

Grażyna Szumera  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## Wizja historii w polskiej myśli romantycznej

W romantyzmie można wyróżnić dwie koncepcje historiozoficzne: mesjanistyczną i heroistyczną. Wyrosły one ze zwątpienia w to, że sens historii zawiera się w jej immanentnym rozwoju. Twórcy romantyzmu zakwestionowali oświeceniową teorię postępu<sup>1</sup> oraz dialektyczną filozofię dziejów. Romantyczne nastroje były odpowiedzią na rozszerzający się kryzys wartości duchowych, rozczarowanie cywilizacją przemysłową oraz niepowodzenia walk narodowowyzwoleńczych. Głosem krytyki cywilizacji towarzyszyła nadzieja spełnienia ideałów sprawiedliwości, wolności, religijnego odrodzenia, oparcia życia społecznego na szlachetnych zasadach. W mesjanistycznej historiozofii współczesność była widziana jako stan kryzysu, natomiast przyszłość przedstawiano jako stan zbawienia ludzkości, osiągalny na drodze ujawnienia wartości absolutnych. Objawienie prawdy miało nastąpić poprzez jednostkę, natchnioną przez siły transcendentne, lub poprzez wyróżniony naród. Historiozofia mesjanistyczna

to historiozofia zwrócona ku przyszłości; jest to historiozofia nadziei i oczekiwania, a zarazem (przeważnie) historiozofia katastroficzna i apokaliptyczna<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Elementem charakterystycznym oświeceniowej koncepcji dziejów była wiara w linearny postęp ludzkości, pojmowany jako naturalne dzieło rozumu. Postęp oznaczał doskonalenie się ludzkości pod jakimś względem, w jakiejś dziedzinie życia społecznego, kultury, nauki. Dzieje przedstawiano jako proces linearny, ciągły, kumulatywny, przebiegający po wznoszącej się linii i w pożądanym kierunku.

<sup>2</sup> A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 20.

Mesjanistyczna wizja dziejów zakładała, że rozwój historii dokonuje się skokami, wskutek nieprzewidywalnych aktów objawienia wartości absolutnych. Historia zmierza do nowej epoki w doczesnym życiu, a ta nowa epoka przyniesie rozwiązanie konfliktów społecznych, politycznych, narodowych. Była to wizja przemiany świata, religijno-społecznego odrodzenia ludzkości i jej zbawienia w Królestwie Bożym w świecie. Misją narodów lub jednostek było nawiązanie kontaktu z transcendentnym porządkiem. W historiozofii epoki romantyzmu często nawiązywano do ideologii religijnej, millenaryzmu<sup>3</sup>.

W polskim piśmiennictwie mesjanizm rozwinął się po utracie niepodległości. Do polskiego słownictwa filozoficznego termin „mesjanizm” wprowadził Józef Maria Hoene-Wroński, a głosił za jego pomocą potrzebę odrodzenia ludzkości opartego na wartościach absolutnych.

Wśród myślicieli polskich mesjanistyczną wizję historii głosił August Cieszkowski. Wprowadzonym przez siebie pojęciem historiozofii przeciwstawił się zaproponowanej przez Hegla filozofii dziejów, która skupiona była na przeszłości. Historiozofia odnosiła się nie tylko do przeszłości, ale także podejmowała refleksję nad przyszłością. Cieszkowski zaproponował podział dziejów na trzy epoki (teza, antyteza, synteza): przeszłość czyli świat starożytny, świat zmysłowości (epokę Sztuki); teraźniejszość, świat chrześcijański (epokę Myśli) i przyszły świat realizacji Królestwa Bożego (epokę Czynu). Pierwszą epokę, którą nazwał epoką Natury, charakteryzowała amorficzność natury, „substancjalne społeczeństwo”, jednia. Człowiek pozostawał w stanie „dzieciństwa” i stanowił niewolniczą część natury. Postęp przejawiał się w budzeniu się świadomości jednostkowej, wolność jednostek była raczej przypadkowa. W epoce drugiej w łonie społeczności zaczęły się wybijać jednostki. Człowiek powoli odkrywał swoją jednostkową godność, przeznaczenie do wolności,

---

<sup>3</sup> Millenaryzm polegał na wierze, że przyszłość przyniesie rozwiązanie kryzysu, a historia zmierza do nowego millenium (epoki doskonałości) w doczesnym życiu.

rozszczerzenie na wielość narodów, języków, religii, państw. W epoce trzeciej ma nastąpić symfonia harmonii, łagodność ładu, jedność idealno-realna, uniwersalny pokój. Ta spełniająca wszechdzieje synteza będzie podniesieniem, udoskonaleniem, a zarazem realizacją tożsamości narodów i jednostek<sup>4</sup>. Cieszkowski sądził, że przejście do nowej epoki (Królestwa Bożego) dokona się bez społecznych wstrząsów i rewolucji, gdyż postęp polega na przekształcaniu, a nie na niszczeniu. Przyszłość miała przynieść rozkwit kultury duchowej. Według Cieszkowskiego:

Dzieje powszechne jest to proces rozwoju ducha ludzkiego w odczuciu, świadomości i w czynnym potwierdzaniu piękna, prawdy i dobra; proces rozwoju, który mamy poznać w jego konieczności, przypadkowości i wolności<sup>5</sup>.

Przeznaczeniem ludzkości jest „ureczywistnienie własnego pojęcia, a dzieje stanowią właśnie proces tego ureczywistnienia”<sup>6</sup>. Całokształt dziejów ma – według Cieszkowskiego – charakter jednorazowy (nie cykliczny), rozwojowy i celowy. To w ostatniej epoce nastąpi harmonijne zjednoczenie uczucia z myślą, a działanie bezrefleksyjne zastąpione zostanie przez świadome czyny, w których człowiek odnajdzie się jako istota twórcza. Epoka ta przyniesie wolność narodom, a ludzkość zjednoczy wysiłki dla wspólnego dobra. To „czyn i socjalne działanie” staną się w trzeciej epoce priorytetem. To w ramach tej epoki nastąpi ureczywistnienie dobra w praktycznym życiu społecznym. Cieszkowski wiązał kolejne epoki z różnymi narodami, które miały w dziejach powszechnych swoje miejsce i rolę do spełnienia. Narodami, które mają szczególną misję do spełnienia w epoce Czynu, są Słowianie, którzy powierzoną im wiodącą rolę będą wypełniać

---

<sup>4</sup> C.S. Bartnik, *Historia Ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 265.

