POLSKA FILOZOFJA NARODOWA

WYDAŁ I PRZEDMOWĄ ZAOPATRZYŁ
PROF. DR MAURYCY STRASZEWSKI

KRAKÓW 1921 :: GEBETHNER I SPÓŁKA

POLSKA FILOZOFJA NARODOWA

CZCIONKAMI DRUKARNI NARODOWEJ W KRAKOWIE

Wydawnictw Tow. filozoficznego w Krakowie, Nr. 7.

X. Prof. Dr. FRANCISZEK GABRYL :: Dr. STAN. GARFEIN-GARSKI :: Dr. WOJC. MARCELI GIELECKI :: Dr. WŁADYSŁAW HORODYSKI :: Dr. IGN. HALPERN Dr. KAZIMIERZ LUBECKI :: Prof. Dr. MAURYCY STRASZEWSKI :: Prof. Dr. MARJAN ZDZIECHOWSKI :: Prof. Dr. ADAM ŻÓŁTOWSKI

POLSKA FILOZOFJA NARODOWA

15 WYKŁADÓW

URZĄDZONYCH STARANIEM

TOW. FILOZOFICZNEGO W KRAKOWIE

WYDAŁ I PRZEDMOWĄ ZAOPATRZYŁ

PROF. DR MAURYCY STRASZEWSKI

Prezes Tow. filoz.

KRAKÓW 1921 — GEBETHNER I SPÓŁKA

PRZEDMOWA.

Niezwykłe są losy książki niniejszej. Powstała z wykładów zorganizowanych przez Towarzystwo filozoficzne w latach 1910 i 1911. Druk rozpoczął się przed wojną, następnie z konieczności przerwany, skończył się dopiero w nowej epoce dziejów tak naszych, jak świata całego. — Zdawaćby się mogło, że książka w takich wychodząca warunkach, straciła może na wartości, że po latach dziesięciu przestała treść jej być aktualną. Tymczasem sprawa ma się całkiem przeciwnie. Książka niniejsza przez swoje opóźnienie się nietylko na wartości nie straciła, ale wartość tę naprawdę dopiero teraz uzyskała. Gdyby była dostała się do rąk czytelników przed wojną, to zawarte w niej charakterystyki i przedstawienia poglądów naszych wieszczów i myślicieli byłyby pozbawione realnego gruntu. Niejedne wywody i zapatrywania byłyby wyglądały na marzenia umysłów wielkich, bolejących nad dolą własnego narodu i ku lepszej tęskniących przyszłości. Obecnie rzeczywistość rzuca na treść książki całkiem inne, nowe światło. Skoro po „cudzie nad Marną“ stał się drugi „cud nad Wisłą“, skoro zbankrutowały wszystkie możliwe i niemożliwe orjentacje, a urzeczywistniła się orjentacja naszych największych duchów przewodnich, którzy, dowodząc konieczności dla świata odbudowania wolnej, zjednoczonej i niepodległej Polski, wska-

zywali wojnę powszechną jako jedyną drogę ku temu wielkiemu prowadącą celowi, to w takiej niesłychanej chwili dziejowej poglądy tych, którzy tę chwilę oczyma duszy widzieli, nabierają całkiem niezwykłego znaczenia. Teraz dopiero może nasz naród nabrać na faktach opartego przekonania, jakich w okresie upadku i niedoli, duchowych miał przewódców.

Natura rzeczy atoli wymagała, że dwie w tym zbiorze zawarte monografje, a mianowicie pierwsza poświęcona Mickiewiczowi, a druga Krasińskiemu, nie mogły wykazać się tak jak były w wykładach wygłoszone, lecz musiały uledz rozszerzeniu i przerobieniu. Powodów, że tak się stać musiało, było dwa: Pierwszy ten, że po roku 1910 pojawiło się do charakterystyki obu naszych wyżej wymienionych wieszczów-myślicieli tyle nowych źródeł, opracowań i materjałów, że było to rzeczą wprost niemożliwą tego wszystkiego nieuwzględnić i pominąć. Drugi powód zaś był ten, że pomysły tak Mickiewicza jak Krasińskiego teraz dopiero po wojnie światowej istotnego nabrały znaczenia. Cóżby czytelnik powiedział, gdyby się na to nie było w przedstawieniu zwróciło uwagi? Co do Słowackiego, to treść poświęconego jemu wykładu pozostała niezmienioną. Stało się to dlatego, że nie chciałem powtarzać tego, co tak świetnie jest rozwinięte w znakomitym dziele Pawlikowskiego p. t. „Mistyka Słowackiego", dalsze zaś badania podjęte przez Juljusza Kleinera i ich wyniki, które wejdą do dwuch ostatnich tomów jego wielkiej o Słowackim pracy, nie są mi znane. Wolałem przeto poprzestać na tym, co już w r. 1911 było powiedziane.

Przewiduję, że może niejednego czytelnika lub krytyka będzie raził tytuł „*Polska filozofja narodowa*" niniejsze-

mu zbiorowemu dziełu nadany. Wszystkim przeto niezadowolonym z tytułu naprzód odpowiadam, że świetne jego usprawiedliwienie znajdą zaraz w pierwszym wykładzie Dra Stanisława Garfein-Garskiego. My mamy pełne prawo mówić o naszej filozofji narodowej, my ją posiadamy, tak samo jak posiadają ją Włosi, Niemcy, Francuzi lub Anglicy. Zagadnienia filozoficzne są wszechludzkie, ale sposób ich poruszania i ich wybór może stać w związku z życiem i losami danego narodu i to właśnie wyciska pewne właściwe piętno na twórczość jego myślicieli.

Na zakończenie niechaj mi wolno będzie jako wydawcy, tudzież w imieniu Towarzystwa filozoficznego, któremu mam zaszczyt od początku przewodniczyć, wyrazić wszystkim autorom zawartych w niniejszym zbiorze monografji szczerą wdzięczność i najgorętsze podziękowanie za trud podjęty, tudzież za dobrą wolę i zapał, z jakim zadań swoich się podjęli i je spełnili. Dwuch z tych autorów prelegientów, a mianowicie X. Prof. Dr Franciszek Gabryl i Dr Władysław Horodyski, już nas opuścili na zawsze. X. Prof. Gabryl zmarł jeszcze przed wojną, pozostawiając po sobie wspomnienie nader płodnego i nieznużonego na niwie filozofji pracownika, Dr Władysław Horodyski zaś autor wielkiej monografji o Trentowskim, tudzież licznych innych rozpraw z zakresu dziejów filozofji polskiej, powołany w roku 1919 na uniwersytet Stefana Batorego do Wilna, tam ciężką zmożony chorobą, wśród wytężonej pracy, pożegnał się w młodym wieku z tym światem, pozostawiając po sobie próżnię i żal u wszystkich, którzy mieli sposobność do niego się zbliżyć. Cześć pamięci obu tych dzielnych

pracowników. Niechaj prace ich w niniejszym zawarte zbiorze przyczynią się do utrwalenia tej o nich pamięci.

Dzieło, jako owoc zbiorowej pracy członków Tow. filozoficznego w Krakowie, wychodzi w dziesięć przeszło lat po założeniu naszego towarzystwa. Niechaj więc wobec społeczeństwa polskiego posłuży za świadectwo, żeśmy tych pierwszych dziesięciu lat nie zmarnowali. Od samego zawiązania się wytknęło sobie towarzystwo za cel główny, zwrócenie uwagi na twórczość filozoficzną rodzimą, na myśl polską, a to w tym celu, aby można było zdać sobie jasno sprawę z tego, cośmy w przeszłości na tym polu dokonali i w jakim kierunku nam w przyszłości pracować należy, aby z czasem wnieść do powszechnego skarbca myśli ludzkiej jakąś treść własną, samoistną, która by nam umożliwiła stanąć godnie w gronie narodów posiadających nietylko niepodległy byt państwowy, ale przyczyniających się także do pomnożenia duchowego dorobku ludzkości.

Treść dzieła nie obejmuje całych dziejów filozofji polskiej w wieku XIX. Są to tylko monografje najwybitniejszych osobistości, pierwszy krok do pragmatycznego i syntetycznego opracowania tak dalszych szczegółów, jak całości. Każda z monografji ozdobioną jest portretem myśliciela, chodziło nam bowiem nie tylko o charakterystykę twórczości, ale także o przypomnienie dzisiejszemu, zbyt szybko zapominającemu pokoleniu zewnętrznych postaci naszych myślicieli.

