Marian Zdziechowski

Filozofia Krasińskiego : odczyt publiczny wygłoszony w Krakowie 11 marca 1907 roku

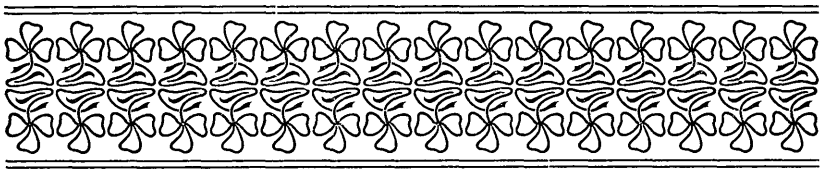
Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 6/1/4, 46-60

1907

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI



M. ZDZIECHOWSKI.

FILOZOFIA KRASIŃSKIEGO.

Odczyt publiczny, wygłoszony w Krakowie
11 marca 1907 roku.

Zygmunt Krasiński jest najgłębszym z umysłów filozoficznych, które Polska wydała. Ośmieliłbym się z tego powodu twierdzić, że w tym cyklu odczytów o poglądach filozoficznych naszych wieszczów [1]) na mnie spadło zadanie najtrudniejsze. Nie będąc w stanie dać całokształtu filozofii Krasińskiego w ramach jednego wykładu, postaram się oświetlić tutaj jeden tylko okres w rozwoju myśli wieszcza, ten, który już był raz przedstawiony w głębokiem i pięknem studyum wnuka poety, hr. Adama Krasińskiego, streszczającem komentarz do wydanej po raz pierwszy w „Bibliotece Warszawskiej“ z r. 1903 części pierwszej „Traktatu o Trójcy w Bogu i o trójcy w człowieku“. Okres ten (1839—1841) stanowi w życiu Krasińskiego wyżynę, z której pada blask na całą jego następną twórczość. W owym to czasie (1839) poznał on Cieszkowskiego i z nim się zbliżył. Stąd się utarło u nas mniemanie o wpływie Cieszkowskiego na jego życie i twórczość. Potwierdzają to entuzyastyczne 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 chrześciaństwo, będące jej antytezą, miały się zlać w przyszłej a blizkiej syntezie.

[1]) Staraniem Kółka filozoficznego uczniów Uniw. Jagiell. odbył się w lutym i marcu r. b. szereg odczytów publicznych o filozofii Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego.

Krasiński te trzy stopnie dyalektycznej wiedzy wiązał z trzema wiedzami ducha, t. j. z czuciem, myślą i wolą — i trzecią epokę określił, jako epokę woli, t. j. czynu, t. j. wszechpotęgi i tej pełni życia, którą określamy pojęcie nasze o trzeciej osobie w Trójcy Bożej. Będzie to więc epokę 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 młodzieńczych lat uwagę zwróconą ku zagadnieniom ducha. Słowa Cieszkowskiego nie były pierwszem nasieniem filozofii, rzuconem w duszę jego, pracowali tam przed nim inni siewcy, nie mogła więc nauka Cieszkowskiego pochłonąć całkowicie poety — i w umyśle musiała dokonać się synteza jakaś między Cieszkowskim, a poglądami, które się w nim już wyrobiły czy wyrabiały pod wpływem czytań i rozmyślań. Przytem między Krasińskim a Cieszkowskim zachodziła znamienna różnica we wzajemnem ustosunkowaniu tych dwóch bardzo ważnych składników ich osoby duchowej, jakimi były badawczość myśli i uczucie religijne. W istocie filozofii Cieszkowskiego tkwiła dążność do zlania patryotycznego racyonalizmu z religijnością chrześcijańską. Tylko ta religijność była u niego czemś pochodnem raczej, niż bezpośredniem, owocem wychowania, otoczenia, przyzwyczajeń, nie zaś wylewem duszy, słowem słabsze miała ona pod sobą podstawy, niż jego zapał 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, któremi ją od dzieciństwa okręcano; dlatego też, streszczając się w naciąganiu religii do filozofii Hegla, są one obniżeniem religii przez racyonalistyczną suchość tej filozofii — i zarazem obniżeniem takiego 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 odmienny. 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 Heglowi, lecz w inną stronę, tam, gdzie Heglowi wypowiedział wojnę w imię idei Boga żywego myśliciel wielki a poetyczny — Schelling, czciciel sztuki, jako najwyższego objawu ducha. Przejęty