<sup>5</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972, s. 92.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 16.

w zgodzie ze swym charakterem, cechującym się brakiem zaborczości i skłonnościami do życia wspólnotowego. Cieszkowski głosił, że epoka Królestwa Bożego na ziemi spełni się na drodze ewolucyjnej, musi być ono stworzone przez samych ludzi.

Polscy filozofowie okresu romantyzmu często powtarzali myśl o misji Polski w uszlachetnianiu stosunków międzynarodowych oraz głosili oparcie stosunków międzynarodowych na zasadach federacyjnych. W uzasadnieniu tej misji pisano o objawieniu, jakiego Bóg udziela narodowi. Często też w piśmiennictwie polskim okresu romantyzmu występuje wątek cierpienia jako świadectwa wyjątkowości narodu polskiego, którego zadaniem jest umoralnienie polityki (oparcie jej na chrześcijańskiej idei miłości bliźniego) oraz przestrzeganie pokojowych więzi międzynarodowych. Charakterystyczne było przekonanie romantycznego mesjanizmu, że „ofiary”, ponoszone przez naród polski, mają stanowić „jeden z tytułów naszego prawa do niepodległości”. Cierpienie stanowi legitymizację prawa do niepodległości w boskim, metafizycznym porządku historii (metafizycznie ugruntowanej potencji). Głoszono, że Polska jest Chrystusem narodów<sup>7</sup>, upadek Polski jeśli w ogóle jest winą, to winą błogosławioną, prowadzącą do szczęśliwej przyszłości. Upadek Polski miał być Chrystusową ofiarą i stopniem do wzniesienia się na wyżyny apostołstwa moralnego na świecie. W wykładach Mickiewicza z 1841 roku znajdujemy myśl, że Polska wskutek swego przedwczesnego rozwoju po linii polityki chrześcijańskiej była już XVII wieku państwem odosobnionym w Europie. W romantyzmie często powtarzano myśl, że „dzień dzisiejszy” jest epoką przejścia. Mickiewicz poszukiwał analogii między epoką ówczesną a czasami panowania Cezara w państwie rzymskim. Porównywał Napoleona z Cezarem, mówiąc

---

<sup>7</sup> Saintsimoniści nazwali Francję Chrystusem narodów i w tym samym mniej więcej czasie podjął tę paralelę Mickiewicz, nawiązując oczywiście do Polski. Ukrzyżowanie Chrystusa przyniosło zbawienie człowiekowi jako jednostce, a ukrzyżowanie Polski ma przynieść ludzkości zbawienie polityczne i społeczne.

między innymi, że jak Cezar „przygotował przyjście” Chrystusa, tak Napoleon był „zapowiedzią nowej epoki”, która będzie okresem wyższego rozwoju chrześcijaństwa, epoką zjednoczenia ludów. Poeta twierdził, że Napoleon jest „godłem” przyszłego zjednoczenia ludów, zjednoczenia ich duchowego w tej idei, która będzie początkiem ewolucji moralnej i religijnej. Pojawienie się i upadek Napoleona „są zapowiedzią epoki, która względem naszych czasów będzie tym, czym było chrześcijaństwo względem pogaństwa”<sup>8</sup>. Rodzaj ludzki dąży do urzeczywistnienia ideału ludzkości – zgodnego, pełnego miłości współżycia narodów. Aby narody mogły żyć w zgodzie, muszą się w stosunkach wzajemnych kierować zasadą chrześcijańską<sup>9</sup>, której się w czasach ówczesnych sprzeniewierzono. Ludy dotąd się nie uspokoją – uważał Mickiewicz – „póki ewangelia nie zostanie wyraźnie” zastosowana do polityki, jest to potrzebą epoki, „koniecznością logiczną” historii chrześcijaństwa. To właśnie Polska – głosił poeta – jest powołana, żeby na świecie rozwinęła pogwałconą ideę ludzkości, ideę polityki chrześcijańskiej, a sfera polityki przemieniła się w „sferę religijną”. Polska miała stać się „objawicielką” nowej prawdy w historii rodzaju ludzkiego. Mickiewicz twierdził, że „ludzkość nigdy nie szła i nigdy nie pójdzie inaczej, jak szeregiem objawień”<sup>10</sup>.

Zbrodnię rozbioru Polski poczytuje Mickiewicz za zbrodnię religijną. Wynika to z jego poglądu na rolę poszczególnych narodów w wielkim dziele budowy Królestwa Bożego na ziemi. Duch ludzki musi najpierw przejść przez narodowość, nim przyjdzie do „powszechności”, narodowość to zakon rycerski w służbie bożej, w budowaniu Królestwa Bożego na ziemi.

---

<sup>8</sup> A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, w: idem, *Dzieła*, t. IX, Warszawa 1997, s. 336.

<sup>9</sup> Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* wyraża opinię, że już w wiekach średnich można zauważyć symptomy, które wskazywały na zrealizowanie polityki chrześcijańskiej, ale pod koniec tej epoki Europa obrała inny kierunek a duch religijny zaczął słabnąć.

<sup>10</sup> A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, w: idem, *Dzieła*, t. X, Warszawa 1998, s. 12.

Każda narodowość oparta jest na objawieniu. Każda z wielkich narodowości została założona przez jednego człowieka, powstała z jednej myśli i żyła tylko dla zrealizowania tej myśli<sup>11</sup>.

Narodowość w rozumieniu poety znaczy posłannictwo narodu, znaczy powołanie pewnego zbioru ludzi, wezwanych przez Boga do spełnienia zamierzonego celu. Dlaczego do objawienia ludzkości zbawczej prawdy powołana jest Polska? Odpowiada Mickiewicz w wykładzie wygłoszonym w 1842 roku:

Łatwo się domyślać, na których to narodach powinny polegać nasze nadzieje filozoficzne: niewątpliwie na tych, co pracują, cierpią, poświęcają się dla dobra prawdy<sup>12</sup>.