Pisałem w Krakowie, 22 września 1920 r.

Dr M. Straszewski
Prezes Tow. filoz. i wydawca.

ZAGADNIENIE POLSKIEJ FILOZOFJI NARODOWEJ

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ DRA STANISŁAWA GARFEIN-GARSKIEGO D. 18. LISTOPADA 1910 R.

Zagadnienie, będące przedmiotem naszych rozważań, wydaje się na pierwszy rzut oka — paradoksem. Bo jakże można łączyć filozofję, czy naukę, objaw może najogólniejszy w dziedzinie kultury, z czemś tak *par excellence* odrębnem, z czemś, co się negatywnie w odrębności wyczerpuje, jak narodowość? Czy mamy istotnie do czynienia tylko z parodoksem, wykażą nam poniższe rozstrząsania.

Zagadnienie nasze daje się ogólnie sformułować w pytaniu następującem: czy filozofja danego narodu posiada cechy swoiste, które różnią ją wybitnie i zasadniczo od filozofji innych narodów, t. j. czy i jak przejawia się fizjognomja duchowa narodu w jego filozofji?

Jeśli dla należytego krytycznego rozpatrzenia wszelkiego zagadnienia wskazanem jest zapoznanie się z jego gienezą, to metoda taka w niniejszym wypadku jest tembardziej potrzebną. Bowiem, ani starożytność, ani wieki średnie nie znają zupełnie zagadnienia narodowej filozofji, choćby dlatego, że nie znają pojęcia narodowości w nowoczesnem rozumieniu. Antyteza Hebrejczyk-Niehebrejczyk nie jest antytezą narodowościową, lecz religijną i oznacza właściwie: Hebrejczyk - Poganin. Antyteza Grek - Niegrek nie jest również antytezą narodowościową, lecz kulturalną i oznacza właściwie: Grek - Barbarzyniec. Interesującą jest więc rzeczą zbadać drogi i warunki powstania i szerzenia się ideji filozofji naro-

dowej. I dlatego spróbujemy dać najpierw — na tle najogólniej zarysowanego rozwoju ideji narodowościowej — zwięzły zarys historyczny narodzin i rozrostu ideji filozofji narodowej, ograniczając się przytem ze względu na szczupłe ramy jednego wykładu do ideji filozofji narodowej polskiej.

Niemiecki historyk Sybel scharakteryzował w swoich wykładach koniec wieku XVIII. słowami: „stulecie zakończyło się mordem króla i mordem narodu". Nie chcemy wchodzić w rozbiór kwestji, czy epoka ta we Francji nie dałaby się dużo trafniej określić innym, większym, silniejszym i znaczeniu jej dla ludzkości odpowiedniejszym symbolem. Zgoła nietrafnym atoli, a nawet błędnym jest ten aforyzm w stosunku do Polski. Sto lat historji porozbiorowej jest tego najlepszym dowodem. Ograbiono naród polski z jego państwowości, unicestwiono go — jak zdawało się wówczas — politycznie, ale go nietylko nie zabito, lecz przeciwnie, dano mu bodźca do wzlotu na takie wyżyny ducha, na jakie w normalnych warunkach bytowania zapewne nie wstąpiłby nigdy. „Jest jakieś drzewo — powiada Mochnacki — drzewo, wspomniane przez jednego z pisarzy kościelnych, które wtenczas zielenieje, kiedy je okrzesują, drzewo to idzie w zapasy z żelazem, śmiercią żyje, krzewi się wycięciem, gdy go już nie masz, wtenczas rośnie".

Uważa się zazwyczaj za szczególnie tragiczny w historji polskiej fakt, że rozbiory przyszły właśnie wtedy, gdy poczęto przeprowadzać poważne i głęboko sięgające reformy, które zostały przerwane, zanim nastąpił ład i porządek, bądź też naodwrót, że naród ocknął się dopiero wtedy z letargu, gdy grabież sięgnęła już po byt polityczny Polski. Zapewne, że to fakt tragiczny.

Ale temu faktowi tragicznemu przeciwstawić można fakt drugi, fakt szczęśliwy, że upadek polityczny Polski przyszedł dopiero wtedy, gdy w indywidualistycznym i kosmopolitycznym wieku XVIII. i na początku wieku XIX. budziła się idea narodowa. Polska, z mapy politycznej wykreślona, zaczęła zaraz zajmować i wypełniać miejsce na mapie narodów i zdołała przerwane odrodzenie polityczne kontynuować jako odrodzenie narodowe. Stało się to coprawda wbrew nadziejom wrogów, którzy, jak np. pruski minister Schroetter, przypuszczali, że język polski po upływie kilku gieneracji albo się w zupełności zatraci, lub też przez język rosyjski będzie pochłoniętym. Tymczasem Polska w atmosferze budzenia się poczucia narodowego w Europie zdołała spełnić, co Rousseau jako jedyną dla niej wskazywał radę: „...tchnąć niejako w cały naród duszę konfederatów; ufundować Rzeczpospolitą tak mocno w sercach Polaków, aby trwała w nich mimo wszystkie wysiłki prześladowcze... Nie zdołacie przeszkodzić — pisał — aby was połknęli, czyńcie więc przynajmniej, aby nie mogli was strawić... Jeśli czynić będziecie, żeby Polak nie stał się nigdy Rosjaninem, poręczam wam, że Rosja nigdy nie podbije Polski“. I tego właśnie naród polski dokazał i dokazuje ciągle.

Idea narodowa stanowi przełom w historji, zaś początek jej najpierwszy jest właściwie przejściem od średniowiecza do czasów nowożytnych. Najwidomszym znakiem owego przełomu jest zastąpienie w literaturze języka łacińskiego przez języki narodowe. Bardziej zajmować umysły zaczyna idea ta od połowy wieku XVIII., kiedy Montesquieu zastanawia się nad stosunkiem ustaw do ducha narodu, Voltaire pisze o obyczajach narodu i jego duchu i kiedy wogóle zaczynają się szerzyć we

Francji przeszczepione z Anglji idee swobody. I Rousseau'a należy tu wspomnieć, jako źródło nowoczesnego poglądu na świat. Atoli krwi nabiera dopiero idea narodowa wraz z ruchem emancypacyjnym trzeciego stanu i uzewnętrznia się wreszcie w rewolucji francuskiej. Zebranie narodowe odrzuca postawioną przez Mirabeau'a propozycyę określenia się jako przedstawicielstwa ludu francuskiego i przyjmuje nazwę zebrania narodowego. A do deklaracji praw człowieka proponuje Gregoire dodatek o wszechwładztwie oddzielnych narodów, wykluczającem mieszanie się jednego narodu w sprawy drugiego. Zasady te mają — jak zresztą wszystkie zasady przez rewolucyę proklamowane — charakter czysto racjonalistyczny, ale trzeba przyznać, że idea demokratyzacji ze swemi zasadami równości i wolności była potężnym bodźcem dla idei narodowości, gdyż z owych zasad równości i wolności każdej jednostki wypływały konsekwentnie takież zasady dla jednostek wyższego rzędu, jakiemi są narody.

Dopieroco wspomniane zasady otrzymają właściwe oświetlenie, jeżeli rzucimy je na tło wiary w postęp rodzaju ludzkiego, wyhodowanej przez Oświecenie. W Lessingu, Herderze i Kancie, w Turgocie i Condorsecie zapoczątkowują się teorje o postępującym rozwoju ducha i jego rosnącej doskonałości, teorje, które miały nadać pierwszej połowie XIX. wieku rys specjalny, napełniły ją gorącem pragnieniem usunięcia krzywd społecznych i zrodziły niezliczoną ilość projektów reformatorskich. Jakkolwiekby się kto zapatrywał na tę epokę, to jednak przyznać musi, że ona w niesłychany sposób podniosła samopoczucie człowieka i narodu, że wzmogła nadzwyczajnie aktywność życia i jako niezniszczalny spadek przekazała potomnym wiarę w czyn,

przekonanie o możności przekształcania stosunków współżycia ludzi.