duchowem pięknem człowieka w chwilach tych najczęstszych skupień i natchnień, które, wyrazu szukając w twórczości artystycznej, porywają nas z ciasnoty indywidualnego istnienia ku wiekuistym źródłom bytu, umiał Schelling odczuć, że doskonałość, że 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, t. j. do uświadomienia się. A zatem w człowieku przez człowieka Bóg dowiadywał się, że jest Bogiem; bez człowieka był on niczem; 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, t. j. jako ideę absolutną czyli logiczną abstrakcyę, nie można było uniknąć wniosku, że z tej logicznej abstrakcyi 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 materyalistyczne konsekwencye, z nauki Hegla płynące, Schelling dostrzegł i postanowił uratować tak wolność człowieka, jak istnienie, a zatem i wolność, Boga. Chciał on myśl ludzką napowrót zwrócić do Boga, zgiąć ją przed nim i zmusić do uznania, że siła jej zawisła od blasku spoczywającej nad nią myśli bożej, czyli innemi słowy, że wielkim 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, drzemiącego przedtem na nizkich szczeblach rozwoju natury — ale przez to jest wielkim, że od Boga pochodzi, że nosi w sobie obraz swego stwórcy i że siły swej wolnej woli może wznieść się aż do jedności z Nim.

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

Wyjaśnił to Schelling w Traktacie o wolności (1809). W każdej istocie — nauczał on — należy rozróżniać między tem,

czem ona jest, a tem, 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 nosił, określił 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 pierwiastku (Wille des Grundes) i wolna a świadoma wola miłości (Wille der Liebe). Z „natury w Bogu", t. j. 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, objawiącym się nazewnątrz, czyli realizującym się, jest światłem, rzuconem w ciemność, „świecącem w ciemności, a nie ogarniętem 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 materyałem pozbawionym oporności i martwym, lecz istotę 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 i rozumu, usiłującego 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, Boga z Naturą w Bogu, jako tryumfalny koniec wielkiej epopei przeobrażeń bezrozumnej woli życia, poddającej się w pięknu słowa bożego. Ale na wysokości swojej ogarnięty dumnem 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 tragedyę bytu, jest jękiem życia indywidualnego i jękiem historyi, lecz zawsze *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, t. j. Chrystusa, wiekuistego pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Odtąd uobecnienie Chrystusa w świadomości ludzkiej staje się celem dziejów; drogą do tego jest stopniowe pokonywania w sobie i w świecie opornego Bogu żywiołu materyi, zbliżające Epokę Ducha św., 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 zawiązki tkwiły już w traktacie o wolności. „Das Gute — pisał on (Werke VII, 404) — soll aus der Finsterniss 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 Princip sich und das mit ihm eins gewordene Reale gemeinschaftlich dem Geist unterordnen" (str. 405). Oczywiście, stać się to mogło tylko poza kresem historyi.

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 teorya doń przylgnęła, ale nie skąd i którędy przyszła". W listach swoich z lat młodych poeta niekiedy wspominał Schellinga, Hegla zaś ani razu przed r. 1838; ważniejsze to, że z korespondencyi Krasińskiego z Reevem dowiadujemy się, iż Reeve słuchał wykładów Schellinga w Monachium, mógł więc poeta z rozmów z nim dowiedzieć się o praktycznych myślach i marzeniach Schellinga, tyczących 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 duchowem wieszcza polskiego od myśliciela niemieckiego, ale tylko o podobieństwie, które nie koniecznie 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 tem ostatniem przemawiają słowa jego w liście do Jaroszyńskiego (1840), wymownie świadczące, jak dręczyła go konieczność pogodzenia panteizmu z afirmacyą osobowości Boga: „Bóg li tylko panteistyczny jest taką wyłącznością, takim tylko jednym terminem jako Bóg li tylko osobisty, li pojedyńczy, 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". Otoż 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 tem miejscu milczeniem.