Misja dziejowa Polski jest uzasadniona jej krzywdą, upadkiem, cierpieniem, „droga Krzyża będzie zawsze jedyną drogą prawdy, a wiadomo jaki naród od dawna idzie tą drogą bolesną”<sup>13</sup>. Polska nie sprzeniewierzyła się, jak inne państwa, zasadom polityki chrześcijańskiej, Polska była ideałem wolnego państwa, którego obywatele pełnili obowiązki względem ojczyzny nie pod przymusem, lecz z miłości do niej i „egzaltacji chrześcijańskiej”, którą Mickiewicz określił „sprężyną całej historii polskiej”. Polska upadła dlatego, że swoją konstytucją i charakterem chrześcijańskiej polityki wyraźnie wyprzedziła pod względem moralnym inne kraje. Mickiewicz był przekonany, że Polska była jedynym narodem sprawiedliwym, a jej cierpienia cierpieniem niezawinionym, okupującymi grzechy ludzkości. Należy wspomnieć, że za naród, powołany do wprowadzenia ludzkości na nowe tory, do zrealizowania ideału polityki chrześcijańskiej, Mickiewicz poczytuje nie samą tylko Polskę ową „siłą popędu”, która zmieni Europę, może być Francja, która „da siłę do wstrząśnięcia Europy”. Mówiąc inaczej, od Francji wyjdzie hasło, które stanie się siłą napędową zmian, dopiero te zmiany zrealizuje Polska. Pisał:

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 13.

Opatrzność przygotowała to plemię do przyjęcia nowego ducha. Plemię to, które nie wydałoby swego ducha na roboty rozumu i przemyślenia, zachowuje czyste i głębokie uczucie religijne, plemię to nie zadowolono się żadną ze znanych dotychczas form politycznych<sup>14</sup>.

W tym miejscu warto wspomnieć o stanowisku innego naszego romantyka, Zygmunta Krasińskiego, który twierdził w *Przedświcie* oraz w traktacie *O stanowisku Polski*, że prawem naszym „zmarłychwstanie”. Polska jest narodem chrystusowym i już odbyła „próbę grobu”; jak Chrystus po śmierci na krzyżu nie przestał żyć jako bezcielesny duch, podobnie Polska po upadku uduchowiała się duchem chrystusowym. Polska, choć upadła politycznie, to po odbyciu „próby grobu” – głosił Krasiński – odnowić się musi.

Warto dodać, że w wykładzie z dnia 28 czerwca 1842 roku Mickiewicz wymienił trzy punkty „kardynalne” filozofii polskiej, a mianowicie: „konieczność ofiary”, „posłannictwo chrześcijańskie narodu polskiego: konieczność jego śmierci i odrodzenia”, „powszechność, powszechna dążność mesjanizmu”<sup>15</sup>. Poeta w imię pierwiastka słowiańskiego atakował wszelką filozofię spekulatywną, apelował do myślicieli polskich, aby zerwali z filozofią niemiecką. Mickiewicz początkowo był przekonany, że zmienić bieg dziejów może tylko jakaś zbiorowość, np. chrześcijańska, jednak pod wpływem Towiańskiego zmienił stanowisko i zaczął głosić, iż inicjatorem wielkiego czynu może być tylko wielka jednostka (boży posłaniec). Swoje poglądy o wielkiej jednostce, o człowieku-Słowie, człowieku wiecznym, wyłożył Mickiewicz dopiero w kursie trzecim i czwartym. Pisał, że ludy nie dają się poruszyć inaczej, jak przez ducha, przez natchnienie (takim natchnionym wodzem był Attyła, czy Kordecki). Pisał, że dowództwo wojska trzeba powierzyć jednemu naczelnikowi: żadne dzieło sztuki nie może być wykonane bez mistrza.

Polski poeta głosił apoteozę „czynu”, przeciwstawiał filozofom niemieckim „ludzi czynu i wyobraźni”: Polaków

---

<sup>14</sup> A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, op. cit., s. 321.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 414-415.

i Francuzów<sup>16</sup>, to jest narody, które będą mogły „odpocząć” dopiero w prawdzie, która zaspokoi wszystkie ich „potrzeby moralne”. Czynem było według Mickiewicza działanie zrodzone z natchnienia, entuzjazmu. Wieszczył apoteozował wielką jednostkę, którą uważał za narzędzie Boga oraz głosił nadejście nowego wysłańca bożego. Kolejne objawienia boże – stwierdzał – mogą być udzielane ludzkości wyłącznie za pośrednictwem jednostek, posłannictwem „wyższych duchów”. Mickiewicz miał nadzieję, że „wielka wojna o wolność ludów” rozwiąże na drodze rewolucyjnej również sprawę niepodległości Polski. Zbawienie ludzkości zależy od natchnionych czynów, a nie tworzenia nowych systemów filozoficznych, a „słowo objawione jest rozkazem”. Romantycy akceptowali wojnę narodowowyzwoleńczą, jednocześnie przypisywali jej aspekty internacjonalistyczne jak hasło „wojny ostatniej”, nadzieje na federację i trwały pokój w przyszłości.

Mickiewicz głosił przełomowość ówczesnej epoki, łączyło się to u niego z totalną negacją teraźniejszości oraz z charakterystyczną retrospekcją ku wyidealizowanej przeszłości, cudownego poderwania ludzkości z dna upadku. Przełom – zdaniem poety – nastąpić miał nie dlatego, że ludzkość wzniosła się na wyżyny rozwoju ducha, ale dlatego, iż upadła tak nisko. Mickiewicz oczekiwał nadprzyrodzonej pomocy dla ludzkości, bo postęp był niemożliwy o własnych siłach. Poeta nie nakreślił obrazu społeczeństwa przyszłości<sup>17</sup>, można domniemywać z jego słów, że miało to być społeczeństwo zrodzone z entuzjazmu, w którym będą dominować niezinstytucjonalizowane więzi emocjonalne. Ideałem według Mickiewicza było społeczeństwo,

---

<sup>16</sup> Mickiewicz uważał Francuzów za jedyny naród zachodni, który pozostał „barbarzyńskim”, „młodzieńczym i świeżym”, nie zepsutym przez cywilizację materialistyczną.