Odmienną od racjonalizmu barwę przyjmuje idea narodowa u narodów zagrożonych przez Napoleona, który rozbijał całości narodowe na odłamy dla tworzenia nowych państw według swoich potrzeb politycznych. W pierwszym rzędzie stoją tu Niemcy, gdzie w ogólnej reakcji przeciw suchemu racjonalizmowi zrodził się romantyzm, który tak znaczny wpływ wywarł na całą umysłowość europejską, ożywiając i ubarwiając prądy wyżej naszkicowane. Zasadnicza jego cecha: zwrot ku swojskości, ku pierwiastkom i tradycjom rodzimym, narodowym, wytwarza koncepcję romantyczną narodu jako indywidualności wśród nieskończonego bogactwa indywidualności we wszechświecie, której utrzymanie koniecznem jest dla tem bogatszego rozwoju całej ludzkości. Już w roku 1801 Schiller pisze, że każdy naród ma swój dzień w historji. W poezji romantycznej i w idealistycznej filozofji niemieckiej rośnie ta koncepcja, aby tylko przypomnieć słynne „Mowy“ Fichtego, i dochodzi wreszcie do szczytu u Hegla, uczącego, że naród jest przejawem ducha świata, absolutu, i że w każdej epoce dziejów pewien naród jest wyrazem ówczesnego stopnia rozwoju ducha powszechnego, naród, mający skutkiem tego absolutne prawo do panowania w tej epoce nad innymi.

Pod wpływem haseł Oświecenia i prądów rewolucyjnych oraz pod wpływem owej romantyczno - idealistycznej koncepcji, zaczynają budzić się narody słowiańskie, a wyolbrzymionym dzięki naszym szczególnym warunkom i dzięki nim silniej, niż gdzieindziej, religijnie zabarwionym odzewem tego zbudzenia się, jest idea messjanistyczna w naszej poezji i filozofji, idea

posłannictwa Polski, jako narodu-męczennika, narodu-wzoru, jako Chrystusa narodów, idea specjalnej misji Polski dla sprowadzenia królestwa Bożego na ziemię.

W Polsce idea narodowa odzywa się poniekąd samodzielnie skutkiem wyjątkowych stosunków naszego ówczesnego bytowania i dopiero później zlewa się z całem odrodzeniem narodowem Europy. Ma ona już w swoich pierwszych zaczątkach w tej epoce, — jak widać z pieśni konfederacji barskiej, — silną przymieszkę religijną. I to jest przyczyną, że mimo wprowadzonych przez reformę wpływów francuskich, mimo iż z Polski łacińskiej droga do Polski polskiej, narodowej, prowadzi przez Polskę francuską, dalszy rozwój idei narodowej nie idzie w kierunku racjonalistycznym, przez rewolucję francuską przyjętym, lecz ze swej natury bliższym będąc romantycznej koncepcji niemieckiej, wejdzie w krąg jej wpływów i tych wpływów francuskich, które od Chateaubrianda i Lamartine'a, od de Maistre'a i Bonalda, od Lammenais'go i Leroux'a począwszy w reakcji porewolucyjnej zbliżyły się do koncepcji romantycznej i nadały jej zabarwienie religijne.

W epoce Stanisławowskiej, a zwłaszcza ku jej końcowi, przybywa w idei narodowej element historyczny, ujmowanie narodu jako całości w przeszłości i teraźniejszości, będącej zarazem podstawą przyszłości, i ten element pozostaje już zasadniczym jej składnikiem. Przejawia się to w zapoczątkowaniu badań przeszłości i usilnych staraniach o zachowanie i rozwój mowy rodzimej i rodzimej twórczości. Z idei narodowej płynące i teraz obudzone poczucie pobratymstwa z innymi Słowianami, prowadzi do idei solidarności szczepowej Słowian, krzewionej nietylko w Polsce, ale i u innych narodów słowiańskich.

Nie zapomniano u nas jednak przytem bynajmniej o roli Polsce w tem zbrataniu przynależnej, co dzisiaj może znowu przypomnieć warto. W samem zaraniu tego ruchu — w roku 1801 — stwierdza Jan Albertrandi na posiedzeniu publicznem Towarzystwa przyjaciół nauk w Warszawie, które miało właśnie na celu budzenie rodzimej twórczości duchowej, „że z tylu języków, pochodzących ze słowiańskiego źródła, z tylu narodów, które niemi od Śródziemnego morza do północnego, od niemieckiej do azjatyckiej mówią granicy, przeszedł zdawna język polski inne — polorem, jak naród inne narody — nauką". I zgodnie z tem Polska — jako kwiat Słowiańszczyzny — stawała się odtąd u nas w każdej szerszej myśli historjozoficznej wykładnikiem Słowiańszczyzny: mówiąc o Słowianach, rozumiało się w pierwszym rzędzie Polskę i Polaków, mówiąc o Polakach i Polsce, mówiło się o narodzie w Słowiańszczyźnie reprezentatywnym. Podnosimy to tu z naciskiem, gdyż umożliwia to właściwe zrozumienie tendencji tzw. filozofji słowiańskiej u nas: filozofją słowiańską jest tu w pierwszym rzędzie filozofja polska, filozofja polska oznacza zarazem filozofję słowiańską, w niej Polska jest zawsze — o ile niema wyraźnego zastrzeżenia — *optima pars pro toto*, misja jej zaś — misją Słowiańszczyzny.

Wysiłki, zdążające ku rozwinięciu twórczości rodzimej i wyniki ich, obchodzić nas tu mogą oczywiście tylko o tyle, o ile dotyczą filozofji.

Jaką była u nas filozofja we wieku XV i XVI, czy mieliśmy wówczas taką samą filozofję, jaką miano na Zachodzie, czy też mieliśmy tylko znaczny ruch humanistyczny, lecz pod względem prac z zakresu filozofji nie staliśmy na równi z Europą, to jest dotąd jeszcze

kwestją sporną. Pewną jednak jest rzeczą, że w okresie obejmującym XVII. i pierwszą połowę w. XVIII. w okresie, w którym Polska odcięła się pod względem umysłowym od Europy i duchowo skostniała i zniedołężniała, panuje u nas najzupełniejsza martwota na polu filozofji. Dzięki Włochom, Francuzom i Niemcom zaczynają zwolna przenikać do Polski prądy filozoficzne zachodnio-europejskie. Wypada tu wymienić ks. Antoniego Marję Portalupi'ego i Wawrzyńca Mitzlera de Kolof jako krzewicieli filozofji Wolffa. Usiłowania Konarskiego popierają godnie Śliwicki i Wiśniewski. Zwycięża tzw. neoteryzm czyli filozofja recentiorum filozofję „perypatetyczną" a raczej zrutynizowaną i skostniałą jej karykaturę i z nim wchodzą do szkół i do społeczeństwa wogóle nauki ścisłe i przyrodnicze.

W ostatnim ćwierćwieczu XVIII. stulecia zaaklimatyzowały się bardziej poglądy empiryzmu i sensualizmu dzięki Cyankiewiczowi, który zapoznał nas z Locke'm i Janowi Znosce, który zapoznał nas z Condillac'em. Cały jednak ten tak doniosły ówczesny przewrót umysłowy nie wywołał poważniejszej twórczości na polu filozofji.

W Niemczech pojawił się tymczasem Kant. Naukę jego u nas krzewią Józef Kalasanty Szaniawski i Feliks Jaroński. Zwalcza zaś Kanta namiętnie Jan Śniadecki, propagując szkołę angielską a raczej szkocką.

Początek epoki idealistycznej w naszej filozofji kładzie się zazwyczaj na rok 1830. Ściśle biorąc, początek ten właściwie należy kłaść na czas między 1815 a 1820. Analogicznie jak w naszej poezji, czas od tej chwili aż do r. 1830 uznalibyśmy za okres przejściowy, który — w analogji do walki klasyków z romantykami — nazwalibyśmy okresem walki empiryzmu z idealizmem. Pomijając mniej znaczące pióra, wystarczy wymienić

jako reprezentanta empiryzmu Jana Śniadeckiego a jako reprezentantów drugiego obozu Józefa Gołuchowskiego i Maurycego Mochnackiego, który bardzo gorąco propagował wówczas filozofję Schellinga. Od r. 1830 wreszcie zaczyna się właściwy okres idealizmu filozoficznego u nas, okres tzw. filozofji słowiańskiej czyli polskiej filozofji narodowej. I czyż pojawienie się jej nie było — że tak powiemy — koniecznością? Bo jeśli od lat około 30 rozbrzmiewało w ówczesnem społeczeństwie hasło dźwigania własnego ducha i rodzimej twórczości; jeśli pojawiła się na horyzoncie duchowym poezja romantyczna, której rysem zasadniczym jest właśnie swoistość w twórczości; jeśli wreszcie — jak to widać z prac owej epoki przejściowej, prac jak Brodzińskiego „Głosy ludów słowiańskich", Majewskiego „O Słowianach i ich pobratymcach", Surowieckiego „Śledzenie początku narodów słowiańskich" itp. i analogicznego ruchu u innych narodów słowiańskich, jeśli — powiadamy — rośnie równocześnie poczucie szczepowego pobratymstwa słowiańskiego i poczucie leżących w tym szczepie a dotąd niezużytkowanych wartości kulturalnych, to jest rzeczą w owej epoce, w której w Europie filozofja zajmowała przemożne stanowisko, zupełnie naturalną, że wyłania się u nas myśl i pragnienie stworzenia również swoistej, rodzimej, słowiańskiej, narodowej filozofji.

