Czy miałyby być zatem w tym kontekście to „podstawowe zadanie dziejowe Polski odrodzonej” (Garfein-Garski 1924, s. 323)?

Mesjanizm jako ekspresja duszy narodowej

Główne elementy historiozoficznej wykładni dziejów polskiej myśli narodowej epoki porozbiorowej lokują Garskiego niewątpliwie poza kręgiem zdecydowanych krytyków czy przeciwników ideologii mesjanistycznej. Garski nie tylko docenia bowiem historyczny wkład całej formacji intelektualnej mesjanistów polskich w proces ogniskowania i akumulacji niezmiennie wysokiego poziomu indywidualnego i zbiorowego potencjału patriotycznego, utrzymującego integralność wspólnoty narodowej w wyjątkowo niesprzyjających warunkach trwającej przez wiele dziesięcioleci niewoli politycznej Polski, ale podkreśla jednocześnie koncepcyjną wartość i oryginalność programu ideowego tej formacji. Tym, co nie pozwala jednak z kolei na bezpośrednie zakwalifikowanie Garskiego po stronie zdeklarowanych rzeczników którejś z wersji neomesjanizmu przełomu XIX i XX i początków XX wieku, jest przede wszystkim silnie akcentowane w jego stanowisku przekonanie o konieczności konsekwentnego zachowania teoretycznego dystansu historyka (i historiozofa) wobec przedmiotu własnych badań.

W efekcie stanowisko Garskiego wyraźnie grawituje w kierunku szerokiego i kompleksowego ujęcia polskiego mesjanizmu, pokrewnego takim syntezom naukowym tego fenomenu historycznego jak – przedwojenna jeszcze – wykładnia Józefa Ujejskiego (por. Ujejski 2017; Ujejski 1931) czy późniejsza, powojenna już, Andrzeja Walickiego (por. zwłaszcza: Walicki 2017; Walicki 1970; Walicki 2006). W odróżnieniu od tych dwu ostatnich koncepcji, ujęcie Garskiego nie mieści się jednak w optyce badawczej XX-wiecznej historii idei czy jakkolwiek pojętej klasycznej historii filozofii, a zawiera nawet pewne elementy krytycznego zerwania z tą optyką. Jest to próba swoistej rewitalizacji XIX-wiecznej koncepcji polskiej „filozofii narodowej”, ale rewitalizacji przeprowadzanej od strony historiozoficznej. W historycznym „przeciąganiu liny” między dwoma rywalizującymi ze sobą źródłowo motywami przewodnimi XIX-wiecznej myśli polskiej okresu międzypowstaniowego – forsowanym pierwotnie przez poetów-wieszczów programem „mesjanizmu polskiego” i konkurencyjnym wobec niego, nieco późniejszym (i do pewnego stopnia wtórnym) projektem polskiej „filozofii narodowej”, lansowanym głównie przez zawodowych filozofów, pozostających przy tym pod silnym wpływem klasycznego idealizmu niemieckiego – Garfein-Garski zdaje się stawać wyraźnie w tym drugim rzędzie. Staje się to możliwe głównie dzięki częściowej rewizji tego filozoficznego projektu i jego relekturze z perspektywy konsekwentnie odczytanej historiozofii Cieszkowskiego, wzbogaconej tu dodatkowo pewnymi elementami Norwidowskiej koncepcji narodu.

Filozofia dziejów polskich

Próba zdefiniowania ogólnych warunków możliwości istnienia czegoś takiego jak „filozofia narodowa” skłania Garskiego do przekonania o konieczności odróżnienia czysto „zewnętrznego” aspektu narodowego charakteru filozofii od głębszego, „wewnętrznego” aspektu tego charakteru, który decyduje o tym, że coś, tj. jakiś rodzaj refleksji filozoficznej, można w efekcie uznać za filozofię narodową *par excellence*. Ta metafizyczna w istocie dystynkcja pojęciowa pozwala Garskiemu w dość oryginalny sposób włączyć się w materię sporu o koncepcję polskiej filozofii narodowej, zainicjowanego odczytem Feliksa Jarońskiego z 1810 roku pt. *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w który na przestrzeni ponad stu lat zaangażowani byli najwybitniejsi przedstawiciele polskiej myśli filozoficznej tego czasu, od Maurycego Mochnackiego, Bronisława F. Trentowskiego i Karola Libelta, przez Józefa Kremera i Henryka Struvego, aż po Kazimierza Twardowskiego (por. Pieróg [red.] 1999). Garski czynnie uczestniczy w historycznym ożywieniu tego sporu; czego wyrazem staje się między innymi wydany w 1921 roku przez Maurycego Straszewskiego zbiorowy tom opracowań poświęconych tej problematyce pt. *Polska filozofia narodowa* (por. Straszewski [red.] 1921). W jednym z zamieszczonych tam artykułów, pt. *Zagadnienie polskiej filozofii narodowej* (którego pierwodruk ukazał się w 1910 roku w „Bibliotece Warszawskiej”), pisze Garski:

Momenty określające filozofię narodu w pewnej epoce jako filozofię narodową, a leżące [na] zewnątrz niej, poza jej treścią, możemy nazwać momentami zewnętrznymi i na tej zasadzie filozofia każdego narodu jest narodową z momentów zewnętrznych, natomiast ze swojej treści, ze swoich momentów wewnętrznych, będzie ta filozofia filozofią całego ogółu kulturalnego lub pewnych grup jego. Tak np. była pozytywistyczna filozofia Locke’a czy Hume’a lub idealistyczna filozofia niemiecka Kanta i jego następców z momentów zewnętrznych angielską, względnie niemiecką filozofią narodową, ale ze swej treści, ze swych momentów wewnętrznych, stała się własnością ogólnokulturalną i znalazła zwolenników i wyznawców u innych narodów. Jasną jest rzeczą, że te same momenty, które w przedstawionym sposobie określają filozofię narodu w danej epoce, określają analogicznie twórczość jego we wszystkich innych dziedzinach. Czyż jednak nie może istnieć filozofia już z momentów wewnętrznych, z treści swej narodowa? Sądzimy, że tak. Istnieje bowiem dziedzina filozofii, którą pominęliśmy dotąd, a w której jest miejsce na filozofię z momentów wewnętrznych, z treści swej narodową: jest nią filozofia historii. Nie filozofia metodyki historycznej, teoria poznania historycznego, lecz filozofia treści historii, historiozofia (Garfein-Garski 2017, s. 250)².

² Na temat przywoływanej tu źródłowo przez Garskiego koncepcji „historiozofii” Cieszkowskiego jako organicznie ujętej, całościowej dialektyki procesu historycznego, przełamującej tym samym teoretyczne ograniczenia tradycyjnej „filozofii dziejów” – zob. Cieszkowski 1972, s. 30–31.

Garski nawiązuje tu *explicito* do sztandarowych koncepcji niemieckiego oświecenia, w tym w szczególności do Herderowskich *Myśli o filozofii dziejów* (Herder 1962), których (spóźniona nieco) recepcja na gruncie XIX-wiecznej myśli polskiej epoki romantyzmu była historycznie jednym z dwóch głównych, obok heglizmu, zewnętrznych impulsów rozwoju dla rodzimej refleksji historiozoficznej tego okresu. Autor *Zagadnienia polskiej filozofii narodowej* nie ogranicza się jednak do czysto odtwórczego eksponowania tych źródłowych wpływów czy prezentacji sposobu, w jaki oświeceniowa idea narodu ewoluowała następnie w klasycznym idealizmie niemieckim, by znaleźć finalnie odbicie w romantycznej koncepcji historycznej misji narodów. Problem dziejowego posłannictwa narodu w ogólnym rozwoju ludzkości rozpatruje Garski za Mochnackim (por. Garfein-Garski 2017, s. 252) w duchu antynaturalistycznej koncepcji wspólnoty narodowej (por. Wawrzynowicz 2012, s. 139–152; Wawrzynowicz 2018, s. 220–222), ujmowanej tu poza horyzontem uwarunkowanych religijnie założeń providencjalizmu. Obiektywna rola i pozycja poszczególnych narodów w dziejach okazuje się w rozumieniu Garskiego wyłącznie funkcją twórczej pracy nad sobą jednostek tworzących strukturę takich wspólnot oraz zasługą ich indywidualnego i zbiorowego wysiłku przekraczania własnych granic, a także rezultatem realizacji świadomie stawianych sobie celów i efektywnego wznoszenia się w ten sposób na wyższy szczebel kultury (Garfein-Garski 2017, s. 251). W tym właśnie znaczeniu:

samouświadomienie sobie przez naród zadań, wyłaniających się z całokształtu jego bytowania, zadań, które nakłada nań konieczność historyczna – nie przyrodnicza, bo to zgoła inna kategoria – a które na siebie wziąć musi dla zdobycia najwyższych dóbr duchowych i bogatego wszechstronnego życia narodowego; założenie celów, do których na wszystkich polach twórczości duchowej i materialnej dążyć mu należy dla dobra własnego i ogólnego; ciągle wyęzanie sił i możliwości energetycznych dla osiągnięcia wytkniętych celów; samouświadomienie sobie jednym słowem swego posłannictwa dziejowego – stanowi filozofię historii narodowej, historiozofię narodową, jest przedmiotem filozofii z momentów wewnętrznych, z treści swjej narodowej, jest filozofią narodową we właściwym tego słowa znaczeniu. Im większy jest geniusz filozofa, tym głębiej sięga w duszę narodową, za trzewia ją targa i z jej najtajniejszych głębin wyciąga te zadatki, z których rodzą się nowe funkcje, nowe możliwości i kierunki czynu dla narodu. On zogniskowuje w sobie siły narodu i reprezentuje jego ducha. Rezultat zaś tu – odmiennie, niż w innych dziedzinach filozoficznych – staje się z momentów zewnętrznych, poza tą treścią leżących, częścią ogólnego rozwoju historycznego (Garfein-Garski 2017, s. 251).

Wynikałoby z tego zatem, że istnieje granicznie taki typ filozofii, który może opisać teoretycznie ducha danej wspólnoty narodowej jako określony szczebel dziejów kultury ludzkiej w ogóle, a zarazem może pełnić realnie praktyczną funkcję historiotwórczą. Taką funkcję realizowała efektywnie, zdaniem Garskiego, właśnie refleksja historiozoficzna polskich wieszczów i filozofów epoki romantyzmu, która – w odpowiedzi na pełne nadziei pragnienie Mochnackiego

(por. Mochnacki 1985) – zdołała wezwać filozofię z głębi własnego ducha, wysnuć ją z istoty własnej egzystencji (Mochnacki 1985, s. 83) i doprowadzić konstytuujący się w wyniku tego naród jako wspólnotę idei do wnikięcia w tę istotę i obiektywnego wydobycia jej na światło zbiorowej samowiedzy (Garfein-Garski 2017, s. 252), przekuwanej – dodajmy – następnie w czyn.

Stanowisko historiozoficzne Garskiego wykazuje tu pokrewieństwo z pojęciem narodu i historii narodowej Norwida, który odróżnia wyraźnie bezpośrednią, plemienną fazę rozwoju zbiorowości, fazę, w której decydującą rolę odgrywa jeszcze geograficzny czynnik wspólnoty etnicznej, od właściwej fazy narodowej, kiedy tym czynnikiem jest już dojrzała, ukształtowana historycznie, świadoma wspólnota polityczna (por. Norwid 1973a, s. 31–36; Norwid 1973b, s. 63–67; Norwid 1973c, s. 85–92; por. także Walicki 1978). Koncepcja ta z jednej strony polemizuje w efekcie z tendencją do absolutyzacji szerepowych więzów wspólnotowych, występujących na przykład w ramach etnicznej rodziny narodów słowiańskich (por. Norwid 1973b, s. 64–65), silnie promowanej zwłaszcza w XIX-wiecznej ideologii rosyjskiego panslawizmu, a z drugiej strony przeciwstawia się jednocześnie idei rozmycia narodowości w kolektywistycznie pojętym agregacie ponadindywidualnej wspólnoty rodzaju ludzkiego. Ludzkość w historii może istnieć, zdaniem Norwida, tylko w tworzywie politycznym suwerennych wspólnot narodowych (por. Norwid 1973a, s. 36). W tym sensie socjalistyczna koncepcja zniesienia narodowości oznacza w istocie regres (w rozwoju społecznym) do poziomu wspólnoty plemienną (por. Norwid 1973a, s. 36). Podobnie widzi to Garfein-Garski, który jednak w swojej głównej pracy historiozoficznej rozpatruje tę problematykę już z diametralnie odmiennej niż Norwid perspektywy historycznej. Jest to perspektywa życia narodowego Polski odrodzonej, perspektywa, w ramach której pojęcie narodu jako wspólnoty politycznej ujmowane jest na powrót w integralnej łączności z pojęciem suwerennej państwowości. Złożony i ambiwalentny stosunek Norwida do Mickiewicza i całokształtu przekazu ideowego romantycznego mesjanizmu polskiego (por. Walicki 1978, s. 4 i n.; Wawrzynowicz 2019, s. 76–86) nie ma już pełnego odpowiednika w refleksji historiozoficznej Garskiego, dla którego zasadniczy (krótkoterminowy) cel ideologii mesjanistycznej osiągnął właśnie moment swojej efektywnej realizacji. Tym celem było, według Garskiego, ponowne włączenie Polski do nowoczesnej wspólnoty wolnych narodów i państw. Ostateczne (długoterminowe) spełnienie tego celu staje się odtąd funkcją indywidualnej i zbiorowej pracy, karności i determinacji w dążeniu do własnych celów, których uniwersalne podłoże przygotował wysiłek społeczeństw tworzących dotąd awangardę kulturalno-dziejowego rozwoju świata:

Spełnienie tej części zadania wymaga również przede wszystkim tak bardzo nam zawsze potrzebnej skromności. Musimy – na długi przynajmniej czas – wyrzec się myśli, aby

Polska – młodsza i słabsza – mogła urządzać się na własną modłę bez oglądania się na inne państwa i narody, aby miała być wzorem dla innych i mogła nawet przewodzić narodom po drogach dziejów. Głoszenie podobnych haseł i myśli przez naszych wieszczów i historiozofów epoki romantycznej było rzeczą potrzebną i zrozumiałą. Polska była wówczas nędzarzem wśród narodów, nie posiadała nie tylko domu własnego, ale nie miała nawet jeszcze duszy zbiorowej. Pragnienie poruszenia dusz do głębi, zachęta do obudzenia się z odrętwienia, do przebudowy wewnętrznej, do skupienia i łączenia się, dążenie do przerobienia narodu na nowoczesne społeczeństwo, na zbiorowość nowoczesną, wymagały takich haseł, które też w pewnej mierze dobre dały wyniki³. Cel ostateczny tych haseł nie był jednak na bliską przyszłość, lecz na daleką metę zakreślony. Może kiedyś w przyszłości Polska prześcignie inne narody. Aby je jednak prześcignąć mogła, musi im najpierw dorównać (Garfein-Garski 1924, s. 328–329).

Na tę ostrożną i realistyczną diagnozę obiektywnych perspektyw rozwojowych odrodzonej Polski – diagnozę korygującą, z jednej strony, przesadny i pozbawiony jeszcze właściwej historycznej miary idealizm romantyków, a z drugiej strony odrzucającą zarazem skrajnie krytyczną w ocenie polskiej historii narodowej postyczniową ideologię permanentnej modernizacji kraju, interioryzującą w istocie zaborczą wizję Polski jako „zdekapitowanego” politycznie „terytorium” – wpłynęła u Garskiego bliższa konfrontacja dynamiki dziejów Polski z główną linią rozwoju historycznego Europy. Utrzymując się w ogólnym kręgu oddziaływania średniowiecznej kultury chrześcijańskiej, polska wspólnota narodowa nie przeszła, zdaniem Garskiego, w wystarczającym stopniu surowej (scholastycznej) szkoły karności i dyscypliny wewnętrznej (por. Garfein-Garski 1924, s. 194–195, 244) i w efekcie to, co w dziejach całej Europy było faktycznie epoką „przejściową”, fazą decentralizacji i okresowego odejścia od zasadniczej, „dośrodkowej” tendencji rozwoju, tu okazało się, odwrotnie, dominującym rysem i osobliwością swoistej ścieżki alternatywnej, w której ten moment „odśrodkowej” antytezy w rozwoju historycznym pozostał bez reszty nieskanalizowany, by w końcu zawalić się pod ciężarem tej własnej „osobliwości” i „wyłączności” (por. Garfein-Garski 1924, s. 211, 220 i n.). W przedrozbiorowej Polsce historyczna dynamika postępu tendencji odśrodkowej przekroczyła zatem, zdaniem Garskiego, swoją miarę i doprowadziła naród polski do politycznego upadku (por. Garfein-Garski 1924, s. 232). Po trzecim rozbiorze rozpoczął się wymuszony tymi okolicznościami mozolny proces reintegracji wspólnoty, odzyskiwania tendencji dośrodkowej. Czynną rolę w tym procesie odegrała cała awangarda działaczy niepodległościowych i twórców epoki porozbiorowej. Szczególna zasługa przypadła tu jednak wytworzonemu w XIX-wiecznej myśli okresu międzypowstaniowego modelowi