<sup>17</sup> W tym punkcie rozważań warto dodać, jak Mickiewicz charakteryzował człowieka przyszłości; pisał: „Człowiek ten będzie mieć żarliwość apostołów, prostotę mnicha, śmiałość rewolucjonistów 93 roku, nieugięte, niezachwiane i piorunujące męstwo żołnierzy wielkiej armii oraz geniusz ich wodza”. A. Mickiewicz, *Dziela*, t. XI, Warszawa 1955, s. 336.



w którym natchnione „duchy wyższe” wytyczają kierunek rozwoju, będący drogowskazem dla jednostek znajdujących się na niższych szczeblach. Koncepcja ta nie nadawała wielkim przywódcom autonomii w działaniu, jednostka natchniona przez Boga była boskim narzędziem. Prawdziwa władza pochodzi od Boga, źródłem jej siły jest natchnienie, zniewalające ludzi do jednomyślności i entuzjastycznych bohaterskich czynów. Poeta-towiańczyk zakładał istnienie hierarchii duchów, uzasadniającej elitaryzm poznawczy oraz charyzmatyczną koncepcję władzy. Mickiewicz przepowiadał „bliskość przesilenia”, uważał, że „duch chrześcijański” jest gotów do wyjścia z „łona Kościoła katolickiego”. *Prelekcje paryskie* były wołaniem o czyn, poeta potępiał racjonalizm w imię irracjonalnego aktywizmu, głoszącego, że zbawienie ludzkości zależy od natchnionych czynów, a nie od tworzenia systemów filozoficznych. Tylko charyzmatyczny (natchniony) przywódca potrafi wydobyć z głębi swego ducha władczy „ton”, zmuszający do posłuszeństwa lud, zmieniający zapał w moc.

Otóż duch, który pracuje, który się podnosi, który nieustannie szuka Boga, otrzymuje przez to samo światło wyższe, tak zwane słowo; a człowiek, który je otrzymał, staje się objawicielem. Nie systemat ukazuje się nagle oczom człowieka, ale (...) słowo. Dlatego to największe ze wszystkich objawień, objawienie chrześcijańskie, nazwano Słowem<sup>18</sup>.

W swoim czasie mesjanizm był potrzebny do ratowania polskości duszy narodu, był skuteczną bronią przeciwko „śmierci moralnej”, którą sieje w sercu rozpacz.

Na pierwszym planie w mesjanizmie polskim wysuwa się pojęcie „apostolstwa Polski” wśród innych narodów Europy, które Polacy mieli prowadzić do „prawdziwej cywilizacji chrześcijańskiej”. Pomysły romantyków nie były bez wartości, nawet jeśli nie miały szans realizacji w nabrzmiałej konfliktami Europie. Służyły mobilizacji opinii publicznej do przeciwstawiania się polityce

---

<sup>18</sup> A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, op. cit., s. 18.

wynaradawiania, sprzyjały akcjom służącym budzeniu się świadomości narodowej.

Omawiając filozofię dziejów romantyzmu nie sposób nie wspomnieć o jednej z najwybitniejszych postaci polskiego romantyzmu, Józefie Marii Hoene-Wrońskim. Filozof ten rozpatrywał historię w perspektywie eschatologicznej. Pisał, że przedmiotem filozofii historii jest odkrycie praw niezmiennych „polegających na ciągu celów postępowych ludzkości, wytwarzanych i pobieranych kolejno”<sup>19</sup>. Celem historii było – według Wrońskiego – wyzwolenie człowieka od egzystencji fizycznej, zdobycie nieśmiertelności. Ludzkość, a dokładniej jej świadomość, ewoluuje ku wiedzy absolutnej, która prowadzi do jedności ze świadomością samego Stwórcy. W historii następuje za sprawą autokreacji ludzkiej powrót świata do Boga, przechodzenie od istnienia w świecie do istnienia w Bogu. Filozof zaproponował podział dziejów na trzy ery: erę celów względnych, erę celów pośrednich oraz erę celów absolutnych. Różni je między sobą rodzaj celów, jakkolwiek rozwój ludzkości jest postępowy, „podległy prawom nieodmiennym”. W erze pierwszej jednostka była poddana prawom natury, natomiast w drugiej człowiek stał się niezależny od przyrody; działając zgodnie z rozumem, rozpoznającym absolut, ludzkość rozwija „swą samorzutność stwórczą, wykonuje z nią swe własne stworzenie i ustanawia w ten sposób sama przez się swą przyszłą nieśmiertelność”<sup>20</sup>. Era pierwsza dzieliła się na cztery okresy, wyznaczone przez następstwo czterech celów. Pierwszy okres historii związany był ze starożytnym Wschodem. Ludzkość była zorientowana na rozwoju zmysłowej strony życia, dążenie do dobrobytu materialnego, któremu miał służyć rozwój wiedzy. W drugim okresie dziejów celem stało się „ubezpieczenie sprawiedliwości przez politykę”, zabezpieczenie porządku prawnego przez politykę – to czasy Greków i Rzymian. W tym okresie człowiek poszukuje zabezpieczenia swych

---

<sup>19</sup> J. M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu*, przeł. J. Jankowski, Lwów-Warszawa 1921, s. 98.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 92.

praw jako jednostka wolna. Okres trzeci – średniowiecze – charakteryzowało „ubezpieczenie świętości przez religię”. Dobrobyt fizyczny został zanegowany, a poznanie podporządkowane teologii. Życie społeczne zostało zdominowane przez prawo boskie. Życie duchowe było oparte na uczuciach religijnych. W ostatnim, czwartym okresie – czasy od Reformacji do Oświecenia – celem stał się „dobrobyt duchowy”, czyli poznanie. W tym czasie dąży się do stworzenia warunków, które umożliwiłyby zrealizowanie złożonych w człowieku możliwości poznawczych. Rozum uwolniony z krępujących go więzów teologii skierował się ku rzeczywistości zmysłowej. Piąty okres dziejów rozpoczyna drugą erę. To era przejścia od heterotelii, czyli celów narzuconych z zewnątrz, do autotelii, czyli celowości własnej człowieka. Ludzkość pozostawiona została sama sobie, ale nie zna ona jeszcze swego przeznaczenia. To czas rewolucji, kryzysu. W piątym okresie świadomość uczuciowa, dominująca w okresie pierwszym i trzecim, przeciwstawiła się świadomości poznawczej, rozwiniętej w okresie drugim i czwartym. Doszło do ukształtowania się antynomii społecznej, którą reprezentują dwa przeciwstawne stronnictwa: liberałów i konserwatystów, czyli stronnictwa poznania i stronnictwa uczucia. Wroński twierdził, że

istnieje tedy otchłań pomiędzy prawdą liberalnych i dobrem nieliberalnych, między tymi dwoma skrajami najwyższymi i sprzecznymi, ku którymi bieży obecnie na oślep ludzkość wszystka, podzielona na dwie masy wrogie<sup>21</sup>.