Najpierw pojawia się ona niejako negatywnie. Klasycy nasi mianowicie we walce swej przeciw romantyzmowi, występują przeciw Schellingowi z powołaniem się na to, że „filozofja niemiecka, w Niemczech urodzona, z niemieckiego charakteru moralnego i narodowych wyobrażeń wynikająca, nie gdzieindziej jak w Niemczech może robić postępy, dla niczyjego też więcej dobra, tylko dla Niemców"; zachwalają nato-

miast filozofję z ogólnej cywilizacji płynącą. Tak występując przeciw filozofji narodowej, klasycy nasi może po raz pierwszy u nas podkreślają pojęcie odrębnej, z charakteru moralnego narodu i jego wyobrażeń płynącej filozofji, pojęcie, które wkrótce miało stać się u nas bardzo głośnem i nadać całemu okresowi piętno zasadnicze i odrębne, i w ten sposób — negując filozofję narodową — mimowoli fundują jej przyszły byt.

Po Gołuchowskim, który w pracy „O stosunku filozofji do życia całych narodów i oddzielnych ludzi“ bardzo pięknie przedstawił znaczenie filozofji dla narodu, chociaż wyraźnie o polskiej narodowej filozofji nie mówi, i po Janie Nepomucynie Kamińskim, który w rozprawie p. t. „Czy język nasz jest filozoficzny?“ nawołuje do stworzenia filozofji z wewnątrz, otwiera już niejako same wrota tej filozofji narodowej Maurycy Mochnacki we wydanej w r. 1830 pracy „O literaturze polskiej we wieku XIX“. Żali się przedewszystkiem na to, że cywilizacja ujednostajnia i mechanizuje się, zacierając właściwości indywidualne i wszystkie pierwotne cechy narodowe, że różnice istnieją tylko w zewnętrznym kroju, na zwierzchniej szacie myśli. Rozważa następnie, co to jest naród i co to jest duch narodu i na podstawie uzyskanych w ten sposób kryterjów stwierdza, że „rzeczy około siebie cudzym pojmujemy rozumem..., że wszędzie wprawdzie jednaka natura i te same prawa, podług których działa, ale nie wszędzie jednaki sposób pojmowania tego i tłomaczenia i w tem się właściwość każdego niemal oświeceńszego wybija narodu. Naukę trzeba mieć w sobie i z nas samych, z jestestwa naszego wszelką wyciągnąć umiejętność... Czas już zalecić tę rzecz obmyślaniom i gruntowniejszej ziomków rozwadze, czas wezwać filo-

zofji z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa, przeniknąć do istoty narodu i wyciągnąć ją na jaśnię, żeby upłodniła, ożywiła myśl.... Dla nas potrzeba takiej żywej życiem naszem umiejętności, takiej, jaką nas obdarzyć może filozofja naszego jestestwa, filozofja języka polskiego, wreszcie, że tak powiem, temperamentu i konstytucji narodowego gienjuszu, narodowego ducha... Wyrwawszy się z niemowlęctwa estetycznego, czyż na zawsze pozostać mamy w niemowlęctwie filozoficznem?" Mochnacki zarzuca też, że naśladownictwo i ciasny empiryzm, obwołujący wyłącznie doświadczenie jako źródło prawdy, ograniczają w Polsce władzę myśli i utrzymują rozum teoretyczny niby we więzieniu albo w okowach. Czy nie jest ciekawą i zdumiewającą rzeczą, jak słuszne są dziś znowu te słowa Mochnackiego? Twierdzenia swoje ilustruje przykładem literatury rzymskiej wykazując, że Roma nie zdołała wytworzyć ani filozofji swojej, ani poezji, bo miała za dużo empiryzmu, „ujęła się wewnętrznie tylko empirycznie, nie zaś idealnie..., duch rzymski wyraził się samą rzeczą praktycznego życia, działaniem, ale nie wyraził się w systemie idealnych tworów, oderwanych pojęć i myśli". Empiryzm i naśladownictwo greckie zabiły ducha rzymskiego.

Taką jest treść pracy Mochnackiego, nad którą zatrzymaliśmy się nieco dłużej jako nad przejawem prawdziwie potężnej indywidualności, jako nad pierwszym zasadniczym manifestem filozofji narodowej, manifestem, z którym w kwestji tej zawsze trzeba się będzie liczyć i rozprawiać. Pisał go przecież człowiek „najzdolniejszy, najlepiej piszący i najwymowniejszy" w owej epoce, którego „styl i sposób pisania robił wrażenie, którego pojęcia trafiały do uczuć i namiętności" — jak mówi

Stanisław Tarnowski — i na powstanie i rozwój filozofji narodowej niewątpliwy wpływ wywarły.

Wtem nastąpił namiętny poryw narodowy, łuna nocy listopadowej zaświeciła krwawo i zgasła, pogrążając naród w otchłań rozpaczy. Z tej Gehenny duszę polską w czerwieni krwi skąpaną, a strojną w biel wiary i nadziei, unosi przecudna poezja, która już jest ową wielką, wymarzoną filozofją narodową, choć nie jest nią może w ściślejszem, fachowem znaczeniu. Jednocześnie postępuje nieprzerwanie ruch umysłowy w Słowiańszczyźnie, budzenie się ducha słowiańskiego w przeróżnych dziedzinach umysłowości — aby tylko przypomnieć u nas pracę na polu literatury, historji i prawoznawstwa, aby wspomnieć Szafarzyka, Kollara i Palacky'ego u Czechów, Kirejewskich, Aksakowa i Chomiakowa w Rosji. Szerzy się filozofja Hegla, zwłaszcza zaś jego filozofja historji, która czyni z narodów reprezentację „ideji czasu", której wpływ zresztą i w poezji naszej jest silny. I tak oto zaczyna się na polu ściślejszej twórczości filozoficznej u nas intensywna działalność, najpierw w pismach perjodycznych, z których — odmiennie od dzisiejszego stanu rzeczy — każde uważało zamieszczanie rozpraw filozoficznych za swój kulturalny i społeczny obowiązek, aż wreszcie wykwita filozofja narodowa Hoene-Wrońskiego, Trentowskiego, Kremera, Libelta, Cieszkowskiego, Królikowskiego i innych jeszcze pisarzy o mniejszej może od tamtych zdolności, ale nie mniej gorącego od nich serca.

Śledzenie krok w krok za rozwojem tego ruchu, zeszukiwanie i zestawianie cegiełek, z których urosła potem tak piękna budowa, jest rzeczą nader zajmującą, lecz niestety dla braku czasu tu tego zadania podjąć się nie możemy. Ograniczymy się więc do krótkiego pod-

kreślenia tych zasadniczych momentów u wybitniejszych przedstawicieli tej epoki, które dla naszego zagadnienia są konieczne.