Najściślej zaś Krasińskiego, zwłaszcza w jego latach młodych, wiązało z Schellingiem głębokie zrozumienie potęgi złego we wszechświecie. I to właśnie, stawiając ich w gronie 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 pociągiem 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 filozoficznem ujmowaniem wszechświata w postaci nieskończonego, a bezcelowego cierpienia. Schelling, wywodząc złe z ciemnych otchłani „natury w Bogu“, patrząc na nie jako na zasadniczy pierwiastek wszelkiego istnienia (Urgrud zur Existenz), posuwając się aż do postawienia pojęć Boga i złego w nierozłączonym 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 złego, natomiast całą siłą duszy odczuwał tożsamość bytu i bolu. Stąd też wypływał wniosek, że byt jest złem i że celem życia powinnaby być ucieczka od bytu, czyli śmierć i nicość. Ale przed tą ostateczną konsekwencyą wzdrygały się romantyczne pierwiastki duszy wieszcza, spragnionej nieśmiertelności i szczęścia. Myśl o nicości przejmowała go obrzydzeniami; z drugiej zaś strony nieśmiertelność pojmował on jako nieskończoną czynność, t. j. jako dążenie do celu, oddalającego się od nas w miarę posuwania się ku niemu, jako „wieczystą metampsychozę nędzy i boleści“. „Warunkiem niezmiennym działania — cel — pisał on do Reeve'a w 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 rozbije. 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. Niewątpliwie wyjście znalazł wkrótce, a raczej upewnił się, że było ono tem, gdzie je od początku widział, gdy wkładał w usta Pankracemu słowa *Galilaee vicisti*, gdy

Irydiona posyłał do ziemi mogił i krzyżów. Było ono w chrześcijańskiem przeświadczeniu o spójni człowieka z Bogiem, ale przykryły je były potem na czas jakiś chmury filozoficznych wątpień. Rozpierzchły się one w świetle rozmyślań, owianych tem samem marzeniem, które Schellinga prowadziło po otchłaniach filozofii, a szło z głębin zrośniętej z duszą aryjską dążności do kojarzenia wiary w Boga żywego z panteistycznem jego odczuwaniem we wszechświecie, w przyrodzie i w człowieku.

Ażeby pogodzić wolność człowieka z wszechmocą i wszechwiedzą Boga, niema innego sposobu — rozumował Schelling — jak przenieść człowieka do Boga, t. j. uznać, że człowiek nie jest poza Bogiem, lecz w Bogu, i że wszystko, co czyni, stanowi cząstkę życia bożego [1]). Tę samą myśl wyrażał Krasiński w swoim „Modlitewniku“ dla pani Bobrowej, pochodzącym według przypuszczeń prof. Kallenbacha z r. 1837: „Wszak ja myślą Twoją serdeczną, którąś ukochał przed laty i którą kochać będziesz zawsze — dla tegoś mnie obdarzył wolnością“... „począłem się w sercu Twojem“... „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 przeniesienie natury do Boga i wyprowadzenie stworzenia świata z walki między chaotycznemi 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 Krasińskiego do Chrystusa, który jest Słowem Ojca, który z łona Ojca wychodzi, a w materyę wchodzi, albowiem żal mu cierpiącej materyi, która w istocie swojej jest przeciwieństwem Boga jako światła, jest ciemnością, chaosem, walką i cierpieniem — i materyę zbiera On, czyni Córą swoją, przebóstwia i poddaje Bogu: „Tyś Słowem żyjącem, widomem, dotykalnem. Z głębin nieskończoności wyszedłeś, opisałeś się w kształt, bo żal ci było tej nieszczęśliwej, tej cierpiącej materyi — 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“ [2]) spoglądał wówczas poeta na trudy istnień, wznoszących się z Chaosu ku Bogu. Jednak z biegiem czasu wyzwoliła go z objęć smutku myśl o Duchu Pocieszycielu, który wiąże Ojca z Synem, Boga ze światem, który jest miłością, mającą przetworzyć wszystko, co jest, w przyszłej III epoce,

---

[1]) Gibt es einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da die 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).

