

MARIAN ZDZIECHOWSKI

---

# Wizja Krasińskiego

  
wolnelektury.pl



FUNDACJA  
nowoczesna  
Polska

MARIAN ZDZIECHOWSKI

# Wizja Krasińskiego

ZE STUDIÓW NAD LITERATURĄ I FILOZOFIĄ POLSKĄ

## PRZEDMOWA

Pochodzę z Ziemi Mińskiej i wychowałem się tam w epoce, w której wspomnienia z roku 1863 były jeszcze świeże. Z obawy przed rewizjami niszczone u nas w czasie powstania książki polskie za granicą drukowane — i z tego powodu rzadkie były wówczas, a może wcale nie było domów, w których by się znajdowały dzieła poetów naszych.

Doszedłem do 16 roku życia, a o Krasińskim wiedziałem tylko ze słyszenia. Dopiero wówczas wpadł mi przypadkiem do rąk *Irydion*, przez kogoś na dzień jeden pożyczony. Przeczytałem go jednym tchem. Zachwycił mnie, odnowił i upoił majestatem myśli i słowa, lecz nie wszystko zrozumiałem; czułem, że mam przed sobą coś wielkiego, porównującego wyobraźnię na nieznaną jej przedtem wyżynę, ale myśli zasadniczej odgadnąć nie byłem w stanie.

Po roku przywiozła mi babka moja ze Lwowa, oczywiście potajemnie, gdzieś zaszyte w sukni podróźnej dwa tomy Krasińskiego z przedmową Tarnowskiego<sup>1</sup>. Na przedmowę tę rzuciłem się chciwie i znalazłem w niej upragniony klucz do sanktuarium, przed którym stałem dotąd w niemym uwielbieniu. Bez przesady powiem, że dzień ten zapisał mi się w pamięci jako jeden z najszczęśliwszych w życiu. Czy uwierzą temu i czy zdołają to szczęście odtworzyć sobie ci, co w szkołach polskich mając od dzieciństwa do czynienia z utworami pisarzy naszych, patrzali na nie jako na tematy do szkolnych wypracowań?

Tarnowski wprowadził mnie w świat myśli Krasińskiego i myśl ta stała mi się przewodniczką w życiu duchowym, jakby pobudką z wyższego jakiegoś świata, nawołującą do pracy wewnętrznej nad sobą. Koledzy moi, których porywały hasła radykalne, podekpiwali<sup>2</sup> ze mnie, że „Krasińskim upijam się jak opium” — a ja żyłem w przeświadczeniu, że nad każdym z nas ciąży posłannictwo Irydionowe, i nie potrzebuję dowodzić, jak ożywczo i uszlachetniająco działało to na umysł i duszę. Myśl Krasińskiego utrzymała mnie na wysokościach idealizmu, na których poddmuchy atmosfery wieku, przesiąkniętej pozytywizmem i negacją świata nadzmysłowego, nie tylko nie szkodziły, ale przyniosły pożytek jako antidotum na rozmarzenie, jako zachęta do krytycznego zastanowienia się nad filozofią życia, która się we mnie pod wpływem Krasińskiego wyrabiała, do wniknięcia w jej stosunek do ducha wieku i do potrzeb narodu.

Kult myśli Krasińskiego niezmiennie przechowałem w sobie do dziś dnia, widzę w niej najwyższy wyraz idealizmu polskiego, ma ona znaczenie centralne w dziejach myśli naszej.

Staram się to wyjaśnić w szkicach niniejszych. Pierwsze trzy są w bezpośrednim ze sobą związku: powstały z wykładów uniwersyteckich. Filozofia Cieszkowskiego<sup>3</sup> jest niezbędnym wstępem do zrozumienia Krasińskiego. Krasiński przyjął ją, pogłębił, zapewne z pomocą Schellinga<sup>4</sup>, w *Traktacie o Trójcy* i prześcignął w tej wielkiej wizji nie mesjanicznej tylko, ale i eschatologicznej, jaką jest *Przedświt*. Ze stanowiska wizji tej życie

<sup>1</sup>Tarnowski, Stanisław (1837–1917) — historyk literatury, krytyk literacki, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, prezes Polskiej Akademii Umiejętności; autor m.in. apologetycznej pracy *Zygmunt Krasiński* (1892). [przypis edytorski]

<sup>2</sup>podekpiwali — dziś popr.: podkpiwali. [przypis edytorski]

<sup>3</sup>Cieszkowski, August (1814–1894) — polski filozof, działacz społeczny, ekonomista, współtwórca mesjanizmu polskiego. [przypis edytorski]

<sup>4</sup>Schelling, Friedrich Wilhelm (1775–1854) — niemiecki filozof, jeden z głównych przedstawicieli klasycznego idealizmu niemieckiego, inicjator romantyzmu. [przypis edytorski]

jednostek i narodów staje się przygotowaniem epoki Ducha, która jest celem wieków i światów; do przyspieszenia jej trzeba „nowego ludzi plemienia, jakich jeszcze nie widziano”; myśl ta przechodzi u Mickiewicza w oczekiwanie jakiegoś jednego przez Boga namaszczonego wybrańca — i wybrańca tego uznaje on w Towiańskim<sup>5</sup>.

Jako uzupełnienie tych trzech szkiców dodaję czwarty o mistyce Słowackiego, będący rozbiorem książki Pawlikowskiego<sup>6</sup>.

Rzecz o Krasińskim była już w druku, gdy wyszedł I tom pracy J. Kleinera<sup>7</sup>; nie mogłem z niej korzystać.

## Ojciec nasz

### I

W filozofii Augusta Cieszkowskiego odbiło się najwydatniej to, co cechą znaną ducha polskiego, przede wszystkim zaś poezji polskiej w pierwszej połowie ubiegłego stulecia stanowi, tj. marzycielstwo mesjaniczne. Tęsknota za jakimś rajem ziemskim, przez Polskę urzeczywistnionym, ogarnawszy go głębiej jeszcze i silniej niż Trentowskiego<sup>8</sup> lub Libelta<sup>9</sup>, przybrała postać niezachwianej wiary, że owo najgorętsze pragnienie jego serca spełni się wkrótce. Wiare tę powiązał on z filozofią Hegla<sup>10</sup>, aby z jej pomocą przekształcić ją w wiedzę przyszłości, opartą na mocnych podstawach nauki. I tym właśnie — pozorami ścisłości — działał on na współczesnych: Mickiewicz go cenił, Krasiński jego wpływowi w niejednym ulegał.

W roku 1838 wydał on rozprawę *Prolegomena zur Historiosophie*, na wskroś od początku aż do końca przejętą uczuciem niezrozumiałej już dziś dla nas bezgranicznej czci dla Hegla, w którym upatrywał najwspanialsze objawienie potęgi umysłu ludzkiego. Odkrycie prawa dialektycznego, kojarzącego przeciwieństwa w wyższej jedności — teza, antyteza, synteza — miało rozwiązywać zagadkę dziejów, było największym myśliciela niemieckiego dziełem. Młodziutki jednak uczeń, pomimo uwielbienia, w które go wglębiecie się w myśl mistrza pogrążyło, ośmielał się go poprawić i uzupełnić, jakby nie zdając sobie sprawy, że tym samym osłabiał znaczenie filozofii, którą za absolutną poczytywał. Błąd Hegla polegać miał, według Cieszkowskiego, na tym, że dialektyki swojej nie umiał on zastosować do dziejów; doniosłość tego zasadniczego faktu, jakim było przyjście Chrystusa, nie została przez niego należycie oceniona; nie położył on dostatecznego nacisku na to, że Chrystus rozdziela historię na dwie epoki, pozostające między sobą w stosunku tezy do antytezy; nie wyprowadził stąd konieczności trzeciej wyższej epoki, obejmującej obie poprzednie w doskonałej syntezie.

Otóż synteza ta miała nastąpić niebawem; wynikało to stąd, że przeciwieństwa światów pogańskiego i chrześcijańskiego — teza i antyteza — doszedłszy do swoich kresów, wyczerpały się już ostatecznie.

### II

Myśl ta nie opuszcza odtąd Cieszkowskiego aż do śmierci. Udowodnieniu jej i rozwinęciu poświęcił główne dzieło swoje *Ojciec nasz*<sup>11</sup>.

<sup>5</sup>Towiański, Andrzej (1799–1878) — polski filozof mesjanistyczny i charyzmatyczny przywódca sekty religijnej zw. Kolem Sprawy Bożej. [przypis edytorski]

<sup>6</sup>Pawlikowski, Jan Gwalbert (1860–1939) — badacz literatury polskiej, publicysta i ekonomista; autor wielu prac o Juliuszu Słowackim i jego poezji mistycznej. [przypis edytorski]

<sup>7</sup>Kleiner, Juliusz (1886–1957) — historyk literatury polskiej; autor m.in. dwutomowej monografii *Zygmunt Krasiński, dzieje myśli* (1912). [przypis edytorski]

<sup>8</sup>Trentowski, Bronisław (1808–1869) — polski filozof mesjanistyczny, publicysta i pedagog. [przypis edytorski]

<sup>9</sup>Libelt, Karol (1807–1875) — polski filozof mesjanistyczny, działacz polityczny i społeczny. [przypis edytorski]

<sup>10</sup>Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) — filozof niemiecki, twórca systemu idealistycznego, w myśl którego świat jest poznawalny, ponieważ zjawiska dadzą się wydedukować z absolutu, o ile pojąć go jako rozwijającego się ducha. Stworzona przez niego metoda dialektyczna tłumaczy rozwój ducha jako ciągle uzgadnianie się sprzeczności: po tezie (pierwszym stadium), następuje antyteza (drugie stadium, przeciwne pierwszemu), ostatecznie zastępowane przez syntezę (stadium trzecie, uzgadniające tezę i antytezę). [przypis edytorski]

<sup>11</sup>Główne dzieło swoje „Ojciec nasz” — *Za życia Cieszkowskiego wyszła tylko część wstępna w r. 1848. Następne trzy tomy wydane zostały staraniem i pod redakcją jego syna w r. 1899, 1903 i 1907. Obejmują rozbiór wezwania i obu pierwszych prób.* [przypis autorski]

Za punkt wyjścia wziął on nie filozofię Hegła, jak w *Prolegomenach*, lecz objawienie Chrystusowe. Ale stosunek Objawienia do dziejów tłumaczył jednak nie inaczej, jak w świetle dialektyki Hegła.

Istota nauki Zbawiciela zawarta jest w Modlitwie Pańskiej. Będąc prośbą, której sam Chrystus nauczył, staje się ona przez to samo wyrazem dążeń chrześcijaństwa, objawieniem jego historycznej przyszłości, słowem modlitwą *proroczą*, więc wyższą od zwyczajnego proroctwa. Proroctwo bowiem objawia, że to a to będzie, gdyż tak się Bogu podobało, modlitwa zaś — że to a to być powinno, gdyż jest ludzkości niezbędną potrzebą, której dopięcie leży w istocie naszej. Względem proroctwa zachowujemy się biernie, głosząc zaś słowa modlitwy proroczej, zaczynamy już czynnie na przyszłość działać.

Wobec tego, że Modlitwa Pańska jest gwiazdą przewodnią ludzkości i że w niej jest wskazane wszystko, do czego ludzkość dążyć powinna i czego dostąpi, więc konieczne się staje oparte na niej wytłumaczenie dziejów. Streszczają się one w przeciwieństwach pogaństwa i chrześcijaństwa, czyli natury i ducha, bytu i myśli, jak wyraża się Cieszkowski. Przed Chrystusem człowiek nie przeciwstawia siebie naturze, jest on „jakby *accidens*<sup>12</sup> przemożnej substancji”, stąd drzemanie pierwiastka indywidualistycznego, panteizm<sup>13</sup> w religiach, despotyzm zaś w ustroju społeczeństw i państw. Dopiero Chrystus wywołuje oderwanie się człowieka od natury, od ziemi, dając mu świadomość jego wyższych, nadziemskich przeznaczeń. Ale skutki tego są na razie straszne. Odkrywszy bowiem niebo i tam przeniósłszy prawdę, dobro i ład świata, tym samym człowiek ziemię poniżył i potępił... „i stała się ona pastwą nieładu”.

Słowem, pogańska absorpcja jednostki przez społeczeństwo zastąpiona została, według Cieszkowskiego, pogańską absorpcją społeczeństwa przez jednostkę. Rozdymając fakt ten i upatrując w nim przede wszystkim jego ciemną stronę, myśliciel niesłusznie ocenił w niej jednym miejscu czasu pochrystusowe, zwłaszcza wieki średnie.

Patrzy on na wszystko przez pryzmat Hegłowskiego prawa dialektycznego i dlatego nie dość mu jest stwierdzić przeciwieństwo pogańskiej i chrześcijańskiej epoki, trzeba mu jeszcze wykazać, że właśnie jako przeciwieństwo pogaństwa świat chrześcijański był i jest czymś niedostatecznym, jednostronnym. Starożytność ograniczała pragnienia swoje zakresem ziemi; zapatrzona w niebo chrześcijaństwo stworzyło ideał ascetyzmu, będący negacją ziemi; musi on przeto ustąpić miejsca nowemu ideałowi, stawiającemu za cel nie ucieczkę od ziemi, lecz przeobrażenie jej w niebo.

I ideał ten urzeczywistni się w najbliższej przyszłości, w nadchodzącej już epoce trzeciej, w świecie Czynu, który w harmonii Królestwa Bożego skojarzy przeciwieństwa poprzednich epok. Ale skądże to wiadomo, że ów błogosławiony dzień ma niebawem przyjść? Stąd — odpowiadał Cieszkowski — że zagadka dziejów już rozwiązana została dzięki prawu dialektycznemu, w świetle którego cała przeszłość rodu ludzkiego stanęła przed nami rozdwojona na tezę pogaństwa i chrześcijaństwa antytezę: „Skorośmy więc dwie wręcz przeciwne epoki w różnorodnym potoku dziejów ludzkich upatryli — sama ich sprzeczność doprowadza nas do ich kojarzni — sama ich biegunowość odkrywa nam ich równik — samo uznanie ich jednostronności waruje<sup>14</sup> nam niezwłoczne wstąpienie w epokę trzecią, syntetyczną...” „Sam czas doprowadza nas do nowego okresu świata, jak sam prąd morza doprowadził Kolumba do odkrycia nowej części świata, której się dopiero proroczo domyślał. — Gdyśmy jeszcze do trzeciego Czasu dobijać nie mieli, tobyśmy go też jeszcze nie dojrzeli! Ale go właśnie spostrzegamy — i radośnie wołamy: »Ziemia! Ziemia! Ziemia Obiecana!«”

Do tej „Ziemi Obiecanej” doprowadzą Słowianie. W poglądzie swoim na nich poszedł Cieszkowski zgodnie z najwybitniejszymi wówczas przedstawicielami nauki i literatury w świecie słowiańskim, śladem wielkiego Niemca Herdera<sup>15</sup>. Podnosił on pokojowe, zamysłowane do pracy rolniczej nacechowane, harmonizujące przeto z idealnymi celami ludzkości usposobienie plemienia słowiańskiego. Wynikało stąd, że „jak w pierwiast-

<sup>12</sup>*accidens* (łac., filoz.) — akcydens, nieistotna cecha rzeczy (bytu, filoz.: substancji), mogąca się zmieniać zależnie od okoliczności. [przypis edytorski]

<sup>13</sup>*panteizm* (filoz.) — pogląd utożsamiający Boga ze światem, z przyrodą. [przypis edytorski]

<sup>14</sup>*warować coś* (daw.) — zapewniać, zabezpieczać. [przypis edytorski]

<sup>15</sup>*Herder, Johann Gottfried, von* (1744–1803) — niemiecki pisarz i filozof, jeden z prekursorów nurtu *Sturm und Drang* (tj. „burzy i naporu”; niem. preromantyzmu). [przypis edytorski]

kach germańskich średniowieczne, tak w pierwiastkach słowiańskich nowowieczne losy ludzkości zapisał sam Bóg”. Kwiatem zaś Słowiańszczyzny jest naród polski, który „nadmia-rem cierpienia zasłużył sobie na to u Boga, aby erę wolności całemu światu zwiastował i ludzkości całej do raju swobody przewodniczył”.

Powstawało tu pytanie, jak ów raj ziemi obiecanej wyglądać będzie. Tu miał Cieszkowski dwie drogi przed sobą. Mógł dać folgę<sup>16</sup> swej płomiennej tęsknocie za doskonałą szczęśliwością i kreślić chiliastyczne<sup>17</sup> jakieś marzenie o panowaniu świętych, które nastąpi po końcu historii, na ziemi przeobrażonej w apokaliptyczne „Nowe miasto Jeruzalem”. Ale tej drogi nie obrał. Fantazja zaznaczała się w nim słabo, prócz tego stać chciał na twardym gruncie nauki, to znaczy tej absolutnej filozofii, którą dał Hegel. Należało więc przyszlą epokę syntezy dialektycznie wyprowadzić z obu pierwszych. I tą drogą poszedł. Ale nie będąc w stanie stłumić w sobie uczucia, które bym nazwał namiętnością mesjaniczną, żądzą oglądania Królestwa Bożego, popadł on w wewnętrzną sprzeczność, która osłabiła, niemal zniweczyła cały jego pomysł. Albowiem z prawa dialektycznego wypadało, że epoka trzecia, będąc w istocie swojej harmonią, nie zaś walką przeciw temu, co przed nią było, musiała ewolucyjnie z przeciwieństw natury i ducha się rozwinąć i je ze sobą skojarzyć. Myśliciel stale i wyraźnie to zaznaczał: „co tylko jest — to wszystko *zda się*, to wszystko *da się* żywotnie przerobić, utwierdzić, uorganizować”. Ale zarazem epoka ta miała nadejść w bardzo bliskim czasie. Mogła więc zawierać w sobie tylko chyba bardzo lekkie, bo ewolucyjne, udoskonalenie warunków, wśród których my żyjemy, mogła być tylko *trochę* lepsza, *trochę* szczęśliwsza od chwili obecnej. A jednak Cieszkowski nie wahał się określać jej mianem Królestwa Bożego, w którym Bóg będzie, według słów św. Pawła, „wszystkim we wszystkich”<sup>18</sup>! Aby móc coś podobnego wygłosić, trzeba było zamknąć oczy na wszystko zło życia.

I jakby przewidując możliwość takiego zarzutu, Cieszkowski stawiał w końcu swej wstępnej części pytanie, gdzie jest kres żywota, ale zamiast rozwiązać zagadkę, on ją tylko uchylał, usiłując wykazać, że z jednej strony między pojęciami „przeszłość”, „teraźniejszość” i „przyszłość”, z drugiej zaś między pojęciami „doczesność” i „wieczność” nie ma tej przepaści, którą człowiek starał się wykopać. „Orzeczenia »przeszłość«, »teraźniejszość«, »przyszłość« — pisze Cieszkowski — o tyle tylko mają właściwe i rozróżnione znaczenie, o ile je w zależności od siebie i wzajemnej do siebie względności uważamy. Ogólnie zaś i bezwzględnie wzięte są jedno i toż samo; są *tymiz samymi chwilami czasu* z różnych stanowisk oglądanymi — organiczną całość rozwinięcia razem stanowią”. Podobnie doczesność nie jest przeciwieństwem wieczności, lecz w niej się zawiera, albowiem „skoro tylko pozwalamy wieczności gdzie się poczynać, tym samym ją jako nie wieczną uznajemy”. Więc koniec świata — wnosił stąd — nie jest wcale, jak się dziś ludziom zdaje, jakimś zniesieniem i zniszczeniem bezwzględnym tego, co jest, po którym zaczynałaby się jakaś bezczasowa wieczność, ale koniec świata jest *palingeneza*<sup>19</sup>, tj. polega na przestoczeniu dotychczasowego stanu i form w inne, doskonalsze.

Taką przeto palingenezą będzie epoka trzecia — i tu się zatrzymywał Cieszkowski. Dalej iść nie chciał, nie chciał rozmyślać nad tym, „co nastąpi po zupełnym dojściu naszej ziemi do przeznaczonej dojrzałości”, nie chciał, jak się wyraził, wkraczać w eschatologię<sup>20</sup>. Dość, że *wiedział* i że wykazał, jak mu się zdawało, że już wstępujemy w podwoje owej wyższej epoki. Więc radujmy się, przyspieszmy czynem jej przyjście, a nie traćmy czasu na daremne rozmyślania, co potem będzie; to kraina zamknięta dla nas, można tu się bawić w przypuszczenia, ale nie nadszedł czas dowiedzieć się cokolwiek bądź stanowczego — w tych słowach można streścić myśl filozofa.

Polak, Polska, Naród,  
Chrystus, Cierpienie

Czas, Przemiana, Obraz  
świata

<sup>16</sup> *dać folgę* (daw.) — pozwolić sobie na coś, nie powstrzymywać się. [przypis edytorski]

<sup>17</sup> *chiliazm* (z gr. *χίλια*, *chilia*: tysiąc), dziś częściej *millenaryzm* (z łac.) — koncept religijny pochodzący z tradycji żydowskiej i pełniący istotną rolę w pojmowaniu świata przez chrześcijan w pierwszych wiekach n.e. Spodziewali się oni szybkiego powrotu Chrystusa, co miało zapoczątkować tysiącletni okres jego panowania na ziemi. [przypis edytorski]

<sup>18</sup> [Bóg będzie] *wszystkim we wszystkich* — por. 1 Kor 15, 28. [przypis edytorski]

<sup>19</sup> *palingeneza* (z gr: ponowne narodzenie; filoz.) — ciągle odradzanie się świata lub istot żywych (przez reinkarnację). [przypis edytorski]

<sup>20</sup> *eschatologia* (z gr.) — nauka o rzeczach ostatecznych: pośmiertnych losach człowieka i losach świata po jego końcu. [przypis edytorski]

To wyczekiwanie doskonałej szczęśliwości na ziemi świadczyło o materialistycznym — że się tak wyrażę — kierunku wyobraźni Cieszkowskiego, lecz kierunek ten wypłynął z żywego przejęcia się sprawami ziemi, był wyrazem młodości duszy. Tę cechę miał Cieszkowski wspólną z ogółem myślicieli i pisarzy polskich i słowiańskich, zwłaszcza w owej epoce, to go też spokrewnia z odbywającym się za dni naszych w Rosji ruchem religijnym, którego był jakby zwiastunem. Bliskim mu bowiem jest mistyczny Mereżkowski<sup>21</sup>, wpatrzony, jak on, w nadchodzący Dzień Ducha Świętego — i również bliskim stojący wobec Mereżkowskiego na przeciwległym biegunie racjonalista Lew Tołstoj<sup>22</sup>, który, odrzucając wszelki mistycyzm i wszelkie dialektyczne triady, a mając myśl zaprzętą wyłącznie tym, co jest bezpośrednio i najważniejsze, tj. ziemią i pracą nad ziemskim urzeczywistnieniem dobra i szczęścia, starannie unikał wszelkich rozpraw o nieśmiertelności, o życiu zagrobowym jako straty czasu i grzesznego odwrócenia myśli od rzeczy najważniejszej, najbliższej, tj. miłości bliźniego.

Cieszkowski chciał być w zgodzie z nauką Kościoła katolickiego, więc oczywiście tym bardziej z nauką Chrystusa; w ściślejszej jednak zgodzie z duchem chrześcijaństwa, pomimo swej walki z Kościołem, jest Lew Tołstoj. Spojrzawszy bowiem z wyżyny prawa Chrystusowego na świat, ogarnął on cały ogrom zła i wypowiedział wojnę temu światu, który „w złu leży”, który antytezą jest chrześcijaństwa, panowaniem brutalnej siły, nieprawości. Odwrotnie postąpił Cieszkowski: rozpaliwszy w swej duszy ogień tęsknoty za rajem syntezy, przepelniony żądzą oglądania jej własnymi oczami lub przynajmniej posiadania pewności, że to prędko nastąpi, wyrzucił z myśli swej te fakty, które mu codzienne doświadczenie niesło — i które głosem wielkim wołały, że ziemia jest padołem płaczu. Podnoszą ścisłą logiczność i konsekwencję jego poglądu na świat i w rzeczy samej wprowadził on go bardzo logicznie z filozofii Hegla, ale był w rozbracie z rzeczywistością, która co innego mówiła, w rozbracie z chrześcijaństwem, skoro sądził, że epoka *Syna*, tj. ta, której początek dał Chrystus, już się ma ku końcowi. Tymczasem nawet stojąc na stanowisku Cieszkowskiego, czyli uznając dążność historii do syntezy i określając syntezę jako epokę czynu, należało wprzód do tego czynu dusze przysposobić, więc je uchrześcijanić, przetworzyć — słowem, należało zrozumieć, czego Cieszkowski zrozumieć nie chciał, że świat jest nieskończenie daleki od ideału chrześcijańskiego.

### III

Następne tomy świadczą, że w miarę lat i w miarę zawodów i klęsk, spadających na naród polski, coraz gwałtowniej zapalał się Cieszkowski żądzą oglądania tryumfu sprawiedliwości, coraz głębiej pochłaniała go namiętność mesjaniczna. I niosła go ona w dół szczęśliwych czasów, a ślepym nieraz czyniła na otaczającą go nieprawość i nędzę. Zastanawiał się on nad przeszłością i teraźniejszością, nad Pismem Świętym i nad naturą ludzką, ale fakty naginał do celu swojego i rozkazywał im świadczyć, że oto już idzie Duch Pocieszyciel; zarumieniło się niebo świtem dnia; jeszcze chwila, a słońce wejdzie...

Wezwanie: „Ojcie nasz, któryś jest w Niebie” — jest przedmiotem tomu drugiego, a pierwsze trzy jego działy poświęcone są rozbirowi słów „Ojcie Nasz”. Są one w twórczości Cieszkowskiego najpiękniejszym jej kwiatem. Ile w nim było siły liryzmu, wszystko tam swój wyraz silny i piękny znalazło, im bowiem głębiej w treść słów owych wnikał, tym gorętszym płonął dla nich zachwytem. „Zaręczamy wam — wołał — żeśmy przy zdrowych zmysłach i trzeźwym umyśle, a nie w zachwyceniu żadnym, żeśmy nie tylko dnie i noce, ale nawet miesiące i lata, ale szeregi lat nad tym rozmyślali, u wszelkich mędrców świata tego rady i porady zasięgali, żadnej umiejętności nie zaniechali — a nigdzie ani u nikogo nic mędrszego, doskonalszego i błogosławniejszego nie otrzymali nad to, czym nas przed lat blisko dwoma tysiącami Syn Boży obdarzył”. Najwyższe umysły starożytności zaledwo się wznosiły do przeczcucia możliwości określenia Boga jako Ojca. Słowa te przeto, odrywając świat chrześcijański „od wszelkich żywiołów w świecie przed-

<sup>21</sup> Mereżkowski, *Dmitrij* (1865–1941) — rosyjski pisarz, historyk, filozof i krytyk literacki; jeden z pierwszych rosyjskich symbolistów. [przypis edytorski]

<sup>22</sup> Tołstoj, *Lew* (1828–1910) — rosyjski prozaik i dramaturg, myśliciel, krytyk literacki i publicysta; przedstawiciel realizmu, łączył wnikliwą obserwację z własnymi poglądami na rzeczywistość, głosił doktrynę „niesprzeciwiania się złu przemocą”, potrzebę odnowienia moralnego i powrotu do natury; autor m.in. powieści: *Wojna i pokój*, *Anna Karenina*; jego utwory wywarły duży wpływ na literaturę światową i rozwój myśli moralnej jego epoki. [przypis edytorski]

chrześcijańskim”, rozgraniczają dzieje na dwa odrębne okresy. Rozwiązują one wszystkie zagadnienia trapiące ludzkość, albowiem objawienie Boga jako Ojca odślania solidarność rodu ludzkiego, zbliża wszystkich ludzi, jako dzieci, do wspólnego Ojca, dalej „równając między sobą i współpracując wszelkie stany i stanowiska społeczne, dopóty odrębne i między sobą odporne, dopóki się za wyższe lub niższe przed Bogiem pocztywały, uszlachetnia tym samym każde powołanie, nie poniżając wszakże żadnego, jedno owszem podnosząc wspólnie wszystkie, i znosi zapory pomiędzy nimi wyrosłe”! Słowem, wyznając Boga Ojcem naszym, wyznajemy wszystkich ludzi i ludów „Wolność, Równość i Braterstwo”. „Wezwanie w Modlitwie Pańskiej ma się do następnych próśb rozwoju, jak się ma przecucie do pojęcia — jak możność do rzeczywistości — założenie do wykonania — powód do dowodu — tęsknota terażniejsza do zadowolenia przyszłości”.

Podobizną Ojcowstwa Bożego są wszystkie stosunki ludzkie na ziemi: rodzina, ojczyzna, ludzkość, wreszcie Kościół, „ta wielka spójnia wiernych na ziemi”, stanowiąca figurę dalszego, wyższego jeszcze *Świątych Obcowania*.

Stronice o Kościele wyróżniają się szczególnie wysokim i szlachetnym poziomem myśli, oparte będąc na głębokim zrozumieniu tej prawdy, że źle jest człowiekowi samemu na świecie i że przeto niezbędna jest instytucja Boska, ku Bogu ludzi kierująca i ich między sobą wiążąca. Odczuł Cieszkowski wszystkie zarzuty, jakie Kościołowi mogą być zrobione i aby je tym dobitniej móc wyrazić, włożył je w usta wymyślonego współbiedniaka. Wie on, że urzędowy Kościół nieraz „omdlewa w miłości” i nawet niespełna wierzy, w co wierzyć nakazuje (II, 86); wie, że wyklina on i potępia tych nawet, co w najlepszej wierze i z synowską miłością odważają się mu przypomnieć, aby lepiej, wierniej powołanie spełniał; wie wreszcie i widzi, jak podobnym pod niejednym względem staje się Kościół do tej „pasożytnej formacji, którą biurokracją przewano”, gdyż z Kościoła „wywiązały się w kolei wieków zgubne pasożyty, które z komnat konsystorskich<sup>23</sup>, z prebend<sup>24</sup> lub stolic klerykalnych duszą i niszczą powszechną Rodzinę życie”. Kościół miłością powinien być w istocie swojej i miłością ogarniać te wszystkie żywioły, które formalnie poza nim będąc, ale usiłując wierne być przykazaniu Miłości, która jest przykazaniem Chrystusa, tym samym swoją łączność z Kościołem Chrystusowym zaznaczają. W tej mocy pociągania, obejmowania i pielęgnowania wszystkiego na świecie, „co jest potrzebą i żywotem Ducha”, Cieszkowski upatrywał najistotniejsze powołanie Kościoła, tymczasem „Kościół Katolicki — streszczał on później myśl swoją (t. IV, 173–4) — który zaiste miał spomiędzy wszystkich największe prawo do nazwiska »katolickiego«<sup>25</sup>, sam się tego prawa pozbawił i dotąd pozbawia, wyrzucając z łona swojego niesforne z nim na pozór żywioły. Gdyby był prawdziwie katolicki, byłby zdołał i umiał te odrębne żywioły sobie przysposobić, byłby je przyswoił; byłyby one zrosły w nim, a on rozwinął się właśnie za ich pomocą”. Lecz... pod pozorem nieosłabienia własnej *jedności* wyrzekł się Kościół katolicki żywotnej różnorodności, niepomyślny, że przez to w jednostronność i w jednostajność — które zawsze są *martwością* — a pozbawił się „Zjednoczenia”, które jest zawsze *ożywieniem* i upłodnieniem.

Lecz pomimo tego wszystkiego zrozumiał Cieszkowski, że Kościół ma w sobie moc, która go nie tylko od zewnętrznych napaści chroni, ale i przeciw grzechom wewnętrznym zwraca. Gdyby Kościół mógł runąć, „to chyba tak zwana »Inkwizycja święta« byłaby mu cios śmiertelny zadała”. Tymczasem z tej próby ognistej, z tych „wrót piekielnych na ziemi” on wyszedł zwycięsko. A zatem „kto od Kościoła odpada, sam sobie tylko szkodzi, sam w sobie się rozpada, sam w sobie więc ponosi karę swego oderwania — karę znikczemnienia albo znicestwienia”. Ten, kto powstaje przeciw Kościołowi, „czyni to nie z nadmiaru siły ani z butnej przekory, jak się to tzw. silnym duchom wydaje, lecz owszem ze słabości i niedostatku, a co większa, z braku uznania owej słabości i braku pokory”.

Obraz świata, Bóg, Ojciec,  
Ojczyzna, Religia

<sup>23</sup>konsystorz (daw.) — kuria biskupia, podległy biskupowi kościelny urząd administracyjny i sądowiczy; do kompetencji sądu konsystorskiego należało np. orzekanie w sprawach o unieważnienie małżeństwa. [przypis edytorski]

<sup>24</sup>prebenda — w Kościele rzymskokatolickim: dochody otrzymywane jako wynagrodzenie za pełnienie funkcji kościelnej. [przypis edytorski]

<sup>25</sup>miął spomiędzy wszystkich największe prawo do nazwiska »katolickiego« — z greckiego *katholikos*: powszechny. [przypis edytorski]

Więc do głębi duszy umiał Cieszkowski przejąć się przeświadczeniem, że oderwać się od instytucji, która pojednanie ludzi z Bogiem za cel sobie wytknęła, to znaczy oddać się swemu „ja” i pójść w niewolę egoizmu, czyli „ulec temu, co w życiu najmocniej ciąży i dolega, a wyzwolić się jedno<sup>26</sup> z tego, co właśnie podnosi i unosi”.

I im wyżej porywała go wiara w Ojcostwo Boże, tym namiętniejszym gorzał oburzeniem na wszelkie tej prawdy gwałcenie, na niewolnictwo, na uciskanie narodów, na trzymanie w upośledzeniu niższych warstw. Święty gniew czynił go wymownym. Cały, obejmujący 300 stron rozbiór wezwania „Ojciec Nasz” może być zaliczony do najpiękniejszych, na wysokość poetyckiego natchnienia wznoszących się wywodów wielkiego posłannictwa i wielkich powinności, spadających na człowieka przez to, że Boga swym Ojcem nazywa.

#### IV

Ale wywody te, ubolewania i gniewy są w filozofii Cieszkowskiego jakby odskokiem od zwykłego toku rozumowania. Niszcząca krytyka dawniejszych i obecnych nadużyć pojęcia Ojcostwa Bożego dowodzi, że umiał on jasnym okiem patrzeć na rzeczywistość, tylko z umiejętności tej nie korzystał i sięgając w czasy przyszłe, wolał je wysnuwać z premis<sup>27</sup> filozofii Hegla niż z życia rzeczywistego i jego „mąk i bólów, i łez mnóstwa”. Toteż przechodząc w IV dziale tegoż tomu do rozmyślań nad dalszym ciągiem wezwania, tj. nad słowami „któryś jest w niebie”, dawał on znowu dostęp myśli olśnionej i zaćmionej marzeniem o raju Królestwa Bożego.

Przybytkiem Boga jest niebo, ale gdzież mamy szukać tego domu Ojca naszego? Oto pytanie zasadnicze, które postanawiał tu rozwiązać.

Punkt wyjścia obierał najtrafniejszy. Słowa „któryś jest w niebie” należało, zdaniem jego, pogodzić z pojęciem wszechobecności Boga.

„Bóg jest w niebie, na ziemi i na każdym miejscu” — twierdzenie to stanowi podstawę religii. Znajdujemy je w każdym katechizmie, ale zapominamy o nim w życiu potocznym. Zanosząc modły nasze do Boga, usadowionego na tronie monarszym w jakimś nieskończenie odległym państwie, oddalamy go tym samym z tego Jego siedliska, które dla nas jest najdostępniejsze i mogłoby być najlepiej znane, tj. z głębin duszy naszej. Niestety, tak łatwo przyjmując się na niskich poziomach myśli pojęcie Boga jako monarchy nieba, sprawującego rządy nad ziemią za pośrednictwem całej hierarchii kapłańsko-urzędniczej, nieodłączne jest od wszelkiej próby racjonalizowania wiary, a doskonale dogadza zasadzie autorytetu władz kościelnych, i stąd to pochodzi, że stało się panujące; zaświatowy „transcendentalny”<sup>28</sup> Bóg zasłonił Boga „immanentnego”<sup>29</sup>, mieszkającego w sercu człowieka. Dopiero w czasach ostatnich nastąpił zwiastujący pogłębienie stosunku stworzenia do Stwórcy i wraz z tym jutrzeńkę nowego życia w Kościele zwrot od racjonalizmu teologicznego, od rozumowych podstaw wiary do jej podstaw moralnych, do mistyki życia wewnętrznego.

Otóż Cieszkowski, chwytając się siłą całą pojęcia wszechobecności Boga i niedającej się od tego odłączyć Jego immanencji, mógłby stać się poprzednikiem tego dzisiejszego zwrotu w Kościele, w tzw. metodzie immanencji swoją moc czerpiącego. Tym jednak nie był. Związany dialektyką Hegla, z niej bliskość trzeciej epoki wyprowadzając i patrząc tylko w epoki tej promiennie, materializował on Bożą wszechobecność. Wytlumaczywszy, że przybytkiem Boga są niebiosy jako całość wszystkich światów, dochodził do oczywistego wniosku, że niebo nie może być pomyślane bez ziemi, będącej też jego częścią. Dlaczegoż więc Boga nie widzimy na ziemi? Bośmy niegodni tego. Ale oto pędem szybkim zbliża się chwila, w której ziemia nasza będzie „zbawiona — przemieniona — wniebowstąpiona — słowem taka, jaką dziś sobie wyobrażamy ziemię obiecaną” — i wtedy to w tej błogosławionej epoce ujrzymy wśród siebie Boga „przez oświecenie i pocieszenie Ducha Świętego zdołamy znieść to spełne<sup>30</sup> Oblicze Jego”.

<sup>26</sup>jedno a. jeno (daw.) — tylko. [przypis edytorski]

<sup>27</sup>premissa (daw.) — przesłanka. [przypis edytorski]

<sup>28</sup>transcendentalny — wykraczający poza rzeczywistość poznawalną zmysłami. [przypis edytorski]

<sup>29</sup>immanentny (filoz.) — tkwiący w czymś jako wewnętrzna cecha, niezależna od innych przedmiotów, nie wynikająca z działania czynnika zewnętrznego. [przypis edytorski]

<sup>30</sup>spełny (daw.) — pełny, zupełny, kompletny. [przypis edytorski]

Bóg, Ojciec, Dziecko, Brat,  
Siostra, Obowiązek,  
Sprawiedliwość, Filozof,  
Obraz świata, Kondycja  
ludzka

Niebo, Bóg, Obraz świata,  
Filozof, Religia



Ma się rozumieć, nie oznaczało to, że Bóg wówczas chodzić po ziemi będzie i objawiać się ludziom w jakiejś materialnej postaci. Nie, Bóg, według słów św. Pawła, będzie „wszystkim we wszystkich”. Ale i tę wszytkość materializował Cieszkowski, czego zresztą uniknąć nie mógł, przenosząc do zmysłowej rzeczywistości pozaświatowe, pozafenomenalne<sup>31</sup> tęsknoty. Popierając przeto powyższe słowa apostoła innymi tekstami z pism jego wyjętymi — „w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy...”<sup>32</sup>, „jesteśmy świątynią Jego Świętego Ducha”<sup>33</sup> — wyprowadzał stąd wniosek, że w rzeczy samej stanowimy „organiczne członki Istoty Boga”. Ponieważ zaś wszelkie pojęcie trzeba umieć sobie wyobrazić, albowiem skoro „wyobrazić się nie da, bądźcie pewni, iż pomimo pozornej głębokości swojej jest próżny”, więc dosłownie biorąc wyrażenia św. Pawła, przedstawiał Cieszkowski Boga jako rozlanego w tej przyszłej ludzkości, która będzie Jego „Bożym Ciałem nie *mistycznie* tylko, jak się dotąd prawdziwi chrześcijanie za idealne ciało Chrystusa poczytywali, lecz w absolutnej rzeczywistości, jako *Ciało i Spełnia Tęgo, który wszystko we wszystkim spełnia*” (Ef 1, 23). Słowem, to Bóg-ludzkość, Bóg, o którym dałoby się powiedzieć, że bez ludzkości obejść się nie może, bo „my go egzaltujemy oraz wieczne Zmartwychwstanie Jego odpowiadamy przez własne nasze podnoszenie się i zmartwychwstawanie”. Zdawałoby się, że Cieszkowski postawił tu za cel ożywić abstrakcyjną ludzkość Comte’a<sup>34</sup> (*Grand être Humanité*), przenosząc ją do panteistycznej filozofii Hegla — i że następnie tę filozofię uchrześcijanił zapragnął, głosząc, że to rozlanie się Boga w ludzkości nie wyklucza „absolutnej osobistości<sup>35</sup> Ducha Bożego nie tylko w nas, ale i ponad nami”, i że Bóg żywy, żyjąc i działając w nas, „działa bądź *przez* nas, bądź *mimo* nas, a więc cierpi rzeczywiście z każdej zdrożności naszej i cieszy się rzeczywiście z każdego prawego postępkę; a ciesząc się, cieszy też nas, a martwiąc się, martwi też nas”.

Bóg, Obraz świata,  
Kondycja ludzka, Filozof

Rozumiał on, że wkraczał w sferę, która nie da się objąć myślą, ani tym bardziej wyrazić w słowach, że „są to arcytrudne, arcywysokie zagadnienia, które zaiste do wielu błędów i fałszów pochop<sup>36</sup> dać mogą” — a jednak cofnąć się nie chciał...

W pierwszym tomie, zastanawiając się nad tym, gdzie jest kres żywota, Cieszkowski kwestię życia przyszłego rozbierał<sup>37</sup>, jak widzieliśmy, pod kategorią *czasu* — i tak się zapalił obrazem nadchodzącego raję na ziemi, że odrzucił od siebie, jako niepotrzebną, wszelką myśl o jakimś wyższym pozaziemskim bycie. Teraz, w tomie drugim, gdy się przyjrzał błogosławionej przyszłości pod kategorią *miejsca*, mógł tym łatwiej wyrzec się tęsknoty za mistyczną, pozafenomenalną, doskonałą łącznością z Bogiem. Wszak niebo przyjdzie na ziemię, a Bóg rozleje się w ludzkości i z nią i w niej żyć będzie, a my Jego Bożym Ciałem staniemy się! Nic głębszego, wyższego, piękniejszego Cieszkowski wyobrazić sobie nie chciał, nie umiał.

## V

Gdyby kto miał jakie wątpliwości w tym względzie, zostaną one rozwiane w następnych tomach — trzecim i czwartym. Poświęcone rozbiorowi dwóch pierwszych prób Modlitwy Pańskiej, uzupełniają się wzajemnie, obejmując obie sfery życia człowieka: stosunek do Boga i stosunek do bliźniego. Łączność naszą z Bogiem uznajemy, święcąc Jego Imię — a tym imieniem — Duch; łączność z ludźmi uznajemy, prosząc Boga o Królestwo Jego, które przyjdzie, gdy Bóg się nam objawi jako Duch święty, Duch Pocieszyciel, „Duch Wszechświata i Król Wszechduchów” (IV, 138).

Do określenia Boga jako Ducha dochodził Cieszkowski, jak zwykle, drogą prawa dialektycznego. W epoce przedchrześcijańskiej, nauczał on, uznawano Boga za Byt Absolutny (*sum qui sum*<sup>38</sup>); w chrześcijaństwie Bóg uczczony został jako Słowo wcielo-

<sup>31</sup>*fēnomen* (filoz.) — zjawisko; to, co jest dostępne za pośrednictwem zmysłów, a więc jest zależne od podmiotu postrzegającego. [przypis edytorski]

<sup>32</sup>*w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy* — Dz 17, 28 (fragment z przemowy apostoła Pawła w Atenach). [przypis edytorski]

<sup>33</sup>*jesteśmy świątynią Jego Świętego Ducha* — por. 1 Kor 6, 19. [przypis edytorski]

<sup>34</sup>*Comte, August* (1798–1857) — francuski filozof i socjolog, główny przedstawiciel pozytywizmu francuskiego. [przypis edytorski]

<sup>35</sup>*osobistość* (daw.) — osobowość. [przypis edytorski]

<sup>36</sup>*pochop* (daw.) — pobudka do działania, impuls. [przypis edytorski]

<sup>37</sup>*rozbierać* (daw.) — rozpatrywać, analizować. [przypis edytorski]

<sup>38</sup>*sum qui sum* (łac.) — jestem, który jestem (odpowiedź Boga na pytanie zadane przez Mojżesza o jego imię; Wj 3, 14). [przypis edytorski]

ne, tj. suma wszystkich idealnych pierwiastków skupionych w osobie Chrystusa: „jest to stanowczy odwrotnik absolutnego Bytu, istotna jego antyteza”. Dziś zaś przyszedł czas syntetycznego, czyli realnego pojęcia Boga, „odkrycia Go w świadomości naszej takim, jakim jest we własnej osobie”. Tym syntetycznym imieniem Boga, kojarzącym byt i myśl, naturę, czyli materię, i ideę, wyrazem trzecim wielkiego sylogizmu wszechświata jest „żywy, świadomy, czynny Duch”. Będąc jednością materii i idei, Duch nie może być przeciwieństwem materii, jak zwykle sądzą, „ducha bez materii nie masz”. Duch jest „bytem myślącym i wcieloną myślą”... „ciałem i duszą od razu”... „Jako człowiek — czytamy w innym ustępie — ma organiczny świat swój, którym jest jego ciało, tak też Bóg ma organiczne ciało swoje, którym jest wszechświat cały”. — Wynikałoby stąd, choć Cieszkowski nigdzie tego wyraźnie nie powiedział, że mózgiem w tym ciele, narzędziem do spełnienia najszlachetniejszej funkcji w organizmie Bożym może być chyba tylko ludzkość. Stosunek wzajemny człowieka i Boga w trzeciej, parakletycznej<sup>39</sup> epoce Ducha Świętego przedstawiał Cieszkowski jako połączenie w jedno ciało i jedną duszę, jako podobieństwo małżeństwa, jako „wzajemne pojęcie się Boga z ludzkością i wzajemne przejście się”. Słowem, syntetyczne imię Boga — Duch — oznaczało zjednoczenie wszechświata z Bogiem tak ściśle, że esencją tej jedności stawał się udoskonalony człowiek trzeciej epoki, jako „częstka Boga Ducha”, najwyższy wytwór wszechświatowego rozwoju.