Hoene-Wroński wychodzi z krytycyzmu Kanta i podobnie jak Fichte, Schelling i Hegel — atoli w sposób odmienny i oryginalny, przez zastosowanie matematyki — dochodzi do pojęcia absolutu jako syntezy wiedzy i bytu. Jego natura aktywna w ówczesnem otoczeniu porewolucyjnem w Paryżu i wśród powszechnego zwrotu ku działalności reformatorskiej, społecznej i politycznej, zwraca się ku tej właśnie działalności i wewnętrznie a nawet w ekscentrycznej szacie zewnętrznej z nią się spokrewnia. Chce on dać „nową a może ostatnią naukę filozoficzną, która wyrasta bezpośrednio z wielkich wypadków filozofji niemieckiej i zbieża do ostatecznego wypełnienia wiedzy ludzkiej". Podstawą jej jest absolut i o tyle ona jest bezwzględną i spekulacyjną, celem jej jest odkrycie ostatecznych przeznaczeń rodzaju ludzkiego i w tym względzie jest ona mesjanizmem i jako taka filozofją praktyczną. Obydwa te kierunki syntetyzują się w trzecim, we filozofji teleologicznej, stanowiącej harmonję samodzielności rozumu i bezwładności natury, wolności i konieczności. Antynomję racjonalizmu i mistyki, z której wypływają przeróżne inne antynomje, zdoła pokonać tylko światło rozumu twórczego, bezwzględnego, achrematycznego, mającego zapanować w zbliżającej się erze trzeciej, erze ducha świętego. Zapanowanie tej umiejętności bezwzględnej zbudzi tęsknotę za cnotą bezwzględną a po jej ziszczeniu się rozwiąże się wszelka antynomja, wiara i umiejętność zleją się w jedno i zaświta czas spełnionego odkupienia. Przeprowadzenia tych zamysłów dokonać ma Unja mesjaniczna, którą Hoene-Wroński

zakłada i do przystąpienia do niej wzywa rządy, narody i wszystkich ludzi światła i dobrej woli. Wywodzi wreszcie, że Francja, Niemcy i Rosja otrzymały posłannictwo poprowadzenia ludzkości do ostatecznych celów i ugruntowania mesjanizmu na ziemi. Francja dokonywa praktycznej a Niemcy teoretycznej strony tego posłannictwa. Ze Słowiańszczyzny zaś wyjdzie — i to przez niego już wychodzi — achrematyczność twórcza, parakletyzm, znoszący sprzeczności, usuwający biedę i niedolę i zbawiający świat. Narody słowiańskie są nowym narodem Bożym i do nich należy sternictwo ludzkością na drogach do ostatecznych celów.

Trentowski w poglądzie na istniejące we filozofji i w życiu antynomje i na sposób ich usunięcia pokrewny jest poniekąd Hoene-Wrońskiemu. Stwierdza on, że w dotychczasowej filozofji stoją naprzeciw siebie dwa światy: realizm i idealizm, empirja i spekulacja. Pierwszemu hołdują Francuzi a drugiemu Niemcy. Otóż szczepowi indo-słowiańskiemu przypadło przeznaczenie spojrzenia w świat nowy i pomnożenia europejskiej mądrości świeżą, rozległą, trzecią dzielnicą, będącą syntezą wspomnianych antynomji. Ten swój system nazywa Trentowski uniwersalizmem i syntetyzuje duszę i ciało w jaźń, zmysł i umysł w mysł, treść i formę w istotę (*valentia*), względną różnię i bezwzględną jednię we filozoficzną różnojednię — jako zdobycze filozoficzne szczepu słowiańskiego. I nietylko we filozofji ma szczep słowiański zadanie godzenia sprzeczności istniejących i wyprowadzania syntezy, lecz podobnie i w innych dziedzinach twórczości duchowej i w życiu wogóle. Ta syntetyczność jako wyraz filozofji narodowej jest zarazem najgruntowniejszym wyrazem duszy polskiej i Polacy taką właśnie filozofję, stapiającą

w sobie przeciwieństwa i ostateczności, urobią ku zbawieniu Europy. Na Polskę bowiem w owem posłannictwie słowiańskiem patrzy Trentowski zgoła inaczej, niż Hoene-Wroński. Panslawizm Wrońskiego i wyznaczanie Rosji przewodnictwa w bractwie św. Ducha, które zbuduje — według niego — kościół św. Ducha, nie jest wprawdzie ani zaprzaństwem narodowem, ani zaprzaństwem religijnem, jak to niejednokrotnie podnoszono, lecz jest poprostu wynikiem jego utopijności, tego, że spełnienie swych pragnień widział zbyt blisko przed sobą. Dlatego Rosja, jako najpotężniejsza państwowość słowiańska, wydawała mu się odpowiednią do ziszczenia jego społecznych snów. Trentowski patrzy dużo realniej, oddziela w Słowiańszczyźnie Polskę, która zawsze za wolność walczyła, od owych „pobratymczych niewolników, którzy zawsze walczą za niewolę i zagrażają swobodzie Europy". Dlatego nazywa naród polski słowiańskiego szczepu królem, podkreśla silnie jego rolę w Słowiańszczyźnie i woła: „nam stać oddzielnie potrzeba, bo jaźń nasza i dzieje nasze innej zupełnie natury". Wierzy wreszcie gorąco, że przyszłość jest otwartym teatrem dla czynów Słowian i gdy ci wystąpią na scenę, narody romańskie i giermańskie pójdą za kulisy.

Kremer znowu jest stosunkowo najwierniejszym tłumaczem filozofji Hegla u nas, od którego różni się w pierwszym rzędzie tem, że ideę absolutną Hegla zastępuje osobą Boga, bez czego brak — zdaniem jego — poszukiwanej przez Hegla syntezy ducha z przyrodą. Dopiero w idei osoby bezwzględnej urzeczywistnia się idea wszechobecności ducha. Zwolennikiem filozofji narodowej jednak Kremer nie był. Twierdzi mianowicie, że byłoby bardzo piękną rzeczą, gdyby każdy naród

miał swoją własną filozofję, „jak każda dobra gospodyni ma swoją apteczkę domową“, że jednak filozofja, mająca więcej od innych umiejętności, piętna czysto rozumowego i mniej od nich podlegająca „wpływom uczuć, temperamentu i całej potędze miejscowości“, mniej niż inne może mieć piętno narodowe.

I Libelt zastępuje ideę Hegla bezwzględną indywidualnością, Bogiem. Nowa filozofja — unikająca jednostronności filozofji innych narodów — i jego zdaniem ma być dziełem Słowian, u których zachował się pierwiastek narodowy nieskażony i którzy „nie zmarnotrawili swojego ducha“. Swój pogląd na filozofję słowiańską czyli narodową ujął Libelt w dekalog, w którym jako cechy główne przyszłej filozofji słowiańskiej podaje: uznawanie jedności świata widomego ze światem niewidomym, pojmowanie ducha jako indywidualności ukształtowanej, jako osoby, której istotą jest czyn, pochodzenie władzy od Boga a braterstwa wszystkich członków narodu z jedności myśli boskiej, usunięcie wszelkiego dualizmu, a wreszcie uznanie religji Chrystusa jako religji słowiańskiej, z filozofją zgodnej.

Cieszkowski twierdzi, że filozofja nie może być inną i odrębną dla każdego narodu. Nowy naród może wnieść tylko nowy zaród czyli nowy żywioł do nauki, dawne zaś i cudze absorbować, przyswajać i podnosić do wyższej potęgi. Cieszkowski godzi historjozofję Hegla z chrystjanizmem w ten sposób, że również na miejsce absolutu stawia Boga, historję zaś dzieli na trzy epoki, na świat przedchrystusowy, na świat pochrystusowy aż do współczesnej mu epoki i na świat przyszły, który ma być syntezą tamtej tezy i antytezy. Widzi bliskość nowej, trzeciej ery, ery św. Ducha, w której królestwo Boże będzie z tego świata. Będzie

to trzeci świat czynu, epoka zbratania się narodów, epoka, w której zasady prawdziwego chrześcijaństwa nie już do stosunków między ludźmi, lecz do stosunków między narodami będą stosowane. Tę trzecią erę trzeba stworzyć przez czyn, przez zasługę, a do tego trzeba „nowego ludów pokolenia, nowego szczepu, który jest w pogotowiu, ogromny, rozległy, silny a ponad podziw poniewierany i poniżony". Są nim właśnie Słowianie, których pełnomocnictwo do tej misji zaświadczają ich pierwiastkowe prawa i podania, ich przygotowawcze cierpienia i zasługi. Przez Słowian rozumie tu Cieszkowski w pierwszym rzędzie Polskę i Polaków, którzy — nauczywszy się przez długie wieki kochać wolność — zaszczepią ją w Europie i we własnem dźwiganiu się z niewoli ku wolności będą przewodzić zamianie prywatnej miłości chrześcijańskiej na miłość chrześcijańską publiczną.

Przypomnijmy w tem miejscu mesjanizm naszych wieszczów, zgodny z historjozofją dopieroco scharakteryzowanych myślicieli a będziemy mieli w głównych zarysach gotowy obraz powstania i rozwoju naszej filozofji narodowej.