Antynomia stronnictw politycznych (dwoistość celów) prowadzi do kryzysu, który może nie dopuścić do zrealizowania się celów absolutnych. Natomiast rozwiązanie antynomii będzie początkiem nowej ery, będzie prowadziło do nowego celu. Przy wyjściu z piątego okresu rodzaj ludzki spełni swe

przeznaczenie względne, będzie on uwolniony od swego stanu śmiertelnego znieprawienia moralnego i nadto, będzie on gotów, w swej

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 53.

absolutnej czystości rozumnej, przystąpić do spełnienia swych przeznaczeń absolutnych<sup>22</sup>.

Według Wrońskiego przejście od jednego do drugiego okresu dokonuje się w obrębie rzeczywistości, kreowanej przez cel poprzedzającej epoki i jest to przejaw zasadniczego mechanizmu dziejów. Okres historyczny kończy się, gdy cel, który go określa, prowadzi do powstania wewnętrznych napięć, wynikających z faktu jednostronności. Wówczas w ludzkości budzi się świadomość celu wyższego od dotychczas panującego i dochodzi do zmiany celu, czyli następuje przejście do kolejnego okresu dziejów. Człowiek jako istota rozumna i „związana” z przyrodą, ma spełnić na ziemi swe przeznaczenie

posługując się rozumem, tą władzą twórczą, ma on wziąć udział w stworzeniu ziemi, ustanawiając i urzeczywistniając cel ostateczny istnienia istoty rozumnej, dla którego jednego ziemia może mieć rzeczywistość<sup>23</sup>.

Wroński był przekonany o wyjątkowości ówczesnych czasów, w których dokonywał się zasadniczy zwrot w dziejach ludzkości, polegający na przechodzeniu do nowej ery. Wyjście z kryzysu ukazuje mesjanizm, będący absolutną filozofią i absolutną religią<sup>24</sup>. Jednakże póki nie zostaną uświadomione cele absolutne ludzkości, należy powołać „zrzeszenie”, którego zadaniem będzie szerzenie tej świadomości. Tę rolę ma pełnić – zdaniem Wrońskiego – Unia Antynomialna.

W swej wizji historii Wroński dużo uwagi poświęcił wizji przyszłości, którą stanowić ma trzecia era w dziejach ludzkości. To w niej ustanowione będzie dobro absolutne

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 90-91.

<sup>24</sup> Wroński takimi słowami pisał o sobie: „żem zdobył prawo, w oczach swych współczesnych co do wygłaszania gromkiego, swych przewidywań co do przyszłości ważnego zagadnienia szczęścia obecnego ludzkości”. J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka mesjanistyczna*, przeł. J. Jankowski, Warszawa-Kraków 1923, s. 6.

otrzymanie nieśmiertelności przez odrodzenie duchowe człowieka, przez jego stworzenie własne, które (...) winno być ziszczeniem Słowa w człowieku przez odkrycie absolutu<sup>25</sup>.

W erze tej dojdzie do rozwiązania „problematu prawdy absolutnej”. Ludzkość odzyska utraconą unię z Bogiem. Dopełni się krąg kreacji, od Boga do świata i od świata do Boga. Według Wrońskiego w pierwszej erze człowiek sprawował swą „samorzutność stwórczą” jedynie w wyborze środków własnych do „otrzymania” celów, jakie były mu dane przez jego „przyrodę ziemską”, natomiast w ostatniej erze będzie „sprawował tę samorzutność stwórczą” nie tylko w wyborze środków, lecz nadto w ustalaniu samych środków.

Wroński, pisząc o misjach narodowych, szczególną rolę przypisał Niemcom (których natura kieruje do poznania prawdy) oraz Francuzom, którzy podążają ku królestwu dobra. Pisał w *Metapolityce* o Francji, że jest powołana do spełnienia „przeznaczeń końcowych” ludzkości na ziemi. Jednakże żaden z tych narodów nie był w stanie – w opinii Wrońskiego – połączyć teorii z praktyką, myśli spekulatywnej z polityczną. To przed narodami słowiańskimi postawił filozof wypełnienie planu mesjanistycznego<sup>26</sup>. Główną rolę – ustanowienie „zrzeszenia moralnego, Unii Absolutnej”<sup>27</sup> – wyznaczył Rosji. Po roku 1851 Wroński przypisywał Polakom przywództwo w realizacji planu mesjanistycznego.

Warto w tym miejscu rozważań przedstawić opinie Wrońskiego o rewolucji we Francji. Filozof był przekonany o zagrożeniu, jakie niesie ze sobą rewolucja; twierdził, że „propaganda rewolucyjna

---

<sup>25</sup> J.M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu*, op. cit., s. 124.

<sup>26</sup> Należy zaznaczyć, że przywództwo w realizacji planu mesjanistycznego nie oznaczało – według Wrońskiego – sprawowania roli mesjasza. Filozof nie głosił nadejścia mesjasza zbiorowego ani mesjasza indywidualnego. Mesjanizm oznaczał dla niego posłannictwo samej filozofii (własnej filozofii w wypadku Wrońskiego). Zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, op. cit., s. 289.

<sup>27</sup> Według Wrońskiego zadaniem Unii Absolutnej będzie „kierowanie ludzkości ku przeznaczeniu jej końcowym tj. odkryciu prawdy absolutnej

prowadzi ludzi do zniszczenia zupełnej moralności, a przeto do ich zbydłocenia ziemskiego”<sup>28</sup>. Twierdził, że Rewolucja Francuska nie dąży do niczego więcej, niż do „zwykłej wolności politycznej”, jaka już była zdobyta przez ludzkość w drugim okresie dziejów.