Dusza, Ciało, Bóg, Duch,  
Obraz świata

To uwielbienie Boga pod postacią ludzkości mogłoby być zrozumiane, gdyby Cieszkowski pozostał w sferze szlachetnego, lecz mglistego marzenia o przeobrażonej, „wniebowstąpionej” ludzkości, które go pochłaniało w drugim i trzecim tomie. W marzeniu tym znaleźli ujście dla myśli swoich dzisiejsi<sup>40</sup> myśliciele rosyjscy — Mereżkowski, Bułgakow<sup>41</sup>, Berdiajew<sup>42</sup>. Ale w tomie czwartym proroczy marzyciel postanowił być zarazem trzeźwym statystą<sup>43</sup> i chcąc dać dokładniejsze wyobrażenie o zbliżającym się Królestwie Bożym, poprzestał Cieszkowski na przedstawieniu dzisiejszych stosunków świata w udoskonalonej postaci!

Bóg, Kondycja ludzka,  
Filozof

Historia w epoce pochrytusowej streszczała się dotąd w walce, którą Kościół i Państwo toczyły o panowanie nad duszą człowieka — otóż w Królestwie Bożym ani Kościół, ani Państwo wyłącznie panować nie będą, „będzie ono właśnie organiczną Państwa i Kościoła spójnią”. — Rodzaj ludzki rozpada się na narody, które dotąd kierowały się we wzajemnych stosunkach opartym na walce o byt prawem mocniejszego — w Królestwie Bożym Kościół ludzkości ogarnie wszystkie ludy i połączy je życiem organicznym w wiekuistej harmonii, narzędziem zaś Bożym w spełnieniu tego, narodem „z którego wyjść musi dobra nowina o nastaniu Królestwa Bożego na ziemi, jak z narodu żydowskiego wyjść musiała dobra nowina o jego przybliżeniu”, będzie naród polski, ponieważ jeden wśród narodów nie hołdował on egoizmowi, lecz służył sprawie ludów. Nad pokojowym zaś rozwojem harmonii czuwać będą Rząd Centralny jako najwyższa władza wykonawcza, Powszechny Ludzkości Sobór (*concilium oecumenicum humanitatis*) jako najwyższa władza prawodawcza i Powszechny Trybunał Narodów jako najwyższa władza sędziowska i wykonawcza. Wewnętrzny zaś ustrój każdego państwa określać będą dwa sakramentalne Wyrazy: „Wolność” i „Porządek”, innymi słowy, nastąpi równowaga między instytucjami samorządu i władzami centralnymi. Ludzie pełniący służbę publiczną poczytywać ją będą za służbę Bożą, za kapłaństwo Ducha.

Wizja, Polityka, Religia,  
Obraz świata

Któż zaprzeczy, że ten obraz trzeciej epoki nacechowany był wielką podniosłością i szlachetnością myśli i że ustalenie na świecie porządku, mającego sprawiedliwość za podstawę swoją, byłoby wielkim szczęściem dla rodu ludzkiego. Ale czyżby panowanie sprawiedliwości, choćby ochrzczone mianem okresu Ducha Świętego, było już Królestwem

<sup>39</sup>paraklet — z gr.: osoba pomagająca kogoś przed sądem, obrońca, adwokat; w teologii chrześcijańskiej: wspomożyciel, orędownik, jeden z tytułów Ducha Świętego. [przypis edytorski]

<sup>40</sup>dzisiejsi myśliciele — szkic Zdziechowskiego został opublikowany w 1912 r. [przypis edytorski]

<sup>41</sup>Bułgakow, Siergiej (1871–1944) — rosyjski filozof i teolog, duchowny prawosławny; głosił apokatastazę (powszechne zbawienie wszystkich ludzi) oraz sofologię (pogląd, że Mądrość Bożą należy utożsamiać z istotą Boga). [przypis edytorski]

<sup>42</sup>Berdiajew, Nikołaj (1874–1948) — rosyjski filozof personalista, zwolennik apokatastazy; głosił potrzebę „nowego średniowiecza”, powrotu do ideałów życia duchowego. [przypis edytorski]

<sup>43</sup>statysta (daw.) — polityk, mąż stanu, strateg (dziś: osoba niebędąca aktorem, a występująca w filmie lub sztuce teatralnej w roli podrzędnej). [przypis edytorski]

Bożym? Czyżby odpowiadało tej tęsknocie za absolutną szczęśliwością, która mieszka w sercu chrześcijanina i którą on nierozdzielnie łączy z marzeniem o Królestwie Bożym? Czyż wraz z nastąpieniem zgody między Kościołem a Państwem, z uznaniem zasady narodowości w polityce, z rozbrojeniem powszechnym, z poprawą stosunków społecznych, słowem z urzeczywistnieniem skreślonego w *Ojcie Nasz* ideału społeczności ludzkiej grzech i śmierć miałyby też przestać szerzyć spustoszenia swoje, a ślepy traf uragać rachubom ludzkim? Jakaż przepaść między historiozoficzną syntezą Cieszkowskiego a widzeniem w *Apokalipsie* świętego Jana Jeruzalem, w którym „śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani bóleści więcej nie będzie, iż pierwsze rzeczy przeminęły”<sup>44</sup>. Nie porównywalibyśmy jednego z drugim, gdyby do tego nie upoważnił sam Cieszkowski, gdyby ideału swego nie wiązał uparcie z epoką Ducha, gdyby uparcie nie powtarzał, że oto już wkrótce „Duch Święty rozpocznie erę wszechobecnie i wszechwładnie, fizycznie i moralnie, idealnie i realnie w Ludzkości i Świecie spółyżającego Boga”.

To odkrycie imienia Bożego, które było „trzecim Jego imieniem, trzecim obliczem, trzecim momentem”, zwiastującym nowe przymierze Boga z ludzkością, pogrążyło myśliciela w ekstazę radości: „Szyderczy uśmiech — wołał on — występuje na usta wasze — i już otwieracie je, aby wypuścić pogardliwe słowo »szaleństwo« — słowo, którym po wszystkie wieki piętnowano zrazu wszystko, co święte jest”... ale „zaprawdę powiadam wam, nie jest to ani mniejsze, ani większe szaleństwo niż to, które przed 18 wiekami usłyszano, gdy po raz pierwszy odezwał się głos wzywający ludzi do braterstwa”. — „Szaleństwo” to było objawieniem, w którym Bóg przez usta sługi swego przemawiał: „Wiara nasza była żywą i wielką, więc dane nam zostało zrozumieć, wyrozumować i jawnie objawić; a jeśli dość siły mamy, aby was przekonać, to właśnie jedynie dlatego i przez to, że sami silnie wierzymy i że do was przepelnionym sercem wraz z Pawłem św. wołamy: »Mówię prawdę w Chrystusie, a nie kłamię, bo świadectwo daje mi sumienie moje w Duchu Świętym«<sup>45</sup>”.

\*

Dialektyka Hegla skuliła skrzydła duszy Cieszkowskiego, jego umysł szlachetny i silny, jego serce gorące ogniem idealnych pragnień zapalone. I zużył on myśl swoją w jałowym usiłowaniu zamknięcia aspiracji, w nieskończoność Bożą sięgających, w obrębie filozofii, która nic wyższego we wszechświecie nad myśl ludzką znaleźć nie umiała.

Dlaczegoż — można tu zapytać — Cieszkowski tak całkowicie się przejął nauką Hegla? Było to przede wszystkim w duchu epoki, która wiedzy absolutnej żądała, a pozory takiej wiedzy umiał właśnie Hegel filozofii swojej nadać. Następnie było to w duchu narodu polskiego, który upadłszy politycznie, nie upadł moralnie, lecz dążył do odrodzenia, więc całą duszą pragnął posiadać pewność, że zdoła powstać. Pewność zaś tę mogła mu dać tylko filozofia absolutna, gdyż tylko z niej możliwym stawało się wyprowadzenie wiedzy przyszłości. Wreszcie — i to najważniejsze — optymizm tkwiący w istocie nauki Hegla doskonale odpowiadał niepoprawnemu optymizmowi narodu polskiego, którego w tym względzie Cieszkowski był najwybitniejszym przedstawicielem.

Błogosławioną zaiste rzeczą jest optymizm, gdy pochodzi z mocy ducha, borykającego się z przeciwnościami, ale niestety obok tego przebija się w rozumowaniu Cieszkowskiego inna właściwość jego nastroju, polegająca na uporczywym odwracaniu oczu od ułomności i złości ludzkiej, od wszystkiego na świecie, co stanąć by mogło w sprzeczności z jego marzeniem. I nie może to nie razić, nie wydawać się niedostatkiem umysłu, zwłaszcza na tle epoki, na której Schopenhauer<sup>46</sup>, zwiedziwszy i poznawszy bezdenne otchłanie zła, wyciskał już znamię swej potężnej myśli. Lecz mniejsza o Schopenhauera, którego Cieszkowski prawdopodobnie nie znał. Wszak także wówczas żył i działał Schelling, tak, zdawałoby się, kierunkiem wyobraźni swej, wpatrzony w przyszłą epokę Ducha Świętego, zbliżony do Cieszkowskiego. Ale roztaczając w pismach i wykładach

Filozof, Polska

<sup>44</sup>Śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani bóleści więcej nie będzie, iż pierwsze rzeczy przeminęły — Ap 21, 4. [przypis edytorski]

<sup>45</sup>Mówię prawdę w Chrystusie, a nie kłamię... — Rz 8,39. [przypis edytorski]

<sup>46</sup>Schopenhauer, Artur (1788–1860) — niemiecki filozof, reprezentant pesymizmu, autor m.in. dzieł: *Świat jako wola i wyobrażenie* oraz *O wolności ludzkiej woli*. [przypis edytorski]

historię wszechświata w obrazie trzech okresów, będących trzema manifestacjami jedynego w Trójcy Boga, nie poprzestawał on na samym tylko zaznaczeniu niezgodności ideału z rzeczywistością, owszem, obejmował on i odczuwał ogrom potęgi zła i liczył się z nim. I zapewne to w nim odpychało Cieszkowskiego. Myśliciel polski nie zechciał zmierzyć głębin myśli Schellinga, nie poruszyła go kreślona przezeń epopeja walk światła z mrokiem, zakończona tryumfem światła, po którym nigdzie nic prócz Boga nie będzie. Nie poruszyła, bo nie lubił i nie chciał, jak się sam wyrażał, wkraczać w dziedzinę eschatologii i nie nęcił go Dzień Ducha Świętego przeniesiony w jakąś niedościgłą dal pozazmysłowego bytu.

To ostatnie, to wyczekiwanie raj na ziemi, zaraz, to naginanie i tłumaczenie faktów w taki sposób, ażeby wynikała z nich pewność bliskiego zwycięstwa prawdy, przypisałem materialistycznemu kierunkowi wyobraźni Cieszkowskiego. Nie tylko Schelling, każdy, kto się głębiej nad rzeczami ostatecznymi zastanowi, nad tą wiekuistą szczęśliwością, która kresem ma być trudów i walk ducha i której „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało”<sup>47</sup>, skłaniać się będzie do wyobrażania jej jako antytezy świata, co nas otacza i w istocie swej jest cierpieniem, do przenoszenia jej poza sferę zjawisk zmysłowemu oku dostępnych, poza przestrzeń i czas. Tymczasem Cieszkowski zapragnął koniecznie ujrzeć Boga tu, na ziemi. „Niebo — pisał on (II, 394) — pomyślane bez ziemi, zaświat przeciwległy realnemu światu — są to oderwane twory abstrakcyjnej myśli”; podobnież wieczność bez żadnego czasu jest pojęciem bez treści i życia — i „wszelkie mniemane uwolnienie Istoty Bożej od kategorii miejsca i czasu jest zaprzeczne, ujemne, jednostronne i dla Boga nieprzystojne...” „Odmawiać Bogu miejsca i czasu jest to poniekąd zniżyć Go do znaczenia martwego trójkąta”.

Ale — odpowiemy na to — umieszczać Boga na ziemi, w ciasnych granicach zmysłowego i znikomego bytu to znaczy dopuszczać się wobec idei immanencji Boga takiej samej jej materializacji, jaką jest sadowienie Boga na tronie w jakimś nieskończenie oddalonym niebie wobec idei transcendencji Boga. Głęboko, jak widzieliśmy, przejął się był Cieszkowski — i to jest jego zasługą — zapomnianą w życiu codziennym katechizmową prawdą, iż Bóg jest nie tylko w niebie, ale i na ziemi i na każdym miejscu, lecz tłumacząc ją, popadł, w porównaniu do zwykłego jej rozumienia, w przeciwną ostateczność: z zaświatowego nieba przeniósł on Boga do przyszłej ziemi.

Pod względem tego materialistycznego kierunku wyobraźni, wyłącznie przejętej ideałem dobra i szczęścia na ziemi, Cieszkowski wyprzedził, jak nadmieniliśmy, dzisiejszych przedstawicieli myśli religijnej w Rosji. Tylko ci zdołali utrzymać swoją materialistyczność w określonych granicach. Jedni, jak Włodzimierz Sołowjow<sup>48</sup>, Bułgakow, Mereżkowski, Berdiajew, tęskniąc za rajem na ziemi, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”, przenieśli raj ten w sferę eschatologii i zdobycie „Ziemi Obiecanej” powiązali z kosmicznym końcem dzisiejszej ziemi. Drudzy, jak Lew Tołstoj, nie poruszając eschatologii i marząc tylko o ludzkości pełniącej prawo Boże, byliby bardziej do Cieszkowskiego zbliżeni, lecz mając na oku granicę między zmysłową rzeczywistością a sferami nadzmysłowymi, nie utożsamili oni panowania sprawiedliwości w społeczeństwie ludzkim z epoką Ducha świętego.

W upojeniu syntezą swoją Cieszkowski zaczynał III tom swego dzieła głęboko rzewną w uczuciu, a podniosłe piękną w wyrazie modlitwą, w której pokora zlewała się z mistycznym przejściem się wielkością posłannictwa, które mu Bóg poruczył, „dozwoliwszy mu pojąć, iż wielka nadchodzi godzina”, że „gotuje się ludzkość do nowego, a wielkiego dzieła Objawienia — i woła o nowe Zbawienie”. A jednak zakradało się do serca zwątpienie, czy wszystkie myśli jego były wprost od Boga, czy zawsze ogień jego był „słońca prawdy Bożej iskierką”... I temu wątpieniu nadawał wyraz prześlicznie świadczący, jak głęboko był odpowiedzialnością swoją przejęty: „Lecz gdyby to miało być dziełem zatracenia, wstrzymaj raczej usta i pióro moje i niech padnę ofiarą zuchwalstwa mojego. Poświęć mnie samego sprawiedliwemu gniewowi Twojemu, lecz nie pozwól, abym miał

<sup>47</sup> *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało* — 1 Kor 2, 9. [przypis edytorski]

<sup>48</sup> *Sołowjow, Włodzimierz* (1853–1900) — rosyjski filozof, poeta, publicysta i krytyk literacki; głosiciel sofologii i możliwości poznania Absolutu jedynie przez jedność doświadczenia mistycznego, filozofii i nauki. [przypis edytorski]

spólników upadku. Poświęć mnie na wieczną ekspiację<sup>49</sup> zuchwałości myśli, która by zamierzyła zwichnąć potok objawienia Twojego i targnąć się na zamiary Twoje”.

Nie. Nie zwichnął Cieszkowski zaiste myśli Bożej. *Ojciec nasz* nie jest dziełem zatrażenia, ale i nie jest także Objawieniem. Jest próbą — jedną z wielu w dziejach Ducha — szanowną w pomysle i głęboką w niejednym szczególe sięgnięcia tam, gdzie nie jest dane rozumowi sięgnąć.

„O ścisłości rozumowania — czytamy w tejże modlitwie — ludzie sądzić będą — ale czystości uczuć i zamiarów Ty jeden jesteś świadkiem”. Jako rozumowanie, jako filozofia, *Ojciec nasz* ma zasadniczą słabość tkwiącą w ustawicznym mieszaniu rzeczy ziemskich z nieziemskimi, rozmyślań o poprawie społecznej z marzeniami o absolutnej szczęśliwości w epoce Ducha — ale promienne blaskiem czystości uczuć i zamiarów dzieło Cieszkowskiego należy do najczcigodniejszych pomników rozkwitu ducha polskiego.

---

<sup>49</sup>ekspiacja (łac.) — oczyszczenie; też: żal za grzechy. [przypis edytorski]

# WIZJA ESCHATOLOGICZNA ZYGMUNTA KRASIŃSKIEGO

## I. KRASIŃSKI A SCHELLING

Zygmunt Krasiński, najgłębszy z umysłów filozoficznych, które Polska wydała, poznał Cieszkowskiego i z nim się zbliżył w r. 1839. Stąd się uatarło u nas mniemanie o wpływie Cieszkowskiego na jego życie i twórczość. Potwierdzają to entuzjastyczne jego słowa w liście do Jaroszyńskiego o filozofii zawartej w *Prolegomenach*: „Stanowisko Hegla jest już zbite filozoficznie, zwyciężone, a zwyciężone przez naszego ziomka Cieszkowskiego”. Streszczając zaś pogląd Cieszkowskiego według którego starożytność, stanowiąca w dziejach ludzkości tezę, i chrześcijaństwo, będące jej antytezą, miały się złączyć w przyszłej a bliskiej syntezie, Krasiński te trzy stopnie dialektycznej wiedzy wiązał z trzema władzami ducha, tj. z czuciem, myślą i wolą — i trzecią epokę określał jako epokę woli, tj. czynu, tj. wszechpotęgi i tej pełni życia, którą określamy pojęciem nasze o trzeciej osobie w Trójcy Bożej. Będzie to więc epoką Ducha absolutnego.

Ale czy te słowa poety oznaczają, że uległ on zupełnie wpływowi Cieszkowskiego, że przyjął jego naukę o trzech epokach i że przeto wszystko, co odtąd tworzył, miało być odbiciem filozoficznych poglądów Cieszkowskiego oraz Hegla, z którego Cieszkowski powstał? Nie, Krasiński, obdarzony umysłem badawczym, rozległym i syntetycznym, miał od młodości uwagę zwróconą ku zagadnieniom ducha. Słowa Cieszkowskiego nie były pierwszym nasieniem filozofii, rzuconym w duszę jego, pracowali tam przed nim inni siewcy, nie mogła więc nauka Cieszkowskiego pochłonąć całkowicie poety — i w umyśle jego musiała się dokonać synteza jakaś między Cieszkowskim a poglądami, które się w nim już wyrobiły czy wyrabiały pod wpływem czytań i rozmyślań. Przy tym między Krasińskim a Cieszkowskim zachodziła znamienita różnica we wzajemnym ustosunkowaniu tych dwóch bardzo ważnych składników ich osoby duchowej<sup>50</sup>, jakimi były badawczość myśli i uczucie religijne. W istocie filozofii Cieszkowskiego tkwiła dążność do zlania panteistycznego racjonalizmu z religijnością chrześcijańską. Tylko ta religijność była u niego czymś pochodnym raczej niż bezpośrednim owocem wychowania, otoczenia, przyzwyczajień, nie zaś wylewem duszy. Cieszkowski to „kawałek abstrakcyjnej myśli wykuty z białego nieruchomego dobytku” — tak go określał Krasiński pomimo całego uwielbienia dla przyjaciela<sup>51</sup>. Słowem w tym człowieku „niewiedzącym, co namiętność”, nierównie słabsze podstawy miała religijność niż zapal filozoficzny. Dlatego to syntetyczne próby Cieszkowskiego takie robią wrażenie, jak gdyby ich źródłem była jakaś nieśmiałość myśli, przejętej do głębi Heglem, lecz zarazem niezdolnej wyzwolić się z tych powijaków pobożności, którymi ją od dzieciństwa okręcano; dlatego też, streszczając się w naciąganiu religii do filozofii Hegla, są one obniżeniem religii przez racjonalistyczną suchość tej filozofii i zarazem obniżeniem samego Hegla, którego system bez tej domieszki, którą tam włożył Cieszkowski, miałby przynajmniej pozór śmiałego ujęcia wszechświata. Tymczasem u Krasińskiego wzajemny stosunek popędu religijnego i filozoficznej badawczości był odwrotny. Na pierwszy plan występował pierwiastek religii; była ona śmiałym lotem myśli do Boga, wybuchem indywidualności potężnej, duchem Mickiewicza przepojonej, bo, jak Mickiewicz, czującej, że o wielkości człowieka stanowi siła jego spójni z Bogiem. Więc zuchwale piął się Krasiński w górę, świadomy będąc tego, że religia jest drogą do najwyższych wyżyn duchowych — i dzięki temu nie religię naciągał on do filozofii, ale przeciwnie, w filozofii szukał pomocy do głębszego ugruntowania religii.

Potęga religijnego pędu ciągnęła go nie ku Cieszkowskiemu lub Hegłowi, lecz w inną stronę, tam, gdzie Hegłowi wypowiedział wojnę w imię idei Boga żywego myśliciel wielki a poetyczny — Schelling, czciciel sztuki, jako najwyższego objawu ducha. Przejęty duchowym pięknem człowieka w chwilach tych najczystszych skupień i natchnień, które

Filozof, Polak, Religia,  
Pobożność, Obraz świata

Filozof, Sztuka, Artysta,  
Bóg

<sup>50</sup> *duchowny* — tu daw.: duchowy, związany z duszą. [przypis edytorski]

<sup>51</sup> *tak go określał Krasiński pomimo całego uwielbienia dla przyjaciela* — por. Adam Żółtowski, *Z aktów sławnej przyjaźni* (Biblioteka Warszawska, 1912, styczeń). [przypis autorski]

wyrazu szukając w twórczości artystycznej, porywają nas z ciasnoty indywidualnego istnienia ku wiekiustym źródłom bytu, umiał Schelling odczuć, że doskonałość i siła tego piękna zależy od siły, z jaką objawia się w duszy świadomość obecności w niej obrazu i podobieństwa Bożego. Tę świadomość zabijała filozofia Hegla.

Wprawdzie działalność swoją rozpoczął Schelling jako wyznawca panteizmu, który płynąc ze znamionującego plemię aryjskie upojenia naturą, roztopił ją w osobie człowieka jako jej najpiękniejszego wykwitu. Ale ocknął się, usłyszawszy ostatnie słowo panteizmu w ustach Hegla, gdy ten przedstawił wszechświat jako rozwój idei absolutnej, dochodzącej w człowieku do najwyższego kresu swojego, tj. do uświadomienia się. A zatem w człowieku, przez człowieka Bóg dowiadywał się, że jest Bogiem, bez człowieka byłby on niczym; człowiek stawał na jego miejscu. Ale nie dość tego. Nawet pozostawiając człowieka-boga, jako kres wszechświatowego rozwoju, na stronie, a biorąc Boga, jakim według pojęcia Hegla jest on w istocie swojej, tj. jako ideę absolutną, czyli logiczną abstrakcję, nie można było uniknąć wniosku, że z tej logicznej abstrakcji wszystko we wszechświecie z logiczną koniecznością wynika — a w takim razie dla wolności, streszczającej istotę godności człowieka, nie było już miejsca na świecie.

Te nihilistyczne i materialistyczne konsekwencje, z nauki Hegla płynące, Schelling dostrzegł i postanowił uratować tak wolność człowieka, jak istnienie, a zatem i wolność Boga. Chciał on myśl ludzką na powrót zwrócić do Boga, zgiąć ją przed Nim i zmusić do uznania, że siła jej zawisła<sup>52</sup> od blasku spoczywającej nad nią myśli Bożej, czyli innymi słowy, że wielki jest człowiek nie przez to, że siłą myśli dochodzi do idei Boga i że tę ideę podobało mu się uznać za objaw obudzenia się Boga, drzemającego przedtem na niskich szczeblach rozwoju natury — ale przez to jest wielki, że od Boga pochodzi, że nosi w sobie obraz swego Stwórcy i że siłą swej wolnej woli może wznieść się aż do jedności z Nim.

Ale aby przeświadczenie takie wpoić w duszę ludzką, należało wprzód pokonać największą trudność, jaka istnieje w dziedzinie myśli, tj. pogodzić ze sobą owe dwie idee: Boga i wolności, wykazać, że wszechmocny i wszechwiedzący Bóg, który jest wolą absolutną, nie staje w poprzek wolnej woli człowieka. To zaś znowu wymagało rozwikłania innej zagadki, dręczącej ludzkość od chwili, gdy myśleć zaczęła: chcąc bowiem mówić o wolności Boga i człowieka — a istotą wolności jest możliwość czynienia wyboru między dobrem a złem — trzeba było wyjaśnić, skąd zło powstało, skoro wszystko od Boga pochodzi, a w Bogu ono możliwe nie jest.

Wyjaśnił to Schelling w *Traktacie o wolności*<sup>53</sup> (1809). W każdej istocie — nauczał on — należy rozróżniać między tym, czym ona jest, a tym, skąd powstała, między istnieniem a podstawą czy pierwiastkiem, z którego to istnienie się rozwinęło (*Existenz* i *Grund von Existenz*) Zasadę tę stosował on do Boga i podstawę własnego istnienia, którą Bóg w sobie nosi, określa mianem natury w Bogu (*Natur in Gott*). Stosunek natury w Bogu do Boga tłumaczył jako stosunek między wolą, która chce się stać rozumem, a rozumem. Ponieważ zaś rozum Boży objawia się w działaniu jako miłość, więc można też powiedzieć, że są w Bogu dwie wole: ślepa wola nieuświadomionego pierwiastka (*Wille des Grundes*) i wolna a świadoma wola miłości (*Wille der Liebe*). Z „natury w Bogu”, tj. z tego, „co w Bogu nie jest Bogiem” pochodzą rzeczy wszystkie, pochodzą zaś przez Logos, przez Słowo Boże, „przez które wszystko się staje”, albowiem ono jest Bogiem, objawiającym się na zewnątrz, czyli realizującym się, jest światłem rzuconym w ciemność, „świejącym w ciemności, a nieogarniętym przez ciemność”, którą właśnie jest natura w Bogu. W chaosie jej ścierających się ze sobą sił światło Słowa wywołuje ruch i ład. Ale ponieważ Natura w Bogu nie jest wcale materialem pozbawionym oporności i martwym, lecz istotą jej stanowi wola, więc tworzenie ładu w jej bezładzie polega na pokonywaniu opierającej się ślepej woli, na zdobywaniu jej i przeobrażaniu w boskość. I z tego ścierania się sprzecznych pierwiastków samowoli z rozumem usiłującym je podnieść do jedności z wolą Bożą (*Universalwille*) wynika stopniowanie form we wszechświecie; każda oznacza nowy krok naprzód w pochodzie natury ku Bogu, każda przygotowuje zwycięstwo światła.

U kresu przyrody staje człowiek, jako uwieńczenie wieków walk światła z ciemnością,

<sup>52</sup>zawisła (daw.) — zależy. [przypis edytorski]

<sup>53</sup>*Traktat o wolności* — traktat Schellinga *Filozoficzne badania nad naturą ludzkiej wolności* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), wyd. w 1809. [przypis edytorski]

Filozof, Bóg, Natura,  
Kondycja ludzka, Wolność

Bóg, Wolność, Kondycja  
ludzka, Dobro, Zło

Bóg, Natura, Słowo

Kondycja ludzka, Bóg,  
Chrystus

Boga z naturą w Bogu, jako tryumfalny koniec wielkiej epopei przeobrażeń bezrozumnej woli życia, poddającej się pięknu Słowa Bożego. Ale na wysokości swojej ogarnięty dumnym czuciem swej mocy, człowiek jaźń swoją przeciwstawia Bogu i stacza się w przepaść ciemności. A ta jego wina staje się jego grzechem pierworodnym, który stanowi tragedię bytu, jest jękiem życia indywidualnego i jękiem historii, lecz zarazem *felix culpa*, szczęśliwą winą, sprowadzającą pełniejsze, więc szczęśliwsze zjednoczenie człowieka z Bogiem. Oderwana bowiem od Boga jaźń boleśnie odczuwa stan, w którym przebywa, jako przekleństwo i usiłuje odzyskać utraconą jedność z Bogiem. I z nędzy swego bytu wydobywa się ona mocą swoich tęsknot, po szczeblach religii, aż w końcu zyskuje pojednanie ze Stwórcą w osobie Słowa, które się stało Ciałem, tj. Chrystusa, wiekuistego pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Odtąd uobecnienie Chrystusa w świadomości ludzkiej staje się celem dziejów; drogą do tego jest stopniowe pokonywanie w sobie i w świecie opornego Bogu żywiołu materii, zbliżające epokę Ducha Świętego, która będzie syntezą wszechświata.

Czasy, które poprzedziły stworzenie świata, Schelling nazywał Epoką Ojca. Po niej następowała epoka Syna, czyli Słowa i Światła walczącego z opornymi chaotycznymi żywiołami natury w Bogu. „Epoka ta rozpoczęła się wraz ze stworzeniem świata, trwa dotąd i trwać będzie, dopóki wszystko, co Bogu jest oporne, nie zostanie przekształcone w podnóże nóg Jego”. Będzie to końcem dzieła stworzenia i zarazem epoką Ducha. Tę myśl o trzech epokach rozwijał Schelling w późniejszych latach swego życia w wykładach, które dopiero po śmierci jego wydane zostały, ale jej zawiazki tkwiły już w traktacie o wolności. „*Das Gute* — pisał on (*Werke* VII, 404) — *soll aus der Finsternis zur Actualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben, das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstossen zu werden*”. Gdy zaś to nastąpi, „*wird das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm eins gewordene Reale gemeinschaftlich dem Geist unterordnen*” (s. 405). Oczywiście, stać się to mogło tylko poza kresem historii.

Czy Krasiński znał dzieła Schellinga? Słusznie zauważył prof. Porębowicz, zastanawiając się nad filozoficznymi wpływami, które działały na Krasińskiego, że „idee unoszą się w powietrzu, niewidzialne jak pył, póki nań smuga światła nie padnie” i że przeto ludzie wchłaniają je z powietrza także, nie tylko z książek, i dlatego „określając poglądy lub wierzenia Krasińskiego, można sprawdzić, czyja teoria doń przylgnęła, ale nie skąd i którą przysła”. W listach swoich z lat młodych poeta niekiedy wspominał Schellinga, Hegla zaś ani razu przed r. 1838; ważniejsze to, że z korespondencji Krasińskiego z Reeve<sup>54</sup>, dowiadujemy się, iż Reeve słuchał wykładów Schellinga w Monachium, mógł więc poeta z rozmów z nim dowiedzieć się o myślach i marzeniach Schellinga dotyczących się przyszłej epoki Ducha. Ale szczegóły te nie wystarczają, abyśmy wyciągać z nich mieli ściślejsze wskazania co do wpływu Schellinga na Krasińskiego. Możemy więc mówić nie o pochodzeniu duchowym wieszczki polskiego od myśliciela niemieckiego, ale tylko o podobieństwie, które niekoniecznie miało być wyrazem wpływu. Idee Schellinga przyjść mogły z „powietrza”; mogło też być to wszystko, co je u Krasińskiego przypomina, samorodnym objawem jego ducha.

Za tym ostatnim przemawiają słowa jego w liście do Jaroszyńskiego<sup>55</sup> (1840) wymownie świadczące, jak dręczyła go konieczność pogodzenia panteizmu z afirmacją osobowości Boga: „Bóg li tylko panteistyczny jest taką wyłącznością, takim tylko jednym terminem, jako Bóg li tylko osobisty, pojedynczy, odłączony od wszechświata. Idzie teraz o zlanie tych dwóch bóstw w trzecie, równie osobiste, jak panteistyczne, równie wszystko obejmujące, jak siebie samego. W Trójcy naszej najdoskonalszym punktem jest Duch Święty. Czekaj na niego w filozofii, nie nadszedł jeszcze, nie hegelisty go odkryją; ale przyjdzie i świat padnie przed nim, z samej logiki to wypływa”. Otóż to „zlanie dwóch bóstw w trzecie równie osobiste, jak panteistyczne” było już, jeżeli nie ostatecznie dokonane, to w każdym razie wyraźnie zarysowane w *Traktacie o wolności* Schellinga — i gdyby Krasiński rzecz tę dokładnie znał, chyba nie pominąłby jej w tym miejscu milczeniem.

<sup>54</sup>Reeve, Henry (1813–1895) — angielski publicysta, kolega i przyjaciel Krasińskiego z lat studiów w Genewie; Krasiński korespondował z nim, wymieniając myśli na różne tematy. [przypis edytorski]

<sup>55</sup>Jaroszyński, Edward (1812–1853) — przyjaciel Krasińskiego; kształcił się na uniwersytecie berlińskim, gdzie stał się heglistą. [przypis edytorski]

Historia, Religia

Kondycja ludzka, Historia,  
Rozum, Filozof, Wiedza,  
Wiara

Bóg, Obraz świata,  
Historia, Religia



Najściślej zaś Krasińskiego, zwłaszcza w jego latach młodych, wiązało z Schellingiem głębokie zrozumienie potęgi zła we wszechświecie. I to właśnie, stawiając ich u granic pesymistycznego poglądu na świat, oddalało obu od tych wielkich dróg ówczesnej literatury i filozofii, na których nieomylnym przewodnikiem zdawał się być Hegel, które pod kierunkiem Hegla tak dokładnie poznał był Cieszkowski. W duszach Schellinga i Krasińskiego potężny romantyczny indywidualizm, objawiający się rozmachem nieskończonych i nienasyconych pragnień, ścierał się z głębokim pociąganiem do pesymizmu.

Ale nie był to pospolity pesymizm romantyków, to płaczliwy, to zrozpaczony i bluźnierczy, stosownie do temperamentu jednostki. Pesymizm ten miał głębszą podstawę i głębszą treść; nie był tylko wybuchem mniej lub więcej silnych i stałych skarg, żalów i przekleństw, płynących z poczucia sprzeczności między ideałem a rzeczywistością, ale filozoficznym ujmowaniem wszechświata w postaci nieskończonego a bezcelowego cierpienia. Schelling, wywodząc zło z ciemnych otchłani „natury w Bogu”, patrząc na nie jako na zasadniczy pierwiastek wszelkiego istnienia (*Urgrund zur Existenz*), posuwając się aż do postawienia pojęć Boga i zła w nierozłącznym ze sobą związku („*Damit also das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht sein*”, *Werke* VII, 403), stawał się poprzednikiem Schopenhauera; Krasiński zaś, mniej się zastanawiając nad istotą i pochodzeniem zła, natomiast całą siłą duszy odczuwał tożsamość bytu i bólu. Stąd wypływał wniosek, że byt jest złem i że celem życia powinna być ucieczka od bytu, czyli śmierć i nicość. Ale przed tą ostateczną konsekwencją wzdrygały się romantyczne pierwiastki duszy wieszczą, spragnionej nieśmiertelności i szczęścia. Myśl o nicości przejmowała go obrzydzeniem, z drugiej zaś strony nieśmiertelność pojmował on jako nieskończoną czynność, tj. jako dążenie do celu, oddalającego się od nas w miarę posuwania się ku niemu, jako „wieczystą metempsychozę<sup>56</sup> nędzy i boleści”. „Warunkiem niezmiennym działania — cel — pisał on do Reeve’a w r. 1836 r. — skoro zaś celem nieskończonym — szczęście, jedno z dwojga być musi: alboby ustała czynność, skoro celu dosięgnie, a wówczas nastaje nicość, alboby trwała odłączona od celu, a wówczas to znów trud i ból. Nie mogę wyjść z tego fatalnego dylematu i kiedyś głowę sobie o to rozbiję. Szczęśliwi ubodzy duchem”.

I w tym dylemacie: albo nicość, albo trud i ból, w usiłowaniu znalezienia wyjścia z niego streszczało się życie wewnętrzne Krasińskiego w owej chwili. Niewątpliwe wyjście znalazł wkrótce, a raczej upewnił się, że było ono tam, gdzie je od początku widział, gdy wkładał w usta Pankracemu słowa: *Galilae, vicisti*<sup>57</sup>, gdy Irydiona posyłał do ziemi mogił i krzyżów. Było ono w chrześcijańskim przeświadczeniu o spójni człowieka z Bogiem, ale przykryły je były potem na czas jakiś chmury filozoficznych wątpliwości. Rozpierzchyły się one w świetle rozmyślań, owianych tym samym marzeniem, które Schellinga prowadziło po otchłaniach filozofii, a szło z głębin zrosniętej z duszą aryjską dążności do kojarzenia wiary w Boga żywego z panteistycznym jego odczuwaniem we wszechświecie, w przyrodzie i w człowieku.

Ażeby pogodzić wolność człowieka z wszechmocą i wszechwiedzą Boga, nie ma innego sposobu — rozumował Schelling — jak przenieść człowieka do Boga, tj. uznać, że człowiek nie jest poza Bogiem, lecz w Bogu, i że wszystko, co czyni, stanowi część życia Bożego<sup>58</sup>. Tę samą myśl wyrażał Krasiński w swoim *Modlitewniku* dla pani Bobrowej<sup>59</sup>: „Wszak ja myślę Twoją serdeczną, którą ukochał przed laty i którą kochać będziesz zawsze — dlategoś mnie obdarzył wolnością”... „począłem się w sercu Twoim”... „poczuwam się, że jestem częścią Twoją i sobą zarazem”. Ale myśli te i Krasiński, i Schelling mieli wspólne z ogółem mistyków, natomiast własnym pomysłem Schellinga było prze-

Zło, Bóg, Obraz świata,  
Filozof

Niemiec, Filozof, Bóg,  
Natura

Bóg, Kondycja ludzka,  
Wolność

Bóg, Natura, Stworzenie,  
Walka, Słowo

<sup>56</sup>metempsychoza — reinkarnacja, wędrówka dusz; wielokrotne odradzenie się człowieka po śmierci biologicznej przez wcielanie się jego duszy w inne ciało. [przypis edytorski]

<sup>57</sup>*Galilae, vicisti!* (łac.) — Galilejczyku, zwyciężyłeś. Słowa przypisywane cesarzowi Julianowi Apostacie (361–363 n.e.), który miał je wypowiedzieć w chwili śmierci, uznając zwycięstwo chrześcijaństwa; chciał je bowiem w czasie swego panowania stłumić i przywrócić pogaństwo zmodernizowane w duchu neoplatonistycznym. [przypis edytorski]

<sup>58</sup>Ażeby pogodzić wolność człowieka z wszechmocą i wszechwiedzą Boga, nie ma innego sposobu... — „Gibt es einen andern Ausweg, als dem Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, zu sagen, dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in Gott sei und dass seine Tätigkeit mit zum Leben Gottes gehöre” (VII, 339). [przypis autorski]

<sup>59</sup>wyrażał Krasiński w swoim „Modlitewniku” dla pani Bobrowej — pochodzi on według prof. Kallenbacha z r. 1837. [przypis autorski]

niesienie natury do Boga i wyprowadzenie stworzenia świata z walki między chaotycznymi potęgami „natury w Bogu” a światłem przenikającego je Słowa, które pokonywa i poddaje je Ojcu. I zdaje się, że odbicie pomysłu Schellinga tkwiło w modlitwie Krasieńskiego do Chrystusa, który jest słowem Ojca, który z łona Ojca wychodzi, a w materię wchodzi, albowiem żal mu cierpiącej materii, która w istocie swojej jest przeciwieństwem Boga jako światła, jest ciemnością, chaosem, walką i cierpieniem — i materię zbiera On, czyni Córami swoją, przebóstwami i poddaje Bogu: „Tyś Słowem żyjącym, widowym, dotykającym. Z głębin nieskończoności wyszedłeś, opisałeś się w kształt, bo żal ci było tej nieszczęśliwej, tej cierpiącej materii — przybrałeś ją, Panie, za córę swoją i ona nieśmiertelną stała się w obliczu Ojca swojego”.

Ale modlitwy te przenikał jeszcze smutek. Przez „zasłonę melancholii, rozesłanej nad całą naturą”<sup>60</sup> spoglądał wówczas poeta na trudy istnień, wznoszących się z chaosu ku Bogu. Z biegiem czasu wyzwoliła go z objęć smutku myśl o Duchu Pocieszycielu, który wiąże Ojca z Synem, Boga ze światem, który jest miłością, mającą przetrworzyć wszystko, co jest, w przyszłej III epoce w raj jedności z Bogiem.

## II. *Traktat o Trójcy*

Wyrazem myśli tej jest wspaniały traktat *O trójcy w Bogu i o trójcy w człowieku*. Czymś wyższym, a przynajmniej działającym silniej na serce i umysł niż myśl filozoficzna w rymy zakuta, jest filozofia, którą technicznie poezji owiewa. Wiersz krępuje myśl, nie dając jej wylać się na zewnątrz z dostateczną wyrazistością, w prozie zaś myśl, wolna będąc od pęt formy, a biorąc do pomocy wieszczę intuicje marzenia, podbija tą mocą, którą ogień fantazji wlewa w poważny tok rozumowania.

„W stosunku do nas — czytamy na samym początku rozprawy — w tym *Łaska Boża*, że nas Bóg stworzył, to jest, że nam *bytu* udzielił”. Słowa te wyraźnie uchylają wszelkie podejrzenia o ukryty panteizm, które często z ust teologów słyszymy. Bóg jest *wszystkim*, „więc można powiedzieć, że nie ma nic takiego, czym by On nie był, ale ponieważ zarazem i od razu jest wszystkim, więc znowu nie ma nic takiego, nad czym by i za czym by On nie był”<sup>61</sup>. „Bóg jest — pisał później Krasieński w liście do Ary Scheffera<sup>62</sup> (1845) — Osobą i zarazem Naturą rzeczy”, Jaźnią odwieczną i zarazem wszechobjmującą rozlewną wszytkością — i czcząc Go, jedno z drugim w Nim kojarzyć musimy. Albowiem jako „ja” oderwane od świata Bóg byłby żydowskim Jehową, „ciasnym Bogiem jezuitów”, istotą obcą człowiekowi, Panem, przeciw któremu ci, co cierpienia milionów sercem ogarniają — Manfredzi<sup>63</sup> i Kaini<sup>64</sup> — mieliby prawo powstawać, słusznie pytając, dlaczego to, co On zrobił, jest tak źle zrobione, iż krzyknąć trzeba „Żeś Ty nie Ojcem świata, ale...”<sup>65</sup> i do walki iść z Nim, samą ideę Boga niszcząc... Z drugiej strony czcić Boga jako Naturę rzeczy, zapominając o jego Osobowości, byłoby panteizmem. Jednego i drugiego, ateizmu i panteizmu, unikamy, uznając troistość Boga. Bóg jest ponadświatowym Ojcem, który świat stworzył, Wszechbytem, który innym bytu udziela — i Bóg jest Synem, Wszechmyślą Wszechbytu i jako taki jest w świecie. Pojęcia zaś wszechbytu i wszechmyśli spajamy w pojęciu wszechżycia, które jest wszechmiłością — i pojęciem tym określamy trzecią Osobę Trójcy — Ducha Świętego.