Przystąpmy teraz do krytycznego rozważenia tej epoki naszej filozofji. Uderza nas przedewszystkiem w niej dążność do syntezy i istotnie twierdzili różni myśliciele, że tendencja syntetyczna jest rysem charakterystycznym filozofji polskiej. Tymczasem dążność do syntezy jest rysem każdej filozofji, gdyż filozofja właśnie usiłuje dać jednolity pogląd na świat i stworzyć syntezę przeróżnych sprzecznych objawów. Czy mamy powołać się na przykład Leibnitza, dążącego do syntezy arystotelizmu i kartezjanizmu, celowości i konieczności, religji i nauki, dla wykazania, że dąż-

ność syntetyczna nie jest specyficzną cechą polskiej filozofji? Czy mamy powołać się w tym względzie na Kanta, syntetyzującego racjonalizm i empiryzm w swoim krytycyzmie?

Zasady dekalogu Libelta są prawdziwe i trafne jako rysy naszkicowanej tu przez nas epoki filozoficznej u nas, ale niepodobna zgodzić się na to, by to były rysy filozofji polskiej wogóle. Przekonanie o związku między światem widomym a niewidomym spotykamy w Niemczech, w Anglji i we Francji, że przypomnimy w tym względzie choćby cytowanych dziś na wstępie myślicieli francuskich. Spotykamy je zresztą wszędzie z wyjątkiem filozofji materjalistycznej. Twierdzenia Libelta o pochodzeniu władzy od Boga i o religji Chrystusa jako religji słowiańskiej można odczuć i zrozumieć jako żarliwość, pragnącą odrodzenia czystego chrystjanizmu u poniżonych a dźwigających się narodów słowiańskich, ale niepodobna widzieć w tem zasady filozoficznej, lub uważać chęć pogodzenia wiary z nauką za rzecz specyficznie polską.

I na pogląd Mochnackiego, że natura jest wszędzie jedną i według tych samych praw tworzy, że jednak nie wszędzie jest jednaki sposób pojmowania tego i tłomaczenia, zgodzić się nie można, bo prawdziwem może być tylko jedno tłomaczenie i ono u wszystkich narodów musi być jednakie.

Henryk Struve podkreśla jeszcze dwie inne cechy jakoby polskiej filozofji właściwe. Popierwsze jej dążność praktyczną, dążność życiową. Jest tu mowa o owej aktywności, o owym czynie, jaki podkreśliliśmy u Wrońskiego, Libelta i Cieszkowskiego, o owym czynie, który według dekalogu Libelta jest istotą ducha. Ale i na ten pogląd niepodobna się zgo-

dzić. Czy mamy przypomnieć słowa Macaulay'a o Baconie, że on to właśnie odkrył użyteczność jako cel filozofji, i zdanie samego Macaulay'a, że drzewo wiedzy należy oceniać jedynie według owoców? „Jeśli chce się ocenić jakąś filozofję, trzeba rozpatrzyć jej wyniki; dziełami jej nie są jej książki, lecz jej czyny", powiada on jeszcze. Czy mamy przypomnieć, że Kant postawił zasadę pierwszeństwa praktycznego rozumu i że nikt potężniej od Fichtego nie głosił, iż istotą ducha jest czyn. Cała zresztą filozofja angielska, francuska i niemiecka od szkoły szkockiej, encyklopedystów i myślicieli niemieckiego Oświecenia począwszy aż do obecnej chwili, wykazuje dążność praktyczną jako rys zasadniczy, woluntaryzm, stosowany — poza czysto teoretycznemi zagadnieniami — do potrzeb życiowych. A cóż mówić o utopistach społecznych pierwszej połowy XIX. wieku we wszystkich narodach europejskich.

Powtóre zaś jako taką cechę szczególną wymienia Struve żywość i obrazowość wysłowienia. Tę cechę zauważyć można istotnie u przeważającej liczby naszych filozofów. Jest z jednej strony wynikiem większego temperamentu, z drugiej jest ona oznaką pewnej młodszości filozoficznej. Nie może jednak uchodzić za rys właściwy filozofji, gdyż jest rysem wszelkiego naszego wystąpienia w słowie i piśmie.

Obok owej dążności syntetycznej uderza nas jednak w przedstawionej dziś epoce drugi, dużo potężniejszy rys, rys mesjanistyczny. Czyby może ten rys był cechą swoistą naszej filozofji? Jeśli idzie o mesjanizm jako taki, to i ten nie jest wyłącznie polskim przejawem. Nie będziemy się w tym względzie odwoływali wcale ani do mesjanizmu starohebrejskiego, ani do św.

Augustyna, ale wystarczy wskazać, że od połowy XVIII. wieku, od „Nowej Jerozolimy“ Swedenborga, zaczyna szerzyć się przeświadczenie o nadejściu nowej ery, która u niego i u Schellinga n. p. nazywa się kościołem św. Jana, a u Leroux'a n. p. erą św. Ducha, której czekają powstające w Europie sekty przeróżne i którą zapowiadają liczni w owym czasie mesjasze. Wszystko to wskazuje, iż objaw podobny u nas jest tylko jednym tonem w akordzie ówczesnego życia, jakkolwiek przyznać trzeba, że jest to ton osobisty, indywidualny, a przytem najsilniejszy, najgłośniejszy i najgorętszy w tym akordzie. Rodząca się wówczas wszędy aktywność zbiorowa, na tle głębiej zakorzenionej u nas wiary, na tle nieszczęść ojczyzny i stąd specjalnie ustosunkowanej potrzeby działania, przyjmuje u naszych myślicieli i wieszczów — skutkiem tych właśnie czynników — odrębne formy i szczególne u nich ma akcenty. W tem rozumieniu też, a więc w swej treści mesjanizm nasz, którego pierwsze ślady spotykamy w pieśniach konfederacji barskiej, a potem w Sybilli Woronicza i w Bardzie polskim Czartoryskiego, jest z duszy narodowej wysnuty, jest oryginalny, jest polski.

Ścisły węzeł wreszcie między religją a filozofją w tej epoce u nas, który z jednej strony sprawia zastąpienie absolutu Hegla przez osobę Boga, a z drugiej strony przystosowuje odgłosy myśli europejskiej do zasad ewangelji, skutkiem czego n. p. spodziewanym Parakletem jest nie ludzkość, jak u Leroux'a i innych, lecz indywidualność, osoba spodziewana — jak to zresztą i w Towianiźmie widzimy, — jest istotnie z narodowych właściwości płynącym rysem filozofji w przedstawionej dziś epoce i tłomaczy się wspomnianem już głębszem zakorzenieniem wiary. Filozofję teistyczną spo-

tykamy jednak i w Anglji i we Francji i w Niemczech i trzeba powiedzieć, że u nas jest ten rys ówczesny kategorją czasową i dlatego za rys zasadniczy polskiej filozofji wogóle uchodzić nie może. Dowodem tego jest zresztą rozwój filozofji u nas w drugiej połowie XIX. wieku do obecnej chwili, która na równi z Zachodem przeważnie wyłączyła kwestje teologiczne z zakresu filozofji.

Czyżby te wywody nasze miały więc oznaczać, że filozofja narodowa jest niemożliwą, że fizjognomja duchowa narodu nie odbija się w jego filozofji? Czyż miałby więc rację Kremer, którego pogląd przytoczyliśmy wyżej?

Zdaje nam się jednak, że tak nie jest.

Jeśli przejdziemy do krytycznopoznawczego rozpatrzenia naszego zagadnienia, to po zastanowieniu się prostem nad tem, czem zajmują się osobne działy filozofji — w zbyt obszernem, ale dziś powszechnie używanem znaczeniu — a więc logika formalna, teorja poznania, etyka, psychologja, filozofja prawa i religji, a wreszcie synteza filozoficzna czyli metafizyka, i po rozpatrzeniu danych z historji filozofji, musimy przyjść do oczywistego przekonania, że w żadnej z tych dziedzin nie mogą istnieć prawdy, będące prawdami tylko dla jednego narodu, ani też posuwanie tych nauk naprzód nie jest i być nie może wyłącznym udziałem jednego narodu. Postęp myśli we walce ducha ludzkiego z otaczającemi go tajemnicami i zagadkami nie wykazał dotąd żadnej zasadniczej zależności ani od oddzielnych narodów, ani od specjalnych czynników charakteru narodowego, nie wykazał ani specjalnie narodowych źródeł, ani specjalnie narodowych rezultatów poznania, nie wykazał wreszcie stałych, niezmien-

nych cech twórczości duchowej u różnych narodów.