³ Analogiczną linię argumentacji na rzecz obiektywnej potrzeby obrony romantycznej koncepcji mesjanizmu polskiego przed zarzutem „narodowej megalomanii” prezentuje stanowisko Andrzeja Walickiego – por. Walicki 2007, s. 40–41.

polskiej kultury narodowej, z jego ideowym rdzeniem – programem romantycznego mesjanizmu polskiego.

Należy jednak, zdaniem Garskiego, wyraźnie odróżnić i rozdzielić historyczną funkcję tego programu w procesie odzyskiwania ogólnej świadomości znaczenia czynnika dośrodkowego w dynamice rozwoju dziejowego polskiej wspólnoty narodowej od wszelkich prób rozciągania tej funkcji na późniejszą, tj. współczesną już fazę przechodzenia odrodzonej Polski do dzieła realnej budowy trwałych podstaw tej dośrodkowości i integracji wewnętrznej. Silnie akcentowany tu postulat konsekwentnego utrzymywania tego rozdzielenia w imię dobra ogólnego i wyływająca z tego metodologiczna świadomość cienkiej jak włos granicy między obiektywną potrzebą historycznego dowartościowania dorobku ideowego polskich mesjanistów a subiektywną pokusą czynnego zaangażowania w ideologię mesjanistyczną – wyznacza tym samym głębszą, choć nieoczywistą na pozór, nić wzajemnego pokrewieństwa dwóch ważnych stanowisk XX-wiecznej recepcji krytycznej idei mesjanizmu polskiego – stanowiska Garfeina-Garskiego i późniejszej o całe półwiecze koncepcji Andrzeja Walickiego (por. Wawrzynowicz [red.] 2017a, s. 233–252; Wawrzynowicz [red.] 2017b, s. 297–360). Zachowanie z trudem wywalczonej, suwerennej ścieżki rozwoju historycznego Polski, wytyczonej współcześnie jako część szerokiego traktu uniwersalnych dziejów Europy i świata, wymaga, według Garskiego (por. Garfein-Garski 1924, s. 329), wypracowania i utrzymania ostrożnego balansu między dwoma komplementarnymi kierunkami tej dośrodkowej kooperacji i integracji – narodowym i międzynarodowym. Polska powinna zatem aktywnie, lecz jednocześnie z umiarem, włączyć się w ogólną dynamikę historycznego rozwoju świata. Nie powinna natomiast za wszelką cenę „chcieć iść drogami własnymi, niewypróbowanymi, odmiennymi, bo już raz gorzko za to zapłaciła” (Garfein-Garski 1924, s. 328).

Bibliografia

- Cieszkowski A. (1922–1923), *Ojciec nasz*, wydanie nowe zupełne, t. I–III, Poznań: Fiszer i Majewski.
- Cieszkowski A. (1972), *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski syn, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 1–105.
- Garfein-Garski S. (1906), *Materialistyczne pojmowanie dziejów a etyka. Studium społeczno-filozoficzne*, Lwów: Polskie Towarzystwo Nakładowe.
- Garfein-Garski S. (1907), *System filozofii*, t. 1: *Zagadnienia wstępne*, Warszawa: J. Mortkowicz, G. Centnerszwer; Lwów: H. Altenberg.