Przybliżając filozofie dziejów epoki romantyzmu, wspomnę o poglądach Edwarda Dembowskiego. Doniosłe znaczenie w myśli filozoficznej Dembowskiego odegrało pojęcie „twórczości” jako istoty sztuki. Pojęcie to nie od razu przybrało swój ostateczny kształt – „jedni myśli i czynu”, jaki autor nadał mu w artykule *Myśli o przyszłości filozofii*. Według Dembowskiego, nie było na świecie „większego człowieka jak Hegel, nie było (...) ważniejszego zadania, jak filozofię wprowadzić do polskiego piśmiennictwa”<sup>29</sup>. Zamiast heglowskiej koncepcji trzech sfer ducha absolutnego – sztuki, religii, filozofii – Dembowski wprowadził triadę: dzieje – filozofia – sztuka. Duch ludzki – według Dembowskiego – poznaje prawdę w „dziejowym rozwijaniu swoim” przez filozofię, która jest „miłością prawdy” i „wiedzą prawdy”. Dzieje i filozofia nie potrafią same oddać oblicza dziedziny ducha bezwzględnej, potrzebna jest jedność uczucia i myśli, pochodząca z twórczości, której najwyższą formą jest sztuka, ów „kwiat życia umysłowego” narodu. Postulując polską filozofię narodową, mającą połączyć niemiecką „myśl” z francuskim „czynem” proponuje Dembowski przezwycięzenie filozofii heglowskiej – pod której adresem wysunął zarzut, że jej idea rozwoju rozwija się tylko w „świecie myśli” – oraz przeciwstawia się tezie Hegla o niższości sztuki względem filozofii i zakończeniu jej rozwoju. To właśnie w twórczości – zdaniem Dembowskiego – przejawia się połączenie myśli z miłością ludzkości, jak również to ona zespała piękno

---

i dobra absolutnego”. J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka mesjanistyczna*, op. cit. s. 44.

<sup>28</sup> J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka mesjanistyczna*, op. cit., s. 48.

<sup>29</sup> H. Kamiński, *Pamiętniki i wizerunki*, Wrocław 1951, s. 74. Cyt. za M. Żmigrodzka, *Estetyka Edwarda Dembowskiego*, w: E. Dembowski, *Pisma*, t. V, Warszawa 1955, s. 63.

z prawdą i dobrem. W przełomowej w rozwoju myśli Dembowskiego pracy *Myśli o przyszłości filozofii* (1845), pisze

Twórczość wyższą jest od idei, która jest dopiero zasadą tworzenia, a nie samym rzeczywistym tworzeniem; wyższą jest od ducha, który już jest twórczy, ale ta jego twórczość jest dopiero *przymiotem* ducha, występuje jako *nierzeczywista przyczyna* tworzenia, a nie zaś jako samo tworzenie nie cierpiące w sobie żadnego oderwania, będące najwyższą rzeczywistością<sup>30</sup>.

Przytoczony tu fragment dosadnie oddaje myśl autora, który twórczość pojmuje – zaznaczam, że jest to charakterystyczne w tym artykule – jako jednię myśli i czynu, a nie tak, jak głosił we wcześniejszych pracach, w których ujmował twórczość jako jednię myśli i uczucia. Również w tej wymienionej powyżej pracy Dembowski za najpełniejszy wyraz twórczości uznał nie samą sztukę, lecz twórczość „społeczenską”, a za najważniejszą z nauk – historiozofię. Zagadnienia historiozofii odgrywają w jego twórczości pierwszoplanową rolę.

Zbadanie prawa, wedle którego myśl w czyn przechodzi, jest więc poznaniem prawa postępu i historii, stwarza nową naukę, historiozofię, wiedzę dziejów, której ważność dla postępu społeczeństw jest żywotną, wykazuje bowiem prawa postępu, warunki, w jakich zachodzi, ku jakim postaciom społecznym zdąża; uwidacznia więc, czym i jak najśladniej ludzkość pchnąć w tor postępu w każdej danej chwili jej życia<sup>31</sup>.

Można powiedzieć, że ogólnie koncepcja rozwoju społecznego tego myśliciela jest w podstawach swoich głęboko idealistyczna: u wrót procesu historycznego stała idea, duch narodu, metafizyczna „myśl posłannicza”, czyli widać tu wpływ Hegla. Narody rozwijają się i postępują naprzód w miarę, jak wyrabia się w nich i wznosi coraz wyżej pojęcie wolności. Charakterystyczną cechą poglądów

---

<sup>30</sup> E. Dembowski, *Myśli o przyszłości filozofii*, w: idem, *Pisma*, t. IV, Warszawa 1955, s. 368-369.

<sup>31</sup> E. Dembowski, *O postępkach w filozoficznym pojmowaniu bytu*, w: *Ibidem*, s. 67.

Dembowskiego jest przekonanie, że dzieje są procesem prawidłowym i postępowym, gdyż najwyższym prawem bytu jest prawo postępu i rozwoju jako samorozwoju (postępu bytu nie sprawianego – jak pisał – przez żaden inny byt). Dembowski głosił nieskończoność biegu dziejów, których „żadna nie wstrzyma siła”. Jednocześnie przeciwstawił się podejściu kronikarskiemu w historii, polegającym na bezkrytycznym gromadzeniu materiałów.