Atoli naród w każdej epoce swej ewolucji przedstawia pewną indywidualność duchową, w której możemy odróżnić treść i formę. Treścią są jego poglądy, zwyczaje i tradycje, tęsknoty i pragnienia w nim nurtujące, jego potrzeby i dążenia, formę zaś przejawiania się tej treści określają właściwości charakteru narodowego w danej epoce, właściwy narodowi a urobiony z warunków jego i dotychczasowego rozwoju sposób akcji i reakcji. Ten całokształt psychicznej dyspozycji narodu sprawia — naogół wziąwszy, — że w pewnej chwili dziejowej naród jest bardziej usposobiony dla kwestji metafizycznych n. p., w innej znowu dla kwestji n. p. etycznych. Nie podejmując się wcale rozwikłania zagadki, jaką jest misterjum twórczości duchowej, można jednak powiedzieć, że na tem tle warunków ogólnych osobiste warunki myślicieli w narodzie decydują o pojawieniu się takich lub innych zagadnień filozoficznych na horyzoncie duchowym narodu i o sposobie ich rozwiązania, który leży oczywiście w granicach możliwości kulturalnych tak danego narodu, jak i ogólnego stanu kultury.

W tem rozumieniu n. p. Eros Platona jest najgłębszem filozoficznem ujęciem poznania w duchu współczesnej mu epoki greckiej i o tyle „Uczta“ jest dziełem narodowej filozofji greckiej. W tem rozumieniu filozofja Platona czy Arystotelesa i filozofja stoicka są obie — mimo gwałtownych różnic, jakie między nimi zachodzą, — narodową filozofją grecką, gdyż obie są wyrazem ducha greckiego w dwóch odmiennych epokach kulturalnych, pierwsza w epoce jego rozkwitu, druga w epoce jego upadku. A to, cośmy przed chwilą mówili

o narodzie, tyczy się także grup oddzielnych, bo w żywym narodzie różne ścierają się ze sobą pragnienia i dążenia, które w odmiennem postawieniu i rozwiązaniu zagadnień szukają zaspokojenia. Tem tłomaczą się ścierające się ze sobą w pewnej epoce w narodzie, a nawet wykluczające się wzajemnie poglądy i zwalczające się szkoły filozoficzne, z których o żadnej nie wolno powiedzieć, że jest nienarodową.

Momenty, określające filozofję narodu w pewnej epoce jako filozofję narodową, a leżące zewnątrz niej, poza jej treścią, możemy nazwać momentami zewnętrznemi i na tej zasadzie filozofja każdego narodu jest narodową z momentów zewnętrznych, gdy tymczasem ze swojej treści, ze swoich momentów, wewnętrznych, będzie ta filozofja filozofją całego ogółu kulturalnego lub pewnych grup jego. Tak n. p. była pozytywistyczna filozofja Locke'a czy Hume'a lub idealistyczna filozofja niemiecka Kanta i jego następców z momentów zewnętrznych angielską względnie niemiecką filozofją narodową, ze swej treści natomiast, ze swych momentów wewnętrznych stała się własnością ogólno-kulturalną i znalazła zwolenników i wyznawców u innych narodów.

Jasną jest rzeczą, że tesame momenty, które w przedstawiony sposób określają filozofję narodu w danej epoce, określają analogicznie twórczość jego we wszystkich innych dziedzinach.

Czyż jednak nie może istnieć filozofja już z momentów wewnętrznych, z treści swej, narodowa? Sądzimy, że tak. Istnieje bowiem dziedzina filozofji którą pominęliśmy dotąd, a w której jest miejsce na filozofję z momentów wewnętrznych, z treści swej, narodową: jest nią filozofja historji. Nie filozofja

metodyki historycznej, teorja poznania historycznego, lecz filozofja treści historji, historjozofja. Brak nam oczywiście czasu na przedstawienie sporów naukowych, toczących się około zagadnienia samej historjozofji i jej stosunku do socjologji.

Ograniczymy się tedy do przyjęcia z Bernheimem, że zadaniem socjologji jest: z danych form współżycia ludzkiego zbadać i ustalić ogólne formy, procesy i normy wzajemnego zachowania się grup społecznych i jednostek, gdy tymczasem filozofji historji przypada ujęcie całokształtu rozwoju historycznego ludzkości względnie części jego t. j. narodu, w rozwiązaniu dwóch zasadniczych zagadnień: zagadnienia celu, sensu i wartości rozwoju i zagadnienia czynników rozwoju. We filozofji idealistycznej na tej niwie właśnie wykwitł pomysł narodu jako reprezentacji idei czasu, wyrosła koncepcja o zadaniach i posłannictwie narodów. I idea ta jest istotnie głęboką i prawdziwą nawet ze stanowiska czysto naukowego, nawet dla tego, kto wszelką mistykę odrzuca. Bowiem każdy naród z całokształtu swych warunków ma dane do spełnienia pewnych celów w rozwoju swoim i w ogólnym postępie ludzkości, celów, które w różnych epokach mogą być różne, a których inny naród w danej chwili do spełnienia nie ma. Zbyteczne dowodzić, że np. niesienie cywilizacji zachodniej przez Polskę na Wschód, było jej zadaniem, nie zaś zadaniem Francji czy Anglji. Takie n. p. cele są zadaniami narodu, jego misją, jego posłannictwem kulturalno-historycznem.

Zadania ma naród najpierw wobec samego siebie dla wydobycia ze swoich warunków i możliwości, najintensywniej urabianych, tego wszystkiego, co jest w nim najlepszego. I ma zadania wobec całej ludzkości, by

spełnić leżące w jego zakresie cele i przyczynić się jak najbardziej do wybudowania nowego, wyższego szczeblu kultury. Ma więc każdy naród dziejowe posłannictwo w ogólnym rozwoju ludzkości.

Otóż samo uświadomienie sobie przez naród zadań, wyłaniających się z całokształtu jego bytowania, zadań, które nakłada nań konieczność historyczna — nie przyrodnicza, bo to zgoła inna kategorja — a które na się wziąć musi dla zdobycia najwyższych dóbr duchowych i bogatego, wszechstronnego życia narodowego; założenie celów, do których na wszystkich polach twórczości duchowej i materjalnej dążyć mu należy dla dobra własnego i ogólnego; ciągłe wytężanie sił i możności energetycznych dla osiągnięcia wytkniętych celów; samouświadomienie sobie — jednem słowem — swego posłannictwa dziejowego, stanowi filozofję historji narodowej, historjozofję narodową, jest przedmiotem filozofji z momentów wewnętrznych, z treści swej, narodowej, jest filozofją narodową we właściwem tego słowa znaczeniu. Rezultat tu — odmiennie, niż w innych dziedzinach filozoficznych — staje się z momentów zewnętrznych, poza tą treścią leżących, częścią ogólnego rozwoju historycznego. Im większym jest genjusz filozofa, tem głębiej sięga w duszę narodową, za trzewia ją targa i z jej najtajniejszych głębin wyciąga te zadatki, z których rodzą się nowe funkcje, nowe możliwości i kierunki czynu dla narodu. On zogniskowuje w sobie siły narodu i reprezentuje jego ducha.

Sformułujemy tedy naszą odpowiedź na postawione zagadnienie o możliwości filozofji narodowej w ten sposób, że możliwą jest filozofja z momentów zewnętrznych narodowa, filozofja funkcjonalnie

narodowa, i możliwa jest filozofja z momentów wewnętrznych, ze swej istoty, narodowa, filozofja organicznie narodowa. Tam jest filozofja przejawem ducha narodu, tu duch narodu jest przedmiotem filozofji. Pierwsza — funkcjonalna — wchodzi ze swych momentów wewnętrznych, ze swej treści w całość kulturalną ludzkości, druga — organiczna — z momentów zewnętrznych staje się częścią całokształtu historycznego.

Jeśli teraz z uzyskanemi w ten sposób kryterjami przystąpimy do oceny przedstawionej dziś epoki naszej filozofji, to możemy stwierdzić, że nasza filozofja ówczesna była rzeczywiście narodową funkcjonalnie i organicznie, że w epoce owej — jak pragnął tego Maurycy Mochnacki — nasi wieszcze i filozofowie wezwali filozofji z głębi swego ducha i wysnuli ją z istoty swego jestestwa, że w nich naród przeniknął do swej istoty i wyciągnął ją na jaśnię.