[2]) „Daher der Schleier der Schwermut, der über ganze Natur ausgebreitet ist“ (Schelling. Werke VII, 399).

w swej jedności z Bogiem. I w słońcu tego marzenia zacierała się w twórczości wieszcza posępna świadomość potęgi złego, która jednak Schellinga nie opuściła nigdy.

Głęboki list Krasińskiego do Małachowskiego (1841 r.) jest doskonałym wyrazem spokoju myśli, która nareszcie wybrnęła ostatecznie z dręczącego dylematu: albo nicość, albo trud i ból — i wypoczęła w kontemplacyi tej wielkiej Schellingowskiej epopei wszechświata, w której człowiek przez Słowo podniesiony zostaje do urzeczywistnienia w życiu bożem i do przygotowania czasów Ducha, w których Bóg będzie „wszystkiem we wszystkich". „Indywidualność każda — pisał poeta — czy chce, czy nie chce, czy rozumie tego konieczność, czy nie, poświęconą jest" — poświęconą 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 którem 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 rolę cząstki ludzkości", a zaczynamy wzamian „na większej scenie wygrywać naszą prawdziwą rolę"... „Na planecie jest miejsce pokory i śmierci naszej; za planetą miejsce dumy i nieśmiertelności naszej!" Słowem, wypłynęło stąd, że istnienie nasze to ciągły lot w górę, ciągły przeto trud, ale nie ból. Wyobrażenia te są już stanowczo i na zawsze w umyśle wieszcza odgraniczone od siebie. Celem trudów lotu jest Ten, którego mowa ludzka określa wyrazem Miłość. Więc lot, który jest żywotem wiecznym, tłumaczył Krasiński myśl swoją, streszczając w liście do Sołtana „Traktat o Trójcy", „jest tworzeniem ciągłem, postępowem 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 historya i rozwój wszystkich światów to rozwój ich miłości ku Bogu!"

Czyli myśl o historyi człowieka i planety, na którym zamieszkał, wiązał poeta z myślą o historyi wszechświata. I to właśnie rzuca światło na stosunek jego do Cieszkowskiego. 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, jako epokę Ducha, pochłaniał go tak gwałtownie, że przestawał myśleć o zaświatowem niebie, o tem miejscu wiekuistego odpoczywania, za którem wzdycha świat chrześcijański. W przeciwieństwie do niego Schelling rozwinął był swoją naukę o trzech epokach nie w ciasnym zakresie doczesnego bytu, ale na nieskończonem wszechświatowem tle. „Wszystko — mówił on — stworze-

nie całe, rozwój rzeczy wszystkich idzie od Ojca przez Syna ku Duchowi[1])". I szeroki powiew tej myśli orzeźwiająco działał na myśl Krasińskiego, niosąc ją w bezgraniczną dal światów i istnień. Więc, choć się przejął historyozofią Cieszkowskiego, choć radością napełniła go pewność o blizkiej syntezie dziejów, w ktorej pięknem i mocą zajaśnieje Polska, jednak nie zamknął się w tym obrębie. Na ziemię patrzał jako na atom nieskończoności, na którym nosimy „ciężkiego ciała żałobę". Dlatego nie zechciał rozstać się z marzeniem o nieskończonym nadświatowym bycie i począł wiązać w poetycką całość byt doczesny z przyszłym.