- Garfein-Garski S. (1924), *Uwagi nad zagadnieniem dziejów powszechnych i polskich*, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Garfein-Garski S. (2017), *Zagadnienie polskiej filozofii narodowej*, w: A. Wawrzynowicz (red.), *Spór o mesjanizm*, t. 2: *Recepcja krytyczna*, cz. 1, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, s. 233–252.
- Hegel G.W.F. (1958), *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Herder J.G. (1962), *Myśli o filozofii dziejów*, t. I–III, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hoene-Wroński J.M. (1921), *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, przeł. J. Jankowski, Lwów–Warszawa: Książnica Polska TNSW.
- Jakubowski M.N. (2004), *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kojkoł J. (2001), *Myśl filozoficzna Stanisława Garfeina-Garskiego*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kołłątaj H. (1972), *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mochnacki M. (1985), *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. Z. Skibiński, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Norwid C. (1973a), [*Odpowiedź krytykom „Listów o Emigracji”*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 30–39.
- Norwid C. (1973b), [*Filozofia historii polskiej*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 63–67.
- Norwid C. (1973c), [*Znicestwienie narodu*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 85–92.
- Pieróg S. (red.) (1999), *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Schelling F.W.J. (1979), *System idealizmu transcendentального*, w: tenże, *System idealizmu transcendentального. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 1–374.
- Staszic S. (1959), *Ród ludzki. Wersja brulionowa po raz pierwszy ogłoszona drukiem według zachowanego rękopisu*, oprac. Z. Daszkowski, t. I–III, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Straszewski M. (red.) (1921), *Polska filozofia narodowa*, Kraków: Gebethner i Spółka.
- Ujejski J. (1931), *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ujejski J. (2017), *Ogólny rzut oka na prądy religijno-społeczne wśród emigracji po r. 1831*, w: A. Wawrzynowicz (red.), *Spór o mesjanizm*, t. 2: *Recepcja krytyczna*, cz. 1, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, s. 303–317.
- Walicki A. (1970), *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki A. (1978), *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 24, s. 3–41.

- Walicki A. (2006), *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, przy współpracy Wydawnictwa IFiS PAN.
- Walicki A. (2007), *Między polskim mesjanizmem a misjonizmem. Rozmowa z Andrzejem Walickim*, „Teologia Polityczna” 4, s. 30–41.
- Walicki A. (2017), *Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu*, w: A. Wawrzynowicz (red.), *Spór o mesjanizm*, t. 2: *Recepcja krytyczna*, cz. 2, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, s. 297–312.
- Wawrzynowicz A. (2012), *Elementy antynaturalizmu historiozoficznego w polskiej filozofii czynu*, w: J. Skoczyński (red.), *Mit. Historia. Kultura*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 139–152.
- Wawrzynowicz A. (2018), *U źródeł mesjanistycznej rewitalizacji ideologii konfederacji barskiej. Przypadek Mochnackiego*, „Kronos” 3, s. 217–222.
- Wawrzynowicz A. (2019), *Romantyczny mesjanizm polski a problem wolności narodowej*, w: T. Garbol (red.), *Pomiędzy nacjonalizmem a federalizmem. Literatura – religia – naród*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 57–89.
- Wawrzynowicz A. (red.) (2015), *Spór o mesjanizm*, t. 1: *Rozwój idei*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Wawrzynowicz A. (red.) (2017a), *Spór o mesjanizm*, t. 2: *Recepcja krytyczna*, cz. 1, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Wawrzynowicz A. (red.) (2017b), *Spór o mesjanizm*, t. 2: *Recepcja krytyczna*, cz. 2, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

A n d r z e j W a w r z y n o w i c z

Polish messianism in the historiosophical conception proposed by Stanisław Garfein-Garski

Keywords: *S. Garfein-Garski, historiosophy, ideology, national philosophy, Polish messianism*

This paper presents historiosophical insights of Stanisław Garfein-Garski, a Polish philosopher and lawyer, who lived at the turn of the 19th and 20th centuries. The author puts together fundamental elements that constitute the structure of philosophy of history, as presented systematically in Garfein-Garski's *Uwagi nad zagadnieniem dziejów powszechnych i polskich* („Remarks on the Issue of Universal, and Polish, History”, 1924). He characterizes the concept of national philosophy as developed by Garfein-Garski. As its main aim, this study undertakes to provide a comprehensive analysis of the status of messianic ideology in Garfein-Garski's philosophical and historical considerations. In addition, an attempt has been made to gain a more comprehensive understanding of the place and role of that construction in the dynamics of the historical dispute over Polish messianism.