Cechą narodu polskiego, według Dembowskiego, jest „twórczość”, gdyż nią „napiętnowane” jest życie polityczne, filozofia, prawo, literatura, mity pierwotne. Filozofia twórczości „nie pokaże się oderwana od żywota, nie będzie martwą abstrakcją, lecz będzie podwaliną bytu społeczeńskiego”<sup>32</sup>. Dzięki niej naród polski, realizując swą istotę, swe powołanie, stworzy „wyższą rzeczywistość wolności”. Ważną dziedziną refleksji filozoficznej Dembowskiego była filozofia dziejów ojczystych. W jego poglądach na dzieje Polski widoczne są źródła myśli Joachima Lelewela, zwłaszcza jego koncepcja „gminowładztwa”. Dembowski poruszył również w swych pismach problematykę narodową (co było zresztą charakterystyczne dla epoki romantyzmu polskiego). Podzielił dzieje Polski na trzy epoki. Czasy pierwotnej wspólnoty ujęte zostały przez niego jako „prawdziwie narodowe”. Epokę feudalną pojmował jako epokę wynaradawiającego „latynizmu”, rozprzestrzeniania się oświaty łacińskiej. To w tej epoce zapanowała w kraju „cywilizacja pozorna”, wniesiona przez cudzoziemców i popierana przez szlachtę, będącą obcej cywilizacji podporą<sup>33</sup>. Natomiast epokę trzecią przedstawiał jako powrót do rdzennych pierwiastków narodowych, zachowanych w prostym ludzie, który stopniowo dochodzi do „samopoznania”, do pojęcia własnej swej istoty. W pracy *Piśmiennictwo polskie w zarysie* (1845) ujął dzieje Polski jako walkę „uspołecznienia słowiańsko-polskiego” z „uspołecznieniem łacińsko-polskim”. Pisał, że

---

<sup>32</sup> E. Dembowski, *Myśli o przyszłości filozofii*, op. cit., s. 369.

<sup>33</sup> E. Dembowski, *Klecha. Zarys dawnych dziejów*, w: idem, *Pisma*, t. II, Warszawa 1955, s. 332-333.



(...) pod wyrazem »uspołecznienie« obejmujemy cały organizm życia narodowego, czy on się w wyrazistej układzie społecznego formie, czy w postaci życia umysłowego lub artystycznego i przemysłowego jawi<sup>34</sup>.

Przez uspołecznienie rozumiał etapy rozwoju życia społecznego, historycznie określony ustrój społeczny, jak też formę organizacji społeczeństwa. Każda taka forma jest koniecznym etapem postępu, odpowiadającym osiągniętemu stopniowi samowiedzy, czyli uspołecznienie jest zarazem tylko ogniwem w łańcuchu dziejów. Stąd ocena form organizacji społeczeństwa ma charakter względny, gdyż „Każde uspołecznienie złe jest względem następujących po nim uspołeczeń, dobre – względnie do poprzedzających je. Bezwzględnie każde jest sprawiedliwe na swój czas, dobre więc i wynika z pojęć czasu”<sup>35</sup>. Jednocześnie podkreślał, że uważa rozwój życia społecznego za nieskończony, „(...) ludzkości – pisał – nie powie nikt: *tu a nie dalej!*”<sup>36</sup> Dembowski odrzucał uznawanie dawności za miarę trwałości i za wartość, gdyż „przeżytych form życia” wskrzesić nie można. W okresie przedchrześcijańskim, pisał, panowało w Polsce uspołecznienie słowiańskie o charakterze teokratyczno-demokratycznym, w którym społeczeństwo było zorganizowane w sposób „gminowładny”. Z przyjęciem chrześcijaństwa zatriumfował żywioł cywilizacji łacińskiej, wniesionej z zewnątrz, reprezentowany u nas przez szlachtę, która „między sobą stanowiła arystokratyczną demokrację”.

Nie mieliśmy cywilizacji łacińskiej, feudalnej nigdy, ale mieliśmy uspołecznienie łacińsko-polskie. Nim jednak przemoc pognębiła lud, musiała być między nim a szlachtą walka umysłowa (szlachtą

---

<sup>34</sup> E. Dembowski, *O dramacie w dzisiejszym piśmiennictwie polskim*, w: idem, *Pisma*, t. III, Warszawa 1955, s. 67.

<sup>35</sup> E. Dembowski, *O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu*, op. cit., s. 77.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 81.

tą nazywamy wszystkich stronników cywilizacji łacińskiej, ludem – stronników uspołecznienia przedchrześcijańskiego)<sup>37</sup>.

Przez cywilizację łacińską rozumiał Dembowski zespół poglądów społeczno-politycznych oraz religijnych, przyjętych przez szlachtę i kościół katolicki, które przyczyniły się do nowej formy życia społecznego w Polsce, opartego na obcych wzorach.

Ludy słowiańskie, na drobne rozerwane cząstki były złączone wiarą jedną, mową, prawem, dziejami jednymi – mogła się jednak wyrobić własna cywilizacja, pod którą to nie uobyczajenie lub, broń Boże, polor rozumiemy, nie postępy nawet oświaty, lecz wprost uspołecznienie w najrozleglejszym znaczeniu wyrazu uważamy<sup>38</sup>.

Sądził, że pierwotna słowiańsko-polska cywilizacja nie była całkiem jednolita, gdyż złączona była z pierwiastkiem słowiańskim, co powodowało w niej walkę „dwóch żywiołów”. Jednak prawdziwa walka zaczęła się dopiero, gdy wkroczyła na nasze ziemie cywilizacja łacińska, a z nią feudalizm, rycerskość, które chciały zniszczyć dotychczasowe uspołecznienie. „Samorodny żywioł” tkwiący w ludzie polskim podjął walkę z obcą łacińską cywilizacją i pojawiła się nadzieja, że zdoła się wyłonić trzecia epoka uspołecznienia, gdyż „(...) przed cywilizacją francuską pierzchła łacińska w krainę upiórów, a i francuska peruka niedługo po niej ostać się zdołała”<sup>39</sup>. Ciągłe ścieranie się, negacja pierwiastków tych tak różnych cywilizacji było według Dembowskiego widoczne w każdej dziedzinie życia społecznego, nauce, literaturze, sztuce, języku. Stanowisko Dembowskiego wobec cywilizacji łacińskiej jest jednoznaczne i bezwzględnie negatywne, można nawet moim zdaniem dopatrzeć się w jego słowach pewnego rodzaju sarkazmu, gdy o niej mówi. Postawa ta wynikała z przekonania, iż zasady życia społecznego, wniesione przez cywilizację łacińską, pozostawały w sprzeczności z istotą narodowości polskiej. Natomiast jego zdaniem wartości społeczno-etyczne tkwiące

---

<sup>37</sup> E. Dembowski, *Diabeł polski* w: idem, *Pisma*, t. III, op. cit., s. 326.