Człowiek ze swojem nieśmiertelnem „poza grób przeciągnionem" Ja, przedstawił się mu niby promień, który wiecznie podnosi się ku Bogu; podnosi się z ziemskiego planety, ale nie tu koniec jego lotu. „Jako cząstka ludzkości widoma i rozsypalna — pisał Krasiński w przytoczonym liście do Małachowskiego — 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 świąt stał się podobny Bożemu, wszedł w stosunek ściślejszy z Bożym, t. j. z tym, z którym sojusz nieśmiertelności naszej indywidualnej nas sprzęga 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 czem rozkoszować, by wszędzie nam Niebo było". Ale i to jeszcze końcem nie będzie. Koniec nastąpi z chwilą, gdy ziemia doprowadzoną będzie „do najwyższej przemiany swojej", gdy będzie „cząstką nieba naszego", czyli cząstką tej wiekuistej i powszechnej szczęśliwości, która przyjdzie wraz z końcem pokonania złego, gdy słowo podda Ojcu oporne Mu moce i rzeczywistość. podniesioną zostanie do jedności z jej idealną zasadą i odwiecznym wzorem, t. j. ze Słowem. Będzie to Epoką Ducha: Duch powięże Ojca, który jest Bytem z siebie wychodzącym i realizującym się w Dziele Stworzenia, powiąże w Bycie doskonałym, który będzie ostatecznym aktem samoobjawienia się Boga... Tylko to szerokie, Schellingowskie, eschoologiczne, a nie historyczne pojmowanie przeznaczeń ludzkich czyni nam zrozumiałem tęskliwe Krasińskiego wyczekiwanie chwili, „by wszędzie nam Niebo było". Synteza dziejów, którą dawał Cieszkowski, była dla niego nie alfą i omegą, lecz cząstką wszechświatowego rozwoju, wszechświatowego pędu ku pełni czasów, ku objawieniu się Boga, jako Ducha.

---

[1]) Kuno Fischer: „Geschichte der Neueren Philosophie", VII, 807.

Poetyckim wyrazem tych filozoficznych rozmyślań Krasińskiego są jego „Trzy myśli“. Mijam najwcześniejszą z nich, „Sen Cezary“. Nad wizyą tą unosi się potężne tchnienie dumań Irydionowych, z któremi ma ona dużo więcej styczności, niż z filozofią Cieszkowskiegó, 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 snuły się aż do Schellinga [1]). Przedstawił tu Krasiński „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 historyi, lecz apokaliptyczną „stolicą Bożą i Barankową“. A zatem Kościół katolicki nie umiera tu ze starości, jak przypuszczali dotąd komentatorzy Krasińskiego, lecz przetwarza się w „Miasto święte Jeruzalem“, w którem ani kościoła, ani tembardziej papieża i kapłanów nie będzie, „albowiem Pan Bóg wszechmogący jest kościołem jego i Baranek“ (Ap. XXI, 23). Wobec tego w nowem świetle występuje tu posłannictwo, które poeta wyznaczył Polakom, i nie jest ono w sprzeczności, jak sobie wyobrażano, z mesyanizmem 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 światym a nowym i tem samem stają nie na końcu, lecz raczej na przodzie narodów. Potwierdzają to słowa kardynała do poety: „Nie trwóż się; za to, że wyrządzili mu (t. j. 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 Krasińskiego, „Syn Cieniów“ daje nam jej obraz treściwy a silny. W sądzie o tym utworze między prof. hr. St. Tarnowskim, który, odmawiając mu wszelkiej wartości poetyckiej, wyraził się, że „pierwszy lepszy rozdział z Hegla, przełożony na wiersze, byłby równie dobry“ — a prof. J. Antoniewiczem, który w odczycie swoim z r. 1897 trafnie określił „Syna Cieniów“, jako jedną z najgłębszych emanacyi ducha polskiego, pośrednie stanowisko zajął prof. Porębowicz. Zaliczył on utwór Krasińskiego do najcenniejszych w literaturze naszej, podnosząc, jako głowny jego przymiot to, że zawiera w sobie wykończony system filozoficzny, mianowicie naukę Hegla, którą doskonale odtwarza.

---

[1]) Obszernie o tem mówi hr. Adam Krasiński w ogłoszonem studyum o Dniu Ducha św. (Bibl. War. 1903).

I w rzeczy samej dokonał tu Krasiński rzeczy najtrudniejszej, przekształcając oderwaną filozofię w żywą poezyę; tylko nie Hegla odtworzył on: myśl poety była tu młodszą siostrą myśli Schellinga.