W ten sposób tłumacząc zasadniczy dogmat Kościoła, Krasieński szedł śladem wytkniętym przez najdawniejszych myślicieli chrześcijańskich. Jeszcze św. Augustyn, ażeby uprzystępnic pojęcie troistości Bożej, wskazywał na podobieństwo trójcy, które człowiek w sobie nosi, i rozgraniczał w Bogu sfery bytu, myśli i woli, używając wyrazów *esse, scire,*

<sup>60</sup>zasłonę melancholii, rozesłanej nad całą naturą — „Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist” (Schelling, *Werke* VII, 399). [przypis autorski]

<sup>61</sup>można powiedzieć, że nie ma nic takiego, czym by On nie był... — Myśl tę samą znajdujemy wyrażoną w podobnych słowach w *Medytacjach*, które tradycja kościelna przez czas długi św. Augustynowi przypisywała: „*Immensitas divinae magnitudinis tuae ista est, ut intelligamus te intra omnia, sed non inclusum, extra omnia, sed non exclusum: et ideo interior es, ut omnia contineas; et ideo exterior es, ut incircumscripae magnitudinis tuae immensitate omnia concludas*” (*Divi Augustini Meditationes, Soliloquia et Manuale*, XXX, 3). [przypis autorski]

<sup>62</sup>Scheffer, Ary (1795–1858) — malarz francuski, przedstawiciel romantyzmu, autor obrazów ilustrujących dzieła Goethego, portrecista. [przypis edytorski]

<sup>63</sup>Manfred — tytułowa postać dramatu filozoficznego Byrona. [przypis edytorski]

<sup>64</sup>Kain — tytułowy bohater tragedii misteryjnej George’a Byrona z 1821. [przypis edytorski]

<sup>65</sup>Żeś Ty nie Ojcem świata, ale... — Mickiewicz, *Dziady część III, Improwizacja*. [przypis edytorski]

Filozof, Literat, Poeta

Bóg

Bóg

*velle*<sup>66</sup>. Czyli Bóg jest, Bóg myśli i wie, Bóg chce, tj. żyje i działa, a to jego „chcenie” jest jednością bytu i myśli. Ale czy tłumaczenie takie zbliża nas cokolwiek do ukrytego sanktuarium religii? Chyba nie. Wszak jeśli Bóg Ojciec ma być w pojęciu naszym Bytem absolutnym, to Byt ten w objawianiu się swoim nie inaczej może być przez nas uchwycony, niż jako Logos, Słowo twórcze, które było na początku, było u Boga i było Bogiem, a „wszystko przez nie się stało...”, bo „w nim był żywot”<sup>67</sup>, czyli Bóg Syn jest dla nas myślą Ojca, Słowem, Wolą, Czynem, Żywotem. Więc po co odrywać myśl od czynu, wiedzę od woli i trzecią osobę Trójcy określać tymi samymi wyrazami, które nam służą w rozmyślaniu o osobie drugiej? Przystępniejsza nieco dla myśli naszej staje się osoba Ducha Świętego jako jedność nie bytu i myśli, lecz bytu z myślą i wolą, istnienia i działania, czyli jako absolutna szczęśliwość, polegająca na radowaniu się z bytu i dokonanej przez Słowo manifestacji tego bytu<sup>68</sup>. W takim razie *esse, scire, veire* jako orzeczenia trzech aktów, trzech stanów, trzech osób Bożych, nie będą trójcą Bytu, Myśli i Życia, redukującą się do dwójki treści i formy, lecz trójcą Bytu w sobie, Bytu uzewnętrznionego i Bytu szczęśliwego, który jest wynikiem i niezbędnym uzupełnieniem istnienia i działania, pełnią bytu, nieskończoną radością z dokonanego dzieła i nieskończoną wolnością. I dlatego to imię tej trzeciej osoby — Duch, *πνεῦμα, spiritus*, tj. tchnienie, jako symbol wolności<sup>69</sup>. Kult Ducha Świętego łączymy z myślą o absolutnym ideale, ku któremu idziemy i który się spełni w apokaliptycznej dali, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”. I myśl tę wyrażał Krasieński w liście do Ary Scheffera, w którym troistość Bożą wyraźniej jeszcze niż w traktacie o Trójcy oświecał: „Jako Duch Święty Bóg unosi Wszechświat ku doskonałszemu poznaniu woli swojej i objawia stworzeniom swoim, że one także są duchami żywymi, indywidualnymi, że od Niego pochodzą, ku niemu idą i podobne są do Niego”.

Lecz mniejsza o tłumaczenie dogmatu, sięgającego treścią swoją poza kres myśli. Pomimo różnic w odcieniach teologowie Kościoła zachodniego zgadzali się zawsze w jednym: w przedstawianiu osoby Ducha Świętego jako pochodzącej od dwóch pierwszych Osób, kojarzącej Ojca z Synem. I z myślą tą wstępując w głąb natury człowieka, Krasieński wraz z Cieszkowskim wygłaszał twierdzenie, że ciało i dusza, czyli pierwiastki bytu i myśli harmonizować się ze sobą muszą, aby wnieść człowieka na wyżynę duchowości. Ale duchowość rozumiał on inaczej niż Cieszkowski, po Schellingowsku, tj. harmonia pierwiastków stawała się u niego podstawą do zupełnego przeobrażenia natury. „Z miłości Boga mamy dojść do najściślejszego pojednania Bytu z Myślą, zmysłowości z idealnością, ciała z duszą, czyli stać się duchami żywymi, *nieśmiertelnymi, przeznaczonymi do anielstwa*”. Pisząc te ostatnie, podkreślone przeze mnie słowa Krasieński wkraczał już w eschatologię, której starał się uniknąć Cieszkowski. Puszczał więc cugle fantazji, zrywał ze ścisłością naukową, do której dążył Cieszkowski, lecz za to bardziej był w zgodzie z naturą naszego umysłu, któremu przeciwne jest owo znamionujące *Ojciec nasz* Cieszkowskiego, wiązanie myśli o szczęściu absolutnym ze znikomością bytu zmysłowego.

Następnie od człowieka pojedynczego idąc do ludzkości, tj. wstępując na widownię dziejów, Krasieński streszczał zasadę troistości w zdaniu, że Bóg łaską swą do bytu nas powołał i w raju umieścił, ażeby po szczeblach postępowego rozwoju doprowadzić do nieba, które dla nas rzeczywistością się stanie w dniu Ducha Świętego, wraz z przeobrażeniem naszym, „albowiem jak ze świata natury wyrasta jaźń człowieka, tak ze świata ludzkości wyrasta jaźń anielska, dalszych wyższych duchów ród, a rody te coraz wyżej wracają ku Bogu”. Tą drogą wiodącą od raju prarodzciców do nieba, od niewinności i nieświadomości pierwotnego stanu natury do pełni żywota, od wieków Jehowy do wieków Ducha Świętego — drogą tą są trudy i zasługi stopniowego dostosowywania się do myśli Boga, wcielonej i objawionej w osobie Chrystusa: „tylko przechodząc przez Niego, można do-

<sup>66</sup>św. Augustyn, *ażebym uprzystępniał pojęcie troistości Bożej, wskazywał na podobieństwo trójcy, które człowiek w sobie nosi...* — por. Augustyn, *Confessiones (Wyznania)*, XIII, 11. [przypis autorski]

<sup>67</sup>Słowo twórcze, które było na początku, było u Boga i było Bogiem, a „wszystko przez nie się stało...”, bo „w nim był żywot” — por. J 1, 1–4. [przypis edytorski]

<sup>68</sup>Przystępniejsza nieco dla myśli naszej staje się osoba Ducha Świętego jako jedność nie bytu i myśli, lecz bytu z myślą i wolą, istnienia i działania, czyli jako absolutna szczęśliwość... — por. V. Soloviev, *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris 1889, s. 206. [przypis autorski]

<sup>69</sup>imię tej trzeciej osoby, Duch, tj. tchnienie, jako symbol wolności — Soloviev, *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris 1889, s. 218. [przypis autorski]

stąpić zbawienia”. Przyjście więc Chrystusa jest punktem środkowym historii. Wieki, co go poprzedziły, były wdychaniem za Bogiem, który by się zbliżył do człowieka i stał się przyjacielem jego, przyjmując postać ludzką; czasy pochrystusowe są pracą nad urzeczywistnieniem wzoru, który On nam zostawił, nad podnoszeniem człowieka do anielstwa i wprowadzeniem Go w podwoje żywota wiecznego w niebie. Obrazem zaś tego wniebowstąpionego człowieczeństwa jest także Chrystus, albowiem „choć wniebowstąpił, nie odrzucił ciała człowieka, nieskazitelnego, które tu po zmartwychwstaniu przybrał — i pozostał na wieki Bogiem i zarazem człowiekiem wniebowstępującym, czyli łącznością obu natur — boskiej i ludzkiej”.

W tych słowach zawarte jest zbliżające Krasińskiego do Schellinga określenie trzech epok, głębsze i szersze niż u Cieszkowskiego, a oparte na odmiennym stosowaniu prawa dialektycznego. Literę prawa tego Cieszkowski trzymał się niewolniczo, a mając wzrok utkwiony wyłącznie w historię, brał on starożytność i chrześcijaństwo jako dwa przeciwieństwa, które złąć się muszą w mającej niebawem nastąpić syntezie. Ale pogodzenie przeciwieństw nie inaczej przecie dokonać się może jak na drodze kompromisu, wzajemnych ustępstw, zobopólnego przyznania się do jednostronności i niedostateczności — czyli w danym wypadku ascetyczny ideał chrześcijaństwa uznany być musiał za reakcję przeciw pogańskiej zmysłowości, zawierającą z porządku rzeczy tylko część prawdy w sobie. I zgodnie z tym wygłosił Cieszkowski wyrok potępiający czasy chrześcijańskie, zwłaszcza wieki średnie, nie tylko dlatego, że ideału Chrystusa nie wypełniły, lecz że ideał, którym się kierowały, był fałszywy, jako jednostronne wywyższenie ducha nad materię.

W przeciwieństwie do tego Krasiński, biorąc za punkt wyjścia Boga w Trójcy jedyne- go, nie mógł w Bogu dopuścić przeciwieństwa i walki między dwoma osobami: Ojcem i Synem — i przeto osobę Syna brał nie jako antytezę, lecz jako przejście od Ojca do Ducha — w dalszym zaś ciągu, tj. w dialektyce tak rozwoju dziejów, jak życia jednostki, upatrywał w drugim pierwiastku też przejście od pierwszego do trzeciego najwyższego, w antytezie łącznik tezy z syntezą, drogę od jednej do drugiej. Wszędzie w Chrystusie, „w każdej jego chwili i czynie i słowie” upatrywał on „przejście od cielesności do pełni Ducha”, przelewanie się natury ludzkiej w boską. „W osobie Chrystusa — pisał wieszcz we wspomnianym liście do Ary Scheffera — objawionym zostało ludziom, że cud niczym innym nie jest, jak naturą rzeczy, byleby tylko Duch ludzki wzniosł się do Boga i z wolnej swojej woli przystał na to, aby z Ojcem swoim Niebieskim mieć jedną i tę samą wolę. — Niepokalane Poczęcie, Przemienienie, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie — wszystko to jest wiekuistym prawem Duchów żywych”.

Z tego stanowiska patrząc na życie Chrystusa, widział w nim „arcymistrzostwo życia”, nauka zaś Chrystusa była nie jednostronnym przeciwieństwem filozofii starożytnych, lecz prawdą absolutną, której wypełnienie absolutne jest niezbędnym warunkiem przyjścia epoki trzeciej. Stąd wynikało przede wszystkim to, że Krasiński nie mógł, jak Cieszkowski, przypuszczać, że jesteśmy już u progu Dnia Ducha Świętego. Następnie, trzy epoki świata w odmiennym musiały przedstawiać się świetle, tj. nie jako jednostronne pogaństwo, jednostronne chrześcijaństwo i synteza jednego z drugim, lecz jako czasy przedhistoryczne, czyli raj błogiej nieświadomości, czasy historyczne, czyli wędrówka przez trudy i bóle ku wyżynom „wniebowstępującego Człowieczeństwa”, i mgliste a oddalone panowanie Ducha Świętego, poprzedzone przez Królestwo Boże na ziemi, „mające zbliżyć duchom wszystkim ludzkim dzień najwyższego ich rozwoju, a po dniu owym następny — żywota wiecznego”. Krasiński stawał w tym poglądzie między Cieszkowskim a Schellingiem.

Dla Cieszkowskiego pytanie, gdzie jest kres żywota, nie istniało; usuwało się w cień wobec pewności, że tu na ziemi możliwe jest jej przeobrażenie w raj — i ten obraz przyszłego nieba na ziemi, które on wystawiał<sup>70</sup> jako epokę Ducha, pochłaniał go tak gwałtownie, że przestawał myśleć o zaświatowym niebie, o tym miejscu wiekuistego odpoczynania, za którym wdycha świat chrześcijański. W przeciwieństwie do niego Schelling rozwinął był swoją naukę o trzech epokach nie w ciasnym zakresie doczesnego bytu, ale na nieskończonym wszechświatowym tle. „Wszystko — nauczał on — stworzenie całe,

<sup>70</sup>wystawiać (daw.) — przedstawiać, wyobrażać. [przypis edytorski]

rozwój rzeczy wszystkich idzie od Ojca przez Syna ku Duchowi<sup>71</sup>. I szeroki powiew tej myśli orzeźwiająco działał na myśl Krasińskiego, niosąc ją w bezgraniczną dal światów i istnień. Więc choć się przejął historiozofią Cieszkowskiego, choć radością napęłniła go pewność o bliskiej syntezie dziejów, w której pięknem i mocą zajaśnieje Polska, jednak nie zamknął się w tym obrębie. Na ziemię patrzył jako na atom nieskończoności, na którym nosimy „ciężkiego ciała żalobę”. Ale koniec dziejów tego atomu będzie wstępem do epoki Ducha... I ku epoce tej skierował wzrok. Głęboki list Krasińskiego do Małachowskiego<sup>72</sup> (1841 r.) jest doskonałym wyrazem myśli, która nareszcie wybrnęła z dręczącego dylematu: albo nicość, albo trud i ból — i wypoczęła w kontemplacji tej wielkiej Schellingowskiej epopei wszechświata, w której człowiek przez Słowo podniesiony zostaje do urzeczywistnienia w sobie życia Bożego i do przygotowania czasów Ducha, w których Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”. „Indywidualność każda — pisał poeta — czy chce, czy nie chce, czy rozumie tego konieczność, czy nie, poświęcona jest” — poświęcona oczywiście Bogu, bo „jest w Duchu Bożym, jako cząstka tego Ducha, ale cząstka mająca wiedzę, że jest cząstką, utrzymana wiecznie przy wiedzy tej, zatem sobie samej już na kształt całości wyglądająca i będąca istotnie całością”. Indywidualność przeto jest „nieskończenie nieśmiertelna” i jako cząstka Boga ma za widownię swego bytu i działania nie to miejsce tylko, w którym się chwilowo znajduje, lecz cały wszechświat Boży: „Boga wszechrzeczy cząstką jesteśmy, a nie planety tego lub owego, nie do tego punktu skuci lub tamtego, ale wszystkich panami” — więc ze śmiercią kończymy tylko „wygrywać<sup>73</sup> rolę cząstki ludzkości”, a zaczynamy w zamian „na większej scenie wygrywać naszą prawdziwą rolę”.

Człowiek ze swoim nieśmiertelnym „poza grób przeciągnionym” „ja” — to promień, który wiecznie podnosi się ku Bogu; podnosi się z ziemskiej planety, ale nie tu koniec jego lotu.

„Jako cząstka ludzkości — czytamy tamże — widoma i rozsypalna posuwamy się ku ostatecznym jej celom: a te są — urzeczywistnienie na planecie Królestwa Niebieskiego dobra, czy przez dalsze podbicie natury, czy przez dalsze rozgoszczenie się ducha miłości w piersiach ludzkich”, a zatem „o ile jesteśmy na świecie tym, o tyle się staramy, by ten świat stał się podobny Bożemu, wszedł w stosunek ściślejszy z Bożym, tj. z tym, z którym sojusz nieśmiertelności naszej indywidualnej nas sprzega na wieki wszystkie nasze dalsze”. Jednak to wszystko nie jest jeszcze celem ostatecznym. To wszystko czyniąc, „tylko gotujemy — dodawał on — sobie samym na później coś boskiego, punkt jakiś boski w przestrzeniach, by nam umarłym i nieśmiertelnym było na co spojrzeć i z czego się radować i w czym rozkoszować, by wszędzie nam niebo było”.

Słowem „na planecie jest miejsce pokory i śmierci naszej; za planetą miejsce dumy i nieśmiertelności naszej”. Wypływało stąd, że istnienie nasze to ciągły lot w górę, ciągły przeto trud, ale nie ból. Wyobrażenia te zostały już stanowczo i na zawsze w umyśle wieszczą odgraniczone od siebie. Celem trudów lotu jest ten, którego mowa ludzka określa wyrazem „miłość”. I lot, który jest żywotem wiecznym, poetycznie określał wieszcz jako jakąś „wegetacją anielską, która czuje, i widzi, i słyszy swoje własne rośnięcie; osoba nasza na wysokich poziomach swego rozwoju w niebie sama przewodniczy losom swoim przyszłym i przemienia bez bólu, bez wstrząśnienia, zupełnie naturalnie, swoje formy zewnętrzne na coraz doskonalsze i piękniejsze<sup>74</sup>. Więc lot, który jest żywotem wiecznym, tłumaczył Krasiński myśl swoją, streszczając w liście do Sołtana<sup>75</sup> *Traktat o Trójcy*, „jest tworzeniem ciągłym, postępowym samych siebie w Bogu przez własną twórczość i łaskę Boga, czyli rozwijającą się coraz olbrzymiej miłością naszą ku Bogu i Boga przez to samo ku nam. Bo historia i rozwój wszystkich światów to rozwój ich miłości ku Bo-

Życie jako wędrówka,  
Zaświaty, Niebo, Kondycja  
ludzka, Śmierć, Przemiana,  
Bóg

<sup>71</sup> *Wszystko, stworzenie całe, rozwój rzeczy wszystkich idzie od Ojca przez Syna ku Duchowi* — Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, t. VII, s. 807. [przypis autorski]

<sup>72</sup> *Małachowski, Stanisław (1798–1883)* — żołnierz powstania listopadowego, emigrant i pisarz polityczny; krewny Krasińskiego. [przypis edytorski]

<sup>73</sup> *wygrywać* — tu: odgrywać, grać rolę. [przypis edytorski]

<sup>74</sup> *wegetacją anielską, która czuje, i widzi, i słyszy swoje własne rośnięcie...* — por. Z. Krasiński i A. Scheffer, wydanie L. Wellischa, Warszawa, 1909, s. 74 [tj. Zygmunt Krasiński i Ary Scheffer, *Listy. Z nieznanych rękopisów*; red. WL]. [przypis autorski]

<sup>75</sup> *Sołtan, Adam (1792–1863)* — pułkownik powstania listopadowego, emigrant; krewny i przyjaciel Krasińskiego, adresat ponad 200 skierowanych do niego listów poety. [przypis edytorski]

gu”. A rozwoju tego, czyli żywota wiecznego najwyższym wyrazem będzie szczęśliwość, która przyjdzie wraz z końcem rzeczy, gdy zło pokonane będzie, gdy Słowo podda Ojcu odporne Mu moce i rzeczywistość podniesiona zostanie do jedności z jej idealną zasadą i odwiecznym wzorem, tj. ze Słowem. Będzie to epoką Ducha: Duch powiąże Ojca, który jest Bytem absolutnym, z Synem, który jest Bytem realizującym się w dziele stworzenia, powiąże w Bycie doskonałym, który będzie ostatecznym aktem samoobjawienia się Boga.

Tylko to szerokie, Schellingowskie eschatologiczne, a nie historyczne pojmowanie przeznaczeń ludzkich czyni nam zrozumiałym tęskliwe Krasieńskiego wyczekiwanie chwili, by „wszędzie niebo było”. Synteza dziejów, którą dawał Cieszkowski, była dla niego nie alfą i omegą, lecz częścią wszechświatowego rozwoju, wszechświatowego pędu ku pełni czasów, ku objawieniu się Boga jako Ducha.

### III. *Syn cieniów*

Poetyckim wyrazem tych filozoficznych rozmyślań Krasieńskiego są jego *Trzy myśli*. Mijam najwcześniejszą z nich, *Sen Cezary*. Nad wizją tą unosi się potężne tchnienie dumań Irydionowych, z którymi ma ona dużo więcej styczności niż z filozofią Cieszkowskiego, Hegla i Schellinga. Za to w *Legendzie* zadźwięczał już bardzo doniośle odgłos nauki o trzech epokach — i to w postaci nie tej, którą jej nadał był Cieszkowski, ale przypominającej stare marzenia, które od Skota Erygeny<sup>76</sup> snuły się aż do Schellinga<sup>77</sup>. Przedstawił tu Krasieński „gnącą się w podrzutach” Bazylikę Św. Piotra w Rzymie, niby „ciało umierające”. Daremnie Polacy, otoczywszy starego papieża, „podnieśli szable w górę, jakby na ich ostrzach wstrzymać chcieli spadające mury”. Runęła bazylika, pozostał tylko stos gruzów, a na tym olbrzymim kopcu, niby na tronie, zasiadł kardynał do św. Jana podobny i zwiastował narodzenie się nowej epoki; „odtąd Chrystus ani się rodzi, ani umiera na ziemi”.

Więc nie jest epoka ta dalszym ciągiem historii, lecz apokaliptyczną „stolicą Bożą i Barankową”<sup>78</sup>. A zatem Kościół katolicki nie umiera tu ze starości, jak przypuszczali dotąd komentatorzy Krasieńskiego, lecz przetwarza się w „Miasto święte Jeruzalem”, w którym ani kościoła, ani tym bardziej papieża i kapłanów nie będzie, „albowiem pan Bóg Wszechmogący jest kościołem jego i Baranek” (Ap 21, 23). Wobec tego w nowym świetle występuje tu posłannictwo, które poeta wyznaczył Polakom, i nie jest ono w sprzeczności, jak sobie wyobrażano, z mesjanizmem jego: Polacy bowiem, podtrzymując walącą się bazylikę, nie są obrońcami zużytego i skazanego na zagładę porządku, lecz tego, co piękne było w Kościele przeszłości, są więc łącznikiem między starym światem a nowym i tym samym stają nie na końcu, lecz raczej na przodzie narodów. Potwierdzają to słowa kardynała do poety: „Nie trwóż się; za to, że wyrządzili mu (tj. papieżowi) ostatnią przysługę, Pan odwdzięczy im — bo zachodzący, tak jak wschodzący, umarli, tak jak żywi, są z Pana — owszem, im lepiej będzie i synom synów ich...”

Gdy w *Legendzie* mamy tylko odgłos filozofii Krasieńskiego, *Syn Cieniów* daje nam jej obraz treściwy a silny. W sądzie o tym utworze między prof. hr. Stanisławem Tarnowskim, który odmawiając mu wszelkiej wartości poetyckiej, wyraził się, „że pierwszy rozdział z Hegla, przełożony na wiersze byłby, równie dobry” — a prof. Janem Antoniewiczem<sup>79</sup>, który w odczycie swoim z r. 1897 trafnie określił *Syna Cieniów* jako jedną z najgłębszych emanacji ducha polskiego, pośrednie stanowisko zajął prof. Porębowicz. Zaliczył on utwór Krasieńskiego do najcenniejszych w literaturze naszej, podnosząc jako główny jego przymiot to, że zawiera w sobie wykończony system filozoficzny, mianowicie naukę Hegla, którą doskonale odtwarza.

I w rzeczy samej dokonał tu Krasieński rzeczy najtrudniejszej, przekształcając oderwaną

<sup>76</sup>Eriugena, Jan Szkot, łac. *Johannes Scotus Erigena* (ok. 810–ok. 877) — irlandzki filozof i teolog, jeden z twórców scholastyki. [przypis edytorski]

<sup>77</sup>Za to w *Legendzie* zadźwięczał już bardzo doniośle odgłos nauki o trzech epokach... — obszernie o tym pisał wnuk Zygmunta, Adam Krasieński, w studium o Dniu Ducha Świętego (Biblioteka Warszawska, 1903). [przypis autorski]

<sup>78</sup>stolica Boża i Barankowa — por. Ap 22, 3 (w nowszych tłumaczeniach: tron Boga i Baranka). [przypis edytorski]

<sup>79</sup>Antoniewicz, Jan Bożo (1858–1922) — polski historyk sztuki i literatury; autor m.in. pracy *Zygmunt Krasieński i dzieło Stanisława Tarnowskiego* (1897). [przypis edytorski]

Filozof, Polak, Koniec świata, Religia, Historia

Kondycja ludzka, Bóg, Filozof, Poeta

filozofię w żywą poezję; tylko nie Hegla odtworzył on: myśl poety była tu młodszą siostrą myśli Schellinga.

Ujął Krasieński w *Synu Cieniów* dzieje ducha ludzkiego, który wydobywa się z natury i drogą coraz wyższych przeobrażeń dochodzi do jedności z Absolutem. Ale siłą, co go prowadzi i podnosi, jest tęsknota za Bogiem. Hegel zaś tak odarł był Boga z wszelkiego życia, czyniąc go ideą absolutną i topiąc we wszechświecie i człowieku, że w systemie jego nie było i być nie mogło miejsca dla tęsknoty, której początkiem jest patrzenie w przepaść, dzielącą stworzenie od Stwórcy, poczucie odrębności człowieka i Boga. Uczucie to obudziło się dopiero u Schellinga, a pochłonięło Krasieńskiego. Ale należało pogodzić je z innym uczuciem, przeciwnym, które poeta wyrażał w *Modlitewniku*, nazywając człowieka „myślą serdeczną Boga” „częścią Jego”. Czyli poruszyć należało i rozwiązać dręczące duszę aryjską zagadnienie, które z całą siłą wybuchnęło w w. XIX, stając się punktem wyjścia dla rozmyślań Schellinga, należało zharmonizować aryjski instynkt panteistyczny z głosem sumienia, nakazującym źródła prawdy i prawa szukać w Bogu, który jest Ojcem i Sędzią.

Otóż, wkroczywszy tą drogą w sferę myśli Schellinga, Krasieński prześcignął go potęgą ognia religii, dzięki temu nie wpadł w pychę tej myśli, która w zuchwale zarozumiałym przeświadczeniu, że wszystkiego siłami swymi dopnie, tłumila u filozofa niemieckiego piękno mistycznych wejrzeń w istotę rzeczy.

Schellingowski był sam tytuł utworu: syna „cieniów” opiewał poeta, tj. syna ciemności, chaosu, ślepej prawoli bytu, słowem, tej „*Natur in Gott*”, którą zwalcza i pokonywa<sup>80</sup> światło Logosu. Tym Synem Cieniów nie jest duch świata, jak sądzi prof. Porębowicz; albowiem zajmąwszy stanowisko Hegla, byłoby trudno w takim razie odróżnić dzieje rozwoju ducha świata od rozwoju idei absolutnej, która też jest duchem świata, a początku nie ma, gdy tymczasem Syna Cieniów „moc... nieznaną z ziemi wyrzuciła”, starsza od niego moc, którą Schelling „naturą w Bogu” nazywał. Synem Cieniów jest człowiek, jako owoc tryumfu światła Logosu w walce z oporną ciemnością. Wyższością człowieka jest jego świadomość, ale jako istota myśląca on nie tylko rozwija się i wznosi do coraz wyższej świadomości, lecz poprzedzony być musiał przez istoty stanowiące przejście od natury do rozumu, w których zaczątki myśli dopiero wybijać się zaczynały. Czyli Syn Cieniów, którego „moc nieznaną” chaotycznej prawoli bytu, tj. natury w Bogu wyłoniła, zanim się zupełnie rozebrał z powicia natury i wdział „szaty człowieczeństwa”, był „współ-sennym tytanem”, który darł się po górach, jakąś mglistą tęsknotą do gwiazd mlecznych, do życia wyższego gnany:

Aż w starożytnej odmętu zawiei  
Wyjdzie przemienion i „Jestem” zawoła;  
Ludzka mu piękność wyjrzy wtedy z czoła,  
W sercu zakwitnie kwiat biednych nadziei.

I nadzieje te pędzą go przez nowe trudy, złączone z nieznanymi mu przedtem mękami świadomości, a kresem ich jest zrzucenie z siebie tych „szat człowieczeństwa”, które dopiero co wdział, i wejście na wyżynę nowego, nadczłowieczego bytu, w którym nie dosięgną go podmychy ciemności. Usiłowania jego uwieńczone zostają w osobie Tego, który jest Słowem i Ciałem zarazem, Bogiem i człowiekiem. Odtąd Syn Cieniów staje się „Synem Światłości”, nowe moce w nim kipią, nowe myśli skrzydła, gorętsza go jeszcze niż wprzód pcha tęsknota w górę, ale tym czarniejsze wydają mu się odmęty nieprawości ziemi, z których wyrwać się musi, tym zjadliwsze go nieraz ogarnia zwątpienie.

Ale „złe — przejściem — pociesza siebie poeta — tylko pyłem drogi...” Co myślał Syn Cieniów, w Syna Światłości przeobrażony, tego dosięgnie ramieniem, „ujrzy na oczy, co przeczul natchnieniem...”, dorwie się do gwiazd swoich, bo „w gwiazdę nieba przetworzy krąg ziemi — wiążąc go z niebem innej wstęgą tęczy...”. Otóż tu, olśniony obrazem przyszłego nieba na ziemi, zatrzymałby się był Krasieński, gdyby szedł ślepo za Cieszkowskim. Tymczasem jest to tylko drobną częścią drogi. Przed wyobraźnią po-

Kondycja ludzka,  
Przemiana, Bóg, Natura

<sup>80</sup> *pokonywa* — dziś 3. os. lp raczej: pokonuje. [przypis edytorski]

ety roztaczają się pasma nowych żywotów, nowych wędrówek ku nieodkrytym jeszcze światom, albowiem

Wszystko, co żyje, świeci, dźwięczy, płonie,  
Twoim na drogach twej nieśmiertelności —

wszystko przetworzone być musi w ogromny płomień miłości, w którym roztopi się wszystko, co dzieli stworzenie od Stwórcy. I przez te nowe żywoty, nowe ciała i nowe światy wyciągać będzie Syn Cieniów ramiona swoje do Boga, a Bóg go „na skrzydłach gromów” będzie porywał w „coraz dalsze kraje”, ale

Choć wstęgi mleczne u stóp twoich płyną,  
Jak niegdyś ziemskich oceanów fale,  
Ty, na nie patrząc, nowe czujesz żale,  
Wiesz, że i one, jak tamte, przeminą.

I nie opuści go smutek, nieodstępny wszystkich wędrówek towarzysz, jaki on czuć będzie, widząc, że świat, w którym przebywa, „jeszcze nie jest — jak brzmią niejasne zresztą słowa poety — nieskończonym światem”, nie jest jego „domem”, ojczyzną. W domu poczuje się on wówczas, gdy „jako fal miliony przeminą wszystkie kształty jego” i gdy przestąpiwszy „poza próg wieczności”, przestanie wołać do Boga: „Ty — Boże”, albowiem pozna siebie w Bogu:

I przejrzyś Pana, jakoś ty przejrzany  
.....  
I wspomnisz wreszcie, żeś z Panem nad Pany,  
Duch ten sam jeden na wieki i wszędzie,  
Co jest już teraz — ni był, ani będzie.

I w tej jedności z Bogiem obudzą się dusze wszystkie, których wyrazem jest Syn Cieniów, dusze, które marzyły, które „przez ciąg wieków spać się kładły w grobie, coraz to wyżej z grobu w grób na zmiany wschodząc i żyjąc...”, obudzą się, gdyż każda z nich coś do Boga wniosła:

I wie o sobie — że stała się Synem  
Równym ci, Ojcze, i wiecznie jedynym,  
Bo w każdej jeden Ty jesteś, o Panie!  
I w każdej wołasz: „Ja”, a oprócz Ciebie  
Nigdzie nic nie ma i nic nie powstanie.

Te słowa są wspaniałym w zwięzłości swojej obrazem epoki Ducha, jak ją pojął Schelling.

I porwany wspaniałością swej wizji, zwraca się w końcu Krasieński tak do siebie, jak do każdego, kto zdoła przyjąć i zaszczerpić w sobie tę myśl o wędrówkach człowieka do Boga i o końcowym przeobstwieńiu ludzkości.

Teraz myśl, kochaj — stwarzaj — wiecznie niebo w niebie.

Albowiem niebem może już być żywot tu, na ziemi — i jako niebo przyjmować go należy, jako niebo, któremu nie grozi nic i w którym wszystko, co się wydaje zaprzeczeniem nieba, przeistacza się w końcu w szczęście wielkiej nadziei.

Słowem, Krasieński zapragnął wytłumaczyć w świetle dogmatu Trójcy Świętej dzieje człowieka i przeznaczenie wszechświata. Bóg, według nauki Kościoła, stworzył rzeczy wszystkie z *niczego*, ale oczywiście bez woli Boga one powstać nie mogły. Dlatego to w znaczeniu przenośnym można wraz ze św. Grzegorzem z Nyssy<sup>81</sup> nazwać wolę materią

<sup>81</sup> Grzegorz z Nyssy (ok. 335–394) — biskup, filozof i teolog, kaznodzieja; współtwórca doktryny o Trójcy Świętej, sformułowanej przez sobór w Konstantynopolu (381); zaliczany do tzw. Ojców i Doktorów Kościoła. [przypis edytorski]



świata<sup>82</sup>. Otóż tej woli, którą Schopenhauer określał bliżej jako ślełą wolę bytu, Schelling nadał miano natury w Bogu, z której pochodzi wszystko. W ten sposób odróżniał on, jak widzieliśmy, w jestestwie Boga jakby dwie wole: jedną chaotyczną, ciemną, drugą, która jest rozumem, miłością, Słowem świecącym w ciemności. Krasieński, jakby unikając tych otchłannych przepaści zagadnienia o stosunku Boga do zła — w które za dni naszych zapuścił się wielki myśliciel chrześcijański, Włodzimierz Sołowjow, Schellinga sobie wzięwszy za przewodnika — poprzestał na zaznaczeniu tajemniczości początku rzeczy i to, co dla Schellinga było naturą w Bogu, nazwał mniej wyraziście: mocą nieznaną, mocą ciemności i cieniów. Zagadnienia zła poruszyć nie chciał; o fakcie tym wołał nie wspomnieć. Z tych cieniów, dzięki potędze Słowa, wydostaje się wszystko, co jest we wszechświecie — i wszystko wskutek tego jest rozdarte między tęsknotą za Słowem, które świeci jako wzór, a ciężeniem wstecz ku ceniom. W rozdarciu tym streszczają się dzieje światów i duchów, a skończą się powrotem wszystkiego, co jest, przez Słowo do Boga — i będzie to dniem Ducha, czyli ostatecznym, zupełnym, doskonałym objawieniem się Boga jako Ducha Pocieszyciela, który wszystko ogarnie i skupi w Bogu, i „oprócz Boga nigdzie nic nie będzie i nic nie powstanie” — i „czasu już nie będzie”<sup>83</sup>.

#### IV. ŻYCIE W BOGU

Jeśli „oprócz Boga nigdzie nic nie będzie”, to znaczy, że wszystko będzie Bogiem. Mówiąc to Krasieński wpadł w panteizm. Ale któryż z głębiej czujących i myślących synów plemienia aryjskiego zdoła wyzwolić się z panteistycznej skłonności — a z drugiej strony kto, wszedłszy w sferę rozmyślań nad stosunkiem duszy do Boga, zdoła utrzymać się, choćby nawet Aryzcykiem nie był, na nieuchwytej linii, odgraniczającej od panteizmu kult Boga, z którym jednoczy się dusza w tajemniczych głębiach nadprzyrodzonego życia? Krasieński jednak, jako syn Kościoła, panteistą nie chciał być i nie był. Zrobił wszystko, do czego zdolna jest myśl ludzka, ażeby rozwiązać zadanie pogodzenia teizmu i panteizmu.

Zastanawiając się w *Traktacie o Trójcy* nad potęgą zła, nad strasznymi kolejami, przez które rodowi ludzkiemu przechodzić trzeba, aby „dostać do Ducha”, głęboko przejmował się poeta tak rozpaczą upadków, jak szczęściem tryumfów, a uczucie to dawało mu absolutnie przeciwne panteizmowi jasnovidzenie przyszłego zagrobowego bytu — bytu, który dla tych, co w Bogu zesli ze świata doczesności, nie zatraceniem będzie indywidualności, lecz jej rozwojem, rośnięciem.

Bóg nie uczynił nas od razu skończonymi istotami, „ale owszem — dowodzi poeta — nieskończonymi nas stworzył”, tj. przeznaczonymi do postępowego rozwoju, a przy tym wolnymi, więc zmuszonymi zasługiwać się, czyli: „siebie samych dotwarzać, by rósć ku niebu”. Drogą do tego jest Chrystus: „Každy przez Chrystusa nieodzownie przejść musi; kto od razu przezeń nie przejdzie, tj. nie uczyni Jego w sobie, nie stanie się, jak On był, onym *prawem* żywym na ziemi — a któż od razu podola? — ten musi tego warunku dopełnić gdzie bądź i jak bądź — może kilkakrotną śmiercią i kilkakrotnym nawrotem do żywota na ziemi”, innymi słowy w tym stanie pośmiertnym, który Kościół nazywa czyśćcem. I męki czyśćca malowniczo i zarazem głęboko przedstawiał Krasieński jako ciągłą i żywą obecność ziemskich niedoskonałości, błędów i upadków. „Musi to być pośredni, połowiczny niedopełniony stan...”, albowiem „połową jesteśmy wówczas siebie samych duszami od ciała odstałymi...” „Wszelka przeto twórczość, wszelki czyn albo niepodobny, albo nieskończenie trudny”... „chęci tylko tam są, żądania tylko, wspomnienia tylko, skruchy, łzy, zgryzoty, wyrzuty, nadzieje, błędne przeczucia, wszystko, co tylko urodzić się może w duszy, ale nie przejść w ciało i w rzeczywistość”... „Więc są, jakby nie byli. Będąc, czują, że nie są”... „Stan zmarłych jest stanem ciągłego namysłu, rozważaniem czynu przeszłego i kartowaniem czynu następnego”. — Ten przeto, „pośmiertny półżywot”, który poeta w innym ustępie także „czasem czyśćcowym” nazywa, jest przygotowaniem do nowego życia, mającego nastąpić dopiero wtedy, gdy umarli nabędą siły do urzeczywistnienia myśli, które są owocem ich czyśćcowych rozważań i cierpień — do przetworzenia ich w odpowiednie kształty zmysłowe.

<sup>82</sup>w znaczeniu przenośnym można wraz ze św. Grzegorzem z Nyssy nazwać wolę materią świata — O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, t. II, s. 109. [przypis autorski]

<sup>83</sup>czasu już nie będzie — Ap 10, 6. [przypis edytorski]

Bóg, Kondycja ludzka,  
Obraz świata, Religia

Kondycja ludzka

Są jednak szczęśliwi, którzy za życia przeszli przez Chrystusa, tj. zrealizowali Go w sobie, oddali się Bogu i tym się stali jedno z Bogiem, czyli dostąpili nieba. I kreśląc ich doskonałą szczęśliwość, stawał Krasieński na najwyższej wyżynie chrześcijańskiego afirmowania nieskończoności osoby naszej, tego chrześcijańskiego, teocentrycznego indywidualizmu, który dając jedyne ujście najwewnętrzniejszym tęsknotom ducha, rozwiązuje zagadkę bytu. Z siłą głębokiego natchnienia wykazał on, że jedność z Bogiem nie jest w pojęciu chrześcijan ani niewolą, jak sądzą materialści, ani panteistycznym roztopianiem i zatracaniem osoby swojej, lecz spotęgowaniem jaźni, najpotężniejszym, jakie może być, czuciem jej bezgranicznej mocy. „Można by powiedzieć — nauczał — że człowiek w tym stanie karmi się Bogiem i że przez ten pokarm własna jego jaźń silnieje; zatem jeśli silnieje, nie przepada w osobistość<sup>84</sup> Bożej i z nią się nie zlewa w nierozdzieloną jedność — martwą i głuchą. Jedność Ducha stworzonego z niestworzonym Wszeduchem żywą jest, a nie umarłą jednością, ona żywot coraz silniejszy nadaje”. — Pisząc zaś to, Krasieński pogłębiał to pojęcie o szczęśliwości duszy z Bogiem złączonej, któremu nadawali wyraz nauczyciele Kościoła. Bóg, oświeciwszy duszę, według wyrażenia św. Augustyna<sup>85</sup>, światłem oblicza swojego, tak ją tym przysposobił do zapuszczania się w głębie Majestatu Bożego, że oprócz Boga nic napędzić jej nie jest w stanie! Czyli niczym jest wszechświat cały, ponieważ nic w nim duszy nie nasyci, niczym są myśli, pragnienia, czyny najpotężniejszych umysłów ludzkich, skoro są ku światu zwrócone — w porównaniu z potęgą tego, kogo Bóg napędzi, kto „Bogiem się karmi”. Ale to karmienie się Bogiem przedstawiał Augustyn i przedstawiano powszechnie jako wiekuiłą kontemplację Jego doskonałości, mało w to wchodząc, że owa kontemplacja to żywot wieczny i że od pojęcia życia nieodłączne jest pojęcie rozwoju. I nie wiem, czy ktokolwiek przed Krasieńskim tak dobitnie określał życie w Bogu jako nieskończone rośnięcie, nieskończone potężnienie indywidualności.

„Im bardziej się z Bogiem łączysz — pisał — tym bardziej sam sobą jesteś, bo gdyby inny był tego łączenia się skutek, tobyś nie ku życiu szedł, ale ku śmierci”... „Im więcej masz z Niego, tymś sam bardziej sobą samym, a zarazem i bardziej w Nim. Zarazem i dalszy od przepadnięcia na głucho w Nim i bliższy Jego tym, że jaśniej Go widzisz i święciej wolę Jego wykonywasz. On zawsze jest tym, z którego im więcej się dawa<sup>86</sup>, więcej pozostaje. I ty Jemu wiecznie się poświęcasz i on tobie dawa siebie wiecznie”... „...Między tobą a Nim i Nim a tobą wiecznie krąży przelew udzielającego się żywota. Ty, że Mu oddajesz wolę swą, czyli osobistość, rośniesz, wznagasz się, silniejesz następnie i ciałem i duszą, On przeto, że tobie oddaje z wszechbytu i wszechmyśli swej część, tym trwa, żyje, coraz wyższy świat stwarza i wyższym udziela się duchom; więc coraz bardziej obcując z wyższymi duchy, rosnącej się chwale swojej przypatruje”.

*O beatu visio* — czytamy u św. Bernarda<sup>87</sup> — *videre Deum in se ipso, videre in nobis et nos in eo*<sup>88</sup>. Tę samą myśl wyrażał Krasieński, gdy w *Synu Cieniów* szczęśliwość wiekuiłą malując, wołał, że „każda dusza na Ciebie (tj. Boga) wyrosła”... „bo w każdej Jeden Ty jesteś, o Panie! — I w każdej wołasz »Ja«, a oprócz Ciebie — nigdzie nic nie ma...” Jednak teolodzy widzieli w tym panteizm. Zdawałoby się, że teraz, gdy jedność z Bogiem wytłumaczył poeta jako wiekuiście obcowanie, w którym dusza coraz głębiej w Bogu się pograżając, coraz więcej od Boga bierze i tym samym, rosnąc i potężniejąc, coraz bardziej samą sobą się staje — że teraz przynajmniej ustana wszelkie posądzania o panteizm. Niestety nie. Do umysłów scholastycznych marzenie poety, jak zaraz zobaczymy, nie trafiło.

Rozmyślania o szczęśliwości wiekuiстого życia w Bogu pochłaniały poetę w owej epoce — i w listach wyrażał to nieraz piękniej jeszcze niż w *Traktacie*. „Bóg nas opuścić nie

<sup>84</sup>osobistość (daw.) — osobowość. [przypis edytorski]

<sup>85</sup>Augustyn z Hippo (354–430) — filozof i teolog chrześcijański, polemista, święty, czołowy autorytet teologii, jeden z tzw. Ojców oraz Doktorów Kościoła; płodny autor, m.in. obszernego dzieła *Państwo Boże (De civitate Dei)* oraz autobiografii *Wyznania (Confessiones)*. [przypis edytorski]

<sup>86</sup>dawa — dziś forma 3. os.łp raczej: daje. [przypis edytorski]

<sup>87</sup>Bernard z Clairvaux (1090–1153) — opat klasztoru w Clairvaux, wpływowy teolog, kaznodzieja; ojciec mistyki średniowiecznej; zaliczany do tzw. Doktorów Kościoła. [przypis edytorski]

<sup>88</sup>*O beatu visio, videre Deum in se ipso, videre in nobis et nos in eo* (łac.) — O błogie widzenie, ujrzeć Boga we własnej osobie, ujrzeć Go w nas i nas w Nim. [przypis edytorski]

może — pisał do Delfiny Potockiej<sup>89</sup> — nie ma bowiem chwili jednej ni miejsca jednego, gdzie by Go nie było. Przy rodzeniu się naszym — On, przy śmierci naszej — On, przy przemianie naszej — On, zawsze On jest. Dziwnie nas wyprowadza ze siebie i nazad wprowadza w siebie, a my wiemy o tym, my czujemy to — jakżebyśmy przepaść i zaginać mogli, kiedy wiemy o Bogu — w tej wiedzy zastrzegła<sup>90</sup> konieczność nieśmiertelności naszej — nie czujeszże tego? Nie pojmujeszże, iż wiedzieć o tym, który jest wszystkim, i wszędzie przytomnym i wiecznym, jest żyć Jego życiem, udział mieć w Jego przymiotach — jest być Nim samym pod pewnymi względami?” — Że zaś ta wiedza o Bogu, ten udział w Jego życiu, to królowanie z Nim ma być kresem każdej do Boga dążącej istoty, więc i myśl o śmierci, zamiast obawą, napędziła go słodczą nadzieją: „Przyjdzie czas — pisał dalej — wierz mi, w którym tajemnica zgonu stanie przed ludźmi otworem, wtedy śmierć wyglądać im będzie na coś podobnego do tej kolumnady św. Piotra<sup>91</sup>, prowadzącej rzędem filarów w kościół pełen muzyki i światła — wtedy ludzie poważnie i spokojnie konać będą — przestrach i niepewność zmysłów już im więcej w ostatniej chwili nie będzie odbierać spokoju. Bolesć śmierci tym samym zniknie — nie już dogorywać i martwieć, ale tylko przemieniać się będą, wiedząc, że się przemieniają i jak to się dzieje — wtedy każdy z umierających na tym planecie czuje nie już kwiaty, rosnące nad sobą, ale siebie samego rosnącego ku Bogu”.