<sup>38</sup> E. Dembowski, *Wiadomość o życiu Solskiego*, w: *Ibidem*, s. 146.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 147.

u podstaw słowiańsko-polskiej cywilizacji były godne kontynuacji. Zapanowanie w Polsce chrześcijaństwa łączy w swoich poglądach z postępem, „choć postępek odjemnym, zaprzecznym, negatywnym, dlatego tak bolesnym dla narodu polskiego”<sup>40</sup>. Dembowski nie eksponował kulturotwórczej roli chrześcijaństwa zachodniego. W epoce Odrodzenia uspołecznienie łacińskie doprowadziło – zdaniem Dembowskiego – do rozkwitu cywilizacji, lecz dalsze dzieje były już tylko historią degeneracji, osiągając szczyt w megalomanii, ksenofobii i dworskości Oświecenia. Początkiem rzeczywistego postępu, walki o uspołecznienie „czysto polskie” był – jego zdaniem – dopiero romantyzm.

Hegel eliminował ze swych rozważań przyszłość historyczną, sądził bowiem, że zakończeniem i spełnieniem dialektyki historii jest terażniejszość. Było to zresztą konsekwencją jego poglądu, iż wiedza absolutna, za jaką uważał własną filozofię, może powstać dopiero po zakończeniu procesu rozwoju. Zgodnie z ideą filozofii Hegla, dzieje jako proces sensowny i celowy miały się kończyć, co nie oznaczało końca ludzkości, czy kultury. Z takimi poglądami Hegla na pewno nie zgadzał się Dembowski, podobnie jak nigdy nie zaakceptował myśli zawartych w słowach „mędrca berlińskiego”, że „(...) wielki człowiek musi zdeptać na swej drodze niejedną niewinny kwiat i niejedną rzecz zburzyć”<sup>41</sup>. Zresztą Dembowski nie uznawał roli wielkich jednostek w historii. Można by tu jeszcze przytaczać wiele innych myśli, które wskazują, że, wychodząc z heglizmu, nigdy nie akceptował go Dembowski w całości i że udało mu się stworzyć własny, oryginalny tok myśli. Pewne jest, że Dembowskiemu były również znane poglądy utopistów francuskich: Charlesa Fouriera i Claude’a H. de Saint-Simona.

Dembowski zdawał sobie sprawę z faktu, że rozwój wiedzy filozoficznej w krajach słowiańskich odbiega od osiągnięć, jakie na tym polu

---

<sup>40</sup> E. Dembowski, *Diabeł polski*, op. cit., s. 327.

<sup>41</sup> G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 49.

mają narody zachodnie. Polski myśliciel twierdził, że „(...) słabe u nas są zarody filozofii, jak trudno w tym zawodzie działać i jak dalece jesteśmy od stania się wyobrazicielami jej rozwinięcia w Europie”<sup>42</sup>. W twórczości tego myśliciela przewijają się akcenty rewolucyjne i demokratyczne.

Filozof nie aprobował statycznego myślenia o Słowiańszczyźnie, odwoływania się do osiągnięć przeszłości, gdyż dostrzegał w takich dążeniach przejawy myślenia ahistorycznego. Polski myśliciel opowiadał się nie za mitem Słowiańszczyzny dawnej, która była często idealizowana przez ówczesnych twórców

lecz za aktywnym kształtowaniem życia społecznego, w czym filozofii – poprzez jej umiejętność dialektycznej analizy procesów historycznych i racjonalizacji ludzkich działań – miała przyspaść w udziale rola zasadnicza<sup>43</sup>.

W poglądach polskich myślicieli epoki romantyzmu przebieg dziejów odbywał się różnymi drogami, natomiast wspólna była wizja radykalnego przeobrażenia ludzkiego życia nie w zaświatach, lecz w doczesności. Wspólne też było rozpatrywanie sprawy Polski w szerszym kontekście cywilizacyjno-kulturowym. Charakterystyczna była wizja historii, w której nadano opatrnościowy sens cierpieniu i klęskom narodowym. Wizja przyszłości w historiozofii mesjanistycznej przedstawiana była jako zadanie, które należy zrealizować, bądź przez wybrane jednostki, bądź przez społeczności. Charakterystyczna była także apoteoza czynu, głoszone konieczność aktywnego uczestnictwa w przebudowie świata. Historia przeważnie była widziana nie jako dzieło ludzi, ale jako realizująca zadany plan, prowadzący do Królestwa Bożego na ziemi. Przejście od kryzysu do „światlanej przyszłości” miało nastąpić wskutek ujawnienia wartości absolutnych, ugruntowanych w istocie transcendentnej. Wspólne dla myślicieli

---

<sup>42</sup> E. Dembowski, *Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech*, w: idem, *Pisma*, t. I, Warszawa 1955, s. 298.

<sup>43</sup> Cz. Głombik, *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*, Katowice 1996, s. 60.

romantyzmu było przekonanie, że rozwój historyczny dokonuje się skokami, wskutek nieprzewidywalnych aktów objawienia wartości absolutnych. Filozofowie i poeci romantyczni twierdzili, że historia i jej bieg nie są wypadkową chaotycznych zdarzeń, a cykl dziejów jest sensowny i można go przewidywać. W twórczości niemal wszystkich znaczących myślicieli tamtej epoki można odnaleźć dociekania dotyczące poszukiwania sensu przemian historycznych. Choć romantycy często znacznie różnili się w szczegółowych kwestiach, to jednak wspomniane podstawowe założenia były przez nich uznawane i determinowały spojrzenie na filozofię dziejów. Nie przedstawiłam wszystkich znaczących stanowisk, podejmujących refleksję nad dziejami ludzkości. Przybliżenie wszelkich ważniejszych koncepcji sensu dziejów, jakie powstały w okresie romantyzmu, jest dziełem olbrzymim, a w niniejszym artykule wspomniałam tylko o wybranych ujęciach historiozoficznych. W myśli polskiej początku XIX wieku zainteresowanie sprawą sensu dziejów pojawiło się w twórczości nie tylko filozofów, ale i filozofujących poetów. Przedstawiona powyżej problematyka historiozoficzna potwierdza, jak sądzę, bogactwo zagadnień charakterystycznych dla filozofii dziejów tamtego okresu. Epoki historycznych przełomów były czasami rozkwitu filozofii dziejów, a takim była niewątpliwie pierwsza połowa XIX wieku.