Ujął Krasiński 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 pochłonęło Krasińskiego. Ale należało pogodzić je z innem uczuciem, przeciwnem, 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 źrodła prawdy i prawa szukać w Bogu, który jest Ojcem i Sędzią.

Otóż, wkroczywszy tą drogą w sferę myśli Schellinga, Krasiński prześcignął go potęgą ognia religii i dzięki temu nie wpadł w pychę tej myśli, która w zuchwale zarozumiałem przeświadczeniu, że wszystkiego siłami swemi dopnie — tłumiła u filozofa niemieckiego piękno mistycznych wejrzeń w istotę rzeczy.

Schellingowskim był sam tytuł utworu: syna cieniów opiewał poeta, t. j. syna ciemności, chaosu, ślepej prawoli bytu, słowem, tej „Natur in Gott“, którą zwalcza i pokonywa światło Logosu. Tym Synem Cieniów nie jest duch świata, jak sądzi prof. Porębowicz; albowiem, zająwszy stanowisko Hegla, byłoby trudno w takim razie odróżnić dzieje rozwoju ducha świata od rozwoju idei absolutej, która też jest duchem świata, a początku nie ma, gdy tymczasem Syna Cieniów „moc... nieznana 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 nieznana“ chaotycznej prawoli bytu natury w Bogu wyłoniła, zanim się zupełnie rozebrał z powicia natury i wdział „szaty człowieczeństwa“ był „wpółsennym 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 nieznanemi mu przed tem 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 doścignął go podmuchy 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 skrzydlą, gorętsza go jeszcze, niż wprzódy, pcha tęsknota w górę, ale tem czarniejszymi wydają mu się odmęty nieprawości ziemi, z których wyrwać się musi, tem zjadliwsze go nieraz ogarnia zwątpienie

Ale „złe — przejściem — pociesza poeta — tylko pyłem drogi"... Co myślą pojął Syn Cieniów, w Syna Światłości przeobrażony, tego dosięgnie ramieniem, „ujrzy na oczy, co przeczuł natchnieniem"... dorwie się 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 Krasiński, gdyby szedł ślepo za Cieszkowskim. Tymczasem jest to tylko drobną częścią drogi. Przed wyobraźnią poety roztaczają się pasma nowych żywotów, nowych wędrówek ku nieodkrytym jeszcze światom, albowiem

Wszystko, co żyje, świeci, dźwięczy, płonie,
Twojem 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 raje", 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, 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 przejrzysz 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 niema i nic nie powstanie.

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

I porwany wspaniałością swoj wizyi, zwraca się w końcu Krasiński tak do siebie, jak do każdego, kto zdoła przyjąć i zaszczepić w sobie tę myśl o wędrówkach człowieka do Boga i o końcowem przebóstwieniu 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 nicość i w którem wszystko, co się wydaje zaprzeczeniem nieba, przeistacza się w końcu w szczęście wielkiej nadziei.

Słowem Krasiński zapragnął wytłumaczyć w świetle dogmatu Trójcy Świętej dzieje człowieka i przeznaczenia wszechświata. Bóg, według nauki Kościoła, stworzył rzeczy wszystkie z niczego, ale oczywiście bez woli Boga one powstać nie mogły. Dlatego to w znaczeniu przenośnem można wraz ze św. Grzegorzem z Nyssy nazwać wolę materyą świata [1]). Otóż tej woli, którą Schopenhauer określał bliżej, jako ślepą 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, świecącem w ciemności. Krasiński, jakby unikając tych otchłannych przepaści zagadnienia o stosunku Boga do złego, w które za dni naszych zapuścił się wielki myśliciel chrześciański, Włodz. Sołowjew — Schellinga sobie wziąwszy za przewodnika — poprzestał na zaznaczeniu tajemniczości początku rzeczy i to, co dla Schellinga

[1]) O. Willmann: „Geschichte des Idealismus" (t. II, str. 109).

było naturą w Bogu, nazwał mniej wyraziście, mocą nieznaną, mocą ciemni cieniów. Zagadnienia złego poruszyć nie chciał; o fakcie tym przyrzekł 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 ciążeniem wstecz ku cieniom. W rozdarciu tem streszczają się dzieje światów i duchów, a skończą się powrotem wszystkiego, co jest, przez Słowo do Boga — i będzie to dniem Ducha, czyli ostatecznem, zupełnem, doskonałem objawieniem się Boga, jako Ducha Pocieszyciela, który wszystko zgarnie i skupi w Bogu i „oprócz Boga nigdzie nic nie będzie i nic nie powstanie" — i „czasu już nie będzie".