Krasiński traktatu o Trójcy nie wydał. Utwierdzając się w miarę lat w prawowierności katolickiej, obawiał się w rozprawie swojej niezgody z nauką Kościoła. Wiemy też, że wkrótce po śmierci jego o.o. zmartwychwstańcy<sup>92</sup> z o. Semenem na czele napisali odezwę do spadkobierców poety, wzywając ich, aby traktatu o Trójcy nie ogłaszali drukiem, albowiem „byłoby to krzywdą uczynioną zacnemu zmarłemu”... „najwyższą niesprawiedliwością, okrutnym niemilosierdziem, którego nigdy nie dopuści się ręka przyjacielska”<sup>93</sup>. Główny zaś zarzut, który stawiali rozprawie Krasińskiego jako „pismu niechrześcijańskiemu tak w zasadzie, jak w konsekwencjach”, polegał na tym, że miało ono „prowadzić do panteizmu, czyli wszechbóstwa, a szczególnie do autoteizmu, czyli własnobóstwa, błędu głównego filozofii niemieckiej, od której się nie różni (!) tylko powierzchownie, innym wystawieniem tej samej rzeczy”.

Takie wyszukiwanie panteistycznych konsekwencji w każdym śmielszym wytworze idealizmu religijnego stało się wypróbowanym środkiem do zabijania wszelkiej żywej myśli w Kościele. Nikt nie przeczy, że panteizm czysty, topiący Boga we wszechświecie, jest przebrany w szatę poezji ateizmem, a panteizm XIX wieku, topiący Boga w człowieku, czyli ten, któremu najdosadniejszy wyraz dał był Hegel, jest czymś gorszym jeszcze, bo pychą myśli, siebie na miejscu Boga stawiającej. Ale z drugiej strony i to uznać trzeba, że teizm czysty, absolutnie wyodrębniając Stwórcę od stworzenia, przekształca Boga w wielkiego mechanika, którego dziełem jest świat, daje Bogu „obraz i podobieństwo człowieka” i — co za tym idzie — przedstawia stosunek Boga do człowieka na wzór stosunku monarchy do poddanych swoich, tj. na podstawie biurokratycznego formalizmu. Dlatego to usiłowania najwznioślejszych umysłów zeszłego stulecia skierowane były ku pogodzeniu panteizmu z teizmem, przyświecały im słowa św. Pawła, że Bóg jest „wszystkim we wszystkich”.

Nie bądźmy żandarmami Pana Boga. Treść religii jest nieskończona, więc nie da się zamknąć w żadnych formułach, w żadnych dogmatach. Dogmaty są tylko symbolami

Bóg, Obraz świata,  
Kondycja ludzka, Filozof

Religia

<sup>89</sup>Potocka, Delfina (1807–1877) — dama słynna z urody, zdolności umysłowych i artystycznych; ukochana, przyjaciółka i powierniczka Krasińskiego, uczennica i przyjaciółka Chopina. [przypis edytorski]

<sup>90</sup>zastrzegać (daw.) — pogrążyć się w czymś, grzęznąć. [przypis edytorski]

<sup>91</sup>kolumnada św. Piotra — czterorzędowa kolumnada otaczająca wielki plac przed Bazyliką Św. Piotra na Watykanie; zbudowana w 1656–1667 wg projektu Berniniego. [przypis edytorski]

<sup>92</sup>zmartwychwstańcy — pot. nazwa członków męskiej wspólnoty zakonnej, noszącej oficjalną nazwę Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, założonej w Rzymie w 1842 przez trójkę polskich emigrantów; zmartwychwstańcy byli skonfliktowani z Mickiewiczem, którego starali się przywrócić „prawowiernemu” Kościołowi, mimo że papież Pius IX nie poparł sprawy polskiej; współzałożycielem i pierwszym generalnym przełożonym zakonu był Piotr Semenenko. [przypis edytorski]

<sup>93</sup>byłoby to krzywdą uczynioną zacnemu zmarłemu... — *Rocznik Kolegium Polskiego w Rzymie*, 1902. [przypis autorski]

kardynał Newman<sup>94</sup>, tak przerasta siły umysłu, że „tysiące innych nowych symbolów nie zdołałyby jej wyczerpać ani zgłębić”. Uczcijmy przeto szukanie prawdy u tych najszlachetniejszych umysłów, które duszę całą w to włożyły — i wierźmy, że wkroczywszy w te kraje tajemnic, które się rozciągają poza sferę myśli i mowy ludzkiej, ujrzeni oni daleki, bardzo daleki odbłask Prawdy.

## V. ESCHATOLOGIA W *Przedświcie*

W promieniach filozofii *Syna Cieniów* i *Traktatu o Trójcy* rozwinęły się następne pomysły Krasińskiego. Z biegiem lat jednak, dążąc do zharmonizowania swoich panteistycznych upodobań z wiarą w Boga osobowego, podkreślał on w myślach i pismach swoich coraz silniej pierwiastek teizmu — i tą drogą coraz bardziej zbliżał się do Kościoła. Obok tego, a w zgodzie z Cieszkowskim, oddawał się on z zapalem stale rosnącym mesjanicznym marzeniom o Polsce. Ale to ostatnie starał się on, wierny wspaniałemu uniwersalizmowi umysłu swojego, biorącego nie ziemię tylko, lecz cały wszechświat za widownię działania, rozwinąć na tle wielkiej epopei wszechświatowych przeobrażeń. Odbiciem tego nastroju w myśli Krasińskiego jest *Przedświt* (1843). „Nigdzie nadzieja — pisze Tarnowski — odrodzenia Polski nie wystąpiła w takiej jasności, w takiej zupełności i pewności, a przy tym w takiej względnie trzeźwości i ścisłości, jak w poezji Krasińskiego”, a zwłaszcza w *Przedświcie*, który „jest koroną i typem tej poezji wieszczkiej, szczytem, z którego ona potem zacznie schodzić, kwiatem w pełnym rozwoju, po którym ona zacznie więdnąć i opadać; jest w niej punktem najwyższym i zwrotnym”. Lecz słusznie dzięki temu zaliczając *Przedświt* do „tych rzadkich dzieł poezji, które mają zapewnioną nieśmiertelność nie tylko w literaturze swego narodu, ale i w historii”, Tarnowski niesłusznie upatrzył w nim przewagę myśli nad fantazją, dydaktyki nad poezją. Nie. *Przedświt* nie jest poematem dydaktyczno-filozoficznym, lecz wizją poety i zarazem myśliciela, wizją promienną, szczęśliwą, porywającą rozmachem swoim. Uczucia patriotyczne i religijne, skąpane, ożywione i wzmocnione w głębiach filozofii, przekształcającej wszechświat w bohaterską epopeję Ducha, zlały się tu w cudowną całość, w której początkiem i zakończeniem, tryumfalną pobudką, wznoszącą w coraz wyższe kręgi, jest miłość. A miłość ta taką potęgą lotu rozskrzydliła poetę, że czytając natchnione przez nią ustępy, zapominamy o wszystkim, co jest w *Przedświcie* filozofią albo wydaje się dydaktyką, i zapytujemy, czy utwór ten nie jest przede wszystkim poematem miłości, jednym z najpiękniejszych w literaturze świata. Bronisław Chlebowski<sup>95</sup>, zastanawiając się nad pięknem *Przedświtu*, wysunął na pierwszy plan pierwiastek erotyczny. Wieszcz, zdaniem krytyka, wprowadził wizję przeszłości i przyszłości Polski, aby w ten sposób „uświecić, opromienić, unieśmiertelnić swą miłość, swe najszczęśliwsze chwile życia i tę, której te chwile zawdzięczał”.

Miłość przedstawił Krasiński w *Przedświcie* nie jako upojenie przelotne rozkoszą, lecz w wyższym metafizycznym jej znaczeniu, jako wzlot duszy, w którym dusza przebija ziemskie formy uczucia. Tej samej miłości, w tym samym niemal czasie dawał Lermontow<sup>96</sup> niedościgle silny wyraz, lecz brał ją ze strony tragicznej. Nie widząc we wszechświecie możliwości ukojenia jej tęsknień za rozkoszą nieskończoną i szczęściem absolutnym, wcielał się on w postać Demona, pokłóconego z Bogiem i z porządkiem świata. Miłość była mu bólem bez granic. — Bólem bez granic była ona również dla Leopardiego<sup>97</sup>; wprowadzając go w tajemnice umierania, godziła go z myślą o końcu wszechrzeczy — i opiewał poeta jej braterstwo ze śmiercią. W przeciwieństwie do nich Krasiński marzył tak, jak za dni naszych Fogazzaro<sup>98</sup> w swoich cudownych *Ascensioni umane* o tej „wyższej i szlachetniejszej postaci miłości, która da świadectwo nowej erze uduchowienia materii

Miłość, Poeta, Literat

<sup>94</sup>Newman, John Henry (1801–1890) — angielski teolog i duchowny, początkowo anglikański, później katolicki, od 1879 kardynał; twórca koncepcji rozwoju dogmatów w doktrynie katolickiej; najważniejsza i najbardziej kontrowersyjna postać religijnej historii Anglii XIX w.; w 2019 kanonizowany. [przypis edytorski]

<sup>95</sup>Chlebowski, Bronisław (1846–1918) — historyk i krytyk literatury polskiej; zajmował się głównie literaturą staropolską i romantyczną. [przypis edytorski]

<sup>96</sup>Lermontow, Michaił (1814–1841) — wybitny rosyjski poeta, dramaturg i prozaik romantyczny; autor pierwszej rosyjskiej powieści psychologicznej (*Bohater naszych czasów*). [przypis edytorski]

<sup>97</sup>Leopardi, Giacomo (1798–1837) — włoski poeta i filozof romantyczny, najwybitniejszy liryk włoski XIX w., prekursor pesymizmu jako całościowego systemu filozoficznego. [przypis edytorski]

<sup>98</sup>Fogazzaro, Antonio (1842–1911) — pisarz włoski; zwolennik liberalnego katolicyzmu; autor m.in. zbioru artykułów *Ascensioni umane* (1899). [przypis edytorski]

i panowania ducha”; przeczuwał on nadświatowe stany upojenia; w tym się metafizyczność jego objawiała, wzorem był mu Dante<sup>99</sup>. Więc miłość jego w *Przedświcie* jest miłością szczęśliwą, jest życiem i mocą, tą mocą, co zdwaja siły ducha i niesie mu wieszczce widzenia. Oddane to wszystko w nieśmiertelnym „Czy pamiętasz?...”. „Nie obraz to — pięknie określa Tarnowski — nie opis natury, ale przypomnienie silne jakiejś błogości i piękności w naturze i w duszy człowieka, tak rzadkie przy tym u Krasieńskiego uczucie szczęścia, a tak charakterystyczne dla niego wrażenie szczęścia przez zupełną harmonię pomiędzy człowiekiem, światem i Bogiem”. Rzeczywistość się przeobraża w końcu w sen „ze srebra i kryształu”

Daj mi teraz marzyć, daj.

Objaśnieniem i usprawiedliwieniem marzenia tego jest przedmowa, w której, zgodnie z zasadniczą myślą Cieszkowskiego, zostaje stwierdzony fakt, że historia świata chrześcijańskiego, który jest antytezą starożytności, doszła do kresu, do punktu zwrotnego, zwiastującego koniec dzisiejszej epoki. Świadczy o tym anarchia w dziedzinach religii i filozofii: „wszystkich wieków, co przeszły nad ludzkością, marzenia, nadzieje, szlachetne wiary i straszne bluźnierstwa” splecione ze sobą w bezkształtnym pomieszaniu, „wołając do nieba o dzień sądu”, proszą się o śmierć, „by się prędzej przemieniły i nową iskrą życia pojednane zmartwychwstały młodymi na powrót”. W dziedzinie zaś polityki anarchiczno-negacyjnym prądom myśli odpowiada systematyczne gwałcenie prawa Chrystusowego, czego dowodem najbardziej o pomstę wołającym jest zbrodnia rozbiorów Polski.

Nadchodzi więc chwila przesilenia. Z odmętów niepewności, bólów i rozpaczai, w których pograżył się świat, powstaje tęsknota ogromna, wzywająca pomocy „Ojca, który jest w niebiesiech”. — „A kiedyż — pyta poeta — ta pomoc odmówiona była?” — Będzie więc dana i teraz, a dana po to, aby spełniony został cel dziejów, którym jest „ludzkość, czyli powszechność zgodna z wolą Bożą, znająca i wypełniająca prawo, które Bóg jej nadał”. Gdzież zaś idea ta miałaby zadrgnąć silniej i błysnąć jaśniej niż w narodowości, „której krzywdą najsrożej ludzkość pogwałcona”? Więc przez Polskę, umęczoną na krzyżu historii, „objawi się w sumieniu Ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religii”... A zatem niech każdy Polak „pojmie myślą, co dotąd czuł sercem tylko, a zrozumie i wierzyć będzie, że tylko przez Polskę zdoła się zasłużyć na ziemi i zbawić duszę nieśmiertelną, bo tylko w Polsce i przez Polskę zacząć się opatrnie<sup>100</sup> może nowy okres w dziejach świata”.

W przedmowie tej upatrywano powszechnie komentarz do poematu, w poemacie — obraz przyszłej odrodzonej Polski, powołanej do wprowadzenia świata na tory wyższej, trzeciej epoki. Nie spostrzeżono, że owa nowa epoka, jak ją wieszcz w *Przedświcie* przedstawił, nie będzie wejściem tylko na wyższy szczebel, ale oznaczać będzie zupełne przeobrażenie ludzkości i ziemi. Dopiero teraz w świetle traktatu o Trójcy rozszerza się przed nami i pogłębia pomysł *Przedświtu* i w natchnieniu Krasieńskiego rozpoznajemy wizję eschatologiczną. „Od tego postępu — kończył on przedmowę swoją, mając na myśli przyszły przez Polskę urzeczywistniony okres świata — zależy coraz wyższe dopełnianie się Objawienia Chrystusowego w ludzkości”. A słowa te, nad treścią których nie zastanawiano się dotąd, zawierają jednak klucz do zrozumienia *Przedświtu*, dowodzą one, że owa trzecia, zapowiedziana i uzasadniona w przedmowie epoka będzie nie końcem ostatecznym, lecz tylko przejściem do wyższych, doskonalszych stanów. W tym właśnie *Przedświt* wiąże się z *Synem Cieniów* i *Traktatem o Trójcy*: fantazja porwała poetę nie, jak Cieszkowskiego, w sferę polepszonych stosunków na ziemi, lecz w rzeczywistą epokę Ducha, w której zło ostatecznie przez Syna zniszczone zostanie. Widzeniem tego jest *Przedświt*.

Miłość, wlewając prąd mocy w duszę poety, tą mocą i zrodzoną z niej nadzieją napętnia jego myśl o ojczyźnie. Więc „zwątpienie nie krwawi mu serca” ani „trwoga nie brudzi czoła”, wiarą w niebo „kusi on niebo” i wie, że „prawem” Polski jest zmartwychwstanie, które nastąpi „po odbytej grobu próbie”. Ale dlaczego — pyta — upadła Polska?

<sup>99</sup>Alighieri, Dante (1265–1321) — poeta włoski, autor *Boskiej Komedi*, poematu opisującego podróż w zaświaty: poprzez kolejne kręgi piekła, czyścic do nieba. [przypis edytorski]

<sup>100</sup>opatrznie (daw.) — opatrnościowo. [przypis edytorski]

I na skrzydłach fantazji, płonącej wiarą, pędzi on w „kraj pamięci”, w stepy, gdzie spoczęły szczątki bohaterów rycerzy, co legli w obronie ojczyzny — i potężnym zaklęciem myśli, treścią swoją całą związaną z przeszłością, wskrzeszeni, powstają oni z grobów, a słowa hetmana, który wcieleniem był ojczyzny w jej najcięższej chwili, utwierdzają go w szczęśliwej świadomości, że myśl Boża spoczywała nad Polską od świtu jej życia, że w przeczuciu „tej Polski, która będzie” mając się za „gości innych wieków”, szli przodkowie „przez rozwartych dziejów pole” w dal przyszłych przeznaczeń, że

Przez ojców waszych życie  
Mimo wiedzy wy musicie  
Ku królestwu iść Bożemu,

że ci ojcowie zza grobu bronią ducha Polski, że „nim ten jeszcze wiek przeminie — wejdzie ludów lud jedyny...”

Ulotniło się widzenie. Z sercem ożywczą nadzieją przepelnionym wraca poeta z „kraju pamięci” nad włoskiego jeziora brzeg, aby z Beatrycze<sup>101</sup> swoją snuć swój sen o Polsce. I tu szczęśliwa, w nowej nadziei skąpana radość obdarza go nowym widzeniem, a realniejszym, gdyż miejscem jego są nie stepy dalekie, lecz otaczające skały i wody. — Ta zaś druga wizja wiąże się z owym głębokim przeświadczeniem o ścisłej łączności naszego świata z tamtym, którego wyrazem był *Traktat. Tamten zaś świat* — to dwie społeczności, dwa kościoły: cierpiący w czyścisku i tryumfujący w niebie. Ale niebo nie jest w myśli poety miejscem wiekuistego odpoczynania, lecz wiekuistego żywota. Krasieński nie dopuszczał biernego radowania się z dokonanego celu. „Żywot wieczny — pisał on w rozprawie o Trójcy — rządzon jest prawem postępu”, tym się różniąc od życia na ziemi, że w nim „nieskończenie łatwo i szybko” duch wznosi się do coraz wyższych stanów, nie zna rozdwojeń i walk wewnętrznych, „ale wciąż myśląc wyższe dobro i piękno, natychmiast je wykonywa czynem. Na ziemi przemiana każda — pasowaniem się i bólem, tam zaś — łączeniem się namiętym i najwyższą rozkoszą; tu rósć tyle znaczy, co konać; często tyle, co umrzeć. Tam zawsze znaczy tyle, co wniebowstępować”. — Życie zaś i stan tej wniebowstąpionej ludzkości pojął on w świetle dogmatu o Świętych Obcowaniu, czyli o związku Kościoła tryumfującego z tymi, co na ziemi zostali, i o dopomaganiu im w urzeczywistnianiu wyższych celów bytu. Więc w widzeniu tym stają przed nim nie pogrążone w kontemplacji, lecz pracujące i czynne duchy przodków, czynem przyspieszające przyjście chwili, kiedy „na świecie — wzrosną życia kształty trzecie”.

Już ich tknęło światło Boże  
.....  
Przebóstwieni, rozzłoceni,  
Przesuwają się w przestrzeni,  
Jakby znowu szli do boju.

A prowadzi ich Królowa Nieba. I z nią zstępują do otchłani, by „po raz drugi zdeptać węża”. Czyli treścią ich nadziemskiego bytu w nowych kształtach, które przyoblekli, jest współdziałanie z twórczym Słowem Bożym, strącającym zło w przepaść niebytu — a od stopniowych tego trudu tryumfów zależą losy ziemi w stopniowych przeobrażeniach jej w niebo skierowanego postępu. — Przebiegu walki poeta nie widzi, wie tylko, że „poszli ze światłem i nadzieją” — i pełniejsze go jeszcze niż przedtem ogarnia szczęście:

Noc minęła — lecz z jej cieni  
Wiara w piersiach się została.  
Ni tej wiary los już zmieni,  
Naszą, naszą przyszłość cała.

Wizja druga, pogrążywszy wieszczą w zachwycenie, nową mocą zbroi wzrok jego ducha i daje mu możność nowej wizji — żywota wiecznego w Duchu Świętym — wobec

<sup>101</sup> *Beatrycze* — bohaterka *Boskiej Komedii* Dantego, jego miłość i przewodniczka po raj. [przypis edytorski]

której nikłym tylko drobiazgiem mogłoby być marzenie o mesjanicznej Polsce. Znika przed nim wszystko, co ludzkie, „prysła ziemskich chwil zawilość”, myśl pędzi go wraz z ukochaną Beatrycze w nieznaną dal, a tam „z dusz się naszych wzbil duch trzeci — wyższy od nas, niepojęty” — i w objęciu Ducha stają oni w nadzmysłowym świecie, w tym, który będzie, dla którego nie ma wyrazu w mowie ludzkiej:

Ja nie wiem, nie powtórzę —  
Ni na dole, ani na górze,  
Ni na wodach, ani w chmurze —  
Lecz w bezdennej gdzieś topieli,  
Gdzieś w odwiecznych światel fali,  
W próżni — kędy się przed nami  
Niewidzialne wskroś rozdarło,  
Jak ocean się rozwarło  
Ponad czasu przepaściami...

tam więc, „ponad czasu przepaściami”, tj. w bycie jakimś, w który Cieszkowski nie sięgał, a do którego wstępem tylko ma być Królestwo Boże na ziemi, jako przygotować mające „wszystkim ludziom dzień najwyższego ich rozwoju”, po którym dopiero przyjdzie „następny dzień żywota wiecznego” — tam widzi wieszcz wszechświat cały, a w nim jeden życia dźwięk rozlany. Jest to:

Pieśń wszechgrzmiąca — wszechjedyna  
Niebieskiego świata — Syna  
O niebieskim Bogu — Ojcu —

czyli rzeczywistość wydaje mu się tym, czym ją już w zgodzie z Schellingiem w *Synu Cieniów* kreślił, tj. epopeją walki ze złem, w której mocą Słowa wiekuistego zło strącone zostaje — i przez Słowo Syn Cieniów wchodzi w dzień Ducha Świętego — w raj absolutnej jedności z Bogiem.

W tej zaś walce ze złem, w tym pochodzie ku Bogu narody wszystkie prowadzi Polska, której imię „ludzkość cała”, gdyż w niej życiem pełnym zakwitnęła myśl, którą Bóg w rodzaj ludzki tchnął. — I tu zachwyty wieszczki dosięga swego szczytu:

W tej godzinie,  
O, pamiętaj, żeśmy byli  
Na najwyższej dusz wyżynie,  
Tam, skąd źródło życia płynie.

On wie, że okiem chwycił „to, co jeszcze bez imienia”, i że pierwiastki tego świata wydobywał z „wielozów przedstworzenia”, dając mu to, co Bóg tylko daje — „kształt i ciało”.

I z tych zachwytych najwyższych, jakie człowiekowi są dostępne, wraca poeta na ziemię szczęśliwy, bo pokrzepiony pewnością, że przyjdzie, że oto już idzie „nowych ludzi plemię — jakich jeszcze nie widziano” — i że w narodzie polskim, przez cierpienia bez miary na rycerza sprawy Bożej pasowanym, zapromienieją oni blaskiem cnoty i mocy — i przez nich, przez Polskę, Królestwo Boże urzeczywistniać się pocznie.

Wiekuijsty Ojczy Boże,  
Błogosławim Ci w pokorze,  
Gdy wiek wieków się przemienia,  
Przed Twym tronem nasze Duchy  
Zapadają w przepaść skruchy,  
W śmierć przed Tobą — z uwielbienia.

I tu wieszcz mógłby już skończyć. Lecz rozszczęśliwiony przebytą ekstazą, zawraca on znowu ku wizji trzeciej, jeszcze raz jej szczęściem się upoi i utrwali w sobie tę pewność, dającą moc życia, że urzeczywistniony zostanie cel wieków, cel światów, że światło Słowa przebijie i rozproszy ciemności szatańskich pierwiastków i strącone będą w niebyt.

Historia, Religia, Zło,  
Przemiana

Alleluja! — Dniom boleści  
Wnet skrzydłami zaszeleści  
Anioł, zwiastun dobrej wieści.

## VI. ESCHATOLOGIA W *Psalmach*

Jedność człowieka z Bogiem pojmował Krasieński, jak widzieliśmy, wcale nie panteistycznie, tj. nie jako zatracenie indywidualności naszej w Bogu, ale jako stosunek wzajemnej miłości, w którym Bóg przypatruje się „rosnącej chwale swojej”, rosnącej przez nas. Bóg to wszechżycie, życia zaś wyrazem i prawem — czyn, Bóg więc jest „wszechczynem” — i my w doskonałości swojej, czyli wypełniając prawo Boże, „stajemy się Boga żywym wszechczynem”. A zatem „im piękniejcie bardziej, tym bardziej wszechczyn waszego Ducha (tj. życie Boże) pięknieje i tym bardziej przez Was dzieło Jego bóstwa nabiera, więc tym bardziej On siebie w was poznaje i może kochać was więcej”.

Myśl o takim właśnie zjednoczeniu z Bogiem, które staje się najwyższym spotęgowaniem twórczości człowieka, tak zapanowała nad duszą poety, że zasłoniła przed nim trzecią syntetyczną epokę historii, która pochłaniała uwagę Cieszkowskiego, i wskutek tego w *Przedświcie* wpadł Krasieński w sprzeczność z tym, co pisał w przedmowie do poematu, zamiast bowiem kreślić przyszłe czasy uchrześcjanionych przez Polskę politycznych stosunków świata, mijał on te czasy, a pędził poza kres historii, w sferę żywota wiecznego, który „zacznie się przy ciał zmartwychwstaniu, w dniu, w którym dokonają się losy człowieczeństwa”. Marzenie zaś o mesjanicznym posłannictwie Polski, zupełnie zrozumiałe na tle przyszłości historycznej rodu ludzkiego, nie dawało się przenieść w ów „Dzień ostatni”, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”. Więc to, że w owym przyszłym świecie naród Polski miał także kroczyć na czele narodów: — „i wciąż Polska moja — przodem — w nieskończoność — z ludzkim rodem — tam leciała” — było rozdźwiękiem w myśli Krasieńskiego. Klóciły się ze sobą dwa marzenia: mesjaniczne i eschatologiczne — i powstawało stąd pytanie, czy dadzą się one w jakikolwiek bądź sposób pogodzić. Należało przeto głębiej jeszcze, o ile to możliwe, zajrzeć w istotę stosunku Boga do człowieka — i na tej podstawie znaczenie pierwiastka narodowościowego w ekonomii świata wyjaśnić.

Poetyckim wyrazem tej myśli, która z *Przedświtu* płynąc, pochłonęła myśl poety, jest jego *Psalm wiary*. Jeżeli możliwe jest powiązanie afirmacji Boga żywego osobowego z tym, jeśli nie ogólnoludzkim, to ogólnoaryjskim uczuciem, że poza Bogiem nic nie ma, to możliwości tej uczynił Krasieński w *Psalmie wiary* bardziej zadość niż jakikolwiek inny poeta. Wiara w nieśmiertelność zespoliła się tu z przeświadczeniem, że istota tego nieśmiertelnego życia tak w cielesnej, ziemskiej postaci, jak we wszystkich innych streszcza się w miłości bez granic:

Żądza bez miary, co chwila rosnąca,  
Miłość bez granic — to życie bez końca.

Miłość ta sposobi do coraz wyższych lotów — i każdy lotu tego szczebel powinien byłby zbliżać do Boga. Ale myśl o panteistycznym jakimś rozlaniu się w Bogu zostaje stanowczo wykluczona. Pojenie i karmienie się Bogiem utożsamił poeta z pojęciem rozszerzenia się i wzmacniania jaźni; „podobieństwo do Boga — czytamy w traktacie o Trójcy — zależy na tym, by przedziwnie rozumieć i czuć swoją osobistość, zatem różnicę jej od Jego osobistości”, skąd wniosek, że „bliskość do Boga w tym jest, że przedziwnie rozumiemy i czujemy dalekość swoją od Niego”. To samo a silnie wyraził teraz w *Psalmie*; w miarę naszych postępów w życiu Bożym Bóg rośnie przed nami i staje się coraz bardziej nieogarnięty i niedościgniony: „Choć coraz bliższy, On równie daleki”. Choć mieszka On w tym świecie, jako jego myśl i byt, choć wszystko, co jest, z Niego jest, choć „rozlał się po wszej ziemi, jednak został na niebie” — i stamtąd, jako wiekuisty a niedający się osiągnąć *absolutnie* cel człowieka, wiekuiście go ku sobie pociąga i siebie „jemu dawa” — On, który „jest wszystkim i wszystko obleka”.

Jest to myśl wzięta z traktatu o Trójcy, w którym Bóg jest wszystkim, bo wszystko z niego, ale dlatego właśnie, że wszystko z niego, jest On ponad wszystkim i jako taki

Kondycja ludzka, Bóg

Bóg



wiecznie daleki. Ale w tę dal człowiek odważnie sięga, on z Boga jest i myśl Bożą ma na sobie wyrytą, a myśl tę realizując, on wspólnie z Bogiem pracuje, uczestniczy w Jego dziele, dopomaga Mu niejako do objawienia się, „przódzie mu — według przepysznego określenia poety — widomości szaty”.

I jako On nas stworzył, tak my tworzyć dalej, (musimy)  
I z wewnątrz nas samych wyprowadzać światy,  
By prząść Mu, jak nam uprządl, widomości szaty.

To samo także wyraził już był poeta w jednym z wywodów traktatu: „Kiedys — czytamy tam — my inne światy, światy dobra i piękna stwarzać będziemy, i to będzie naszym najwyższym stosunkiem do Boga. Jak On nas stworzył z niczego, to jest wylał z siebie, tak my znów, doszli<sup>102</sup> do pewnego stopnia duchowości żywej, wylewać jego *prawo* będziemy z siebie i nim urządzić i stroić zewnętrzną naturę, na nowe lutnie, że się tak wyrażę, naciągać dawne życia struny”... „Wszystkie światy wszechświata będą wtedy, jakby „naszymi czynami, *szatami Boga tkanymi przez nas*, a im lepiej i głębiej go poznamy przez ten czyn i twórczość tę naszą, tym On jeszcze się nam bardziej odkryje pięknym, mądrym, nieskończonym, zatem jeszcze dalszym”... „jeszcze bardziej niedosięgniętym”.

Otóż drogą — i tu dochodzimy do głównej myśli poety — drogą i szkołą, w której człowiek uczy się urzeczywistniać to, co jego przeznaczeniem jest — owo wyprowadzanie z siebie światów, które stają się jakby szatą Boga, jakby wzbogaceniem Jego, gdyż Bóg, dając siebie człowiekowi, „odzyskuje niejako w tym, że tyś mu piękniejszym i szlachetniejszym wyrósł stworzeniem, że w tobie świat Jego wypiękniał” — tą drogą i szkołą jest narodowość, praca w niej i nad nią. Wprawdzie „narodowość — czytamy w następnej części *Traktatu*<sup>103</sup> — trwa tylko do ostatnich dni planety, gdyż jest tylko nutą, potrzebną do złożenia harmonijnego akordu ludzkości, jak ludzkość cała — przysposobieniem duchów pojedynczych do żywota wiecznego”, ale zanim to się stanie, „na niwach historii rodu ludzkiego” każdy naród osobną myśl Boga wyraża — i tę myśl w czyn wcielając, człowiek staje na najwyższej jemu dostępnej wyżynie. Narodowość, w oczach Krasiańskiego, to ogniwo wiążące Boga ze światem: „A do dnia tego (tj. Ducha Świętego) wiodące tu wschody — to w lasce Twojej poczęte narody”:

Garść im powołań sypnął z wysoka,  
W każdym z nich żyje myśl jakaś głęboka,  
Co piersi twoich zesłanym jest tchnieniem  
I narodowi odtąd — przeznaczeniem.

Wśród narodów zaś są wybrane przed innymi. Takim jest naród Polski. Dlaczego, poeta nie wyjaśniał; poprzestawał na zaznaczeniu, że „kto częścią jego — niech wie się Twojej woli częścią na niebie”. A tej woli celem — „przemieniona ludzkość”, która „jak Chrystus w światła wzbije się okręgi, a z czoła jej grzech wszelki się zetrze”.

I tu się zatrzymał wieszcz w słusznym poczuciu, że w owej przemienionej, przeobstwowionej ludzkości w dniu, który „się zacznie przy ciał zmartwychwstaniu”, nie będzie już miejsca dla narodowych rozgraniczeń. Czyli cofnął się tu Krasiański ze stanowiska *Przedświtu*, jakby uznając niemożliwość przeniesienia swoich mesjaniczno-patriotycznych nadziei poza kres historii, w sferę rzeczy ostatecznych; wystarczyło mu, że dał wyraz opatrnościowemu znaczeniu Polski w wielkim dziele przygotowania narodów do przyjęcia Ducha-Pocieszyciela. I myśl ta przepelniła go radością, którą wylał w *Psalmie nadziei*, skreślonym jakby jednym rzutem pióra, w przystępie wielkiego a szczęśliwego natchnienia. W tym najpiękniejszym z jego psalmów cześć dla Polski, której grób jest kołyską nowej zorzy, albowiem „choć krwawa i zemdlona — wzrok utopion trzyma w niebie” — „a kto patrzy w Ducha strony — ten, o Duchu, ujrzy Ciebie!” — cześć ta złączyła się z tryumfującą pewnością, że pędem szybkim posuwa się ludzkość „w ostateczne zmartwychwstanie”.

<sup>102</sup>doszli — tu jako imiesłów przymiotnikowy: ci, którzy doszli, dotarli. [przypis edytorski]

<sup>103</sup>czytamy w następnej części „Traktatu” — *Pisma*, wyd. Akademii Umiejętności, t. VII. [przypis autorski]

Naród, Szkoła, Kondycja  
ludzka, Bóg

Naród, Kondycja ludzka,  
Religia, Polityka, Bóg,  
Obraz świata

Polska, Chrystus

Z wiosny w wiosnę — wciąż ku wiosnie —  
Kwiat niebieski — duch nasz rośnie,  
Wszyscy rosnem wciąż ku Tobie.

Więc „żegnaj — zwracał się Krasiniński do dzisiejszego świata, do tej starej ziemi, wiążącej się w uściskach grzechu i bólu — żegnaj, nadchodzi chwila wyzwolenia”.

Wszędzie święte za świętymi —  
Nowe błyszczy Hieruzalem  
Na padole starej ziemi.

## VII. KULT HEROIZMU

*Psalm nadziei* zamyka te marzenia i widzenia Krasinińskiego, w których myśl o Polsce, rzucona na nieskończonym tle myśli o Bogu i o celu stworzenia, rozwiewała się w tym ogromie, poniekąd tracąc wyrazistość swoją.

Odtąd schodzi on do rzeczywistości i wzrok swój skierowawszy ku tej przyszłej epoce, w której sfera polityki przez Polskę w sferę religii przekształconą będzie, zbliża się do Cieszkowskiego, ale owiany tchnieniem uprzednich, wielkich eschatologicznych marzeń, dostrzega nader wyraźnie granicę między ową trzecią epoką, która ma być tylko przygotowaniem, a Dniem Ducha Świętego i żywota wiecznego w Duchu, który będzie końcem czasów — wie, że „po fazach historycznych nastąpią inne wyższe i dalsze”<sup>104</sup> — i tym się wyróżniał od Cieszkowskiego.

Marzenia *Przedświtu* utwierdziły poetę w świadomości ogromu trudów i prac przygotowanych, spadających na Polskę w wielkim dziele odrodzenia świata. Świadomości tej wpływem były trzy następne *Psalmy Miłości, Żalu i Dobrej woli*, streszczające się w błaganiu: „Daj nam, o Panie, świętymi czynami samych wskresić siebie!”

Modlitwa ta rzuca światło na nową stronę w myśli Krasinińskiego. Niejednokrotnie wskazywano już na sprzeczność w umyśle poety między mesjaniczną historiozofią jego a posuwającą się aż do pesymizmu trzeźwością w sądach o społeczeństwie polskim. Jakże jedno z drugim pogodzić i wytłumaczyć? Jedyne rozwiązanie mogło tu być złożenie nadziei wszystkich w jednostkach wyższych, wybranych, w tym zapowiedzianym w *Przedświcie* „nowym ludzi plemieniu, jakich jeszcze nie widziano”; oni jedni czynami swoimi wskreszą Polskę — i w rzeczy samej ku nim myśl swoją kierował Krasiniński.

Myśl ta żywa już w nim była od lat młodych. Pojęcie o moralnych powinnościach tych, co przewodniczą tłumom myślą czy też czynem, miał nader wysokie. „Biada — wołał on w *Nie-Boskiej komedii* — temu przez kogo strumień piękności płynie, a sam pięknnością nie jest”. I myślą tą ogarnięty, przedstawiał on w *Nie-Boskiej komedii* zboczenia indywidualizmu, gdy kultem samego siebie się staje, a potem w *Irydionie*, w przeciwieństwie do Henryka i Pankracego w *Nie-Boskiej*, stwarzał on bohatera ofiary, wcielającego tę wyższą formę indywidualizmu, w której znaczenie i wartość osoby mierzymy jej zdolnością do wyrzekania się siebie dla ogółu. Ale Irydion nie wznosił się był jeszcze na szczyt indywidualizmu, gdyż siebie składał w ofierze nie Bogu, nie Prawdzie absolutnej, lecz Grecji, którą ukochał nade wszystko, czyli czemuś, co przemija, co jest względne, a nie absolutne. Ojczyzny nie umiał on poddać idei Boga — i dlatego posłan był w epilogu do Polski, do „ziemi mogił i krzyżów”, aby tam zmasać błąd przeszłości, tj. nową ojczyznę w Bogu ukochawszy, Bogu ją poświęcić i z Bogiem ku prawdzie Bożej ją poprowadzić.

Rozwinięciem tej myśli są te wszystkie późniejsze utwory, w których Krasiniński, zamykając się w obrębie rzeczywistości zmysłowej, nie nad żywotem wiecznym, lecz nad ziemskimi losami ojczyzny rozmyślał. Wyraźniej jednak niż w *Psalmach Miłości, Żalu i Dobrej woli*, niż w *Dniu dzisiejszym* wystąpiła myśl ta we fragmentach noszących tytuł *Niedokończony poemat*.

Pozbawione wartości artystycznej, rażące nienaturalnym, wymęczonym stylem, przyczyniają się jednak znacznie do wyjaśnienia zasadniczej myśli Krasinińskiego. Szczególnie

<sup>104</sup>po fazach historycznych nastąpią inne wyższe i dalsze — por. Z. Krasiniński i Ary Scheffer, s. 71–72. [przypis autorski]

ważny jest VI i ostatni fragment, w którym poeta, zwiastując przyjście trzeciej epoki, zaznacza zgodnie z *Traktatem o Trójcy*, z *Przedświtem* i *Psalmami Wiary i Nadziei*, że epoka ta, którą znamionować ma urzeczywistnienie idei ludzkości w harmonii narodów, będzie przygotowaniem tylko, a nie kresem. Narody bowiem muszą dać wyraz ideom w nich złożonym, zanim każdy osobnik osiągnie w zaświatach swój wiekuisty, „bo człowieczeństwo czymże, jeśli nie szkołą — próbą aniołów”. — Drogą do tej epoki trzeciej jest oczywiście czyn. „Ale gdzież czyn ten, czy widziałeś go?” — pyta prezes młodzieńca. — „Nie”. — „Spójrz w siebie, on tam jest”. — „Jak to, ojczy?” — „W twojej jak w każdej postaci...” albowiem „choć Duch obiecany już przewiewa ponad ziemskim padołem — jeśli go sami nie wysłuchym, nie wypragniemy, nie wyczynimy; jeśli siebie samych nie przeortarzym Jemu, On nie zaświeci nam — i niepocieszeni zostaniemy”.

Czyli przyjście Królestwa Bożego — chciał przez to powiedzieć poeta-myśliciel — zależy od nas samych. Twórczość Krasińskiego jest więc w wyniku swoim wezwaniem do rozbudzenia wszystkich zasobów ducha, do skierowania ich ku urzeczywistnieniu myśli Bożej, do *heroizmu*. A heroizm polega na osiągnięciu najwyższej dostępnej człowiekowi mocy, miarą zaś mocy jest oddanie się Bogu, tj. podniesienie do najwyższej potęgi tego, co jest w nas obrazem i podobieństwem Bożym, naszym prawdziwym „ja”. Bohaterem więc, czyli rzeczywistym nadczłowiekiem, nie zaś tą straszną jego antytezą, którą stworzył Nietzsche<sup>105</sup>, jest ten, kto nie w siebie patrzy i nie przez siebie na świat, ale „rośnie ku Bogu” wszystkimi siłami jestestwa i wielkość swoją widzi w przepelnieniu siebie nieskończonością Boga — ten, dla którego „domem”, ojczyzną jest nieskończoność, kto w nieskończoności, tj. w Bogu ukochał wszystko, co kochania godne, i czynom swoim nadał nieskończoności znamię, czyli jedności z życiem i miłością Bożą płynącą w duszę każdego, kto ponad rzeczy zmienne wznieść się zdoła.

Heroizmu tego kult, zawarty w *III części Dziadów* Mickiewicza, jest ostatnim słowem twórczości Krasińskiego i zarazem esencją myśli polskiej. Jest ideą polską, tym, co Polska z siebie dała światu, narodowym objawieniem polskim, jak wyrażał się Stanisław Szczępanowski<sup>106</sup>. W objawieniu tym nie było nic teoretycznie nowego, było natomiast głębokie odczucie prawdy chrześcijaństwa, skojarzone z ognistym pragnieniem chrześcijańskiego heroizmu w czynie, odważnie pnącego się ku tym wyżynom ducha, na których rozkwita to, co w jaźni człowieka jest jej absolutnym, niezniszczalnym, boskim pierwiastkiem, zarodem nowego wyższego bytu. Nikłym atomem jest człowiek bez Boga, gdy w nim myśli o Bogu nie ma, ale olbrzymem się staje, gdy moc swoją od Boga czerpie, a Bóg „przypatruje się w nim rosnącej chwale swojej”.

Bohaterstwo, Kondycja  
ludzka, Polak

<sup>105</sup>Nietzsche, Friedrich (1844–1900) — niemiecki filozof i filolog klasyczny, jeden z najbardziej wpływowych myślicieli końca XIX i początku XX w.; dokonał radykalnej krytyki chrześcijaństwa i ufundowanej na nim kultury zachodniej; koncentrował się na afirmacji życia i postulował powrót do wartości kultury starożytnej; głosił śmierć Boga (tj. powszechny zanik poczucia obcowania z sacrum), pochwałę woli mocy i nadczłowieka oraz wieczny powrót, hasła często rozumiane opacznie jako nihilistyczne. [przypis edytorski]

<sup>106</sup>Szczepanowski, Stanisław (1845–1900) — polski polityk, przedsiębiorca naftowy, ekonomista i publicysta, poseł do parlamentu austriackiego i galicyjskiego Sejmu Krajowego; propagator idei odrodzenia narodowego, przedstawiciel „romantyzmu pozytywistycznego”. [przypis edytorski]

# MICKIEWICZ I TOWIAŃSKI

## I. WYKŁADY W COLLÈGE DE FRANCE

*Dość już długo, dość już długo  
Brzmiał na strunach wieszczów żal!  
Czas uderzyć w strunę drugą,  
W czynów stal!*

Ale „czynów stal” w najwyższej swojej postaci, objawiającej się rozkwitem pierwiastka boskości w duszy człowieka, dostępna jest tylko wybrancom. Rozumiał to Krasieński i jako poeta-myśliciel stawał się tłumaczem i krzewicielem ognia, który płonął w wielkiej duszy Mickiewicza, gdy ten, rzucając buntowniczą, duchem egoteizmu przepelnioną indywidualność Konrada pod stopy ks. Piotra i nicestwiąc ją potęgą modlitwy cichego zakonnika, zapalał się tęsknotą do bohaterów-nadludzi, którzy wybuchowe porywy woli żądnej czynu przekształcały w materiał do dokonywania dzieł poczynionych w natchnieniu mistyczną mocą wiary i miłości. Nie poprzestając jednak na tym, Mickiewicz, jakby w poczuciu, że nawet wzięte razem, wszystkie usiłowania bohaterów ducha nie byłyby jeszcze dostateczne do skruszenia siły zła, wygłaszał w tejże części *Dziadów* prorocтво o mężu-pocieszycielu, który „nad ludy i nad króle podniesiony...” „na sławie zbuduje ogromy swego Kościoła...”, on, „namiestnik wolności na ziemi widomy”. Proroctwu swojemu Mickiewicz pozostał wierny i ujrzał jego urzeczywistnienie. Religia heroizmu, tęsknota za bohaterami czynu coraz wyraźniej w duszy wieszczka krystalizowała się w oczekiwaniu jednego wybrańca, który wygłosi nowe słowo i wprowadzi świat na nową tory — i w chwili gdy Krasieński rozstrzygał na tle wielkiej wizji eschatologicznej myśli swoje o posłannictwie narodu polskiego, Mickiewicz zwiastował narodowi i światu, że posłannictwo to już spełnione zostało w osobie wybrańca Bożego Andrzeja Towiańskiego — i wiarę swoją postanowił uzasadnić w wykładach literatury słowiańskiej w Collège de France (w drugiej ich serii), przekształcając katedrę naukową w kazalnicy do głoszenia dobrej nowiny.

Aby przygotować słuchaczy do objawienia, które Polska w nauce Towiańskiego niosła światu, Mickiewicz zaczął od obrazu filozofii niemieckiej, na przykładzie której łatwo, zdaniem jego, dawała się wykazać konieczność nowego zwrotu w kierunku uduchownienia ludzkości. „Myśl niemiecka — twierdził on — wsiąkła całkiem w filozofię, nie masz jej nigdzie indziej” — i dlatego to w filozofii, jako doskonałym wyrazie najpotężniejszych usiłowań myśli, obnażała się bezsilność myśli samej w jej locie ku prawdzie. Na innej przeto drodze należy szukać prawdy.

Za podstawę do wykładów brał Mickiewicz dzieło Niemca Micheleta<sup>107</sup>. Sam bezpośredniej znajomości filozofii niemieckiej nie posiadał — i tym się tłumaczy niepełne, nieraz nawet wadliwe streszczanie rozmaitych jej systemów. To jednak trafnie umiał dostrzec, że ostatnim słowem w ich rozwoju, który ukoronowanie swoje w nauce Hegla znajdował, było ubóstwienie myśli. „Bóg — streszczał poeta Hegla — jako Stwórca rozlany w całym świecie widomym objawia się jako Duch w myśli ludzkiej”, a zatem „nic większego, nic świętszego, nic bardziej boskiego nad myśl”, co znaczy, że „duch ludzki jest jedynym Bogiem”. Dalszych kroków w tym kierunku Mickiewicz nie przypuszczał; Feuerbacha<sup>108</sup> nie znał, tym bardziej Stirnera<sup>109</sup> i Nietzschego przeczuć nie mógł. Ubóstwienie przeto idei absolutnej, uświadamiającej się w myśli ludzkiej, wydało mu się kresem, od którego zacząć się musiał zwrot w stronę religii prawdziwego Boga.

Czyn, Poeta, Bóg, Kondycja  
ludzka

Polak, Polska, Czyn,  
Przywódca

<sup>107</sup>Michelet, Karl Ludwig (1801–1893) — niemiecki filozof, przedstawiciel prawicy heglowskiej, jeden ze współwydawców dzieł zebranych Hegla. [przypis edytorski]

<sup>108</sup>Feuerbach, Ludwig Andreas (1804–1872) — filozof niemiecki, uczeń Hegla, później zwolennik materializmu, krytyk idealizmu i chrześcijaństwa; wywarł wpływ na kształtowanie się poglądów m.in. Stirnera, Marksa i Engelsa. [przypis edytorski]

<sup>109</sup>Stirner, Max, właśc. Johann Kaspar Schmidt (1806–1856) — filozof niemiecki, jeden z prekursorów egzystencjalizmu i anarchizmu indywidualistycznego; krytykował lewicę heglowską, szczególnie Feuerbacha, za zbyt mały radykalizm. [przypis edytorski]

Takie zajmując stanowisko wobec panującej filozofii niemieckiej, Mickiewicz podniósł z porządku rzeczy znaczenie jej przeciwników: Herdera, Jakobiego, Schleiermachersa, Fryderyka Schlegla. Słusznie też do ich grona zaliczył Schellinga w drugiej epoce jego działalności, lecz znając go widocznie tylko ze słyszenia, chwalał on w nim nie jego usiłowanie wybrnięcia z panteizmu, nie jego obronę idei Boga osobowego, ale to, że na przekór racjonalistycznemu kierunkowi Kanta<sup>110</sup> i Hegla dawał on pierwszeństwo intuicji bezpośredniej (*intellektuelle Anschauung*). W tym podkreśleniu pierwiastka intuicji upatrywał Mickiewicz zgodność z tym, co mu od początku twórczości było hasłem przewodnim: „miej serce i patrzaj w serce”. Oczywiście jednak tylko w sercu czystym mógł się odbić obraz Boga. A zatem, ażeby stworzyć podstawę dla intuicji, wiodącej w głąb bytu, należało podnieść życie wewnętrzne na wyższy poziom, należało — jak wyrażał się Mickiewicz — wyrobić w sobie dobrą wolę.

Otóż przejście się tą ideą, zrozumienie i uzasadnienie ścisłego związku między doskonaleniem się moralnym a zdolnością poznawania prawdy poczytywał Mickiewicz za szczególną zasługę myśli polskiej; na tym polegało jej powszechnoludzkie znaczenie; wykazać to przed Europą uważał za powinność swoją — i wykłady swoje o filozofii niemieckiej określał jako wstęp do należytego zgłębienia filozofii, „która się wydaje<sup>111</sup> w życiu narodów słowiańskich”.

Rozwój myśli filozoficznej niemieckiej kończył się, według Mickiewicza, na północy Niemiec polskim nazwiskiem Cieszkowskiego, który kształcił się w Berlinie i tam w r. 1838 wydał swoje *Prolegomena zur Historiosophie*, stanowiące właśnie początek upragnionego zwrotu od panteizmu ku głębiom chrześcijaństwa; na południu zaś Niemiec w Heidelbergu i Freiburgu w tymże 1838 roku początkiem podobnego kierunku stawało się także pismo polskie Trentowskiego: *Grundlage der Universellen Philosophie*.

Do Trentowskiego Mickiewicz pociągu jednak nie czuł, słusznie zarzucając mu, że nie zdołał on wznieść się ponad Heglowskie panteistyczne pojmowanie Boga. Ale natomiast umiał on uczuć i zrozumieć jednostronność tak idealizmu niemieckiego, jak materializmu Francuzów z XVIII wieku i zapragnął przez Polskę podźwignąć filozofię wyżej, wykryć w niej pierwiastek jednoczący ludzi. „Jest w jego stylu i pomysłach — mówił poeta — jakaś siła, jakieś życie, przebija się coś polskiego”. Niestety, marząc o idealnej jedności rodu ludzkiego, nie wiedział on, że dla jej urzeczywistnienia „nie dość jest przed ludźmi rozumować, trzeba im pokazać siłę wyższą, która by zarazem porwała ich ducha i przekonała rozum, że nie wystarczy pisać książki i ogłaszać systemy, trzeba prawdziwość tych systemów udowodnić mocą, życiem”.

Ogromnie Trentowskiego przerósł Cieszkowski. Znaczenie jego, według Mickiewicza, polegało na tym, że wyzwolewszy się ostatecznie od filozofii niemieckiej niezdolnej pojąć Boga i nieśmiertelności, w przeciwieństwie do niej rozpoczął swój system od Boga i duszy. Uderzył przeto na panteizm niemiecki, zamykający Boga w myśli ludzkiej — wygłosił, że nie myśl jest rzeczą najwyższą w człowieku, lecz *duch*, jako synteza zmysłów i myśli, porządkującej materiał przez wrażenia zmysłowe dostarczony. Jedno i drugie — zmysły i myśl — są dla ducha narzędziem do osiągnięcia tego najwyższego stanu, w którym znajdował się Konrad pojednany z Bogiem przez ks. Piotra. Wówczas to, w tym stanie, człowiek dochodzi do pełni swego rozwoju, wszystkie jego władze i siły zostają skupione w woli, skierowanej ku najwyższemu dostępnemu jej szczytowi, gdzie jednoczy się ona ze świecącym wśród mroków bytu światłem woli Najwyższej, Bożej — i tej woli staje się promieniem: „ludzie, którzy na tym szczeblu stanęli, nie mogą wątpić, że są nieśmiertelni, jak ci, co chodzą, nie wątpią, że mają władzę ruszania nogami”.

Z uznaniem i radością podnosił Mickiewicz, że, podług Cieszkowskiego, na tę wyżynę duchowości prowadzi intuicja płynąca z natchnienia, które nagrodą jest, wynikiem oderwania się od zgiełku wrażeń zewnętrznych, wejścia w siebie i skupienia się w sobie. Cieszkowski przy tym zrozumiał to, czego nie uwzględnili Niemcy, tj. że po „wejściu w siebie” (*intu-itio*); powinno nastąpić *extra-itio* czy *foras-itio*, czyli że duch powinien też zrealizować. Ale czy możliwe to jest — pytał Mickiewicz — bez pomocy nowej potęgi? Czy ta *extra-itio* polegać ma tylko na tworzeniu nowych systemów i ogłaszaniu nowych

<sup>110</sup>Kant, Immanuel (1724–1804) — niemiecki filozof oświeceniowy, twórca rewolucyjnej doktryny filozofii krytycznej, czołowa postać nowożytnej filozofii. [przypis edytorski]

<sup>111</sup>wydawać (daw.) — ukazywać, ujawniać. [przypis edytorski]

Serce, Rozum, Prawda,  
Poeta, Polak

Kondycja ludzka

książek? Nie. To by bowiem oznaczało, że duch idzie torem starej epoki zamiast rozpoczynać nową, lecz jeżeli człowiek, wzniosłszy się aż do duchowości, tym samym pojął, że ma dać wzór podniesionego o jeden stopień, tj. duchowego życia, to obowiązkiem jego jest objawić to, „szerząc koło siebie nowe życie”.

Warunkiem zaś siły do stworzenia i szerzenia takiego życia jest świadomość celu wraz z pewnością, że cel ten jest jedynym godnym i niezbędnym. Lecz gdzież szukać kryterium pewności? Z dwóch przeciwległych biegunów myśli i dążeń ludzkości dawano na to dwie wręcz odmienne odpowiedzi. Józef de Maistre<sup>112</sup> znajdował pożądane kryterium w Kościele, mówiąc ściślej, w osobie papieża, w którym się skupia cała władza Kościoła, Hegel zaś dał jako kryterium swoją metodę dialektyczną, mającą doprowadzić do prawdy absolutnej — i tę metodę utożsamiał on z prawdą samą. I słusznie zaznaczając, że w stosowaniu dialektyki Hegla do życia rzeczywistego uwidoczniły się między jego uczniami krańcowe różnice, Mickiewicz trafnie stąd wnioskował, że konsekwencją metody Hegla był subiektywizm, osadzający siedlisko pewności w każdym z osobna umyśle, czy też w każdym sumieniu.

Stanowisko wyższe, wzniesione ponad krańcami anarchicznego subiektywizmu z jednej strony, z drugiej zaś ślepego zaparcia się siebie i poddawania rozkazom instytucji mniemanej się organem woli Boga na ziemi, zajął Amerykanin Emerson<sup>113</sup>. Zalecał on skupić się w sobie, mieć żywą wiarę w Boga i słuchać pilnie Jego natchnień, które będą właśnie głosem prawdy. Mickiewicz jest jednym z pierwszych w Europie, którzy zwrócili uwagę na piękno myśli Emersona. Dostrzegł w niej duchowe pokrewieństwo z myślą polsko-słowiańską. Uznanie życia skierowanego ku Bogu za pierwszorzędny czynnik w zakresie prawdy czyniło go jakby zwiastunem tej nowej orientacji w świecie ducha, do której Polska przygotować miała. Zbliżał się też do Emersona Polak Ludwik Królikowski<sup>114</sup>, gdy nauczał, że kryterium pewności szukać należy w „zarodzie” Bożym, który ma się znajdować w każdym człowieku na dnie jego sumienia.

Ale Królikowski tylko torował drogę Cieszkowskiemu, który pierwszy głęboko zrozumiał i głęboko uzasadnił ścisłą zależność siły indywidualności od siły, z jaką w niej się objawia ów pierwiastek czy „zaród” Boży. „Słusznie — słowa Mickiewicza — powiedział Cieszkowski, że osobistość poczyna się wraz z życiem duchowym”, czyli że człowiek, który „poczuł się Synem bożym, duchem nieśmiertelnym, już tym samym oddzielił się od zbitej w jedno masy swego rodzaju i nie ginie jako indywidualność, ale staje na wyższym szczeblu rozwoju swej jaźni”. — I przez to właśnie wysokie pojęcie o osobie ludzkiej doszedł Cieszkowski do wykrycia istotnego kryterium pewności. Jest nim człowiek sam, gdy się wzniosł na taką wysokość, że czuje swój związek z Bogiem i swoją nieśmiertelność w ciągłym ku Niemu locie. „Było to prawdą — dodawał Mickiewicz — bardzo starożytną, a przecież nieznaną filozofom. Cieszkowski wydobył ją i wyłuszczył dokładnie...” A jednak był on niewolnikiem myśli niemieckiej, „nie otrząsł się bowiem z metody, wierzył w możliwość zachowania swojej i w jej skuteczność...” „i będzie on — kończył poeta — niewolnikiem, dopóki nie wyjdzie z tego położenia...” „Czas już, żeby otwarcie powiedział Niemcom, że dynastia Hegłowska upadła, a parlament filozofii niemieckiej jest zupełnie niedołączny”. — Niedołączny zaś jest, bo nie wystarczą na czasy nadchodzące żadne postulaty ani dezyderaty<sup>115</sup> filozoficzne; trzeba, aby ten, co je stawia, miał siłę je rozwiązać i urzeczywistnić. Słowem, trzeba czynu. Wszak Kościół już istniał przed księgą Nowego Zakonu, a Ewangelia usna trwała lat ze trzydzieści, nim pierwszy z ewangelistów napisał pierwsze jej karty. Niech czyn wraz z żywym słowem wyprzedzą doktrynę. I Chrystus nie

Prawda, Filozof

Przywódca, Słowo, Czyn

<sup>112</sup>Maistre, *Joseph Marie de* (1753–1821) — francuski pisarz i filozof polityczny, jeden z przedstawicieli tradycyjalistycznego konserwatyzmu o charakterze teokratycznym, opowiadał się za monarchią oraz podporządkowaniem władzy państwowej zwierzchnictwu papieża; zwalczał filozofię oświecenia i idee rewolucji francuskiej. [przypis edytorski]

<sup>113</sup>Emerson, *Ralph Waldo* (1803–1882) — amerykański eszysta, poeta i filozof, jeden z najbardziej wpływowych myślicieli i pisarzy XIX w.; przedstawiciel transcendentalizmu, kontynuował idealistyczne wizje stosunku między człowiekiem a Absolutem przedstawiane przez Platona, Augustyna z Hippony i Berkeleya. [przypis edytorski]

<sup>114</sup>Królikowski, *Ludwik* (1799–ok. 1879) — polski filozof, działacz społeczny i publicysta; przedstawiciel polskiego mesjanizmu i religijnie uzasadnianego komunizmu; wydawca i redaktor rocznika „Polska Chrystusowa”. [przypis edytorski]

<sup>115</sup>dezyderat — rzeczowe żądanie, zwykle skierowane do wyższych instancji; postulat, petycja. [przypis edytorski]

budził społeczeństwa według doktryny. Słowa jego nie były przepisem, lecz rozkazem, a wygłaszając je, dawał zarazem moc spełniania, a moc stanowi prawdziwe życie.

Myśl więc zasadnicza tych wykładów, którą Mickiewicz poświęcił dziejom filozofii nowoczesnej, streszczała się w krytyce racjonalizmu, który znamionował filozofię Zachodu, znalazł był w Niemczech swój najwykończonejszy wyraz i tam się wyczerpał, doszedłszy do ostatecznych konsekwencji. Miejsce zaś opróżnione po bankructwie myśli niemieckiej miała zająć filozofia polska, dzięki temu, że przez jej najlepszych przedstawicieli zrozumiane zostało, iż samą myślą nie dochodzi się do prawdy, która dostępna się staje tylko na tej wysokości ducha, gdzie człowiek po drodze przebytej w pracy nad doskonaleniem się wewnętrznym dochodzi do czucia swej jedności z Bogiem. Twierdzenie, które za dni naszych stało się pochodnią filozofii Tolstoja — że źródłem poznania jest życie — miało już pół wieku przed tym natchnionego przedstawiciela w osobie Mickiewicza.

Z uświadomionej w sumieniu polskim i przez Polskę światu zwiastowanej prawdy wypływała świadomość bliskości trzeciego wybuchu chrześcijaństwa, który „nie objawi się wyjściem na świat kilku pisemek, ale zgodnie z poetycznym obrazem Apokalipsy zagrzmi w błyskawicach od Wschodu do Zachodu i ujrzy go wszelkie oko”.

Ze temu wybuchowi w Polsce już przeczutemu Polacy dadzą początek, świadczyła obok dzisiejszej filozofii polskiej cała przeszłość dziejowa. Zgodnie z poglądem, który tak słowianofile rosyjscy, jak pansławiści czescy wyprowadzili z humanizmu Herdera, Mickiewicz przeciwstawiał racjonalizmowi europejskiemu, a zwłaszcza niemieckiemu, uczuciowość słowiańską. Tym on tłumaczył, że w czasach przedhistorycznych dziwactwa mitologiczne, idące z rozpasania wyobraźni i myśli, nader słabo zaznaczyły się u Słowian, a natomiast żywiej przechowała się wiara w Boga, „prostackie — jak się wyrażał — uczucie Boga”. Dlatego to z łatwością przyjęli oni chrześcijaństwo, a przyjąwszy, „nie wcisnęli go w ciasne formuły szkolarskie<sup>116</sup>, lecz zachowali nieskażonym w czystości uczucia swego; toteż do dziś dnia osobne noszą piętno, piętnem tym jest oczekiwanie”.

Ale wśród Słowian pierwszeństwo należy się Polakom — i nie tylko dlatego, że zajęli przodujące pod względem kultury stanowisko. Ważniejsze jest to, że Polacy, przechowawszy i rozwinąwszy w sobie pierwiastek uczuciowości, opartą na nim siłą życia wewnętrznego stworzyli ustrój państwowy noszący na sobie znamię przyszłości. Na miejscu bowiem przymusu zewnętrznego, który w Polsce zredukowany został do najmniejszych rozmiarów, postawiono zasadę miłości ojczyzny i płynącego z niej poczucia solidarności. Państwo polskie określał Mickiewicz jako najwolniejsze w świecie, niemające ani wojska, ani policji, ani skarbu, pozbawione granic naturalnych, oparte tylko na dobrej woli i rycersko-patriotycznych uczuciach szlachty. *Liberum veto* było najcharakterystyczniejszym wyrazem wysokiego poziomu moralnego społeczeństwa w Polsce, gdyż tylko przy wysokim poziomie moralnym prawo to mogło działać dobroczynnie — i w rzeczy samej nikt go nie śmiał użyć aż do drugiej połowy XVII wieku. „Jednym słowem — kończył Mickiewicz uwagi swoje o Polsce — konstytucja jej miała w sobie niezmierną trudność, wymagała po obywatelach nieustannych i niesłychanych wysiłków moralnych, zdawała się nie przypuszczać ludzi innych, jak zawsze wspaniałomyślnych albo chcących być takimi, zawsze mądrych albo starających się o mądrość, zawsze poświęcających się albo gotowych do poświęceń”.

Wymagania te były za ciężkie dla Polaków; nie zdołali oni utrzymać się na wysokości własnych ustaw i państwo ich runęło. Nie zamarł jednak wzniosły nastrój, który owe ustawy zrodził, wydaje on nowy owoc — i Polska wróci niebawem na widownię, tylko „nie z królewskością, która upadła z własnej winy, ani ze szlachtą, która się sama zabiła”, wróci ona w nowej szacie, w blasku nowej idei, która jej męczeństwa jest zdobyczą i nagrodą.

Miał jednak Mickiewicz nadzwyczaj żywą świadomość tego, że żadne rozprawy filozoficzne lub religijne nowej epoki nie stworzą. „Gdyby — mówił on o Królikowskim — zamiast opisywania społeczeństwa nowego począł on być społeczeństwo to tworzyć; gdyby zamiast gadania, jak je zjednoczyć, postawił na wzór choć kilka zjednoczonych przez się — to mogąc wtenczas ze skutków sądzić o zasadach, uwolnilibyśmy go łatwo od rozpraw teologicznych”. — Ale nie, to także wystarczające nie było. Duszę poety ogarniało wątpienie, czy nawet ci zjednoczeni, najuczciwszymi intencjami ożywieni, słowem naj-

<sup>116</sup>szkolarski (lekcew.) — opierający się na uproszczonych, szkolnych formułkach. [przypis edytorski]

lepsi, będą dość silni wobec potęgi zła. Mickiewicz znał wyżyny miłości, na których czuł za miliony, lecz znał również z doświadczenia własnego, jak głęboko wpojone są w duszę pierwiastki buntu przeciw Bogu i z jaką siłą na owych wyżynach miłości wybuchają. Dzięki temu trzeźwiej umiał spojrzeć na rzeczywistość niż Cieszkowski; on wiedział, że ów trzeci wybuch chrześcijaństwa nie będzie jeszcze Dniem Ducha Świętego i jakimś rajem na ziemi, lecz tylko świadczyć będzie o początku nowej epoki, o jeden szczebel wzniesionej nad uprzednią. Ale nawet do dania początku tak względnie skromnemu dziełu trzeba było cudu. „Wszystkie państwa — mówił Mickiewicz — w czasach starożytnych i nowych były zakładane przez wielkich ludzi. Cóż to jest człowiek wielki i czemu jest wielkim? Oto że każdy z nas małych spostrzega cząstkę siebie w jego wielkości. Nie było Araba, który by nie czuł w Mahomecie swoich własnych drgnień duszy. Dlaczego Napoleon był tak wielkim? Oto że każdy Francuz w energii tego człowieka, w rzutkości jego za czuciem, rozstrzygającym wszystko natychmiast, poznawał istotne cechy ducha francuskiego, poznawał, co sam tajemnie czuł w głębi siebie”.

Państwo, Przywódca,  
Idealista

Każda idea potrzebuje do urzeczywistnienia swojego człowieka wzorowego, który by był jej żywym wcieleniem. Tym bardziej dziś, w przededniu nowego wybuchu chrześcijaństwa, który będzie syntezą epok uprzednich, powinien zjawić się mąż opatrnościowy. „Rzecz jasna, że w takich czasach, jak nasze, nie można mówić o syntezie bez człowieka, który by był *człowiekiem-syntezą*, różniącym się od wszystkich swoich współczesnych nawyknięciami ducha, a zatem wyższym nad duch świata. Jeżeli świat uznaje się być niezdolnym do wydania syntezy, ten, z kogo ona wyjdzie, musi ją zapewne zdobyć sposobami nieznanymi mędrcom świata...” „Wartość całego globu może być zebrana w jednym człowieku”.

W taki to sposób przygotowywał wieszcz słuchaczy do przyjęcia Objawienia, które przynosił światu zrodzony w Polsce zesłaniec Boży. „Ogień święty — mówił on — który jest wspólnym skarbem wszystkich dusz prawdziwie chrześcijańskich, skupiony w jednym człowieku staje się dźwignią wszystkich sił, ogniskiem wszystkich iskier. Zapali on Francję i cały glob oświeci. Taki wypadek jest godnym owocem historii chrześcijaństwa, przeznaczeń Francji i Słowiańszczyzny...” „Jak w epokach poprzednich była sztuka zwana boską, jak byli święci zwani świętymi Pańskimi, tak teraz świat chce mieć *naczelników*, w których przebijałaby ta boskość, chce mieć prawodawstwo, które można by uznać za boskie”.

Sztuka, Święty, Przywódca,  
Władza, Bóg, Religia

## II. ANDRZEJ TOWIAŃSKI

Żywe odczucie niezgodności ideału chrześcijańskiego z rzeczywistością, żądza podniesienia moralnego poziomu życia, zwłaszcza w sferze polityki, wpływające stąd afirmowanie — w przeciwieństwie do filozofii niemieckiej — wyższości czynu nad myślą, oczekiwanie nowego wybuchu chrześcijaństwa w Polsce cierpieniem do tego przysposobionej — to są cechy znamienne filozofii i poezji mesjanicznej polskiej, które skupiwszy się w kulcie bohaterstwa i bohaterów powołanych do wprowadzenia świata na nowe tory, wyrobiły w końcu u Mickiewicza przeświadczenie, że tylko człowiek wzniesiony ponad świat, obdarzony mocą nadludzką świętości, noszący w swej duszy myśli, bóle i nadzieje milionów zdoła wnieść w Polskę, a z pomocą Polski w świecie całym ogień nowych wyższych dążeń i nowego życia.

Takiego męża opatrnościowego uczył Mickiewicz w osobie Andrzeja Towiańskiego. Kimże był ten dziwny człowiek, przed którym zgiął czoło swoje największy geniusz polski?

Wydanie sądu zostaje tu utrudnione przez to, że Towiański występował jako zesłaniec Boży, powołany do wprowadzenia ludzkości w podwoje wyższej epoki, i że wynik jego działania, pomimo szeregu wybitnych umysłów, które poszły za nim, nie odpowiedział wcale ogromowi i zuchwałości zamiaru. Wobec tego uznanie Towiańskiego za największego od czasów Chrystusa mistrza ducha, jakim on był w oczach zwolenników swoich, stawało się rzeczą niemożliwą dla krytyków, patrzących z ubocza. Przeciwnie, nasuwał się wniosek, że człowiek, który nie wahał się wystąpić jako twórca nowej epoki, był obłąkańcem lub, co gorzej, szarlatanem.

W mojej książce o *Mesjanistach i słowianofilach* (1889) starałem się, jak mogłem najsumienniejsze, zestawzić ze sobą świadectwa przemawiające tak za Towiańskim, jak przeciw



niemu. Szczególną doniosłość miały tu zdania tych, którzy wpływowi Towiańskiego nie podległszy, korzystny o nim zachowali sąd. Takim był gorliwy katolik generał Skrzynecki. Oddając słuszną domowym cnotom Towiańskiego, przyznawał się zarazem, że z obcowania z nim skorzystał dużo w zakresie życia wewnętrznego i modlitwy. — Literat szwajcarski Adolf Lebre nazywał Towiańskiego człowiekiem niezwykłym, aniołem, noszącym w sercu swoim wszystkie tęsknoty i dążenia epoki. — Ale najbardziej zasługuje na uwagę sąd ks. Edwarda Duńskiego, który jako kapłan przez lat szereg wytrwale opierał się urokowi mistrza, a jednak w końcu poddał się, wyznając w liście do arcybiskupa paryskiego, że na drodze życia swojego nie napotkał człowieka i żadnej nie czytał księgi, „która by pokazała tak wysokie i wielkie pojęcie o ofierze Jezusa Chrystusa, jak ją pokazuje Andrzej Towiański, a ofiary tej naucza słowem, życiem całym i przykładem”.

Natomiast przeciw Towiańskiemu świadczyły w niektórych wypadkach chwiejność jego w postępowaniu, przystosowywanie się do ludzi, na których zamierzał działać, wreszcie w niejednym przemówieniu zawilość stylu, dochodząca aż do braku logicznego sensu i nasuwająca przypuszczenie, że Towiański umyślnie tak mówił i pisał, aby móc wykręcić się w razie niepożądanych zarzutów.

Wnioski moje ówczesne opierałem na dokumentach zawartych w wydawnictwie *Współdział Mickiewicza w sprawie Towiańskiego* (1877). Otóż dziś, gdy pisma Towiańskiego<sup>117</sup> już wszystkim są dostępne, gdy posiadamy w nich autentyczne teksty jego przemówień, gdy prócz tego zostały wydane, staraniem jego uczniów, dwa tomy aktów i dokumentów do tzw. Sprawy, upadają te zarzuty, które przedtem byliśmy skłonni czynić Towiańskiemu, a tym samym wzmocnione zostaje wszystko, co już przedtem wiadome było o niezwykłej jego podniosłości duchowej i magnetycznym uroku, jaki wywierał na otaczających.

Poza Polską, poza najwybitniejszymi jej duchami: Mickiewiczem i Słowackim, znalazł Towiański znakomitych a świątobliwych wyznawców, a znalazł ich najwięcej we Włoszech. Niedawno dostojny, a tak powszechnie wielbiony i kochany w kraju swoim biskup Bonomelli<sup>118</sup>, przypisując szczególnej łasce Opatrzności to szczęście, że w ciągu długiego życia swojego miał możliwość przyjacielskiego obcowania z ludźmi, którzy się wyróżniali cnotą, nauką, pracą, charakterem, przywiązaniem do Kościoła i ojczyzny, wyniósł w ich licznym gronie ponad wszystkich innych Antoniego Fogazzaro, generała Thaon di Revel i Tankreda Canonico<sup>119</sup>. Otóż Canonico był od młodu przyjacielem i wyznawcą Towiańskiego, a po śmierci jego niezmordowanie słowem i piórem głosząc jego zasady i szerząc kult dla jego osoby, dał w końcu wymowny temu wyraz w pięknym życiorysie mistrza, który w trzech wydał językach<sup>120</sup>. Canonico, z zawodu prawnik, zajmował katedrę prawa karnego w Turynie, potem w Rzymie, później mianowany senatorem, dostąpił na schyłku dni swoich wysokiego dostojenstwa prezydenta senatu. Pod względem powagi moralnej oraz czci, jaką go otaczano, niewiele miał równych sobie w ojczyźnie swojej. — Gdy w roku 1855 arcybiskup Turynu, zaniepokojony wzrastającą liczbą zwolenników Towiańskiego w Piemontcie, wyznaczył komisję dla zbadania sprawy, przed komisją tą Canonico złożył obszernie świadectwo, w którym między innymi były następujące słowa: „Znałem wielu ludzi rozmaitego wyznania, którzy całe życie przetrwali w tym lub owym błędzie, a potem, odczuwszy dzięki Andrzejowi Towiańskiemu istotę prawa Chrystusowego, zrozumieli i odczuli zarazem wysokie posłannictwo Kościoła katolickiego i ukorzywszy się przed nim w duchu, wrócili na łono tej Matki, którą opuścili byli...”<sup>121</sup>.

Większą jeszcze wagę dla komisji miało świadectwo doktora teologii, ks. Barone. Badał on Towiańskiego i jego uczniów w ciągu trzech lat, a zapewniał, że podawane przez Towiańskiego idee, zmierzając do wprowadzenia ducha Chrystusowego w praktykę życia, są zupełnie katolickie i czyste: „nie miałem więc powodu je potępiać; przeciwnie,

<sup>117</sup>pisma Towiańskiego — *Pisma A. Towiańskiego*, 3 t., Turyn, 1882. [przypis autorski]

<sup>118</sup>Bonomelli, Geremia (1831–1914) — włoski duchowny, biskup diecezji Cremony; odznaczył się głównie pracą na rzecz włoskich emigrantów. [przypis edytorski]

<sup>119</sup>wyniósł (...) ponad wszystkich innych Antoniego Fogazzaro, generała Thaon di Revel i Tankreda Canonico — Geremia Bonomelli, *Profili di tre personaggi Italiani*, Milano, 1911. [przypis autorski]

<sup>120</sup>pięknym życiorysie mistrza, który w trzech wydał językach — wszystkie trzy wydania włoskie, francuskie i polskie wyszły w Turynie u V. Bona. [przypis autorski]

<sup>121</sup>Znałem wielu ludzi rozmaitego wyznania... — *Kilka aktów i dokumentów odnoszących się do działalności Towiańskiego*, Rzym, 1899, cz. II, s. 40. [przypis autorski]

co dzień więcej podziwiać musiałem, nie mówię już doskonałość życia, ale przynajmniej pragnienie dojścia do niej, o ile to jest każdemu dostępne w miarę Łaski Bożej i własnego oddania się tej Łasce”. Stwierdzał dalej, że w Towiańskim i jego uczniach znalazł to, do czego tęsknił od dawna, a poczytywał za utopię religijną, mianowicie „grono ludzi, którzy żyją wśród świata i spełniają płynące stąd obowiązki, nosząc wszelako i utrzymując w sobie wiarę i wszystkie cnoty chrześcijańskie, nienizsze od tych, jakie kwitnąć mogą wśród zakonników w klasztorze, owszem, połączone z życiem trudniejszym, gdyż te własne cnoty narażają ich wśród świata na większe niebezpieczeństwa i cięższe walki”. Co zaś do samego mistrza, to „choć twierdzi on — zeznawał ks. Barone — iż otrzymał od Boga misję nadzwyczajną, nie uważa się on jednak za zwolnionego od powinności obowiązującej każdego prawowierne go syna Kościoła; dowiódł tego i wciąż dowodzi całym postępowaniem swoim”.

Takim to świadectwem, tej okoliczności, że tylu wybitnych i wpływowych katolików — tak świeckich, jak kapłanów — patrzyło z uznaniem i czcią na życie i działalność Towiańskiego, należy przypisać, że w sprawie jego Rzym wstrzymał się aż do dziś dnia z wydaniem wyroku potępiającego, pomimo nalegań zmartwychwstańców polskich, szczególnie ks. Semenki, który w towianizmie upatrywał groźne niebezpieczeństwo dla Kościoła katolickiego w Polsce.

Po śmierci Tankreda Canonico dzieło jego wziął w ręce swoje Attilio Begey, ostatni z grona tych, którzy osobiście Towiańskiego znali, i z młodzieńczą energią począł organizować w rozmaitych miastach włoskich koła młodych entuzjastów, którzy marząc o pogłębieniu życia duchowego w Kościele i o odrodzeniu ojczyzny i ludzkości przez Kościół, wzięli naukę Towiańskiego za podstawę do pracy w tym kierunku nad samymi sobą i nad społeczeństwem. Pracując zaś w dalszym ciągu nad publikacją dokumentów dotyczących się historii towianizmu, Begey wydał w roku zeszłym korespondencję ks. arcybiskupa Passavalli, która silniejsze niż wszystko, co przedtem ogłaszano, rzuciła światło na istotne znaczenie ruchu, któremu Towiański dał początek.

Arcybiskup Passavalli należał do najbliższego otoczenia Piusa IX<sup>122</sup>, był wikariuszem Bazyliki Św. Piotra i kaznodzieją stolicy apostolskiej. W tym charakterze miał on w dniu otwarcia soboru watykańskiego, w r. 1869 w obecności papieża gorącą przemowę do zebranych biskupów z całego świata, a wzywając ich, aby się wznieśli do poznania myśli Bożej, która nad nimi w tej uroczystej chwili spoczywała, przypominał im ich ogromną odpowiedzialność. Lecz wkrótce sam miał zupełnie inną niż oni wszyscy pójść drogą.

Był stanowczym przeciwnikiem nieomyślności<sup>123</sup>, znalazł się przeto w mniejszości, ale wśród tych pozornych swoich sprzymierzeńców zajął stanowisko odrębne, osamotnione. Ci bowiem trzymali się, według słów jego<sup>124</sup>, taktyki oportunistycznej; powstawali nie przeciw dogmatowi, lecz przeciw ogłoszeniu jego, nie chcieli wywoływać skandalu w Europie niekatolickiej i liberalnej, nie chcieli też ostatecznie zrażać Kościoła wschodniego, Passavalli zaś twierdził, że Kościół ma prawo ogłaszać i określać to tylko, co zawarte jest w Objawieniu Chrystusowym, jego nieomyślności zaś nie znajdował on ani w Ewangelii, ani w tradycji kościelnej. Położenie jego stawało się nader trudne. Wkrótce opuścił Rzym, a związany przyjaźnią z Hiacyntem Loyson<sup>125</sup>, począł sam pod wpływem jego chwiać się

<sup>122</sup>Pius IX, właśc. *Giovanni Maria Mastai Ferretti* (1792–1878) — papież w latach 1846–1878; w 1854 ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny; w 1860 utracił większość terenów Państwa Kościelnego na rzecz jednoczących się Włoch, a po zajęciu Rzymu przez armię włoską w 1870 i faktycznej likwidacji Państwa Kościelnego ogłosił się „więźniem Watykanu”; w 1864 (*Syllabus Errorum* do encykliki *Quanta cura*) potępił modernizm, racjonalizm i sekularyzację, rozdzielił Kościół od państwa, tolerancję religijną, wolność słowa i sumienia oraz laickie nauczanie; w 1868 zwołał I sobór watykański, na którym ogłoszono forsowany przez niego dogmat o nieomyślności papieża; potępiał ruchy demokratyczne i narodowyzwoleńcze. [przypis edytorski]

<sup>123</sup>Był stanowczym przeciwnikiem nieomyślności — tzn. dogmatu o nieomyślności papieża, ogłoszonego w 1870 na I soborze watykańskim, mimo sprzeciwu części duchownych i wiernych. [przypis edytorski]

<sup>124</sup>Ci bowiem trzymali się, według słów jego, taktyki oportunistycznej — por. A. Begey, ed. A. Favero, *S. E. Mgr. L. P. Passavalli*, Milano, 1911, s. 8. [przypis autorski]

<sup>125</sup>Loyson, *Hiacynt*, właśc. *Charles Jean Marie Loyson* (1827–1912) — słynny francuski zakonnik rzymskokatolicki i kaznodzieja; w głoszonych w katedrze Notre Dame kazaniach starał się pogodzić katolicyzm z nowoczesnymi ideami; w przemówieniu na zjeździe Międzynarodowej Ligi na rzecz Pokoju i Wolności stwierdzał m.in., że religia żydowska, katolicka i protestancka są „trzema wielkimi religiami ludów cywilizowanych”, co ściągnęło na niego surową krytykę kościelną; w 1869 protestował przeciwko sposobowi zwołania soboru watykańskie-

w przywiązaniu i wierności dla Kościoła. I oto w tym właśnie czasie poznał Tankreda Canonico — i Towiańczyk podtrzymał katolickiego arcybiskupa i utrzymał go w katolicyzmie. Czytając rozrzewniające szczerością swoją, pokorą i prostotą listy i zwierzenia tego dostojnika Kościoła z duszą tak głęboko prawą i tak mistycznie pobożną, nawet człowiek najgorzej do towianizmu uprzedzony nie oprze się myśli, że w nauce Towiańskiego i w duchu, który ożywiał jego uczniów, musiał być jakiś pierwiastek z nieba, skoro poznanie nauki tej i zbliżenie się z tymi, co ją głosili, tak dobroczynnie działało nawet na kapłanów, którzy podniosłością usposobienia i świętobliwością życia powszechną ku sobie budzili cześć, a takim był Luigi Passavalli. „Z głębi duszy dziękuję Bogu najlepszemu — pisał on do Canonico<sup>126</sup> — że w nieskończonym miłosierdziu swoim dał mi wejść w spółkę duchową ze Sługą Swoim Andrzejem Towiańskim; doznając radości niewysłowionej, gdy widzę, jak w pismach jego są wyjaśnione, rozwinięte i utwierdzone uczucia, które stanowiły pokarm całego życia mojego, a których nie odważyłem się komukolwiek bądź wyjawić, z obawy, że natrafić mogły na zaciętych obrońców form zewnętrznych, a ci nie omieszkaliby ich ogłosić za wytwór ducha heretyckiego, gdy tymczasem płynęły one z przeczystego boskiego źródła nauki Pana naszego Jezusa Chrystusa”... „Oplakuję swój los, że nie było mi dane poznać i bezpośrednio obcować z tym organem Ducha Świętego, jakim był Sługa Boży. Gdyby to się stało, zdaje mi się, że w chwili obecnej byłbym znacznie dalej, niż jestem na drodze do nieba...”<sup>127</sup>. Pozostawało „prosić Boga o łaskę wyciągnięcia z pism mistrza jak największego pożytku dla zbawienia duszy i — żyć nadzieją ujrzenia go w żywocie wiecznym...”<sup>128</sup>

I nie ma czego się dziwić, że patrząc na Tankreda Canonico, podziwiając jego świętobliwość, a wiedząc, że w Towiańskim upatrywał on najdoskonalszy wzór do naśladowania tak w życiu prywatnym, jak publicznym, biskup Bonomelli zastanawiał się nad tym, jak wielki wobec Boga musiał być ów wygnaniec z Litwy, zapewne podobny do owych proroków, których Bóg niekiedy powoływał w Izraelu — i stawali oni wśród ludu i na dworze królewskim i wzywali do pokuty, a potem, spełniwszy misję, wracali na pustynię...<sup>129</sup> Fogazzaro zaś po przeczytaniu życiorysu Towiańskiego nazwał go w liście prywatnym do Canonico „kapłanem według porządku Melchizedecha”<sup>130</sup>.

Określenie słuszne. Obaj — Fogazzaro i Bonomelli — zrozumieli, że Towiański zaliczony być musiał do tych kaznodziejów misjonarzy, którzy potęgą słowa i czarem postaci porywają i nawracają tłumy. „Przyszł człowiek — czytamy w rozprawie A. Baumfelda<sup>131</sup> — i pokazał, jakim to jest w ciebie, co wielu tylko w duchu oglądało — a każdy ujrzał i poznał w nim to, co sam w sobie w najwyższym dostrzegł był momencie”. Wprawdzie nie poszły za Towiańskim tłumy, ale do elity duchowej należeli ci, co w osobie jego najwyższe objawienie doskonałości chrześcijańskiej uczyli. Lecz chrześcijan wzorowych ludzkość nie przestawała nigdy spośród siebie wylaniać — i to by jeszcze nie dawało prawa nazwać Towiańskiego reformatorem, a tym bardziej zesłańcem z nieba. Pozostaje więc pytanie, czy rzeczywiście Towiański przyniósł jakieś nowe słowo.

Pierwszą na pytanie to odpowiedzią było dla mnie zetknięcie się z długoletnim powiernikiem Towiańskiego, a następnie wydawcą pism jego oraz aktów<sup>132</sup> do Sprawy, Karolem Baykowskim. Człowiek ten nie miał w sobie owego ognia, który gorzał w duszach apostołów i udzielał się ich uczniom, ale za to wszystkich, co się do niego zbliżali, opromieniał łagodnym światłem tej jasności myśli i sumienia, którą mu dawała niezachwiana wiara w mistrza i w jego słowa i głębokie czucie związku z duchem jego poza bytem ziemskim. Swój z nim stosunek opowiedział on w prześlicznych *Wspomnieniach*

go, zaś w odpowiedzi na nakaz wycofania się ze swoich twierdzeń opublikował głośny list otwarty przeciwko „świętokradczemu wypaczaniu Ewangelii” trwającemu od dawna w Kościele; został ekskomunikowany, porzucił zakon i powrócił do świeckiego imienia; pochwałał pozbawienie papieża władzy świeckiej, w odezwie do biskupów katolickich krytykował dogmat o nieomyślności papieskiej jako „bezbożny”. [przypis edytorski]

<sup>126</sup>Z głębi duszy dziękuję Bogu najlepszemu... — op. cit., s. 114. [przypis autorski]

<sup>127</sup>Oplakuję swój los, że nie było mi danym poznać... — op. cit., s. 159. [przypis autorski]

<sup>128</sup>prosić Boga o łaskę wyciągnięcia z pism mistrza jak największego pożytku... — ibidem, s. 125. [przypis autorski]

<sup>129</sup>jak wielki wobec Boga musiał być ów wygnaniec z Litwy, zapewne podobny do owych proroków... — por. Profili di tre personaggi Italiani, s. 57. [przypis autorski]

<sup>130</sup>Melchizedech a. Melchizedek — tajemniczy kapłan Boga i król z biblijnej *Księgi Rodzaju* (Rdz 14, 18–20), który spotkał się z Abrahamem. [przypis edytorski]

<sup>131</sup>w rozprawie A. Baumfelda — Andrzej Baumfeld, *A. Towiański i towianizm*, Kraków, 1908. [przypis autorski]

<sup>132</sup>aktów — dziś popr. w tym znaczeniu: akt. [przypis edytorski]

*znad grobu*: stanowią one dokument ogromnej wagi pod względem psychologicznym, świadcząc o charakterze wpływu Towiańskiego na Polskę. Dwa uczucia — patriotyzm i religia — staczały ze sobą zażartą walkę w duszy Baykowskiego; patriotyzm usprawiedliwiał wszystkie drogi wiodące do wyzwolenia ojczyzny: spiskowania, kłamstwo, zdradę; religia zaś nakazywała przebaczać wrogom, nawet ich miłować. Wynikające z tej walki rozdarcie w duszy doprowadzało młodzieńca do rozpacz, do myśli o samobójstwie. Dopiero spotkanie Towiańskiego i żywe jego słowo wstrząsnęły go do głębi sumienia i znalazł on spokój i radość w nauce mistrza, podług której „tylko tym, którzy zbawiają duszę swoją przez bezwzględną miłość i ofiarę dla Boga, danym będzie przyczynić się do zbawienia Ojczyzny, bo ojczyznę zbawimy nie my, ale Bóg przez nas, o ile czyści przed nim będziemy”. W ten sposób sprawę przyszłego bytu Polski Towiański czynił zależną od moralnej wartości jednostek, składających<sup>133</sup> naród, miarą zaś moralnej wartości jest siła miłości, obejmującej Boga, ludzkość, świat cały. Tę miłość umiał Towiański obudzić w sercu Baykowskiego: „W tej miłości — pisze Baykowski — mieściłem wiecznotrwały Kościół Chrystusa Pana i nieszczęśliwą ojczyznę moją; ludzkość całą, mieściłem ten i tamten świat, żywych i umarłych, przyjaciół i nieprzyjaciół: *i kochałem nieprzyjaciół jak siebie samego*, bo w tej miłości mojej było gorące pragnienie i gotowość poświęcenia całego siebie, aby wszyscy nieprzyjaciele moi i ojczyzny mojej stali się nam, Polakom, w tym uczuciu, które mnie przenikało, braćmi i przyjaciółmi w Chrystusie Panu i Zbawicielu wszystkich”.

Słowem, uzdrowienie moralne stąd dla Baykowskiego przyszło, że przejął się on aż do dna duszy tym, co w nauce Towiańskiego stanowiło istotę jego poglądu na zbawienie Ojczyzny. W epoce mesjanicznych marzeń o Chrystusowym posłannictwie Polski, gdy najgłębszy z umysłów polskich i pod tyłu względami tak trzeźwy Krasieński puszczał folgę uczuciu i dziękował Bogu za tysiącletnie panowanie „ubrane w śnieżne przedchrześcijańskie blaski nadeuropejskiej cnoty” — w epoce tej Towiański, nie występując wprost przeciw mesjanizmowi, nauczał, że Polska cierpi nie za ludzkość, ale za własne grzechy, że przeto aby powstać, powinna zmasać te grzechy, przyjmując pokutę w duchu poddania się woli Bożej — i że naznaczonej przez Opatrzność pokuty nie wolno jej skalać nawet cieniem nienawiści do wrogów. Towiański uczył miłować wrogów — i to nazwać można owym nowym słowem, które przynosił narodowi swojemu. Wprawdzie nie było ono czymś bezwzględnie nowym, czymś przedtem niesłyszczanym. Nasiona, z których wyszło słowo Towiańskiego, znajdujemy rozsiane w całej poezji polskiej — i właśnie Krasieński najsilniej wyrażał, zwłaszcza w *Resurrecturis* tę myśl, że „w walce z tym piekłem świata, co się złości”, jedyną bronią może być tylko „nad śmierć silniejsza siła ukochania”.