Jeśli „oprócz Boga nigdzie nic nie będzie", to znaczy, że wszystko będzie Bogiem. Mówiąc to, Krasiński 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 aryjczykiem nie był, na nieuchwytnej linii, odgraniczającej od panteizmu kult Boga, z którym jednoczy się dusza w tajemniczych głębiach nadprzyrodzonego życia? Krasiński jednak, jako syn Kościoła, panteistą nie chciał być i nie był, zrobił wszystko, do czego zdolną jest myśl ludzka, ażeby rozwiązać zadanie pogodzenia teizmu i panteizmu. W „Traktacie o Trójcy", który jest filozoficznem rozwiązaniem myśli, złożonej w „Synu Cieniów", prześlicznie wytłumaczyć umiał, że ta jedność z Bogiem, który to dzień Ducha po spełnieniu czasów będzie wszystkiem i „nic, oprócz niego, nie będzie", — że ta jedność nie będzie zatraceniem indywidualności w Bogu, ale jej „rozwinięciem", „wreszcie krążącym przelewem udzielającego się żywotu między Bogiem a człowiekiem": „Im bardziej się z Bogiem łączysz, 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, temeś sam bardziej sobą samym, a zarazem bardziej w nim. Zarazem i dalszyś od przepadnienia na głucho w nim i bliższyś Jego tem, że jaśniej go widzisz i święciej wolę Jego wykonywasz. On znowu jest Tym, z którego im więcej się dawa, więcej pozostaje. I ty jemu wiecznie się poświęcasz i On tobie dawa siebie wiecznie".

W promieniach tej filozofii rozwinęły się następne pomysły Krasińskiego. Tylko z jej stanowiska mogą być należycie zrozumiane i ocenione tak pierwsze dwa „Psalmy", jak „Przedświt". Mają one znaczenie nie tylko historyczne, do losów Polski przywiązane, ale głębsze, eschatologiczne: są wizyą rzeczy ostatecznych.

Czy wizya ta wraz z całą wogóle filozofią Krasińskiego nie sprowadziła go z tych szlaków myśli katolickiej, których on chciał się trzymać, jako wierny syn Kościoła? Wiemy, że wkrótce po śmierci wieszcza OO. Zmartwychwstańcy z O. Semenenką na czele

napisali odezwę do jego spadkobierców, wzywając ich, by nie ogłaszali drukiem traktatu o Trójcy, albowiem byłoby to „krzywdą, uczynioną zacnemu zmarłemu“... „najwyższą niesprawiedliwością, okrutnem niemiłosierdziem, którego nigdy nie dopuści ręka przyjacielska“ [1]).

Nie bądźmy żandarmami Pana Boga. Treść religii jest nieskończona, więc nie da się zamknąć w żadnych formułach, w żadnych dogmatach. Dogmaty są tylko symbolami Prawdy Bożej, która, jak się wyraził myśliciel katolicki nierównie większy od Semenenki, kardynał Neuman, tak przerasta siły umysłu, że „tysiące innych naszych symbolów nie zdołałyby jej wyczerpać, ani zgłębić“. Uczcijmy przeto szukanie prawdy u tych najszlachetniejszych umysłów, które duszę całą w to włożyły — i wierzmy, że, wkroczywszy w te kraje tajemnic, które się rozciągają poza sferą myśli i mowy ludzkiej, ujrzeli oni daleki, bardzo daleki odblask Prawdy.

---

[1]) Roczniki Kolegium polskiego w Rzymie (1902, nr. 2).