Wstań i do katów, co spieszą ku tobie,  
Sam spiesz się naprzód i witaj tych gości  
Cicho — spokojnie — błogo — w beżzałobie —  
Litośnym wzrokiem twej nieśmiertelności.

Tylko, co w poezji bywało błyskiem chwilowego natchnienia, to u Towiańskiego stało się treścią całego jego nauczania w zakresie obowiązków względem ojczyzny.

Ale posłannictwa swojego nie ograniczył jednak Towiański samą tylko Polską<sup>134</sup>, pragnął rozciągnąć je na świat cały. Więc co światu dał on nowego? Stał on i stać chciał na gruncie Kościoła, a zatem na grunt ten pytanie nasze przenieść należy — i wtedy będzie ono brzmiało: co Towiański wniósł nowego do Kościoła? Pierwszym pismem, z którym wystąpił przed ludźmi, dając w nim ogólne zarysy myśli swojej, była tzw. *Biesiada* — dokładniej się wyrażając: biesiada z generałem Skrzyneckim. W zestawieniu z nauką Kościoła uderza ona trzema szczegółami: 1) naciskiem położonym na zawzięłość<sup>135</sup> świata ziemskiego od świata duchów dobrych i złych, które pomagają lub szkodzą stosownie do tego, w jakim kierunku skłania się wolna wola człowieka; 2) powołującym się na Apokalipsę dzieleniem historii chrześcijaństwa na siedem epok, czyli siedem stopni w urze-

<sup>133</sup>składać coś (daw.) — stanowić coś, tworzyć coś; składać się na coś. [przypis edytorski]

<sup>134</sup>nie ograniczył (...) samą tylko Polską — dziś popr.: nie ograniczył (...) do samej tylko Polski. [przypis edytorski]

<sup>135</sup>zawzięłość — zależność. [przypis edytorski]

Patriota, Religia, Ojczyzna,  
Konflikt wewnętrzny

Bóg, Miłość, Ojczyzna,  
Patriota,  
Zmartwychwstanie,  
Nauczyciel

Polak, Polska, Historia,  
Grzech, Religia, Polityka,  
Cnota

czywistnieniu dzieła Chrystusa: dziś stoimy w przededniu epoki drugiej, którą otwiera Towiański; i 3) niezgodnym z nauczaniem Kościoła utożsamieniem czyścica z wielością żywotów na tym i innych światach. — Jeśli za nowe słowo poczytywać mamy takie, które by miało moc przeobrażania dusz, to oczywiście wszystko to nim nie jest. A jednak Towiański afirmował z nadzwyczajną stałością i siłą posłannictwo swoje: on podawał człowiekowi „światło chrześcijańskie obszerniejsze, będące dotąd pod zasłoną tajemnic”, od niego „rząd i kierunek świata iść będą od Chrystusa nie jak dotąd w prawie siły i kary, ale w prawie miłosierdzia i łaski”. Trzeźwiejszy jednak od Cieszkowskiego, nie przypuszczał on, aby raj na ziemi mógł nagle się objawić — i wygłaszając słowa powyższe lub do nich podobne, zawsze się cofał i osłabiał ich znaczenie, dodając, że tylko „w większym niż dotąd stopniu zło utraci panowanie swoje na ziemi”, a nie całkowicie, bo „czyż niska i ciężka grzechami ziemia potrafi utrzymać ten nadzwyczajny zlew miłosierdzia Bożego?” — Ale tego ostatniego twierdzenia, że nauka jego była „nadzwyczajnym zlewem miłosierdzia Bożego”, nie cofnął Towiański nigdy, że zaś wyrazem takiego zlewu nie mogła być ani nauka o ściślejszym stosunku z duchami, ani o metempsychozach, ani o siedmiu epokach, tym bardziej że mistrz sam, widząc, jak nauki te stały na zawadzie porozumieniu jego z Kościołem, odsuwał je coraz bardziej w głąb, w cień<sup>136</sup> — więc istoty poglądu jego na własne posłannictwo wobec przyszłej epoki należy szukać gdzie indziej, a mianowicie w nauce o troistej ofercie, której jeszcze w *Biesiadzie* nie było, bo ją Towiański dopiero w późniejszych przemówieniach wyłożył, ale wyłożywszy, wracał do niej stale — do dziś dnia jego uczniowie w niej esencję myśli mistrza upatrują.

Chrystus nauczał, według Towiańskiego<sup>137</sup>, jak siłą ofiary a) wyzwalać ducha od ciała i podnosić go, b) jak łącząc podniesionego ducha z ciałem, podnosić ciało, i c) jak mając podniesionego ducha i ciało, *czynem* podnosić się do wysokości, którą Bóg słowem swym nazaczył, którą Chrystus, Słowo wcielone, ukazał. Otóż to pojęcie istoty ofiary ma znaczenie rzeczywiście doniosłe, nie tyle jednak w treści swojej, ile w wyniku. Kościół, zdaniem Towiańskiego, zatrzymał się na ofercie pierwszej, tj. na ascetyzmie, którego wyrazem były i są zakony. Tymczasem Bóg wymaga teraz ofiary pełnej, co znaczy, że trzeba *podnieść ciało*, ażeby podniesione ciało i już wprzód podniesionego ducha mieć jako narzędzia do spełnienia czynu chrześcijańskiego. Ale w jaki sposób podnieść ciało? Trzeba — odpowiada Towiański — „przeć duchem na ciało”. To jego ulubione wyrażenie: „w epoce przeszłej chodziło głównie o zmniejszenie potęgi ciała” — tj. o wyzwolenie siebie od pokus ciała drogą modlitwy i umartwień — dziś, „w epoce wyższej chodzi już o to, aby uczynić ciało podatnym narzędziem wyzwolonego ducha”. W tym celu należy *kształcić* ciało. Jak? „karcąc — brzmi odpowiedź — jego zboczenia, zaspakajając istotne jego potrzeby”.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się to wydać nową formą starego, przez Lutra ze szczególnym naciskiem głoszonego protestu przeciwko ideałowi ascetycznemu. Tkwiła tu jednak myśl głębsza, płynąca z głębokiego zrozumienia istotnej potrzeby wieku. Powstając bowiem przeciw utożsamieniu ascetyzmu z istotą nauki Chrystusa, Towiański wyrażał dążność do skojarzenia życia w świecie — w świecie, w którym panuje ciało, materia — z możliwością doskonałego wypełniania prawa Chrystusowego. — Każdego, kto ma zmysł religijny, dręczy pragnienie doskonałości — i każdy poznaje w osobie Zbawiciela wzór doskonałości tej, ale — pomijając warunki natury ludzkiej — warunki społeczne czynią urzeczywistnienie boskiego wzoru niezmiernie trudnym. Można czuje ciężar swego dostatku, on wie, że bogactwo jego osnute jest na wyzyskiwaniu słabszych i że niechcący sam przyczynia się do panowania brutalnej przemocy na świecie, więc co ma czynić? W niemożliwości rozwiązania pytania tego tkwiła tragedia życia Lwa Tolstoj. Wszystko oddać ubogim — byłoby gwałtem wobec żony i dzieci; uciec od bogactwa, które jest złem, wszystko pozostawiając żonie i dzieciom, jak to uczynił Tolstoj — mogło być nie bez pozorów słuszności poczytywane za obłudę. Podobnie z drugiej strony cywilizacja wytwarza taki zbytek w środkach do dostarczania rozkoszy zmysłowych i do

Bogactwo, Bieda, Zazdrość,  
Sprawiedliwość, Pan, Sługa,  
Rodzina, Obowiązek,  
Filozof

<sup>136</sup>widząc, jak nauki te stały na zawadzie porozumieniu jego z Kościołem, odsuwał je coraz bardziej w głąb, w cień — por. rozmowę Adama Towiańskiego z ojcem. [przypis autorski]

<sup>137</sup>Chrystus nauczał, według Towiańskiego... — Tretiak w artykule o Towiańskim w *Sto lat myśli polskiej*. [przypis autorski]

podniecania wszelkiej pożądlivosti w tym kierunku, że wobec tysięcy pokus życia biedaka przekształca się w piekło ciągłej zawiści.

Więc ażeby uniknąć męki życia w świecie, zostaje jeden środek: rzucić świat, zamknąć się w pustelni klasztoru, niby w twierdzy, o którą rozbijają się pokusy świata — i stamtąd działać na ludzi, modlitwą i przykładem zwracać ich ku Bogu i tym umniejszać na świecie siłę złości i zawiści. Oto ideał ascetyzmu chrześcijańskiego — i to jest rozwiązanie, które zawsze dawał Kościół. Rozwiązanie wzniosłe, ale przeciwne naturze człowieka, jego instynktowi rodzinnemu, dostępne tylko jednostkom i prócz tego niebezpieczne. Albowiem kto, zamiast rzucać świat, zostaje w nim, zamiast wziąć sobie za wzór kontemplacyjną Marię z Ewangelii, postanawia iść śladem gospodarnej Marty, ten tym samym utwierdza siebie w swej niedoskonałości, ten zrzeka się tego, co najpiękniejsze w człowieku, tj. pięć się w górę, ten przyznaje się do tego, że czy to przez słabość, czy lenistwo, nie chce iść na szczyt, lecz zatrzymuje się w pół drogi. Ponieważ zaś pojęcia o człowieku nie możemy i nie chcemy oderwać od myśli o dążeniu do ideału, ponieważ powinnością jego jest zdobywać doskonałość, więc ze zrzeczenia się tej powinności wynika pogarda tego niższego stanu, który on sobie obrał i w którym przebywa — i, co za tym idzie, brak dobrej woli i gotowości do spełniania obowiązków z tym niższym stanem związanych. Małżeństwo jest sakramentem, rodzina — rzeczą świętą, ale kapłaństwo i czystość są czymś jeszcze wyższym i świętszym, więc mimo woli, bez zdawania sobie sprawy z tego wyrabia się w świecie katolickim skłonność do lekceważenia ideału życia rodzinnego. Cnoty rodzinne pięknie nieraz kwitną w społeczeństwach protestanckich — wyznanie takie słyszałem nieraz nawet z ust kapłanów katolickich — ale w zamian katolicyzm wydaje bohaterów ofiary, czyli świętych, dla których w protestantyzmie gruntu nie ma.

Książd, Religia,  
Małżeństwo, Rodzina,  
Pogarda

Otóż Towiański, nauczając, że „duchem trzeba przeć na ciało” i to ciało „pielegnować”, karcąc tylko jego „zbożenia”, oczywiście nie miał na widoku jakichś przepisów higienicznych, jakiejś gimnastyki czy sportu. Myśl swoją wiązał on z nowym pojęciem doskonałości, z przeświadczeniem, że doskonałość chrześcijańską osiągnąć można nie tylko przez ascetyczne zaparcie się świata, lecz w świecie samym, że dążyć do tego powinno być hasłem nowej epoki — innymi słowy, że idąc śladem Marty, można zarazem urzeczywistniać w sobie wyższe życie Maryi, czyli ideały Maryi i Marty nie przeciwstawiać sobie należy, lecz ze sobą łączyć. Drogą jednak do tego mógł być, zdaniem Towiańskiego, tylko zakon.

I zapragnął on dać uczniom swoim możliwość, nie porzucając świata, żyć jednak w zakonie i w nim nabywać siły do walczenia ze złem na ziemi<sup>138</sup>. Podobieństwa takich świeckich zakonów istniały od dawna pod postaciami rozmaitych stowarzyszeń religijnych, bractw, sodalicji<sup>139</sup>, zostających zawsze pod kierownictwem zakonów i w ogóle osób stanu duchownego. Ale dla Towiańskiego nie było to dostateczne. Był on synem swego wieku, nosił w sobie jego treść, był więc indywidualistą, a marzył o nowej epoce i nowym wyższym gatunku ludzi, ludzi, którzy by nie potrzebowali dyrektywy, gdyż siłą własnego pędu szliby na wyżyny doskonałości. „Dziś — nauczał on — człowiek silniej budzony jest, aby w wolności chrześcijańskiej poznawał”. Pragnął przeto zakonu, który by wolności tej nie kępował, w zasadzie którego cześć dla Boga żywego zlewała by się harmonijnie z poszanowaniem dla osoby człowieka, na obraz i podobieństwo Boże stworzonej.

Jedynym zakonu tego celem byłby „postęp chrześcijański”, jedyną regułą — jeżeli to regułą nazwać można — „czuwanie nad myślą”, czyli skupianie wszystkich władz ducha „w myśleniu o tym tylko, o czym myśleć należy”. Owocem zaś myślenia takiego byłoby „czucie chrześcijańskie”, które Towiański uważał za niezbędną podstawę do doskonałości, a określał jako „najświętsze podniesienie ducha, najpełniejsze spoczęcie w Bogu i poddanie się woli Bożej”. Nie zastanawiał się Towiański nad tym, że w samym pojęciu zakonu złożonego z ludzi wolnych mógł tkwić błąd logiczny, nazywający się *contradictio*

<sup>138</sup>zapragnął on dać uczniom swoim możliwość, nie porzucając świata, żyć jednak w zakonie i w nim nabywać siły do walczenia ze złem na ziemi — „Nie idźmy na pustelnię — nauczał — ale w duchu pustelniczym żyjmy na świecie”. [przypis autorski]

<sup>139</sup>sodalicia (z łac.) — katolickie stowarzyszenie religijne skupiające osoby świeckie. [przypis edytorski]

*in adiecto*<sup>140</sup>. Wierzył on w nieomyślność „czucia chrześcijańskiego” — i do stworzenia zakonu wyłącznie na tym czuciu opartego nawoływał on uczniów swoich, „sług Sprawy”. „Wszystkie zakony — wołał on — które dotąd istniały, gotowały człowieka do tego zakonu”.

Kto zaś wyrobi w sobie czucie chrześcijańskie, ten wraz z ks. Piotrem z *III cz. Dziadów* powiedzieć może „ja, proch, będę z Panem moim gadał”, ten wie, co ma czynić, ten ma prawo nieposłuszny być Kościołowi, gdyby Kościół żądał od niego czegoś niezgodnego z jego czuciem, a Kościół nie ma prawa narzucić mu swej woli ani wykluczyć ze swego grona. „Tylko grzech własny człowieka — są słowa Towiańskiego — nie zaś obca czyja bądź wola może go wykluczyć z Kościoła”.

Ale to głosząc, stawał Towiański w kolizji z władzami Kościoła i to go prowadziło do nowej definicji Kościoła...

### III. CZYM JEST KOŚCIÓŁ

W dążności do stworzenia idealnego zakonu, w którym by świat znalazł wskazówki i wzory i wraz z tym moc do dźwignięcia ludzkości na wyższe poziomy, spotykał się Towiański z Mickiewiczem, który do myśli tej zapalił się był jeszcze przed nim. Już w roku 1832 pod wrażeniem ciosów, które spadły na Polskę, Mickiewicz czynił zbawienie jej zależnym od usiłowań ludzi, którzy by miłość ojczyzny zdołali rozświecić światłem ducha religijnego. Myśl ta w roku 1834 znalazła urzeczywistnienie w zawiązanym w Paryżu stowarzyszeniu „Braci zjednoczonych”, z którego wytworzył się później zakon zmartwychwstańców. Teraz, znalazłszy nową pobudkę w nauce Towiańskiego, Mickiewicz stawał się w wykładach swoich w Collège de France zapalonym głosicielem idei Zakonu, dając jej wyraz nierównie wymowniejszy niż Towiański. I u obu — u Mickiewicza i u Towiańskiego — apostołowanie nowego zakonu wywołało nowe pojmowanie obowiązków względem Kościoła, zmusiło ich do rozszerzenia pojęcia Kościoła — i w końcu doprowadziło do konfliktu z Kościołem urzędowym.

Celem człowieka jest Bóg, tj. zbawienie siebie w zjednoczeniu się z Bogiem — i w rzeczach dotyczących się zbawienia każdy jest obowiązany stawiać stosowne pytania Kościołowi. W odpowiedzi na nie Kościół zalecał modlitwy, ascetyzm, w dziedzinie zaś czynu w wiekach ubiegłych — walkę z niewiernymi. Wszystko to robiono i robią — wołał Mickiewicz — „a ziemia podobniejszą jest dziś do piekła, niżli natenczas była, cóż więc teraz czynić?” — Wprawdzie nie można powiedzieć, ażeby życie zupełnie zamarło w Kościele: „Słyszymy — mówił poeta — o tworzeniu nowych zakonów i zgromadzeń religijnych; ale ktokolwiek je zna, wie dobrze, że to nie są bynajmniej utwory nowe, tylko błędy podobieństwa, naśladowania bez życia i siły wzorów dawnych...” „Wstrzeźliwość, modlitwa, kaznodziejstwo to nic nowego; wiadomo, ile przez nie dokazać można, i nie potrzeba dla praktykowania ich zawiązywać zgromadzeń specjalnych. Zakonem naszym byłby zakon taki, który by wkładał na swoich członków obowiązki nowe, dając im zarazem moc łamania trudów, zwyczajów niebezpieczeństw, przewyższających siły pojedynczego człowieka epoki dzisiejszej”.

Słowem, zakonu trzeba, który by ułatwiał człowiekowi spełnienie najważniejszego czynu, tj. „ofiary ducha”, czyli zaparcia się swego „ja” dla idei. Najwyższym zaś wyrazem takiego zaparcia się byłoby wystawienie siebie na pociski najstraszniejszej niematerialnej broni, jaką jest śmiech. „Kropla jedna — wymownie myśl swoją tłumaczył Mickiewicz — którą gad słaby i pełzający nasącza w swoją miękką paszczkę, bardziej jest niebezpieczną od ukąszenia lwiego, zadaje śmierć niechybną. Są takie dusze, co podobnym sposobem jak płazy, narobiwszy cicho we wnętrzu swoim trucizny, napuszczają nią uśmiech swej twarzy; jad niematerialny razi ducha, odbiera mu władzę. Im człowiek jest duchowniejszy, tym tkliwszy na pociski tej nowej broni złego”. Aby pociski takie odeprzeć, trzeba umieć stanąć przeciw nim nie w pozycji adwokata i retora, lecz żołnierza prawdy. Kapłani już nie są do tego zdolni. Z członków Kościoła wojującego wyszli, według miażdżąco złośliwej uwagi poety, na „faktorów<sup>141</sup> rekomendujących katolicyzm”. Idą tylko tam, gdzie

Kondycja ludzka, Bóg,  
Religia, Zbawienie, Czyn

<sup>140</sup>*contradictio in adiecto* (łac.) — sprzeczność w przydawce; błąd logiczny polegający tym, że danemu wyrazowi przydaje się określenie, które się z nim wyklucza. [przypis edytorski]

<sup>141</sup>*faktor* (daw.) — pośrednik handlowy, handlarz. [przypis edytorski]

im nie grozi niebezpieczeństwo: „Wstąpiwszy na kazalnice, prawią śmiało, bo wiedzą, że im to zostawiono, że świat przywykł uważać to za ich rzemiosło — i że nikt nie myśli atakować ich w tej twierdzy obwarowanej ustawami...” „Ale widziałże kto księży mających tyle odwagi i siły, aby który z nich poszedł do Izby Deputowanych<sup>142</sup> i *mocą słowa* nakazał im stanowić prawa odpowiednie godności narodu będącego starszym synem Kościoła, starszym bratem narodów innych?”... Nie. „Bo na taką służbę trzeba więcej odwagi i energii moralnej niż na opowiadanie Ewangelii w Kochinchinie<sup>143</sup>, trzeba się narazić na najstraszniejszą dla człowieka współczesnego rzecz, na śmiech, trzeba mieć wiarę w moc swego słowa, które skruszy szyderców, trzeba *cudu*”.

W cudy dziś nie wierzą, ale — dodawał Mickiewicz — „jest sposób udowodnienia rzeczywistości cudów, a to znaleźć tajemnicę robienia ich znowu”.

Św. Bernard po łacinie wzywał do wypraw krzyżowych i porywał tłumy nieumiejące tej mowy. Św. Franciszek Ksawery opowiadał Indianom<sup>144</sup> Ewangelię, zanim nauczył się ich języka. Papież Pius V „nawrócił wielu protestantów, nie przemówiwszy do nich ani słowa, samym tylko ukazaniem się pomiędzy nimi”.

Żądał więc Mickiewicz od sług Kościoła tego heroizmu ducha, tej świętości, która daje moc tworzenia cudów. Oczywiście, nie znajdował jej. Kościół składać się nie może z samych tylko bohaterów i świętych. W wygórowanym jednak żądaniu Mickiewicza była częśćka słuszności: rozumiał on, że instytucja przemawiająca do ludzi w imię Boga powinna nosić na sobie znamię jakiejś wyższej cnoty, tymczasem „od wieków — wołał on w swoim ostatnim wykładzie — w czynach Kościoła nie widzimy żadnego pierwiastka, który by nie był znany synom ziemi; nie widzimy nic takiego, co by się nie mogło znaleźć poza Kościołem...” „Nie chcą tego widzieć w Kościele, że wszystko koło nich wzniosło się im nad głowy”. — Instytucja zaś z charakterem moralnym nie może liczyć ani na wpływ, ani na trwałość, skoro moralne aspiracje tych, co poza nią są, poczynają sięgać wyżej i dalej; Kościół wschodni oniemiał i sparaliżowany został, a Kościołowi katolickiemu, który posiadając prawdę, miałby tyle do dania, „zbywa na sługach, nie może znaleźć narzędzi zdolnych szerzyć ten ogień ducha, krzepiącego światło wiary, jaki w nim jest złożony”. — Tłumaczył to Mickiewicz tym, że Kościół ugrzązł w pysze świadomości posiadania prawdy, więc zamiast świecić świętością, chce podbić umysły niezbitą siłą dowodów swej prawdy i boskości, „zamiast pociągać, umie tylko odpychać i potępiać”.

Z takich to zarzutów przez Mickiewicza i Towiańskiego Kościołowi stawianych wpływała konieczność rozszerzenia pojęcia Kościoła. Jakże bowiem ograniczać Kościół do grona jednostek trzymających się pewnej wiązanki dogmatów, skoro w ich liczbie jest tylu, co są hańbą dla Kościoła — i jakże z drugiej strony wykluczać z Kościoła tych, co inne mają *credo*<sup>145</sup>, lecz posiadają „czucie chrześcijańskie”? I Towiański wygłaszał bez wahania śmiało twierdzenie, że w Kościele są wszyscy, co mają czucie chrześcijańskie i w tym czuciu związek z niebem — twierdzenie z pozoru duchem protestantyzmu nacechowane, a jednak w istocie swojej głęboko katolickie. „Istnieje Kościół niewidzialny — pisał jezuita o. Bainvel w „Etudes” (1897, styczeń) — złożony ze sprawiedliwych wszystkich czasów i krajów, poczynawszy od Abła lub świętobliwego Joba<sup>146</sup>, a kończąc na ostatnim z tych, których łaska Boża wyszukuje w puszczech lub na dzikich wybrzeżach, albowiem wszyscy oni, choć poza obręb synagogi lub Kościoła katolickiego rzuceni i ze sobą żadnym węzłem niepowiązani, skorzystali z łaski zapewnionej całemu rodzajowi ludzkiemu zasługami Jezusa Chrystusa i doszli do poznania nadprzyrodzonego, bez którego nie masz zbawienia”. — „Oto — pisał L. Laberthonnière<sup>147</sup>, przytaczając słowa powyższe — jedna z idei za-

Religia, Urzędnik, Ksiądz,  
Upadek

Wiara, Chrystus, Wierność,  
Cnota, Religia, Prawda

<sup>142</sup>*Izba Deputowanych* — zgromadzenie ustawodawcze we Francji, wybrane w powszechnym głosowaniu. [przypis edytorski]

<sup>143</sup>*Kochinchina* — dawna nazwa położonej najbardziej na południe części Wietnamu, stanowiącej część francuskiej kolonii Indochin. [przypis edytorski]

<sup>144</sup>*Indianom* — tu: mieszkańcom Indii. [przypis edytorski]

<sup>145</sup>*credo* (łac.) — dosł.: wierzę; przen.: wyznanie wiary (od pierwszych słów modlitwy chrześcijańskiej stanowiącej wyznanie kanonu wiary, tzw. *Składu Apostolskiego*: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego”). [przypis edytorski]

<sup>146</sup>*Job* a. *Hiob* (bibl.) — człowiek doświadczony przez Boga nieszczęściami w celu wypróbowania jego wiary, główny bohater *Księgi Hioba*. [przypis edytorski]

<sup>147</sup>*Laberthonnière, Lucien* (1860–1932) — francuski ksiądz, teolog i filozof; opowiadał się za personalizmem chrześcijańskim; ostro krytykował system Tomasza z Akwinu, propagowany przez Kościół, uznając tomizm za



sadniczych katolicyzmu, z tych, które od początku samego zostały dobitnie wyrażone”... „ale zdaje się — słusznie dodawał — że trochę zanadto zapominają o niej”. Wynikało jednak stąd — i Towiański tego nie ukrywał — że ci, co wskutek grzechu albo niedbałości, albo lenistwa czucie chrześcijańskie tracą, tym samym przestają do Kościoła należeć, choćby z imienia w nim byli i nawet przodujące stanowiska zajmowali. Ale Towiański miał gorące przywiązanie do wiary katolickiej, w której się urodził, do sakramentów jej i obrzędów — i kierownictwo tego rozszerzonego Kościoła, o którym marzył, chciał widzieć w ręku następcy św. Piotra. „Powołanie stolicy Apostolskiej — pisał — polega na tym, aby przez wieki, do skończenia świata świeciła światu jako niebieski świecznik jego”. Ale jeżeli ten, co na stolicy Piotra zasiada, i ci inni, którzy z ramienia jego dzierżą najwyższe urzędy i kierują nawą kościelną, „przestaną utrzymywać w sobie ogień Chrystusowy i dźwigać krzyż Chrystusa, jeżeli ogarnie ich lenistwo w służbie Bożej, czy także utracą czucie chrześcijańskie i wskutek tego przestaną należeć do Kościoła?” — Tak — odpowiadał Towiański — „Kościół bez krzyża nie jest Kościołem Chrystusa” — a mówiąc to, dawał wyraz temu znamiennej słowiańskiemu idealizmowi, który gardzi kontemplacją nadziemskiego świata wzorów, a szuka ideału na ziemi, w dziedzinie czynu, zbliżał się do mistrza Jana Husa<sup>148</sup>, który jeszcze w wieku XV potępiony został za to, że głosił, iż Stolica Apostolska o tyle jest stróżem Prawdy, o ile tego jest godna. „Skoro więc — ciągnął dalej Towiański — Stolica Apostolska odrzuca krzyż, Kościół opuszcza stolicę, to miejsce naznaczone mu na ziemi, i powraca do Kościoła tryumfującego na niebie jako do źródła swego, zostawiając ziemię bez pomocy niebieskiej”.

Nie było to zupełnie jasne, ale wynikało stąd, że gdy Kościół przestaje świecić światu „jako świecznik”, wówczas człowiek powinien szukać prawdy w sobie, tj. zaufać swej dobrej woli w szukaniu prawdy, z niej jej kryterium uczynić, w przeświadczeniu, że cnota prowadzi do poznania prawdy, „*que c'est par la bonté qu'on possède la vérité*”, jak wyraził się jeden z najgłębszych katolickich myślicieli współczesnych<sup>149</sup>. „O ile — mówił Towiański — człowiek nosi wiernie w sercu swoim miłość, ofiarę, krzyż Chrystusa, Chrystus daje mu poznać Kościół swój”... „Czucie, że Kościół jest to jedyny port bezpieczny wśród ciąglej burzy świata, stało się dla mnie pobudką do szukania Kościoła wszędzie, gdziekolwiek i pod jaką bądź formą żyje na ziemi”.

I w tym rozdwojeniu między miłością Kościoła, żądzą oglądania w nim ucieleśnionej myśli Chrystusa, a świadomością, że Kościół, składając się z ludzi ułomnych, na tej wysokości stanąć nie umie, przeżył Towiański całe życie, dzieło zaś jego wraz ze wszystkimi swoimi owocami świadczy, że wyjścia z tragizmu rozdwojenia tego nie było. Wszak zebrał on był koło siebie ludzi nie byle jakich, lecz najlepszych — i pomimo tego niezdolny był on i niezdolni byli jego uczniowie do prowadzenia sprawy i do wytworzenia zakonu bojowników Chrystusa, którzy by zdołali wznieść chrześcijańską ludzkość na wyższy poziom życia. Niemniej jednak sprawa, której dał początek, ma doniosłe znaczenie. Jego głębokie przywiązanie do Kościoła, złączone z dążnością do rozszerzenia jego idei i do pociągnięcia ku Kościołowi wszystkiego, co najgodniejsze w świecie, było nowym powiewem w sferze życia katolickiego, powiewem miłości, oświeżającym sumienia katolickie, a w nim, w powiewie tym, było zawarte owo nowe słowo, które on przynosił ludziom.

Ale to nowe słowo owocu wydać nie mogło, bo trafiło na grunt nieprzygotowany, oporny. Grunt ten należało obrobić filozoficznie i religijnie. I w tym względzie Towiański, podnosząc znaczenie pierwiastka moralnego w indywidualności człowieka, a znaczenie indywidualności w Kościele, stawał się poprzednikiem tych, którzy dziś punkt ciężkości

„niechrześcijański”; potępiał utożsamianie Kościoła z hierarchią kościelną oraz jej bałwochwalczy stosunek do prawd dogmatycznych przy jednoczesnym odrzucaniu chrześcijańskiej cnoty miłości; w 1906 jego książki *Essais de philosophie religieuse* oraz *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* zostały potępione przez cenzurę kościelną, w 1913 prowadzony przez niego miesięcznik „*Annales de philosophie chrétienne*” wpisano do Indeksu ksiąg zakazanych, a jemu samemu zakazano publikowania czegokolwiek. [przypis edytorski]

<sup>148</sup> Hus, Jan (ok. 1370–1415) — czeski duchowny i bohater narodowy, filozof, reformator Kościoła, prekursor protestantyzmu; na soborze w Konstancji aresztowany, osądzony jako heretyk i spalony żywcem na stosie; w Kościołach protestanckich uznawany za bohatera wiary i męczennika. [przypis edytorski]

<sup>149</sup> jak wyraził się jeden z najgłębszych katolickich myślicieli współczesnych — ks. Laberthonniere. [przypis autor-ski]

w zagadnieniach religijnych przenoszą ze sfery intelektualnej do sfery moralnej<sup>150</sup>, stając życie jako czynnik poznania, głosząc zależność poznania od życia. „Nasza wiedza o bycie — wyraził się jeden z nich — warta jest tyle, ile my jesteśmy warci”, co znaczy w przekładzie na styl Towiańskiego, że „kto ma czucie chrześcijańskie, ten posiada prawdę, w jej pryncypie<sup>151</sup>”.

Towiański niezupełnie, jak się zdaje, świadomie dawał znamię nie nowej religii, lecz nowego wybuchu życia religijnego temu, co stanowiło istotę myśli i duszy polskiej. Wiek XIX był wiekiem najżywszego i najboleśniejszego odczucia przepaści między rzeczywistością a ideałem; głębiej niż kiedykolwiek bądź przedtem uświadomiono sobie w nim ból istnienia. A bóle i tęsknoty skupiały się w kulcie bohaterów, powstających przeciw istniejącemu porządkowi i zbuntowanych przeciw Opatrzności. Dopiero w poezji polskiej kult ten stał się zwrotem do istotnych podstaw jaźni, tj. do wrytego w duszy podobieństwa Bożego, do jej pierwiastka mistycznego. W przeciwieństwie do zarysowujących się już wówczas, a wypływających z filozofii Hegla antropocentrycznych rojeń o nadczłowieku, czyli *człowieku-bogu*, ponad którego nie masz nic na świecie, w wieszczych marzeniach Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego znajdował wspaniałą dla siebie postać, oparty na kulcie Boga-człowieka, czyli Słowa wcielonego, *teocentryczny* ideał człowieka w jedności swojej z Bogiem i przez nią wznoszącego się na szczyt potęgi. Był to prometeizm chrześcijański, hymn na cześć gwałtowników zdobywających niebo, gloryfikacja czynu, który jest zwycięstwem nad materią, rozrzuconiem granic, które stawia byt zmysłowy, „syntezą człowieka z Bogiem” według głębokiej definicji Blondela<sup>152</sup>. A gloryfikacja czynu w ten sposób pojętego zawierała w sobie nie tylko tryumfujące odparcie egoteistycznych rozpędów wieku, ale zapowiedź pogłębienia religii i życia wewnętrznego.

Wiedza, Cnota, Obraz  
świata

Idealista, Kondycja ludzka,  
Cierpienie, Tęsknota, Bóg,  
Bohaterstwo

<sup>150</sup>stawał się poprzednikiem tych, którzy dziś punkt ciężkości w zagadnieniach religijnych przenoszą ze sfery intelektualnej do sfery moralnej — por. M. Zdziechowski, *Pestis Perniciosissima*, Warszawa, 1905. [przypis autorski]

<sup>151</sup>pryncyp (daw.) — pryncypium (r.n.): zasada; podstawa. [przypis edytorski]

<sup>152</sup>Blondel, Maurice (1861–1949) — francuski filozof o orientacji chrześcijańskiej, reprezentant modernizmu katolickiego i twórca filozofii działania. [przypis edytorski]

# MISTYKA SŁOWACKIEGO

## I. *Anbelli*

W twórczości Słowackiego *Anbelli* znaczy tyle, co *Improwizacja z III części Dziadów* w twórczości Mickiewicza. W *Improwizacji* uczucie, w *Anbellim* marzenie wybuchnęły potężnym płomieniem, który odtąd przyświecał obu wieszczom w ich wędrówkach duchowych. Ale gdy uczucie, występując u Mickiewicza jako właściwość najbardziej w nim wybitna, uczyło go kochać i cierpieć za miliony, Słowacki, dawszy się unieść marzeniu, im dalej, tym więcej obcy stawał się szarej masie ludzkiej, a patrząc na nią z nadświatowych wyżyn, zamykał się w dumnej świadomości swego osamotnienia. W *Improwizacji* zawarta była w zarodku późniejsza mesjaniczna nauka Mickiewicza, podobnież z *Anbellego* wypłynął mesjanizm Słowackiego.

Myśl tę rozwinąłem przed laty w *Mesjanistach i słowianofilach*. Dziś rumienię się nieraz, przeglądając książkę, w której szczerzy młodzieńczy zachwyty nad pięknem marzeń Słowackiego i płynący stąd kult dla poety co chwila ustępował drogi pojęciom brany z atmosfery epoki, panowaniem pozytywizmu tak w nauce, jak w religii do takiego stopnia nacechowanej, że wszelkie przekroczenie czy to dziedziny faktów zmysłowemu doświadczeniu dostępnych, czy też dziedziny poglądów uświęconych powagą jakichś najwyższych instytucji, wydawało się objawem głupoty, głupiej pychy czy obłądki. I rumienić bym się musiał, czytając rozprawy dzisiejszych najmłodszych wielbicieli Słowackiego, gdy sądy moje ówczesne o Słowackim przeczytają — i słusznie pod niektórymi względami — jako dowód niezrozumienia i lekceważącego traktowania dzieł jednego z najświetniejszych i najwyższych umysłów, jakie Polska wydała.

Do surowych niewątpliwie sędziów Słowackiego zaliczyć należy Stanisława Tarnowskiego, a jednak, zamykając swoją ocenę osoby i twórczości poety, „powtórzmy raz jeszcze — dodawał — i wbijmy sobie w pamięć głęboko, że miał serce wysokie i szlachetne, wolę zawsze czystą i dobrą, wyraźną świadomość dobrego i złego i ciągłą stałą dążność do tego, co piękne i dobre, wreszcie, że kochał bardzo i bardzo to, co my wszyscy najbardziej kochamy”<sup>153</sup>. Niestety, ta równowaga w sądzie nie zawsze była innym dostępna. Genialnemu poecie, który w natchnieniach z modlitwy i czystego, Bogu oddanego życia czerpanych, przejmował się wielkością i ciężarem swego „królewskiego” wobec narodu posłannictwa, zarzucano pychę — a czymże, jeśli nie pychą, tylko nieusprawiedliwioną choćby podobieństwem genialności, były takie wyroki krytyków? Pamiętamy te akty oskarżenia wytaczane przeciw szaleńcowi, który się śmiał mierzyć z Mickiewiczem, widzieliśmy też, jak z protekcyjnym poczuciem wyższości profesora wobec ucznia wytykano błędy w wypracowaniach utalentowanego, lecz niemądrego „Julka”. Włodzimierz Sołowjow opowiada w autobiograficznym poemacie o cudownej wizji dziecięcej, która stanowczy decydujący wpływ miała na cały bieg jego myśli i życia. Zachwycony, spowiadał się z tego przed boną Niemką, a ta z politowaniem potrząsając głową: „Ach, Włodziu, Włodziu — mówiła — jakże jesteś głupi!”. Taką boną Niemką byliśmy nieraz wobec Słowackiego... Na usprawiedliwienie własne tym tylko pochlubić się mógłbym, że podległszy urokowi tego, co mi się „obłądkiem” poety wydawało, i określając go jego własnymi słowy jako „opętanego przez anioła”, nieco głębiej umiałem odczuć stan jego duszy w ostatnich latach twórczości — i dzięki temu książka moja była jedną z pierwszych prób sprawiedliwej oceny mistycznych jego dumań. Choć bardzo nieśmiało, torowałem drogę nowemu prądowi — i miło mi było z referatu pana Gubrynowicza<sup>154</sup> dowiedzieć się, że to skromne znaczenie mej pracy uznał i podniósł.

Ale chociaż ubolewania moje sprzed dwudziestu lat nad tym, iż Słowacki „zagubił swój talent w mrzonkach teozoficznych”<sup>155</sup>, wydają mi się dziś śmieszne, nie cofam swego

<sup>153</sup>powtórzmy raz jeszcze i wbijmy sobie w pamięć głęboko... — Stanisław Tarnowski, *Historia literatury polskiej*, t. V, s. 503. [przypis autorski]

<sup>154</sup>Gubrynowicz, Bronisław (1870–1933) — polski historyk literatury, zajmujący się literaturą polskiego oświecenia i romantyzmu; wspólnie z W. Hahnem opracował pierwsze krytyczne wydanie *Dzieł Słowackiego*. [przypis edytorski]

<sup>155</sup>teozofia (z gr. *theos*: bóg i *sophia*: mądrość) — światopogląd łączący w sobie różne idee wywodzące się z neoplatonizmu i buddyizmu: wiarę w bezosobowy, wieczny Absolut, kosmos będący jego emanacją, we wszech-

zdania o znaczeniu *Anbelliego* w twórczości poety — i dziwię się, że to, co od początku narzucało się mej myśli swoją uderzającą jasnością, nie zostało dotychczas przez krytykę naszą przyjęte i że nawet najmłodszy badacz Słowackiego, ci, co się mienia wyznawcami jego, z profesorem Lutosławskim<sup>156</sup> na czele, ostrzejszą jeszcze niż dawniej przeprowadzają granicę między obu epokami jego życia, podkreślając „ogromną, w dziejach ducha ludzkiego rzadką przemianę utalentowanego poety na jasnowidzącego wieszczą”<sup>157</sup>. Tymczasem w *Anbellim* już się wyraźnie zarysował był późniejszy automesjaniczny mistycyzm Słowackiego; utwór ten jest pochodnią, rzucającą jaskrawe światło na epokę *Króla Ducha* — i pochodnię tę wziąć do rąk trzeba, ażeby zejść w ciemne głębie późniejszych pomysłów poety, tak ciemne, że przy pierwszym wejrzeniu wydają się chaotycznym beżładem.

Ażeby Słowackiego zrozumieć, należy przede wszystkim uwierzyć jemu, gdy nam opowiada, że od dzieciństwa „smutną patrzył twarzą” na obcy mu świat, że od ludzi stroniąc, budował sobie „gmachy pełne głosów nadziemskich szaleństwa i blasku” i że „Bóg sam wie tylko, jak mu było trudno” te zaziemskie ustronia opuszczać i „co dnia krainę marzuciwszy cudną — powracać między gady i nie syknąć”... Nie zdziwi to nas wtedy, że u krańców ekstazy marzenie doprowadzało go nieraz „do bezwzględnej negacji wszystkich zabiegów, dążeń i ideałów ludzkich, a natomiast do wywyższania, nawet do ubóstwiania siebie samego — swoich polotów niebiańskich — do uważania siebie za »opętanego przez aniołów«, za psalm jakiś odkupienia, za pośrednika między pogrążoną w otchłań głupoty i zepsucia ludzkością a nieskończonym pięknem życia z Bogiem i w Bogu”.

Takiego stanu duszy wylewem jest *Anbelli*. To poetyczny obraz teorii nadczłowieczeństwa, pojętego jako świętość z łaski Bożej, więc świętość dająca się bez trudu, ale tylko rzadkim wybrancom. Świętości tej widomą oznaką są skrzydła marzenia, niosącego duszę na dalekie niedostępne wyżyny samotnych rozmów z Bogiem:

...gdyśmy byli z Bogiem sami...

A ten stan duszy, który zrazu chwilami tylko ogarniał poetę i jako chwila uwieczniony został w *Anbellim*, staje się później, po poznaniu Towiańskiego, stanem ciągłym. Życie jego jest odtąd — pięknie powiedział C. Jellenta<sup>158</sup> — „szczeblowaniem wielkich rezygnacji na tle wzrastającej siły i rzewności ducha”, „kroczeniem ku anielstwu”<sup>159</sup>. Świadczy o tym wszystko, co w tej epoce wyszło spod pióra Słowackiego. Weźmy jego wiersze drobne. „Ani rola — czytamy w epigramacie z powodu książki Augusta Cieszkowskiego *O kredycie* — ni handel, ni prac rozdzielanie — nie jest źródłem bogactwa kraju, lecz *natchnienie*”. Natchnień źródłem są „sny czyste i złote”. Młodości — woła poeta — uwierz w te sny, „a masz broń pewną na świata ciemnotę, masz we snach twoich już stworzoną wiarę”. Sny takie są jakby zejściem Ducha Bożego w duszę człowieka, a komu Ty, Boże,

...Twoje namaszczenie

Włóżysz na czoło, ten bez żadnej pracy  
W powietrzu Twoim jak powietrzni ptacy  
Pływa, a święte karmią go promienie.<sup>160</sup>

obecną świadomość (panteizm), w karmę (odpowiedzialność każdej istoty za własne czyny, których skutki oddziałują na następne wcielenie), reinkarnację (drogę wcieleni duszy od stadiów roślinnych, poprzez zwierzęce do ludzkiego), ewolucję wszechświata, w tym również ludzi, w kierunku doskonałości i zjednoczenia z absolutem. Takie poglądy religijno-filozoficzne propagowało założone w 1875 r. w Nowym Yorku przez Helenę Bławatską Towarzystwo Teozoficzne. [przypis edytorski]

<sup>156</sup>Lutosławski, Wincenty (1863–1954) — polski filozof, filolog i publicysta, działacz społeczny i narodowy; wykładowca na licznych uniwersytetach zagranicznych i polskich; usiłował stworzyć polski narodowy system filozoficzny łączący platoński idealizm z mesjanizmem polskiego romantyzmu. [przypis edytorski]

<sup>157</sup>ogromną, w dziejach ducha ludzkiego rzadką przemianę utalentowanego poety na jasnowidzącego wieszczą — Lutosławski, *Zadania prac nad Słowackim (Eleusis, t. V)*. [przypis autorski]

<sup>158</sup>Jellenta, Cezary (1861–1935) — krytyk literacki i artystyczny, pisarz, publicysta; autor m.in. studium *Juliusz Słowacki dzisiaj* (1900). [przypis edytorski]

<sup>159</sup>szczeblowaniem wielkich rezygnacji... — Jellenta, *Druid Juliusz Słowacki*, Brody, 1911. [przypis autorski]

<sup>160</sup>Twoje namaszczenie włożysz na czoło... — Słowacki, *Dzieła*, wyd. Gubrynowicza, t. 1, s. 281. [przypis autorski]

Poeta, Marzenie, Święty,  
Kondycja ludzka, Bóg,  
Samotnik

Sen, Bogactwo, Naród,  
Państwo, Ptak, Światło,  
Poeta

Bóg w nim „większy” jest, w większym majestacie się objawia „niż w morskich otchłaniach, niż w Alpach, piorunami co są uwieńczone”. I dobrze jest poecie w natchnieniu Bożym wielkim wicherze żyć, serce ma on wtenczas „lepsze i cichsze”.

I ja to widzę, że wola Jehowy  
Jest, aby nowy świat stanął przed światem.  
Nie pożałuję ręki ani głowy,  
Gdy przyjdzie pora...

I był czas, że zdawało się jemu, iż w szczytnym locie ku „nowemu światu” on nie był osamotniony, albowiem „jest człowiek — pisał on o Towiańskim do Krasieńskiego — który rozwiązuje duchy i stawia je nad ciałami, wkładając im wszelkomożne korony, wpajając w nie królewskość mocy, łącząc z Bogiem”, a ci, co tego człowieka uznali i uczcili, stojąc „serce przy sercu, duch przy duchu”, otwartą przed sobą mają drogę „w słoneczność”: „Synowie Boży jesteście!”

Każdy silny o pół kroka  
Ku Bogu świat pchnąć dzisiejszy,  
A jutro jeszcze silniejszy.  
Każdy jak przepaść głęboka  
Zamiarów pełna gorących  
Przepaści i uwidomień.

Jednak krótko złudzenie to trwało. Niepohamowany indywidualizm nie pozwolił poecie być posłusznym szeregowcem, choćby w szeregu tych, co mieli świat odrodzić; ognie jego marzeń ścianą z ognia oddzieliły go od ludzi; im dalej, tym silniej czuł on, że był sam w swoim „Janowych widzeń zapale”; coraz głębiej zapadały mu w duszę słowa o Anhellim, które niegdyś włożył Szamanowi w usta: „Wybiorę jednego z nich”, coraz wyraźniej jego marzenie o nadczłowieczeństwie, o królach-duchach przybierało postać przeświadczenia, że nie w gronach wybrańców, lecz w jednym tylko skupia się myśl epoki, że „ziarnem Polski być jeden prosty człowiek może”, że „najpiękniejszy, najświętszy Boga tron na ziemi — na który Pan Bóg nieraz kilka wieków czeka — jest to duch ogromnego wieszczka i człowieka”:

Marzenie, Samotnik

Wiatrak niby ze skrzydły jasno-słonecznymi.  
Ciągłe porywający świat kamienny w górę.

Czyżby on tym wieszczem nie był? Czyż nie rozkazał mu Bóg świat porywać w górę?

Jak orzeł gniewny, Panie wiekuisty,  
Zleciałeś na mnie i skrzydły przykryłeś.  
Szelest był wiatru i trzask był ognisty  
I cisza wielka pod ogniami...

A potem przez „wiatr lekki i przez szelest święty” został wieszcz pochwycon, „a z łoża nie zdjęty” — i Bóg w niego wlał tę wiedzę, która człowiekowi „manną” stać się ma, przeobrazi go, wszechmocność da i nieśmiertelność — i nie będzie w nowym świecie grobów, „ciało nie uzna skażenia”...

Więc nie dziw, że spokój i radość przepelniały serce wieszczka:

...teraz, o Panie,  
Radośny jestem i rozweselony.  
Przyszedszy na to natury poznanie,  
Które mi staje<sup>161</sup> za skarby i trony,  
A z Ciebie wyszło...

<sup>161</sup>staje — tu daw.: wystarcza. [przypis edytorski]

## II. *Anhelli* A IDEA EWOLUCYJNA

Odwrócony od ludzi dzisiejszych, w stronę ludzi jutra, czyli *nadludzi*, skierowywał Słowacki swój wzrok. A idea nadczłowieka jest koroną wszelkiej filozofii ewolucyjnej. „Wiara w postęp nieograniczony — mówi p. Jan G. Pawlikowski — może się wprawdzie zamykać w granicach świata ludzkiego, jeżeli jednak już raz przeniesie się na pole biologicznego ewolucjonizmu, to musi, a przynajmniej logicznie powinna przyjąć, jako konsekwencję, ewolucję ponad człowieka”<sup>162</sup>. O takim jednak biologicznym tylko nadczłowieku, tj. z innym, subtelniejszym ciałem, Słowacki nie marzył; przemienienie ciał przenosił do dalekiej apokaliptycznej epoki, w której „Nowe Jeruzalem” zstąpi na ziemię. Do myśli zaś swojej przywiązując znaczenie przede wszystkim moralne, myślał o tych, których Bóg w obrębie warunków dzisiejszego świata wybiera, albowiem, jak Anhelli, czyści są „jak lilia biorąca z wody swe liście i kolory niewinności” i mocą czystości prowadzą świat na wyższe tory, sam zaś siebie do nich zaliczając, z tego stanowiska sądził o rzeczach i przeto odbywał drogę, o której mówi p. Pawlikowski, w porządku odwrotnym: zaczynał ją od końca, od marzenia o bożych wybrańcach, tj. o nadczłowieczeństwie. Więc gdy w drugiej epoce swej twórczości zapragnął te marzenia swoje i tęsknienia ująć w jakąś filozoficzną całość, to pierwszym zadaniem, które stanęło przed nim, było wytłumaczenie świata i człowieka, dziejów natury i dziejów ducha takie, ażeby podstawą były do idei nadczłowieka. Krócej mówiąc, światłem Anhellego, słowami Szamana: „Wybiorę jednego z nich” musiał Słowacki oświecić filozofię swoją.

Pomoc gotową a obfitą miał w ewolucjonistycznym poglądzie na świat, który wówczas już nie był nowością, a płynął dwoma prądami: pierwszym był ewolucjonizm ściśle biologiczny, czyli transformizm, drugim — progresizm, oparty nie na doświadczeniu, ale na wierzeniach i pragnieniach, „przenoszący się do biologii z dziedziny spekulacji historiozoficznych”<sup>163</sup>. Oczywiście Słowacki chwycił się progresizmu, który doskonale się zgadzał z romantycznym duchem epoki. Wyrazem jego dumań jest nauka genezyjska. P. Pawlikowski zestawił ją z poglądami Karola Bonnet oraz Herdera. Podobieństwa są znamienne i nasuwają wniosek o wpływie, tylko nie był to wpływ bezpośredni, nie można twierdzić, że Słowacki brał z nich gotowe pomysły i że je powtarzał. „Wyobrażam sobie — pisze p. Pawlikowski — że pisma tego rodzaju jak Bonnet czytało się z pewną obojętną ciekawością; dopiero później rzucone przez nie ziarna kiełkowały w umyśle, rozrzucone ogniwa łączyły się, fantazja zapełniała luki, tworzył się syntetyczny pogląd na świat, i wtedy następowało nagle olśnienie piękną ideą i złudzenie całkiem nowej koncepcji, ponieważ subiektywne wrażenie było niespodziane i rzeczywiście całkiem nowe”. Uwaga bardzo trafna, nad którą powinni by się zastanowić krańcowi zwolennicy tej metody szukania wpływów i zapożyczań, którą niegdyś prof. Lucjan Malinowski dowcipnie „policją literacką” nazywał.

Inne jednak wobec ewolucjonizmu Słowackiego zajął stanowisko prof. Lutosławski. Bada on naukę jego nie ze stanowiska sybaryty<sup>164</sup>, który używać chce, ale jako wyznawca; w Słowackim nosił on nie tylko wieszczą natchnionego, lecz i „mędrca, jakich niewiele” miała ludzkość, z tego powodu jako więcej pouczające zalecił on porównywanie poglądów jego raczej „z późniejszym rozwojem myśli ludzkiej, którą on wyprzedzał niż z dziełami napisanymi przed nim”<sup>165</sup>.

A w takim razie imię Darwina narzuca się pierwsze. Obaj, Darwin i Słowacki, przyszedli na świat w r. 1809 i, rzecz godna uwagi, właśnie w tymże roku Lamarck<sup>166</sup> wydał

Nauka, Poezja, Filozof,  
Poeta, Obraz świata, Ciało,  
Duch, Przemiana

<sup>162</sup>Wiara w postęp nieograniczony... — Jan Gwalbert Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego*, s. 445. [przypis autorski]

<sup>163</sup>Pomoc gotową (...) miał w ewolucjonistycznym poglądzie na świat (...) drugim progresizm, oparty nie na doświadczeniu, ale na wierzeniach i pragnieniach, „przenoszący się do biologii z dziedziny spekulacji historiozoficznych” — por. Pawlikowski, op. cit., s. 384–387. [przypis autorski]

<sup>164</sup>sybaryta — człowiek rozmiłowany w zbytku, wygodach i przyjemnościach życia. [przypis edytorski]

<sup>165</sup>z późniejszym rozwojem myśli ludzkiej, którą on wyprzedzał... — Lutosławski, *Zadania prac nad Słowackim* (*Eleusis*, t. V). [przypis autorski]

<sup>166</sup>Lamarck, *Jean-Baptiste de* (1744–1829) — francuski przyrodnik, jako pierwszy prowadził intensywne badania nad bezkręgowcami, zreformował systematykę zwierząt, wprowadzając podział na kręgowce i bezkręgowce; w książce *Philosophie zoologique* (Filozofia zoologii, 1809) przedstawił pierwszą opartą na naukowych podstawach teorię ewolucji, zwaną lamarkizmem. [przypis edytorski]

swą *Philosophie zoologique*, w której po raz pierwszy wznowiona została teoria pochodzenia gatunków<sup>167</sup>. Ale Darwin na tezie transformizmu nie poprzestał: usiłował przyczyny przemian jednych gatunków na drugie wytłumaczyć przez dobór płciowy i walkę o byt, czyli przez czynniki zupełnie materialne. Było to stanowisko przyrodnika, który na ducha patrzy jako na wykwit materii. Genesis<sup>168</sup> Darwina — mówi Lutosławski — jest to *genesis z ciała* w przeciwieństwie do *genesis z ducha* Słowackiego, który wyłącznie w pierwiastku duchowym widział źródło wszelkich zmian w materii: „*Wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje*”. Więc wszechświat z rozwoju ducha powstał, szukającego coraz doskonalszych form do uzewnętrznienia siebie: „niewygodą doczesną udręczony”, prosi on Boga o „poprawę jego ścian nędznych”, że zaś prosząc, zawsze coś ofiarowuje „Tobie, Panie, z przeszłych wygód swoich i ze skarbów swoich, aby wziął więcej dla Ducha wedle jego potrzeby”, więc modlitwa zostaje wysłuchana, Bóg przychodzi z pomocą — i wszystko, co jest, jest owocem wspólnej pracy Jego z duchami Słowa. Przypuszczać jakichś form przejściowych między gatunkami nie ma potrzeby. „W każdym kształcie — mówi Słowacki — jest wspomnienie niby przeszłej i rewelacja następnej formy, a we wszystkich razem kształtach jest rewelatorstwo<sup>169</sup> ludzkości, śnicie<sup>170</sup> niby form o człowieku” — ze słów zaś tych wynika, według dr. Lutosławskiego, iż każdy nowy gatunek musimy uznać za dzieło przez Boga stworzone w duszy tej istoty, która mocą tęsknienia swego pierwszy raz wyłania z siebie nowy kształt.

Choć intuicja wieszczka może nieraz być przeczuciem przyszłych zdobyczy nauki, sprawdzić jednak wartość poglądu Słowackiego przy obecnym stanie wiedzy byłoby rzeczą niemożliwą, uznaje to nawet Lutosławski, natomiast — zdaniem jego — niespodzianej pomocy dostarczyła *Genezie z Ducha* głośna dziś filozofia Henryka Bergsona<sup>171</sup>, według której siła twórcza, Boża, „jest w ciągłym związku z żywymi twórczymi jaźniami i odpowiada ich potrzebom lub aspiracjom, daje im natchnienie, żyje życiem całości Bytu w niezliczonych jego przejawach”... „Widzimy tu — twierdzi Lutosławski — Bergsona jakby natchnionego duchem Słowackiego”, a na tle jego poglądu na twórczą ewolucję Ducha o naturze przez naturę „walka o byt i dobór płciowy są drugorzędnymi incydentami”, oparta na tym teoria Darwina „czasowym rusztowaniem dla budowy wielkiego i wspaniałego gmachu wiedzy”, która nam da „zrozumienie przeszłości życia na ziemi i jego dalszych przeznaczeń”.

Słowem, choćbyśmy w *Genesis z Ducha* upatrywali nie więcej jak wspaniałą fantazję na tle filozofii natury, nie mamy prawa lekceważeniem tylko odpowiadać na zachwyt tych, którzy dzieło wieszczka jako Objawienie uczcili. Niezawodnie najpoetyczniejszym, ale też zarazem najmniej naukowym, przynajmniej z pozoru, wydaje się w *Genesis* pojęcie ofiary jako prawa kosmicznego, które stanowi warunek wszelkiego postępu, a jednak gdy jeden z najmłodszych wielbicieli Słowackiego właśnie to u niego wynosi, widząc w pomysłach tym „najognistszy rubin w skarbcu myśli narodowej”<sup>172</sup>, to w młodzieńczym zapale swoim mógłby powołać się na p. Pawlikowskiego i u tego trzeźwego badacza mistyki, który sam mistykiem nie jest, znaleźć poparcie. To bowiem, co Słowacki poetyczną szatą prawa ofiary przykrywał, w bliskim jest związku z tzw. w biologii prawem korelacji, a Goethe prawu temu nadawał charakter kompensacyjnej korelacji, co znaczy, że „natura mając tylko pewien ograniczony zapas materiału dla wytworzenia kształtu, musi nim gospodarować oszczędnie: lew, któremu dała silne uzębienie, dla tego samego nie może mieć już rogów”... „a zatem, jeśli organizmowi w jakimś względzie coś przybywa, to musi mu w innym względzie ubyć”<sup>173</sup>, czyli, mówiąc stylem Słowackiego, ofiara jest prawem

<sup>167</sup> Obaj, Darwin i Słowacki, przyszli na świat w r. 1809 i, rzecz godna uwagi, właśnie w tymże roku Lamarck... — Lutosławski, *Darwin i Słowacki*, Warszawa, 1909. [przypis autorski]

<sup>168</sup> *genesis* (gr.) — narodziny; utworzenie, stworzenie; pochodzenie. [przypis edytorski]

<sup>169</sup> *rewelatorstwo* (daw.) — odkrywczność, wyjawianie czegoś. [przypis edytorski]

<sup>170</sup> *śnicie* (daw.) — dziś popr.: śnienie, przeżywanie snu. [przypis edytorski]

<sup>171</sup> *Bergson, Henri* (1859–1941) — francuski pisarz i filozof, intuicjonista i twórca koncepcji *élan vital* (pędu życiowego, stanowiącego źródło aktywności wszystkich organizmów). [przypis edytorski]

<sup>172</sup> *najognistszy rubin w skarbcu myśli narodowej* — St. J. Witkowski, *O „Genesis z Ducha”* (*Eleusis*, t. V). [przypis autorski]

<sup>173</sup> *natura mając tylko pewien ograniczony zapas materiału dla wytworzenia kształtu* — por. *Mistyka Słowackiego*, s. 403–404. [przypis autorski]

twórczości, duch musi jakieś cząstki z wygód swoich i skarbów się wyrzec, ażeby zyskać wyższą, odpowiedniejszą dla siebie formę.

### III. PLURALIZM SPIRYTUALISTYCZNY

Jasna *Genesis z Ducha* nie jest. Z łatwością zlewamy pojedyncze istoty ludzkie w ogólnym pojęciu zbiorowego ducha ludzkości, który się w jej dziejach objawia, ale ponieważ pojęcie ducha i świadomości zwykliśmy łączyć ze sobą, trudniej już nam jest przedstawić sobie ducha pracującego w świecie zwierzęcym, roślinnym, wreszcie w naturze nieorganicznej, tym bardziej że pracy tej towarzyszą modlitwy i ofiary przynoszone Bogu. Niejasność nie jest jednak, jak niektórym się zdaje, niezbędną oznaką mistycyzmu — i stąd, że nie zawsze umiemy Słowackiego zrozumieć, nie mielibyśmy jeszcze prawa wnosić, że należy on do wielkiej rodziny mistyków. „Mistyka — mówi p. Pawlikowski — jest zapaleniem się ludzkiego ducha od płomienia Bożego, więc jest dążnością do zlania się z Bogiem, do złamania granic, które materia stawia, do przebóstwienia siebie”. Ewolucjonizm zaś, nawet w tej poetycznej, duchem religijnym natchnionej postaci, którą mu nadał Słowacki, mistyką nie jest; co najwyżej moglibyśmy w dumaniach poety tylko upatrywać promienie z tych mistycznych wysokości, na których on wówczas już przebywał i na których dochodził do automesjanicznej wiary w posłannictwo swoje. A na wyżyny te pchnął go Towiański mocą tego słowa, „które świat materialny robi snem w oczach człowieka, a wyciąga z niego dążność ku nieśmiertelności Bożej”<sup>174</sup>.

Jak tę dążność, którą za cel sobie stawiał, jak swój związek z Bogiem rozumiał Słowacki — oto pytanie główne, które się nam nasuwa, gdy o mistyce Słowackiego mówimy, odpowiedzi zaś szukać trzeba w pojęciu poety o stosunku Boga do świata i człowieka.

„Albowiem Duch mój — czytamy w *Genesis* — przed początkiem stworzenia był w *Słowie*, a Słowo było w Tobie — a jam był w *Słowie*”. Jak to mamy tłumaczyć? Czy Słowo jest twórcą ducha poety i duchów w ogóle, czy jest tylko substancją zrazu, z której się one wylaniają, a potem całością ich, organizmem duchów? Wyraźnej odpowiedzi nie daje prof. Lutosławski. Natomiast zupełnie wyraźny jest p. Matuszewski, twierdząc, że Słowacki był zawsze panteistą, że Bóg i świat stanowią w jego nauce jedność absolutną i że przeto nie może tam być mowy o *kreacji*, lecz tylko o *emanacji* świata<sup>175</sup>. Wyraźny jest również prof. Tretiak, gdy w *Genesis* widzi także wyraz idei emanacji, dodając jednak do tego, że ideę tę Słowacki starał się pogodzić z ideą wolności chrześcijańskiej<sup>176</sup>. Wyraźny wreszcie jest prof. Tadeusz Grabowski, który Słowackiego nazwał „pełnym panteistą”<sup>177</sup>.

A jednak pomimo ludzających pozorów, zwłaszcza w przytoczonym wyżej tekście, Słowacki wyznawcą emanacji nie był, tym bardziej nie wolno go, za przykładem Matuszewskiego lub Grabowskiego, robić panteistą bez zastrzeżeń. Zrozumiał to Pawlikowski. „Koncepcja Słowackiego — czytamy w jego książce — panteistyczną nie jest”. Tylko myśl tę podkreślił on słabo, zaciera się ona w ogromie rozmaitych innych spostrzeżeń. Ażeby tu wyrokować, trzeba brać pod uwagę nie te lub inne zdania, lecz całość twórczości poety, przede wszystkim zaś to, co ma związek najbliższy z nauką genezyjską. Otóż w jednym z ułamków, w którym Dr. Gubrynowicz widzi pierwotną redakcję *Listu do Rembowskiego*, czytamy: „Słowo zaś stworzyło syny Duchy”<sup>178</sup> — Jeśli „stworzyło”, to tym samym już dana jest odprawa emanacji i nie możemy czynić Słowackiego, wbrew jego słowom i woli, bezwzględnym panteistą. Ale choć Słowo stworzyło, jednak Bóg stwórcą absolutnym, w tym znaczeniu, w jakim Biblia uczy, nie jest, ponieważ „my, Duchy Słowa, zażądaliśmy kształtów” — i to początkiem świata się stało, czyli nie z bezpośredniej woli Boga, lecz z inicjatywy duchów świat powstał. Chcąc przeto myśl Słowackiego zrozumieć, należy powiązać i pogodzić ze sobą te dwa zasadnicze w jego nauce twierdzenia: jedno, że

<sup>174</sup>które świat materialny robi snem w oczach człowieka... — są to słowa Słowackiego o Towiańskim. Por. *Mesjanści i słowianofile*, s. 158. [przypis autorski]

<sup>175</sup>p. Matuszewski, twierdząc, że Słowacki był zawsze panteistą... — por. Ignacy Matuszewski, *Swoi i obcy*, s. 254–261. [przypis autorski]

<sup>176</sup>Wyraźnym jest również prof. Tretiak, gdy w „Genesis” widzi także wyraz idei emanacji... — por. Tretiak, *Juliusz Słowacki*, t. II, s. 324–325. [przypis autorski]

<sup>177</sup>prof. Tadeusz Grabowski, który Słowackiego nazwał „pełnym panteistą” — Grabowski, *Filozofia Słowackiego*, Kraków, 1910, Wydawnictwo Tow. Filozoficznego, nr 1. [przypis autorski]

<sup>178</sup>*Słowo zaś stworzyło syny Duchy* — Słowacki, *Dziela*, t. X, s. 537. [przypis autorski]



duchy są tworem Boga, drugie, że świat owocem jest pracy duchów nad wynalezieniem odpowiednich dla siebie kształtów.

Trafna jest uwaga Pawlikowskiego, że Słowackiego wyobraźnia miała „charakter tak dalece wzrokowy, że myślał on kategoriami wzrokowymi”, dlatego to „oczy jego świata ciekawe” brały za punkt wyjścia naturę i indywidualium — i to się odbiło na całej mistyce. Obcy mu był przeto panteizm w indyjskiej jego postaci, którą wyrazić można słowami: „*Bóg jest wszystkim*”, gdyż wynikałoby stąd, iż świat, który poeta tak żywo czuł, jest złudzeniem — ale z drugiej strony niemniej go raził panteizm europejski: „*Wszystko jest Bogiem*” — utożsamiając bowiem z Bogiem rozwój świata, panteizm ten przez filozofię Hegla zmierzał ku egoteizmowi i raził religijną cześć poety dla Boga, który jest Ojcem niebieskim. A uczucie to było zawsze żywe i silne u niego<sup>179</sup>. W *Beniowskim* zwracał się nieraz do Boga w wyrazach, w których przejęcie się myślą o Stwórcy ponad świat nieskończenie wzniesionym występowało z taką potęgą, że nic równego w literaturach Europy nie znajdując, musimy aż do proroków Izraela sięgnąć, aby podobne znaleźć obrazy. „Oblicze Jehowy — wołał — ogromnej miary jest, błyskawicowe”. Czujemy tu jakby tchnienie pustyni syryjskich! Myśl zaś swoją o Bogu stale łączył on z kultem bohaterstwa oraz z nienawiścią do wszelkiej „duchowej małości i zeszywnienia w ciasnych formach”<sup>180</sup>. A że „pustynią był dla niego świat”, w którym duszy pokrewnej nie miał, więc nad otaczające go milczenie i śmierć wznosił się on *olbrzymim ptakiem* ku niebu i czuł, że miłym był Bogu jego „*lot buczny*”.

Afirmacja ponadświatowego transcendentalnego Boga, który jest stwórcą wszystkiego, co jest, była dla Słowackiego koniecznością jego umysłu. Ale czyż miało to oznaczać odgraniczenie Boga od świata? Nie. Przeciwno temu powstawał niemniej głęboko tkwiący w duszy poety i w duszy każdego człowieka, zwłaszcza w plemienu aryjskim, instynkt panteistyczny, w czuciu piękna natury zakorzeniony i głoszący immanencję Boga w jego dziele, albowiem, jeśli Bóg jest, to niepodobna cokolwiek bądź wyobrazić poza Nim; to *nic*, z którego On świat stworzył, byłoby tylko *względny* nic; rzeczywistym zaś pryncypem istnienia świata jest wola Boża i innego być nie może, więc Bóg jest nie tylko nad światem, lecz i w świecie, „w niebie, na ziemi i na każdym miejscu”, jak uczy katechizm — słowem, jest wszędzie, obejmuje wszystko. Należy przeto zespolić ze sobą zasady transcendencji i immanencji<sup>181</sup>, wynaleźć łącznik między Bogiem a światem, przerzucić most nad przepaścią, którą ludzie wykopali między teizmem a panteizmem. Zagadnienie to od wieków dręczy człowieka. W dążeniu do rozwiązania jego Plato<sup>182</sup> tworzył swoją naukę o ideach, które są wzorami rzeczy. Próbowano potem naukę tę skojarzyć z nauką Arystotelesa<sup>183</sup> o materii i o formie, która jest jej ukrytym, kształtującym ją pierwiastkiem i w następstwie tego w filozofii średniowiecznej idee (*universalia ante rem*), przeniesione w głąb rzeczy, czyniono już ich wewnętrznymi motorami (*universalia in re*). Próbowano również idee Platona skłaniać w jedną naczelną ideę i ją jako substancję pierwotną, duszę świata przedstawiać. Myśl tę za dni naszych szczegółowo rozwijał Włodzimierz Solowjow, na niej swój system budując.

Ale nie ma takiego systemu filozoficznego, który by zadowolił wszystkich. Skoro przekroczymy granice zjawisk, zaczynamy tonąć w przepaściach niezbadanych tajemnic. Idea duszy świata, substancji pierwszej, w której „my wszyscy — jak mówił wymowny jej

Bóg, Obraz świata,  
Kondycja ludzka

<sup>179</sup>panteizm ten przez filozofię Hegla zmierzał ku egoteizmowi i raził religijną cześć poety dla Boga... — przedmiotowi temu poświęcił bardzo dobrą rozprawę p. Strumillo (*Pojęcie Boga u Słowackiego, Eleusis*, t. V). Warto ją przeczytać tym, którzy w Słowackim widzą tylko jednostronny panteizm. [przypis autorski]

<sup>180</sup>duchowej małości i zeszywnienia w ciasnych formach — Strumillo, op. cit., s. 199. [przypis autorski]

<sup>181</sup>rzeczywistym zaś pryncypem istnienia świata jest wola Boża i innego być nie może, więc Bóg jest nie tylko nad światem, lecz i w świecie (...) Należy przeto zespolić ze sobą zasady transcendencji i immanencji — por. E. Naville, *Les Philosophies affirmatives*, Paris, 1909, s. 214–217). [przypis autorski]

<sup>182</sup>Platon (427–347 p.n.e.) — filozof grecki, kluczowa postać w rozwoju filozofii; uczeń Sokratesa, nauczyciel Arystotelesa; twórca idealizmu filozoficznego, założyciel szkoły zwanej Akademią Platona; swoje poglądy wyrażał w formie dialogów, w których często występowała postać Sokratesa. [przypis edytorski]

<sup>183</sup>Arystoteles (384–322 p.n.e.) — grecki filozof i przyrodnik, zajmujący się również teorią państwa i prawa, ekonomiką i logiką formalną; najwszechstronniejszy z uczonych starożytności, osobisty nauczyciel Aleksandra Wielkiego; jego dorobek i system filozoficzny wywarły wielki wpływ na rozwój nauki i filozofii europejskiej, zwłaszcza w średniowieczu. [przypis edytorski]

głosiciel, Karol Secrétan<sup>184</sup> — jedno jesteśmy<sup>185</sup>, ograniczając ideę wolności indywidualnej, staje w sprzeczności z usposobieniem indywidualisty, tj. człowieka żywiej czującego i uświadamiającego sobie to, co go od ogółu ludzi odróżnia, niż to, co z nimi łączy. A właśnie indywidualistą w najsilniejszym znaczeniu wyrazu był Słowacki, który rozmawiał z Bogiem sam i któremu tak „trudno” było z owych rozmów „powracać między gady i nie syknąć”. Więc skądże — mógł on wraz z krytykiem systemu Secrétana<sup>186</sup> zapytać — to upodobanie do jedności? Alboż to stąd, że jedność jest najprostszą z liczb, sprowadzenia rzeczy wszystkich do jednej zasady miałyby być ich dostatecznym wytłumaczeniem? Czyż nowe „dlaczego” już nie może być potem postawione?... A zatem, czyż nie lepiej zamiast jedności substancji, w której giną indywidualne byty, postawić jedność systemu i porządku, więc wrócić do Leibniza<sup>187</sup> i przypuścić na początku *wielość* bytów, *wielość* substancji, pojętych jako jakościowo różniące się między sobą monady? Ta droga nierównie lepiej naturze umysłu Słowackiego odpowiadała, ale przeciw monadologii Leibniza i w pewnej mierze przeciw tej odnowionej jej postaci, którą jej w naszych czasach nadał Renouvier<sup>188</sup>, Słowacki swoją monadologię rozwinął na tle nauki ewolucyjnej, czyli monadom nadał zdolność do twórczej inicjatywy, pęd do nieustającego doskonalenia się, w ten sposób przeistaczając je w istoty duchowe. Więc wszystko, co jest, nie jest wyrazem jednej substancji, lecz całego organizmu „duchów Słowa”, które zażądały kształtów dla siebie. Te duchy są owym ogniwem pośrednim, którego myśl szuka między Bogiem a światem: Bóg stwarza duchy, a duchy dają początek materialnemu światu.

Tej filozofii Słowackiego, która nazwą „pluralizmu spirytualistycznego” najlepiej oznaczyć się daje, można z większą jeszcze słusznością niż systemom Leibniza i Renouvierra zarzucić to, że Bóg staje się tam zbyt czyny. Ani myślą uchwycić, ani mową określić Boga nie zdołamy; niepojętego i niewysłowionego, w milczeniu czci Go człowiek, w poczuciu swej nicości korząc się przed Nim, przed Jego absolutnym bytem. Tymczasem w oświeceniu nauki genezyjskiej ta absolutność Jego, mianowicie w sferze wszechmocy, została ograniczona duchami, które stworzył. I w orszaku ich występuje Bóg, niby *primus inter pares*<sup>189</sup>, niby monarcha jakiś, który w imię idei konstytucyjnej pomniejszył władzę swoją, dobrowolnie ją dzieląc z poddanymi. I od nich to, od poddanych, od „duchów Słowa”, niby od jakiejś izby prawodawczej, wyszła inicjatywa do stworzenia świata. Świat by nie powstał, gdyby one pomieszkania dla siebie nie zapragnęły.

Więc choć istoty pośredniej między Bogiem a światem domagała się myśl ludzka, sądząc, iż w ten sposób łatwiej wyjaśni sobie pochodzenie materii od ducha — jednak idea takiej Istoty czy Istot, zamiast zaspokajać, stwarzała nowe trudności. Ale Słowacki, nie licząc się tu z niemożliwością, zuchwale kroczył do celu. W *wielości* duchów — mówi on — w „duchach Słowa”, które zażądawszy kształtów „natychmiast widzialnych”, uczynione zostały przez Pana jest troistość, „Trójca z trzech osób, z Ducha, z miłości i z woli złożona” — w tej trójcy Duch przez miłość wolę w sobie budzi — i to staje się początkiem stworzenia świata<sup>190</sup>. To zaś *głosząc*, nie szedł poeta za płonny tylko kaprysem fantazji; nie — twierdzenie jego jest w najściślejszym związku jeśli nie z zasadniczym, to niezawodnie z rozpowszechnionym szeroko pędem myśli do ujmowania badanych zjawisk według porządku, w którym Hegel widział najwyższe prawo dialektyki,

Poeta, Polak, Obraz świata,  
Bóg, Dusza, Stworzenie

<sup>184</sup>Secrétan, Charles (1815–1895) — szwajcarski filozof. [przypis edytorski]

<sup>185</sup>*my wszyscy jedno jesteśmy* — Charles Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, 1848–9. [przypis autorski]

<sup>186</sup>wraz z krytykiem systemu Secrétana... — F. Pillon, *La Philosophie de Ch. Secrétan*, Paris, 1895, s. 175–177. [przypis autorski]

<sup>187</sup>Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716) — niemiecki matematyk, fizyk i filozof; autor metafizycznej teorii monad: podstawowych, niepodzielnych bytów świata. W systemie tym człowiek jest jedną z wielu niepowtarzalnych monad. Według Leibniza monady nie oddziałują na siebie nawzajem, są niezmiennie (czas i przestrzeń stanowią rodzaj złudzenia poznawczego), a ich wzajemne relacje zostały raz na zawsze z góry ustalone na zasadzie harmonii przedustawnej przez Boga jako naczelną monadę. Leibniz stwierdzał, że żyjemy w najlepszym ze wszystkich możliwych światów, co wykpiwał Wolter w powiastce filozoficznej *Kandyd*. [przypis edytorski]

<sup>188</sup>Renouvier, Charles (1815–1903) — francuski filozof; autor m.in. dzieła *La nouvelle monadologie* (Nowa monadologia, 1897). [przypis edytorski]

<sup>189</sup>*primus inter pares* (łac.) — pierwszy między równymi; honorowy tytuł Oktawiana Augusta, pierwszego cesarza rzymskiego, który formalnie był tylko wyróżnionym „pierwszym senatorem” (*princeps senator*). [przypis edytorski]

<sup>190</sup>w „duchach Słowa” (...) jest troistość (...) i to staje się początkiem stworzenia świata — por. *Genesis z Ducha*, s. 126 (*Dzieła*, wyd. Gubrynowicza, t. X). [przypis autorski]

kojarzącej przeciwieństwa w wyższej jedności, tezę i antytezę w syntezie. „Każdą istotą duchową — czytamy u Ernesta Naville<sup>191</sup>, któremu nikt zarzutu fantastyczności nie postawi, słowa zaś jego dla potwierdzenia myśli mej przytaczam dlatego tylko, że książkę jego mam pod ręką, lecz rozumiejących jak on było i jest wielu<sup>192</sup> — zawiera w sobie troistość, ponieważ akt woli, stanowiąc objaw esencji ducha, przypuszcza zawsze władzę działania, ideę aktu, który ma być spełniony, oraz pobudkę do spełnienia jego, czyli że w duchu są trzy pierwiastki: wola, rozum i miłość, ta ostatnia w znaczeniu pojęty działającej na uczucie. Innymi słowy, wola objawia się jako synteza uczucia i myśli, miłości i rozumu, czyli Duch, mówiąc stylem *Genesis*, w której Słowacki wyrazu „Duch” zamiast „myśl” lub „rozum” używa. Duch przez miłość budzi w sobie wolę i wybucha czynem. W trójcy Ducha, miłości i woli robi się wówczas ruch; ruchu tego owocem jest magnetyzm; z magnetyzmu powstaje elektryczność, z elektryczności ciepło, a z ciepła powinno by powstać światło, jako „wyobrażenie i forma miłości”<sup>193</sup>. W tej zaś pierwotnej pracy duchów pośredniczących między Słowem Bożym a światem wytworzenie magnetyzmu stanowi początek materii: „Weźmy ciało — czytamy w jednym z ułomków<sup>194</sup> — złożone z gazów... przynasz mi, iż za potarciem przez wzbudzenie ciepłika<sup>195</sup> znajdujesz w nim siłę elektryczną... siły tej ojcem jest magnetyzm... Magnetyzm zaś z ducha pochodzi”... W ten sposób „materia z ducha naszego jest urodzona”.

Ale o duchach Słowa mówiąc, szukających kształtu dla siebie, miał Słowacki na myśli nie całość ich, lecz cząstkę, mianowicie duchy, albo jak się wyraził „istoty globowe”, które dały jako wynik pracy swej ziemię i wszystko, co na niej jest. Więc na innych planetach i słońcach proces rozwoju form inaczej mógł się odbywać. Duchy zaś globu, wytworzywszy ciepło, zadowolone z dzieła swego, rozleniwiły się i zaniechały dalszej pracy, niby ów „chłopiec litewski”, co kładzie się na piecu, zapomniawszy o pracy rolnej i nie słyszy skowronków, wejście złotego słońca zwiastujących<sup>196</sup>. Ten grzech lenistwa poprowadzi za sobą karę: nastąpiła w trójcy „walka sił wewnętrznych i rozbratanie onych...”<sup>197</sup> wola powstała przeciw miłości<sup>198</sup> — i, jako wynik, zamiast światła, które miało z ciepła się rodzić, wybuchnął ogień, a jest on „pierwiastkiem rozkładu”. Wydawszy zaś z siebie pierwiastek ognia, wręcz światu przeciwny, „staliśmy się przeciwnikami Boga”<sup>199</sup>.

Odtąd, usiłując ochronić się od zniszczenia, które ogień sieje, i podźwignąć się ku światłu, duch idzie drogą bolesną, a ogień, ten „anioł stroskany, spełnia swój obowiązek — ściga ducha — leniwym być nie pozwala, z form go wypędza... i czerwone swe oczy pokazuje pod tą trójcą kolumną, która w innych aniołach — światły złotymi zakończona... już nie pracuje, ale trwa na wieki”<sup>200</sup>. Otóż za wdaniem się Słowa, „odkupiciela jasności”, te inne anioły, duchy Słońca i miesiąca<sup>201</sup>, dopomagają duchom grobowym, woda, „pierwiastek miesięczny”, staje „obroną przeciw trawiącemu ogniowi”, następuje — czytamy w tymże liście — „oskorupienie ziemi, które w środku jest jako owoc pełny płomieni”.

Od oskorupienia ziemi, od skał, w których „już leży Duch jako posąg doskonałej piękności, uspiomy jeszcze, ale już przygotowany na człowieczeństwo formy”, zaczął Słowacki swoją *Genesis* i roztoczył dzieje tego Ducha, który drogą *ofiary*, przez „boleść pracy i upokorzenia”... „aby przez to ściągnąć prędszą pomoc Odkupiciela, wznosi się ku coraz wyższym formom. Czy ta ewolucja wszechświata w przedstawieniu poety jest „jasnowidzeniem przeszłości” (Lutosławski), które z czasem nauka potwierdzi, czy tylko poetyczną fantazją — pytanie to pozostawiam otwartym, zaznaczając jako rzecz zasadniczą głęboki tkwiący w poglądzie Słowackiego optymizm. To bowiem, co my złem nazywamy, czy to złem fizycznym w postaci cierpienia, czy złem moralnym w postaci grzechu,

Ogień, Lenistwo

Obraz świata, Wizja, Poeta,  
Dobro, Zło

<sup>191</sup>Naville, Ernest (1816–1909) — szwajcarski filozof i teolog protestancki. [przypis edytorski]

<sup>192</sup>Każda istota duchowa zawiera w sobie troistość... — por. *Les Philosophies affirmatives*, s. 238. [przypis autorski]

<sup>193</sup>światło, jako „wyobrażenie i forma miłości” — *List do Rembowskiiego* (*Dzieła*, t. X, s. 228). [przypis autorski]

<sup>194</sup>czytamy w jednym z ułomków — Słowacki, *Dzieła*, t. X, s. 537. [przypis autorski]

<sup>195</sup>cieplik — niezniszczalna, niewidzialna i nieważka substancja, którą wg teorii panującej w nauce do połowy XIX w. miało być ciepło. [przypis edytorski]

<sup>196</sup>Duchy zaś globu, wytworzywszy ciepło, zadowolone z dzieła swego... — por. Słowacki, *Dzieła*, t. X, s. 539–540. [przypis autorski]

<sup>197</sup>walka sił wewnętrznych i rozbratanie onych — *Genesis z Ducha*. [przypis autorski]

<sup>198</sup>wola powstała przeciw miłości — *List do Rembowskiiego*. [przypis autorski]

<sup>199</sup>staliśmy się przeciwnikami Boga — *Dzieła*, t. X, s. 56. [przypis autorski]

<sup>200</sup>anioł stroskany, spełnia swój obowiązek... — *List do Rembowskiiego*. [przypis autorski]

<sup>201</sup>miesiąc (daw., poet.) — księżyc. [przypis edytorski]

nie jest w nauce poety ani dziełem jakiejś siły pozytywnej a Bogu wrogiej, ani wynikiem świadomego odpadnięcia duchów od Boga, lecz tylko następstwem ich lenistwa, leniwego dążenia do celu. Zło przeto jest czymś rzeczywistym, istotnym, ale brakiem dobra, mniejszym dobrem.

Ponieważ wszystko z duchem i dla ducha istnieje, więc ewolucja ziemi jest śnieniem<sup>202</sup> o człowieku jako najdoskonalszej formie dla ducha, „niepodobna wszakże — woła poeta — wierzyć w to, żeby umęczona i tak długo cierpiąca globowa natura o formę tylko grzeszną, bezsilną i nędzną dzisiejszego człowieka prosiła”. Nie. Adam, na obraz i podobieństwo Boże stworzony, stanął „nowy i świecący nie tylko w ciele, ale też w mocach Tobie (Bogu) podobny”... obmyty z plam genezyjskich, od wszelkiej nieczystości wolny, z czołem, które „uwieczniający światła pierwiastek” rozświecił<sup>203</sup> — więc nieśmiertelny, niepotrzebujący pokarmu, a oboje z Ewą obdarzeni siłą tworzenia podobnych istot, każdy z osobna „we własnej jedności Bogiem przepelnion”. Oboje jednak przez ducha złego kuszeni upadają. Spożywając jabłko, wprowadzają do ciała, które pokarmu nie potrzebowało, pierwiastek ognia w postaci pokusy zmysłowej — ogniu namiętności, która ich zapalała, wąż „siłę Bożą tworzącą” zastępuje — i przychodzi na świat Kain. W ten sposób dawnego Mojżesza pojmując, Słowacki, niby nowy Mojżesz, „jabłko wiedzy dobrego i złego zamienił na jabłko chleba powszedniego i żądzę cielesnej”<sup>204</sup>.

Przedstawiając swoją epopeję świata, Słowacki w swoim dążeniu do zharmonizowania wiary w Boga Stworzyciela z panteizmem poszedł drogą odmienną, lecz równoległą do tej, na którą wstąpił Schelling przed nim, Secrétan zaraz po nim, a w nowszych czasach Włodzimierz Sołowjow, czyli ci, co dusze świata jako pierwiastek pośredni między Bogiem a światem uznawali. Tam, u nich, na początku jedna duchowa substancja jako *principium* istnienia, tu, u Słowackiego — wielość duchów; tam wyraźne przeciwstawienie się duchowego pierwiastka świata Bogu, czyli zło rzeczywiste — tu tylko lenistwo duchów w pewnym momencie pracy, czyli zło mniejsze, niemal pozorne; potem i tu, i tam wynikiem pracy nad pojednaniem z Bogiem staje się człowiek, jako doskonałe odbicie boskości; ale i tu, i tam człowiek upada — i stąd nowe prace nad ponownym pojednaniem ze Stwórcą jako treść dziejów<sup>205</sup>.

#### IV. METEMPSYCHOZA

„Anioł duch — dowodził Słowacki w liście do Rembowskiego — sam jest nieskończony i bez czasu się czujący w głębi ducha własnego”. Wskutek tego po spadnięciu swoim „w łono formy” on czuje „ogromny ucisk ciała i straszliwą, zmysłami ogrodzoną ciemnotę”... „Między ducha twojego »chcę«, a między cielesnym twoim »nie mogę«” wszczyną się wtedy spór wielki, a „uczucie nieskończoności w duchu w sporze z formą jego skończoną rodzi myśl”... Myśl zaś wspina się ku wysokościami, ku celom ostatecznym: „Duchem świata podniesionym łamać prawa materią rządzące — i sprowadzić Bożą słoneczność i Nową Jeruzalem, która jest obiecaną”<sup>206</sup> — słowem, odzyskać utracony raj — to jest jej gwiazdą przewodnią.

Droga do celu tego prowadzi przez wielość żywotów i wcieleń. Naukę tę przyjął Słowacki od Towiańskiego i uczepił się jej całą siłą swej fantazji, gdyż na fantazję jego podziałała ona najsilniej. Zapaliła go myśl, że duch nasz „rozszerza swe pośmiertne niebiosy coraz szerszym i głębszym o niebiosach wyobrażeniem”, że w obecnym kształcie cielesnym pracując, „wyrabia w sobie kształt nowy — siłę, która się koniecznie objawi... potęgę, która koniecznie kościół cielesny ciała ten, który ma, rozrzuci, a nowy zbuduje”<sup>207</sup>. Naukę zaś tę nie przeciw chrześcijaństwu, lecz na gruncie chrześcijańskim zapragnął rozwinąć, zapra-

Jabłko, Chleb, Kondycja  
ludzka, Upadek, Pożądanie

Dusza, Ciało

<sup>202</sup>Śnienie — dziś popr.: śnienie. [przypis edytorski]

<sup>203</sup>Adam, na obraz i podobieństwo Boże stworzony, stanął „nowy i świecący nie tylko w ciele...” — *List do Rembowskiego*. [przypis autorski]

<sup>204</sup>Jabłko wiedzy dobrego i złego zamienił na jabłko chleba powszedniego i żądzę cielesnej — por. M. Zdziechowski, *Idea duszy świata w literaturze i filozofii wieku XIX*, w „Sprawozdaniach Akademii Umiejętności 1909 r.”. [przypis autorski]

<sup>205</sup>Przedstawiając swoją epopeję świata, Słowacki w swoim dążeniu do zharmonizowania wiary w Boga Stworzyciela z panteizmem... — por. J. Tretiak, *Juliusz Słowacki*, t. II, s. 311. [przypis autorski]

<sup>206</sup>Duchem świata podniesionym łamać prawa materią rządzące... — Słowacki, *List Apostolski* [tj. *Dialog troisty*; red. WL]. [przypis autorski]

<sup>207</sup>rozszerza swe pośmiertne niebiosy... — *List do Rembowskiego*. [przypis autorski]

gnął ją „w krzyż Chrystusa wszczepić”<sup>208</sup>, ażeby rozkwitnęła „na nowo, już nie straszna, bo za ręce jak dziecię przez Chrystusa prowadzona — ku celom ostatecznym idąca”. A ziarren jej szukał w Ewangelii, w *Listach św. Pawła*, przede wszystkim w słowach Chrystusa o Eliaszu<sup>209</sup>, iż „już przyszedł, a nie poznali go”, słowach, które zrozumieli uczniowie, „że im o Janie Chrzcicielu powiedział”<sup>210</sup>.

„Metempsychoza — pisze Pawlikowski — jest ideą tak dawną i tak powszechną, że powiedziano o niej, iż jakoby spadła z nieba, bo zdaje się nie mieć źródła ni początku; jest bez ojca i bez matki”. W idei tej kojarzą się, według tegoż badacza, idee nieśmiertelności i ewolucji, a powrót jej w epoce romantycznej tym tłumaczyć trzeba, że myśl ewolucyjna opanowała wówczas umysły. Nie jest to słuszne. Wszak tak wymownie poetyczny rzecznik ewolucjonizmu, jak Fogazzaro, nigdy pomimo tego i niczym nie dał powodu do przypuszczenia, iżby idea metempsychozy mogła mieć dla niego jakikolwiek urok. Źródło jej tkwi gdzie indziej. Dni człowieka — czytamy w Piśmie św. — mijają jak cień<sup>211</sup>, a jednak cieniowi temu, tej chwili nikłej na oceanie bytu przypisujemy znaczenie stanowiące o losach człowieka na całą wieczność, o wiekuistej jego nagrodzie lub karze! Jeśli przeciw temu przeniesieniu geocentrycznego poglądu na ustrój wszechświata do sfery religii podnosił się protest nawet wówczas, gdy ziemi miejsce środkowe, naczelne wśród światła i światów niebieskich dawano, to protest ten znalazłszy po odkryciu Kopernika nową a mocną dla siebie podstawę, musiał doprowadzić do wznowienia nauki o wędrówkach dusz i wielości wcieleń. Wprawdzie religia katolicka łagodziła bezwzględność w pojmowaniu stosunku między życiem doczesnym a wiekuistą nagrodą lub karą, wnosząc ideę pokuty w czyścicu, ale niezmienną pozostawała istota dogmatu, czyli zawisłość wyroku Bożego o całej zagrobowej przyszłości człowieka od tego, co on w ciągu krótkiego bytowania na ziemi uczynił. A właśnie przeciw tej istocie dogmatu wzdryga się myśl niejednego; wyjścia zaś wtedy innego dla niej, jeśli nie odrzuca nieśmiertelności, nie ma, jak uznać metempsychozę.

Ale wystarczającej odpowiedzi na dręczące pytanie idea metempsychozy nie daje. Ta bowiem nieśmiertelność, o której ona mówi, niewiążąca ciągłością świadomości poszczególnych wcieleń, jest tylko cieniem nieśmiertelności, nie mogłaby zaspokoić żądzy tych, którzy żądzą wiekuistego bytu i jej potęgę znają. Ten zarzut Słowacki usiłował uchylić, raczej osłabić, z pomocą swej fantazji. Wraz ze śmiercią człowiek, wyzwolony z niewoli zmysłów, które rozpraszać mu uwagę i myśl, zasłaniały przed nim ponadmysłową rzeczywistość, poznaje nagle, jakby w błysku wejrzenia w bezdenną głęb swjej jaźni, czym był, co z siebie zrobił, czym się stał i jest w swoim stosunku do Prawdy absolutnej, do Boga, czyli poznaje siebie w tym, co istotę jego stanowi. A ta świadomość pochłania go i porywa, w tym jednym punkcie skupia się cała moc jego czucia, która wszystko inne wraz z pamięcią zaciera... i ta moc czucia pcha go w nową odpowiedniejszą formę. Tak tłumaczymy słowa poety na początku *Króla Ducha*, że „wiedzą tylko wniebowzięci — czym jest moc czucia, utrata pamięci”...

Pamięć rzeczy przeszłych przeszkadzałyby także skupieniu, dlatego „potrzebna jest jej utrata przed rozpoczęciem nowego życia”<sup>212</sup>. A jednak zastanawiając się w nowej formie cielesnej nad nowym swoim życiem, tak w cierpieniach jego, jak w radościach, człowiek dochodzi, a przynajmniej dojść może do przeświadczenia o związku terażniejszości z dawnymi istnieniami: „Nie widzieliście to... pomiędzy sobą ludzi, którzy pomimo zewnętrznego szczęścia... cierpieli, jakoby każdy włos na głowie gadem był — a każda myśl mieczem przez serce przechodzącym!”...

„A żadnej kary nie mają, oprócz bolących ducha wnętrzości. Ci są, którzy pokutują za dawne”. „A ci, którym Chrystus rzekł w wieczniku: »Pokój mój daję wam...«

<sup>208</sup>w krzyż Chrystusa wszczepić... na nowo, już nie straszna... — Wykład nauki, cz. I (Dziela, t. X, s. 185). [przypis autorski]

<sup>209</sup>Eliasz — biblijny prorok, działający w IX w. p.n.e. w Izraelu, słynący z cudów; miał zostać za życia zabrany do nieba na ognistym wozie; w eschatologii żydowskiej oczekiwano, że Eliasz powróci z nieba, by obwieścić Dzień Sądu Ostatecznego i nadejście Mesjasza. [przypis edytorski]

<sup>210</sup>już przyszedł, a nie poznali go (...) że im o Janie Chrzcicielu powiedział — Mt 17, 12–13. [przypis autorski]

<sup>211</sup>Dni człowieka mijają jak cień — Ps 144, 4. [przypis edytorski]

<sup>212</sup>potrzebna jest jej utrata przed rozpoczęciem nowego życia — Lutosławski, *Losy jaźni u Słowackiego* („Pamiętnik literacki”, Lwów, 1909). [przypis autorski]

pomimo cierpień i nędzy z pokojem niebieskim w głębokościach ducha zachowali dar Chrystusowy”<sup>213</sup>.

A myśl zyskuje tu sojusznicę w wyobraźni, która wnioski myśli zastanawiającej się nad niezasłużonymi cierpieniami na ziemi potwierdza potęgą intuicji. Wszak w nieskończonej sferze marzenia niejedno odbiciem jest i przypomnieniem dawnych wędrówek w dawnych kształtach: „Gdybyście nie wiedzieli w głębi ducha waszego o całej przeszłości, nikt by dla was nie mógł być ani rewelatorem, ani poetą ani malarzem”...<sup>214</sup> Gdy Helion tłumaczowi słowa opowiada o swoich dziecinnych marzeniach, uczuciach, nastrojach, ten mu na to w długim wywodzie przedstawia, że „malując sny twoje i głupstwa dziecinne, wymalowałeś najlepiej historię ducha ludzkości w pochrystusowych czasach... i odśniłeś logicznie cały łańcuch twoich pochrystusowych żywotów”.

Słowem, choć przychodząc na świat, człowiek traci metempsychiczną pamięć, jednak dana mu jest moc odtwarzania w sobie minionych żywotów. Oczywiście wyrobić ją trzeba i nie każdy ją mieć będzie równie wyraźną; zależy to od stopnia uduchownienia, o ile człowiek się oderwać zdołał od przywiązania do doczesności. Na tle tej metempsychicznej pamięci osnuł Słowacki swoje największe dzieło, i słusznie mówi p. Pawlikowski, że ją „spożytkował w sposób niezrównany, a narzucający się wyobraźni naszej z siłą żywej prawdy”.

Kondycja ludzka, Droga,  
Przemiana, Pamięć,  
Marzenie

## V. RELIGIJNOŚĆ

Charakter mistycyzmu Słowackiego daje się określić przewagą fantazji skojarzonej z indywidualizmem, tj. z niezmiernie silnym czuciem własnego „ja”; z tego powodu pierwiastek kosmologiczny wziął w dumaniach poety górę nad teologicznym. Słowacki tak żywo i wyraźnie czuł życie i przejmował się nim; tak wspaniale wszystko, co w życiu odbłaskiem piękna się świeci, rozskrzydlało mu wyobraźnię, że świadomość przeciwieństwa między zmiennością i znikomością zjawisk a ich niezmienną istotą, między marnością nieustającego stawania się a niewzruszonym absolutnym bytem — świadomość ta, z której płynie teologiczny, religijny mistycyzm, nie zapuściła w nim nigdy głębokich korzeni, nie dała mu wątku do rozmyślań nad stosunkiem człowieka do Boga i stworzenia. Tym mniej mogła w nim znaleźć miejsce skłonność do uważania świata za złudzenie, złudzenie złośliwe, za zmorę, z której wydobyć się trzeba. Obca przeto była mu mistyka, tak indyjska, jak neoplatoniska i obca mistyka chrześcijańska w swoich najgłębszych objawach. Więc choć razi to nas, że pan Pawlikowski, kreśląc, jak się wyraził, „kontury karty geograficznej” mistycyzmu, aby tym lepiej uwydatnić bieg prądu, który pochłonął twórczość poety, prawie pominął na karcie tej zjawisko tak doniosłe i wspaniałe, jak mistyka chrześcijańska, dotknąwszy bowiem tylko protestanta Jakuba Böhme<sup>215</sup>, ani się zajął o takich mistrzach mistyki katolickiej, jak Rusbrock<sup>216</sup>, św. Jan od Krzyża<sup>217</sup>, św. Teresa<sup>218</sup>; na usprawiedliwienie jego powiedziec można, iż z mistyką tą Słowacki rzeczywiście miał mało wspólności. Czuł on Boga nad sobą i w sobie, w gwiazdzistych błękitach i na Golgocie, wśród przepychów natury i w natchnieniach wielkich umysłów, ale z tym Bogiem wolał rozmawiać jak duch z Duchem, niż zatapiać się i zatracać w nim swoje „ja”. Nie pociągnął go nigdy Bóg filozofujących mistyków, pojęty jako surowa jedność, przeciwstawiona wielości i rozmaitości. Więc nie zdzierał z Boga wszystkiego, co materię przypomina, a potem wszystkiego, co ducha przypomina, aby czynić go wzorem neoplatoników jakąś bezprzymiotną abstrakcją, do której choć źródłem jest bytu, orzeczenie

<sup>213</sup>A żadnej kary nie mają, oprócz bolących ducha wewnętrzności... — *List Apostolski*. [przypis autorski]

<sup>214</sup>Gdybyście nie wiedzieli w głębi ducha waszego o całej przeszłości... — *Wykład nauki (Dziela, t. X, s. 201)*. [przypis autorski]

<sup>215</sup>Böhme, Jakob (1575–1624) — niemiecki mistyk, gnostyk i filozof religii; uważany za pierwszego filozofa piszącego po niemiecku, a nie po łacinie. [przypis edytorski]

<sup>216</sup>Rusbrock, popr. Jan Ruysbroeck (1293–1381) — średniowieczny zakonnik, mistyk i teolog niderlandzki, autor pism mistycznych; beatyfikowany w 1903. [przypis edytorski]

<sup>217</sup>Jan od Krzyża, hiszp. Juan de la Cruz, właśc. Juan de Yepes y Alvarez (1542–1591) — hiszpański zakonnik, teolog, autor poezji i pism mistycznych, reformator zakonu karmelitów; kanonizowany w 1726. [przypis edytorski]

<sup>218</sup>Teresa z Ávili, właśc. Teresa Sánchez de Cepeda y Abumada (1515–1582) — hiszpańska karmelitanka, znana z doświadczenia stanów mistycznych połączonych z ekstazą; reformatorka zakonu karmelitańskiego; kanonizowana w 1622. [przypis edytorski]

bytu stosować się nie daje. O Bogu myślał obrazami: „grzmot słońc” i „gwiazd dzwonięnie” słyszał na niebie, a Pan „ognia strumieniami” przez świat ku niemu się rzucał i niby „orzęł gniewny” myśl i duszę jego w szpony swoje porywał, a on „drżał jak listek w Pana mego gmachu”...

Lecz więcej jeszcze niż ku Bogu szła myśl poety ku mocom pośredniczącym między Bogiem a światem, ku mocom w liczbie mnogiej, tj. nie ku Duszy świata, której wzdychanie za Bogiem Sołowjow, jako wizjonista nie mniej poetyczny od Słowackiego, czuł w naturze całej, ale ku duchom Słowa, które kształtów zażądały i tę żądzę swoją narzuciwszy Bogu, z Nim współtworzą świat. Wielka kosmologiczna epopeja, a na jej tle epopeja pojedynczych dusz pochłonęła wyobraźnię Słowackiego; tam on wzrok swój zanurzył, stamtąd wylaniały się wizje jego. Słowem, nie kontemplacja Boga w swej niedostępnej jedności rozkoszą była myśli poety, lecz kontemplacja Boga w różnorodności Jego i bogactwie, którego wyrazem — Kosmos, a najwyższym, ostatecznym na globie objawem będzie apokaliptyczna „nowa Jeruzalem słoneczna i ciał naszych przemienienie, i twórczość w jedności, i wieczne trwanie — i wieczne osłonecznienie w mieście, nad którym już słońca innego ani miesiąca nie będzie”... Lecz przeminie lat tysiąc — i jeszcze raz „męty i brudy duchowe globu powstaną” — szatan rozwiązany będzie, jeszcze walka jedna... „potem koniec”... „Potem już nawet nie na ziemi zjawi się ten, przed którym morza i ziemia znikną jak karty zwinięte”... „A tym, którzy wytrwają — *niebios*”...

„Pokłońmy — kończy poeta list do Rembowskiemu — głowy nasze przed tą świętością... a teraz przystąpmy do niej jako Polacy”. Czyli epopeję kosmosu jako tło brał on do epopei globu, tej zaś końcem stawał się hymn na cześć Polski, albowiem „dziwem świata” Bóg uczynił naród, który „pozbawiony ojczyzny aż do niebios poszedł po żywot i ojcostwo Boże nad narodami, a natchnienie jako z ręki Boga otrzymał”. Więc obudź się, Polsko:

...Tobie słodczyce

Wiedzy i mądrość, i moc przychodzi,  
Anioł Twój patrzy w Boga oblicze....

Niestety, głucha była Polska na wezwanie poety, ale tym silniej przejmował się on wiarą w posłannictwo swoje wobec ojczyzny, tym goręcej płonęła w nim namiętność apostołstwa. Jeśliby on zamilkł, to któż wskaże narodowi jego drogę, kto go nauczy zrzucić z siebie cielesność i dzień Ducha w Jeruzalem nowej przygotowywać:

O tak! nim ja w śmierć ojczyzny uwierzę,  
Chociażby jak trup w grobie leżąc, zbrzydła,  
Potargam wprzód ją pieśnią za pierze,  
Porwę ją wprzód na pieśniane skrzydła,  
Porwę ją z ziemi, tak jak wichur bierze,  
Stargam łańcuchy wszystkie, wszystkie sidła,  
Podniosę w niebo, aż gdzie Pan Bóg świeci,  
Puszczę... jeżeli żywa — to polecą.

Słów tych nie wolno brać za majaczenie jakiegoś dziwaka, manią wielkości ogarniętego. Nie na ziemi bowiem, ale nad ziemią przeżył Słowacki ostatnie lata życia swego, w modlitwach i podniesieniu ducha. Do głębi duszy przejęty prawdą, którą ludziom opowiadał, że „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje”, do prawdy tej pracowicie życie swoje dostrajał począł. Stąd to jego dziwna pogoda płynęła, stąd uroczysty nastrój rozmów, które, jak świadczy arcybiskup Feliński, „tak rzewnym, choć spokojnym nacechowane były smutkiem, że robiły niemal wrażenie ostatniej pieśni łabędzia, co żegnając ziemię, gości już duchem w nadpowietrznych światach”<sup>219</sup>, stąd to tak rozweselony był wewnątrz, „gotów — jak pisał — każdego, co

<sup>219</sup> tak rzewnym choć spokojnym nacechowane były smutkiem... — Zygmunt Szczęsny Feliński, *Trzej wieszczowie nasi wobec Kościoła* („Świat”, 1888, nr 17). [przypis autorski]

się przybliży, oblać jasnością ducha i rozradować go, aż się do harmonii ze mną ułoży”<sup>220</sup>... Wszak ten z krytyków jego, który najbardziej oporny był względem czaru jego marzeń, a z bezwzględnością surowością prokuratora o charakterze jego sądził, prof. Tretiak, uległ w końcu, dał się porwać, że użyję tu wyrażenia Słowackiego, przez „wiatr lotu lejących z wieszczem aniołów”, musiał w nim uznać „zdobycę duchowego” i twórczość jego w mistycznej epoce życia przedstawił jako wyraz „transfiguracji”<sup>221</sup>, która poetę do „gmachu anielstwa” zawiodła, a ostatnie myśli i utwory nazwał „łuną przedzgonną”, jak gdyby dostrzegł na nich odbłask z tajemniczego, zakrytego przed nami świata.

„Albowiem wiem, na co jest świat i natura — pisał poeta do matki — bo czuję, że tę naturę chciałbym podnieść przez podniesienie się ducha i oddać ją całą Bogu w jednej modlitwie”<sup>222</sup>. Na wysokości tej, w nocy z 20 na 21 kwietnia 1845 r. „w stanie zupełnie spokojnym”... nagle „przeżalon mocą Chrystusa już na ten świat nadchodzącego”... „szeslestem ogni tych, wichrem niby Bożym zewsząd owiany i zagrożony”...<sup>223</sup> Widocznie to utwierdziło go w wierze w posłannictwo, które mu Bóg przeznaczył; do tego widzenia, do tych powiewów ognistych z niewidzialnego świata powracał niejednokrotnie i w listach, i w wierszach. Niech ci, co poza materią nie widzą nic, litują się nad tym „obłędem” maniaka, który halucynacji od prawdy odróżnić nie umiał, niech dyletanci i sybaryci używają i rozkoszują się, podziwiając sztuki, które akrobata Słowacki pokazuje gdzieś nad przepaściami, na urwistych szczytach marzenia, ale my, co w świat ducha wierzymy, pójdźmy wprzód śladem poety, życie nasze przeobraźmy w ciągłą modlitwę i ofiarę, mocą czystości uczucia wyzwolonego od przywiązań do rzeczy małych, a w boskie przeznaczenia duszy zapatrzonego wlećmy na błogosławioną górę, „do przybytku Pana” — i tam dopiero osądzmy, czym w istocie swojej było widzenie Słowackiego. Zanim zaś to nastąpi, zachowajmy względem niego tę delikatność uczucia, którą zachować umiał przyjaciel i świadek jego dni ostatnich, arcybiskup Feliński. Ten świętobliwy sługa Kościoła, który wszystko, co pomyślał i napisał, przesycić umiał ogniem swej dziwnie czystej i pięknej, miłością Boga i ludzi gorejącej duszy, umiał tu lepiej i głębiej zajrzeć w duszę swego przyjaciela niż inni, i nam wszystkim, którzy o Słowackim piszemy, powinien być przewodnikiem. Więc uwierzmy mu, gdy nam opowiada, że nie „ambicja ani duma” kierowały Słowackim w jego automesjanicznych zapałach, że „posłannictwo swoje jako przewodniczącego narodowi w pochodzie ku jego wiecznym celom pojmował on nie jako chlubny zaszczyt, ale raczej jako ciężką i w cierpienia obfitującą służbę”. Nie chępliwosć przeto była mu pobudką do opowiadania ludziom o widzeniu swoim; przeciwnie, miał całą świadomość, że tak czyniąc, śmiesznością się pokrywał — czyli składał dowód zaparcia się miłości własnej, spełniał akt odwagi: „Mówię to — czytamy w *Wykładzie nauki* — po rozwadze głębokiej, a nie dla chwały własnej — bo cóż jest chwałą robaczka, którego Chrystus Pan raczył mocą niebieską przerazić. Mówię — abym nie zataił przed światem — mocy Bożej — pewny... że to wyznanie w wieku dzisiejszym ujmie mi cześć<sup>224</sup> w obliczu świata, który chętnie one to rzeczy szalbierstwu albo chorobie zwykły przypisywać”...

Więc choć wichry fantazji i rozbijałości indywidualizmu zaznaczyły się w mistycyzmie Słowackiego tęsknotą do niezmiernych przestrzeni i wolnych lotów, choć ewolucje kosmosu i wędrówki dusz, które przez szeregi przemian i żywotów ku apokaliptycznej nowej ziemi i nowemu niebu podążają, myśl jego pochłonęły, jednak kosmologizm ten, pomimo iż wziął górę nad pierwiastkiem teologicznym, nie zatarł go, spowodował tylko w umyśle Słowackiego niepodatność względem tej koncepcji mistycznej, w której idea Boga zasłania wszystko inne, a zatonięcie w Bogu celem się staje; „mistyka Słowackiego to szturmowanie o czyn i cud to nieskończony głód tego chleba, który się nazywa faktem, ziszczaniem” (Jellenta). Więc szczytem rozświetlonym, który nad sferą dumań poety królował, była nie idea Boga, lecz „święte miasto Jeruzalem nowe, zstępujące z nieba od

<sup>220</sup>gotów każdego, co się przybliży, oblać jasnością ducha i rozradować go, aż się do harmonii ze mną ułoży — Słowacki, list do matki z 16 IV 1844. [przypis edytorski]

<sup>221</sup>transfiguracja (z łac.) — przemiana (w teologii katolickiej: przemiana hostii w ciało i krew Chrystusa). [przypis edytorski]

<sup>222</sup>Albowiem wiem, na co jest świat i natura... — Tretiak, op. cit., s. 73. [przypis autorski]

<sup>223</sup>w stanie zupełnie spokojnym... — *Wykład nauki* (t. X, s. 160). [przypis autorski]

<sup>224</sup>cześci — dziś popr. forma D.lp: czci. [przypis edytorski]



Boga<sup>225</sup>. Ale aby wspiąć się na ten szczyt, brat Słowacki tę samą drogę ascezy, tj. wyzwolenia się z więzów materii, którą kroczą ci, dla których indywidualny stosunek duszy do Boga jest rzeczą pierwszą. W tym zaś spotykał się i z Mickiewiczem, i z Towiańskim, i z ogółem mistyków polskich, a to kojarzenie w nadświat sięgających tęsknień i marzeń z przeświadczeniem o konieczności nieustannej pracy nad oczyszczeniem duszy ze skazy grzechu stanowi dodatnią cechę mistycyzmu polskiego, świadcząc o jego wysokim poziomie moralnym. P. Pawlikowski tego nie docenił, może nawet nie dostrzegł. Ową pracę, owo zdobywanie Boga i nieba, Towiański nazywał „czynem wewnętrznym”. Pawlikowski zaś tę potrzebę czynu wewnętrznego wystawiając jako jedną z właściwości mistycyzmu polskiego, ujrzał w tym „rys dekadencji, płynący ze skłonności do kwietyzmu<sup>226</sup>”. Badacz mistycyzmu nie zrozumiał tego, co mistycyzmu jest nerwem — pierwiastka religijnego — i to jest słabą stroną jego dzieła.

## VI. OPTYMIZM

Wszystko dla ducha, nic dla ciała, uduchownienie — celem świata, a ofiara — prawem postępu — w tym, w tych dobroczynnych twierdzeniach streściła się nauka Słowackiego. Ale pomimo czaru poezji w szczegółach i wysokiej wartości moralnej nie tylko w pomysłu, lecz także w wykonaniu, o ile się w nim odbiła kryształowa czystość wyanielonej, obcej nawet tchnieniu zmysłowości duszy poety, nauka ta nie jest tym, za co on ją podawał, nie jest „drogą rozwidnień i oświeceń<sup>227</sup> ani jest „tak wielką, że przez tysiące lat spragnione wiedzy prawdziwej narody będzie karmiła<sup>228</sup>”, nie jest nawet próbą systemu świata, a nawet zarysem do systemu takiego nazwać jej nie można — szpeci ją bowiem kalectwo tkwiące u samej jej podstawy, a pochodzi ono stąd, że Słowacki zatarł w niej fakt zasadniczy, jakim jest istnienie zła. Zachwycony harmonią lecących ku Bogu i przebóstwiających się stopniowo światów, zamknął on oczy na fakt ten, gorzej jeszcze, on go sfalszował, przedstawiając zło jako konieczność w dążeniu do urzeczywistnienia dobra, więc jako mniejsze dobro.

Wszak bohater pierwszego rapsodu *Króla Ducha*, ów Popiel, który postanowił zbrodniami „niebiosa zatrwożyć”, który z wieży swojej z rozkoszą, niby sęp krwiożerczy, patrzy na torturowane i palone na jego rozkaz ofiary, jak na „ruchome w ognjach mrówniki” — Popiel ów nie jest, jak Arab lub Mindowe, tylko wyrazem wybryku fantazji, ogarniętej wstrętem i nienawiścią do tłumu niezdolnego wznieść się na wysokość marzenia poety. Popiel jest zbrodniarzem w pozorach czynów swoich, ale „aniołem gorącym” w ich istocie, okrucieństwa jego bowiem hartują naród i w ten sposób przysposabiają go do wypełnienia wielkiego posłannictwa. On kupił naród krwią i „nad jej strugi podniósł ducha, który śmiercią gardzi”. Znam egzaltowanych wyznawców Słowackiego, których pogarda dla ciała, wyzierająca z pomysłu tego, przejmuje podziwem; we mnie i niezawodnie w każdym, u kogo kult myśli i osoby poety nie przeistoczył się w religię, budzi ona odrazę, czyni bowiem nieczułym na cierpienie bliźniego, niszczy litość, jest objawem tego olśnienia dalekim ideałem, w którym zanika współczucie ze światem teraźniejszym, ta pogarda dla ciała usprawiedliwia tu najobrzydliwszą ze zbrodni — okrucieństwo, o ile nim kieruje myśl o idealnej przyszłości. A nie można bronić poety tym, że wizja owej przyszłości zasłoniła przed nim rzeczywistość. Nie; on widział rzeczywistość, widział zło i widział, że zła postacią najwyraźniejszą jest walka o byt wraz z panującym w niej prawem mocniejszego. Ale — nauczał on w *Genesis* — porządek ten czyni tylko „niegłębokiemu wzrokowi wieczne przerażenie i utysk”. Ten zaś, kto się nad nim zastanowi, dostrzeże w nim sprawiedliwość, albowiem duch, zdobywając doskonalszy kształt, nie może nie czuć pogardy do odrzuconej formy i „najczęściej” kładzie się na niej „jak Kainita, aby gryzł mózg i ocierał usta krwawe włosami swojego młodszego brata”. I choć „kainostwo

Obraz świata, Poeta, Wizja,  
Dusza, Ciało, Ofiara,  
Dobro, Zło

Dusza, Przemiana, Dobro,  
Zło, Poeta, Wizja, Filozof

<sup>225</sup>święte miasto Jeruzalem nowe, zstępujące z nieba od Boga — Ap, 21, 2. [przypis autorski]

<sup>226</sup>kwietyzm (z łac. *quietus*: spokojny) — nurt mistyczny w Kościele katolickim pod koniec XVII w., kładący nacisk na osiągnięcie mistycznie pojętego spokoju wewnętrznego przez modlitwę, kontemplację, brak zaangażowania wobec świata, spraw życiowych i starań o własne zbawienie, zależące jedynie od łaski Boga; w 1687 potępiony jako herezja. [przypis edytorski]

<sup>227</sup>drogą rozwidnień i oświeceń — *Genesis z Ducha*. [przypis autorski]

<sup>228</sup>tak wielką, że przez tysiące lat spragnione wiedzy prawdziwej narody będzie karmiła — *Wykład nauki*. [przypis autorski]

to natury” nazywamy złem, „lecz w oczach Twoich, Panie, nie czynił się przez to żaden uszczerbek w łańcuchu przyrodzenia, bo przez przyspieszenie śmierci ciała przyspieszał się pęd duchowy żywota”...

Ten optymizm, prawie cyniczny optymizm, jest niezawodnie w związku z zasadniczymi właściwościami osoby Słowackiego: z fantazją, którą zapalił obraz postępowej ewolucji wszechświata, a idea ewolucyjna jest optymistyczna — oraz z upojonym potęgą woli indywidualizmem, dla którego niemożliwość nie istnieje. „Wieczysty cel — wołał największy indywidualista w filozofii, Fichte<sup>229</sup> — powinien i może być dopięty w życiu i przez życie, bo rozum rozkazuje mi żyć — dopięty będzie, bo — ja jestem”<sup>230</sup> — a są to słowa, które byśmy mogli wziąć również za wyraz stanu duszy poety w epoce, gdy swoje pisma mistyczne kreślił.

Ale choć w związku z naturą umysłu i charakteru Słowackiego, nieuniknionym jednak tego następstwem optymizm jego nie był. Nie wiązał się też bezpośrednio z filozofią jego. To, co w niej jest najważniejsze, zasadnicze, jej metafizyczną podstawę stanowił pluralizm, afirmujący wielość duchów w osnowie bytu, a od wolnej woli ich zawisł rozwój materialnego świata. W tym Słowacki zbliżył się do Leibniza. Uznając niemożliwość wyprowadzenia wielości z pierwotnej jedności, Leibniz też na początku postawił był wielość indywidualnych bytów, czyli monad. Tych monad sumą jest świat, lecz w świecie panuje ład, czyli monady są ze sobą w harmonii przedwiecznej, jak one, a zatem musi być jakaś monada absolutna, ów ład utrzymująca — idea doskonałego ładu stanowi pryncyp jej istnienia, określa jej działanie, którego wynikiem — nasz świat, najlepszy ze wszystkich możliwych. Czyli obie pluralistyczne koncepcje: Słowackiego i Leibniza — zeszyły się były ze sobą we wspólnym optymizmie. A tylko nie ma potrzeby stąd wnosić, że optymizm wypływa z pluralizmu. Przeciw „odpychającemu optymizmowi”<sup>231</sup> Leibniza powstał w naszych czasach potężny umysłem odnowiciel monadologii, Karol Renouvier. Ten patrzył na świat trzeźwo, tak trzeźwo, iż nawet Schopenhauerowi zarzucił, że przedstawił rzeczywistość w barwach zbyt jasnych<sup>232</sup>. „Widowisko nienawiści i okrucieństwa — rozumował — które świat w ciągu całej historii nam daje, oburza sumienie; brutalny, niepoprawny, szatańsko przewrotny stan wewnętrzny znacznej ilości ludzi we wszystkich krajach i wszystkich religiach jest rzeczą oczywistą, a za znikczemnieniem moralnym idzie zwyrodnienie fizyczne i staje się drogą, przez którą występki i zbrodnie prowadzą ku śmierci jednostki i plemiona”<sup>233</sup>. Pod wpływem takich rozważań postanowił Renouvier wyratować monadologię od optymizmu, ale będąc zarazem indywidualistą przejętym ideą wolności woli i konieczności jej afirmowania, uznał on, że nie ma i nie będzie miejsca dla wolnej woli, dopóki ideę Boga z ideą nieskończoności łączyć będziemy: nieskończoność wszechwiedzy Stwórcy nie może iść w parze z wolnością stworzeń. Infinityzmowi przeciwstawił on relatywizm; poznanie zamknął w sferze, którą rządzi prawo liczby — i choć prawo to jest wyrazem prawdy negatywnej: niemożliwości uznania za rzeczywistą liczby, która nie odpowiada warunkom liczby, więc wymyka się spod określenia (a taką „liczbą” jest nieskończoność), on to bezpłodne w pozorze prawo umiał uczynić zasadą systemu — i w tym jego oryginalność<sup>234</sup>. Prawdziwe, wynikało stąd, jest tylko to, co jest skończone, ograniczone, dające się porachować. Skończony jest przeto Bóg, jest Osobą odgranieczoną od innych osób, niby najwyższy duch w rzeczywistej duchów; On stworzył doskonałe

Filozof, Poeta, Obraz świata

<sup>229</sup>Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) — filozof niemiecki, obok Hegla i Schellinga jeden z najważniejszych przedstawicieli idealizmu niemieckiego; zajmował się przede wszystkim problematyką moralną; krytyczny następca myśli Kanta, twórca teorii wiedzy oraz nowego typu idealizmu subiektywnego, tzw. filozofii czynu. [przypis edytorski]

<sup>230</sup>Wieczysty cel powinien i może być dopięty w życiu i przez życie, bo rozum rozkazuje mi żyć... — Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (Powołanie człowieka, 1800). [przypis autorski]

<sup>231</sup>odpychający optymizm — fr. „*optimisme répugnant*”, por. Renouvier, *Histoire et Solution des problèmes métaphysiques*, 1901, s. 463. [przypis autorski]

<sup>232</sup>[Renouvier] nawet Schopenhauerowi zarzucił, że przedstawił rzeczywistość w barwach zbyt jasnych — por. Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme w „*Année philosophique*”, 1893, s. 19–20. [przypis autorski]

<sup>233</sup>Widowisko nienawiści i okrucieństwa które świat w ciągu całej historii nam daje... — por. Renouvier, *La nouvelle monadologie*, 1899, s. 507. Przytaczam w skróceniu. [przypis autorski]

<sup>234</sup>Infinityzmowi przeciwstawił on relatywizm (...) bezpłodne w pozorze prawo umiał uczynić zasadą systemu i w tym jego oryginalność — por. L. Constant, *La Philosophie de Renouvier*, („*Annales de philosophie chrétienne*”, 1910, Avril). [przypis autorski]

dzieło, ale to dzieło zepsuły inne istoty, nastąpił upadek — i z tego zła, w którym ugrzązł, świat do woli wydobywać się musi.

Nie chodzi tu o przedstawienie, a tym mniej o krytykę filozofii Renouviera; zdaje się, że słusznie z jej powodu powiedział to Sertillanges<sup>235</sup>, iż ograniczenie Boga jest przebrany ateizmem; chciałem tylko wskazać, że spirytualistyczny pluralizm nie wyklucza wcale uznania potęgi i grozy zła w porządku świata. Na poetycznym zaś tle nauki Słowackiego optymizm w tej postaci, w jakiej się tam objawił, stanowi plamę. Słowacki gorąco wierzył, że przez słowa jego „urodzon jest świat nowy i wiara nowa”<sup>236</sup>. Wyobraźmy sobie, że to się stało, że znalazł liczne koło wyznawców i stworzył nową religię. Cóż by ci wyznawcy wyprowadzili z tego, co nauczał o pogardzie wyższych kształtów względem niższych i o tym, że niszczenie tych niższych, czyli przyspieszenie śmierci ciał przyspiesza „pęd duchowy żywota”? Wszak o wygodniejszą podstawę do hakatyzmu<sup>237</sup>, do tępienia słabszych trudno?

Ale usprawiedliwić poetę tym można, że myśli i słowa, które plamą na jego twórczości nazwałem, nie wyszły mu z duszy, lecz były tylko nieszczęśliwą i to raczej mimochodem zrobioną niż poważnie obmyśloną próbą wytłumaczenia tego w ustroju świata, co może razić moralną stronę człowieka. Natomiast z głębi jego duszy szło przeświadczenie, że wszystko przez ducha i dla ducha, „a nic dla widzialnego celu nie istnieje”. W tych słowach — twierdził ten „Książę Niezłomny duchowości” jak go nazwał Jellenta — „zwyciężon jest świat”<sup>238</sup> i przez światło tych słów patrząc w świat, odczuwał on piękno wszechstworzenia, przeczuwał piękniejszą jeszcze Nową Jerozolimę na ziemi — a potem „niebiosą tym, którzy wytrwają”. I tą nieprzerwaną wizją, potwierdzającą jego przecucie, były ostatnie lata jego życia. Więc cóż go z nizinami życia wiązać mogło? „Za czymże tęsknić będę, gdy wszystko jest w przyszłości. Umiłowanie świata — i przemienienie serc — i współnictwo radości — i zmnożenie sił — i odjęcie boleści”... Rozmiałował się przeto w śmierci, bo wiedział, że gdy serce jego zbolale będzie i zużyte bardzo, Bóg zagasi „błądą słoneczność dni jego dogasających”, a da „jasny ranek nowego żywota”, w nim go „wyższą mocą i czynnikiem stworzycielem” uczyni<sup>239</sup>.

O znaczeniu dzieła myśli i fantazji stanowią nie tylko treść i forma, ale także dusza twórcy, światłem własnym oświetlająca swą pracę. I tej duszy jego „szukamy, często sprawy sobie z tego nie zdając, bo życie jest szukaniem dusz, które byśmy kochać i czcić mogli”<sup>240</sup>. A dusza Słowackiego, zatopiona w swej nadświatowej wizji i do niej życie swoje dostrajająca, jest jedną z najczystszych, jakie znają dzieje poezji, i bardzo godną kochania.

\*

Z książką Pawlikowskiego pod ręką, niejedno z niej czerpiąc, próbowałem tu w treściwym zarysie przedstawić zasadnicze cechy mistycznej filozofii Słowackiego. Teraz, na zakończenie, słów kilka o samej książce, która mi była przewodnikiem. Słusznie w przedmowie do niej zaznaczył autor, iż praca jego „wykracza daleko poza zwyczajną granicę poszukiwania rodowodu pomysłów”. Chodziło mu bowiem „nie o rodowód mistyki Słowackiego, ale o wprowadzenie czytelnika w świat idei, do którego ona przynależy i z którego wyrosła”. Ten świat zbadawszy pracowicie i rozległe, przyczynił się p. Pawlikowski więcej niż ktokolwiek inny — i na tym znaczenie i wartość jego dzieła polega — do rozszerzenia widnokręgu myśli silącej się objąć źródło, treść i kierunek twórczości poety.

Trafnie upatrując w mistycyzmie wyraz pierwiastka „powietrznego” w naturze człowieka w przeciwieństwie do pierwiastka ziemskiego, rozróżnił autor trzy wielkie epoki

<sup>235</sup>Sertillanges, Antonin-Gilbert (1863–1948) — francuski filozof, dominikanin, profesor filozofii moralnej, przedstawiciel neotomizmu. [przypis edytorski]

<sup>236</sup>urodzon jest świat nowy i wiara nowa — *List Apostolski*. [przypis autorski]

<sup>237</sup>hakatyzm — idee i działania hakatystów, nacjonalistów niemieckich tępiących polskość i germanizujących ziemie polskie w zaborze pruskim. [przypis edytorski]

<sup>238</sup>zwyciężon jest świat — *List do Rembowskiego*. [przypis autorski]

<sup>239</sup>błądą słoneczność dni jego dogasających (...), wyższą mocą i czynnikiem stworzycielem — *List do Rembowskiego*. [przypis autorski]

<sup>240</sup>szukamy, często sprawy sobie z tego nie zdając, bo życie jest szukaniem dusz, które byśmy kochać i czcić mogli — por. M. Zdziechowski, *Szkice literackie*, 1900, s. 226. [przypis autorski]

kwitnięcia mistycyzmu. Pierwszą z nich są narodziny chrześcijańskiego świata, drugą — Renesans, trzecią — koniec XVIII wraz z początkiem XIX wieku. Dzięki poszukiwaniom w zakresie wszystkich tych trzech epok czynionym, umiał autor pod niejednym względem rzucić nowe światło na twórczą pracę Słowackiego. Zwłaszcza indywidualność jego i kierunek myśli zostały ze szczególną wyrazistością uwypuklone na tle zestawień i porównań z nauką Swedenborga<sup>241</sup>. Rozdział o tym należy do najlepszych w książce. Podobnie przyczynił się p. Pawlikowski do rozjaśnienia kosmogonii<sup>242</sup> Słowackiego, biorąc do pomocy naukę Jakuba Böhme, stanowiącą, zdaniem jego, łącznik mistycznych upodobań epoki romantycznej z całym mistycyzmem przeszłości. Wreszcie, skreślony na szerokim podkładzie przeddarwinowskiego ewolucjonizmu, ewolucjonizm, o którym uczą *Genesis z Duchą* i *List do Rembowskiego*, wydaje się nam mniej fantastyczny niż dawniej.

Niemniej jednak trudno się zgodzić z twierdzeniem autora w zakończeniu dzieła, iż „prądy wiatrów, na których waży się” myśl Słowackiego, zostały należycie przezeń rozpoznane. Słabą stroną jego pracy stanowi to, że nie rozklasyfikował ogromu zebranego materiału. Stąd bezład nieraz, w którym niełatwo się zorientować. Należało przecie wyraźniej uwypuklić zasadnicze znamiona trzech epok mistycyzmu, o których wspominał p. Pawlikowski na początku swej pracy, ale nie rozgraniczył ich między sobą w dalszym jej ciągu, nie dał jasnego pojęcia o ich wzajemnych stosunkach.

Dalej bardzo słabą stroną książki, poświęconej mistyce, jest obojętność jej autora na wewnętrzne życie duszy, na jej stosunek do Boga, czyli na to, co jest najistotniejsze w mistycyzmie. Wynika to z naukowo-filozoficznego stanowiska autora. Jest on pozytywistą, ale z rozległym widnokregiem myśli; patrzy przeto na mistykę nie jako na obłąd lub głupstwo, ale jako na zjawisko godne uwagi, nawet pociągające. Przypomina tych agnostyków, co to mówią o szczęściu wiary i szczerze, jak się zdaje, zazdroszczą jej tym, którzy ją mają. „Mistyka — mówi on — jest wylewem wewnętrznej potrzeby wolnych lotów, nieskończonych horyzontów”. Te wolne loty po szerokich przestworzach były niezaprzeczenie potrzebą duszy Słowackiego — i p. Pawlikowski przypatruje się im z zajęciem, z rozkoszą. Ale potrzebę modlitwy Słowacki czuł również — modlitwą „kopał w niebiosach” i przez modlitwę wchodził on w ów świat ducha, w którym jak bańka mydlana roztopia się wszystko, co widzialne — a do owego świata wzywał on ludzi, w tym swoje posłannictwo widząc.

Pojęcia piękna, lotu i twórczości artystycznej wiążą się ze sobą ściśle, w dziejach zaś poezji, przynajmniej poezji wieku XIX, nie widzę nikogo, kto by dorównał Słowackiemu siłą, z jaką on czuł w sobie „szelest skrzydeł wewnętrznych”. A szelest ten nie kołysał go do snu marzeniem przelotnym, lecz zapalał go „gniewem ducha przeciw niedoskonałości ciał”<sup>243</sup>, czyli idealizm marzenia kojarzył się z idealizmem moralnym. Dlatego to poezja jego była „hymnem otwartymi ustami śpiewanym Bogu”, dlatego to w niej i w osobie poety był „czar, który miłością ludzi uderza i wiąże ich w jeden wieniec”<sup>244</sup>...

Między sybarytyzmem, który tylko rozkoszuje się wdziękiem marzeń Słowackiego (Pawlikowski) a wyznawstwem, które nazywa go „ostatnim wśród proroków i dla nas (Polaków) najważniejszym”<sup>245</sup> (Lutosławski), jest stanowisko pośrednie. Jest nim cześć dla człowieka, który życiem swoim dał świadectwo prawdzie tego, co on swoją wiarą widzącą, źródłem wiedzy i rozwidnienia nazywał, który w przeduchownienie świata — umiał lot swej duszy, porwanej „niby pierze lekkie” w przyszłość, wyrazić w cudownych natchnieniach i z wyżyny zapatrzenia się w schodzące „święte miasto”, „ubrane w żywe błękitu promienie”, wzniosł do Boga modlitwę o moc pokonania złych „miłością anioła”<sup>246</sup>.

Poeta, Poezja, Lot,  
Idealista, Dusza, Ciało,  
Cnota, Bóg, Śpiew

<sup>241</sup>Swedenborg, Emanuel (1688–1772) — szwedzki naukowiec, filozof i mistyk; twórca doktryny związanej z wizjami Sądu Ostatecznego oraz koncepcji płciowego Anioła jako stadium rozwoju duchowego człowieka. [przypis edytorski]

<sup>242</sup>kosmogonia — ogół wyobrażeń o pochodzeniu świata w danej religii lub systemie filozoficznym. [przypis edytorski]

<sup>243</sup>gniewem ducha przeciw niedoskonałości ciał — *List apostolski*. [przypis autorski]

<sup>244</sup>czar, który miłością ludzi uderza i wiąże ich w jeden wieniec — *Dzieła*, t. X, I, s. 206. [przypis autorski]

<sup>245</sup>ostatnim wśród proroków i dla nas (Polaków) najważniejszym — *Dzieje jaźni u Słowackiego* w „Pamiętniku literackim imienia Mickiewicza”. [przypis autorski]

<sup>246</sup>wzniosł do Boga modlitwę o moc pokonania złych „miłością anioła” — *Dzieła*, I, 183. [przypis autorski]

Sąd o dziele Pawlikowskiego można by streścić w tych samych prawie wyrazach, których autor użył, mówiąc o pracach znanego badacza filozofii imperializmu, Seillière'a: „Pojęcie przedmiotu nie jest jasno określone, zdaje się jakoby autorowi dopiero w ciągu pisania wyjaśniała się jego własna koncepcja”, a jednak „mimo bezładności i nieskrystalizowania myśli zawiera to dzieło nader sugestywne ujęcie szeregu bardzo różnych na pozór zjawisk pod jednym kątem widzenia i otwiera oczy na wiele rzeczy, tam nawet, gdzie nie zadowalnia<sup>247</sup> i nie przekonywa”.

---

<sup>247</sup>zadowolnia — dziś popr.: zadowala. [przypis edytorski]

---

Ten utwór nie jest objęty majątkowym prawem autorskim i znajduje się w domenie publicznej, co oznacza że możesz go swobodnie wykorzystywać, publikować i rozpowszechniać. Jeśli utwór opatrzony jest dodatkowymi materiałami (przypisy, motywy literackie etc.), które podlegają prawu autorskiemu, to te dodatkowe materiały udostępnione są na licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa – Na Tych Samych Warunkach 3.0 PL.

Źródło: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/zdziechowski-wizya-krasinskiego/>

Tekst opracowany na podstawie: Marian Zdziechowski, *Wizya Krasieńskiego*, Księgarnia A. S. Krzyżanowskiego, Warszawa G. Centnerszwer i Ska, Kraków 1912.

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury. Reprodukacja cyfrowa wykonana przez Bibliotekę Uniwersytecką w Toruniu z egzemplarza pochodzącego ze zbiorów Biblioteki.

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Aleksandra Kopeć-Gryz, Aleksandra Sekuła, Wojciech Kotwica.

Okładka na podstawie: Sean MacEntee@Flickr, CC BY 2.0

ISBN 978-83-288-6026-1

*Wesprzyj Wolne Lektury!*

Wolne Lektury to projekt fundacji Nowoczesna Polska – organizacji pożytku publicznego działającej na rzecz wolności korzystania z dóbr kultury.

Co roku do domeny publicznej przechodzi twórczość kolejnych autorów. Dzięki Twojemu wsparciu będziemy je mogli udostępnić wszystkim bezpłatnie.

*Jak możesz pomóc?*

Przekaż 1% podatku na rozwój Wolnych Lektur: Fundacja Nowoczesna Polska, KRS 0000070056.

Dołącz do Towarzystwa Przyjaciół Wolnych Lektur i pomóż nam rozwijać bibliotekę.

Przekaż darowiznę na konto: szczegóły na stronie Fundacji.