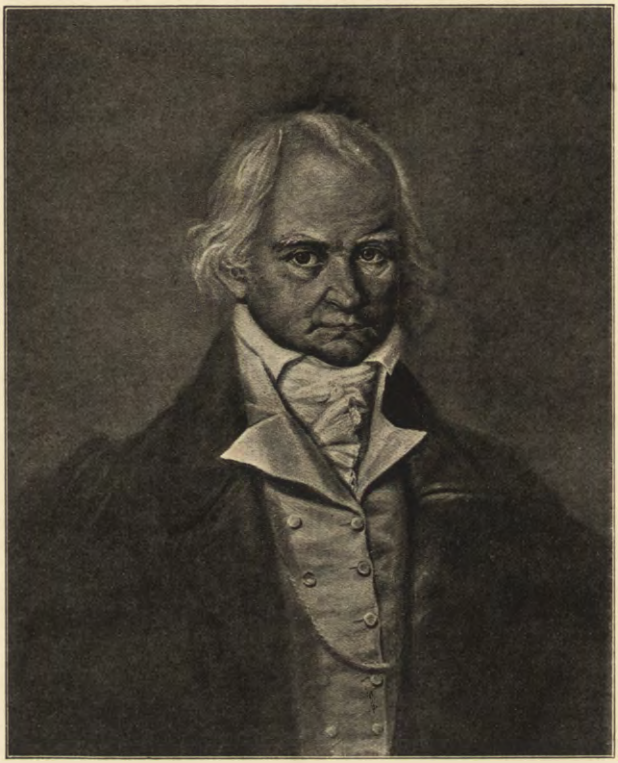
Obok tego faktu nasze rozwiązanie stwierdza jednak zarazem i to, że dziś filozofji z wewnętrznych momentów narodowej, tej właściwej filozofji narodowej, niestety prawie nie mamy. Czy nie odczuwamy jej potrzeby? Różne zjawiska na horyzoncie polskiej myśli filozoficznej wskazują raczej, że domaga się coraz żywiej głosu dawno utajone pragnienie. Pragnienia nasze jednak, jeśli są, potrzebują pomocy i poparcia. Zajmujemy się intensywnie filozofją całego świata, a własna nasza filozofja leży prawie ugorem. Jedną z poważnych przyczyn takiego stanu rzeczy jest brak źródeł do naszej filozofji. Jesteśmy, jak bogacze, którzy zatracili klucz do skarbca swego. Posiadając wielkie tradycje filozoficzne, nie mamy do nich niemal dostępu. Źródła do naszej filozofji narodowej domagają się natarczywie

wydania i naszej Akademji narzuca się tu zadanie, jedno z najpierwszych i najszczytniejszych. Potrzebujemy źródeł. A co ważniejsza: Nastrój epoki, którą przeżywamy, przypomina pod niejednym względem nastrój czasu, który tak wspaniale sprzyjał rozkwitowi naszej filozofji narodowej. Może więc otworzą się i dziś dla myśli filozoficznej polskiej nowe drogi, gdyż słusznie mówi mędrzec, że „pragnienia nasze, to przeczucia spoczywających w nas zdolności, zwiastuny tego wszystkiego, czego dokonać jesteśmy zdolni“.

JAN ŚNIADECKI

(1756—1830).

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ DRA IGNACEGO HALPERNA D. 13. STYCZNIA 1911 R.



JAN ŚNIADECKI

(1756 — 1830)

Ze zbiorów Wszechnicy Jagiellońskiej.

„...Upadły nauki, które na końcu 15 i przez wielki ciąg 16 wieku wydały rój ludzi wielkich i postawiły Polskę w rzędzie uczonych Europy narodów. Skaził się język ojczysty, prawie całkiem zaniedbany, wylęgła się poczwara azjatyzmu w pisaniu nadętym i arlekińskim, a edukacja publiczna, niegdyś jedna dla wszystkich, podzielona potym na sekty: akademicką, jezuicką i pijarską, a w tych znowu na edukację pańską w konwiktach i na chudopacholską doszła do ostatniego stopnia hańby i barbarzyństwa, z którego ją dopiero dźwigać począł Stanisław Konarski..." Temi słowy opisuje Śniadecki stan kultury umysłowej w Polsce w połowie XVIII w.[1]) Gnuśność wraz ze wszystkiemi przywarami, z niej wynikającemi, opanowała naród we wszystkich dziedzinach życia i przywiodła oświatę do stanu śmiesznej dziś dla nas głupoty. Tu i ówdzie jednak zjawiały się jednostki, które jeździły za granicę po wykształcenie, nauczyły się rozumieć, że odrodzenie i wzmocnienie narodu przedewszystkim od oświaty zależy, i pracowały nad jej podniesieniem. Do takich należał wielki Pijar, „*praeceptor Poloniae*", reformator pedagogiczny Konarski, który radykalnie, z całą planowością jął się dzieła naprawy kultury u gruntu, w dziedzinie szkolnictwa[2]). Pod hasłem „przez reformę szkół

[1]) Pism. rozm. I, 43.

[2]) I. Chrzanowski. Wielka reforma szkolna Konarskiego. Odczyt, 1908. („Książki dla wszystkich" Nr. 405).

reforma państwa" odmienił wówczas plan i treść nauk scholastycznych, wprowadzając w języku wykładowym ojczystym przedmioty: język polski, literatura, historja i prawo polskie, nowe języki obce, matematykę, nauki przyrodnicze w duchu nowoczesnym, etykę, wykazującą, jak człowiek własnym rozumem dochodzi do pojęć moralnych i praw przyrodzonych i jakie ma obowiązki, „*philosophiam recentiorum*" w działach: logiki, ontologji i kosmologji, opartą na zasadach zachodnich filozofów oświecenia. I nietylko o naukę szło temu bojownikowi przeciwko „*liberum veto*"; pragnął, aby szkoła sposobiła młodzież na „pożytecznych Rzplitej obrońców i podpory", aby urabiała poczucie prawa, karności, solidarności i głowy otwarte dla postępu. W roku 1753 wydał swoje „*Ordinationes*", zobowiązując do nich, jako prowincjał Pijarów polskich, podwładne sobie szkoły. Król Stanisław August dał mu dowód uznania, każąc na cześć jego bić medal z napisem „*Sapere Auso*", temu, „co śmiał być mądrym".

Z uznania czy ze współzawodnictwa poszły za Pijarami i inne zakony. Najwybitniejszym owocem tej ruchliwości była Komisja Edukacyjna, która powstała w Warszawie w roku śmierci Konarskiego 1773 [1]). Zewnętrznym powodem jej powstania było breve papieskie „*Dominus ac redemptor noster*" z tegoż roku, znoszące zakon Jezuitów i nakazujące użycie ich majątków na cele publiczne. Sejm rozbiorowy uchwalił przekazać te fundusze założonej wnet Komisji, której powierzył pieczę nad szkolnictwem stanu szlacheckiego, a która, przejęta zasadą, że „jedyna Ojczyzny nadzieja w dobrej

---

[1]) S. Krzemiński: Komisja Edukacyjna. Odczyt. 1908. („Książki dla wszystkich" Nr. 406).

edukacji", pojęła swój obowiązek w rozszerzeniu do całego zakresu szkolnictwa. „Za tyle przewinień odkupił się ów sejm narodowi tą wielką ustawą, która nie przestanie być sławną w dziejach odmian i rządów europejskich" — tak mógł sądzić Śniadecki [1]). Powstała instytucja samorządna pod protektoratem króla, odpowiedzialna tylko przed sejmem, pierwsze w Europie ministerjum oświaty, z Michałem ks. Poniatowskim, biskupem płockim jako prezesem i Grzegorzem Piramowiczem jako sekretarzem na czele. Kołłątaj, jej członek, układał system, organizację, ustawy i przepisy, prowadząc dalej dzieło Konarskiego. Utworzono wówczas nauczycielstwo, jako powołanie samoistne, przewodnie i twórcze, stan akademicki z godnością najwyższą, a w ten sposób szkoła stała się świecką, począwszy od akademji, a kończąc na szkołach ludowych. Ogniskami tej rzeczypospolitej oświatowej stały się „Szkoły Główne" krakowska i wileńska, którym — zresztą zgodnie z tradycją — powierzono całkowity zarząd, a przedewszystkim urządzenie szkół Korony i Litwy. Uczelnie zostały zorganizowane według stopni oświaty, urządzone autonomicznie i nawskróś zespolone ze sobą hjerarchicznie na zasadach demokratycznych. Ustawy przepisywały, że nauczyciel powinien uważać się za „obywatela służącego ojczyźnie"; ma on, podając wiedzę „mówić tylko to, co jaśnie rozumie", postępować „od rzeczy prostych do złożonych", od „znanych do nieznanych", „wyjaśniać na co się wiedza w życiu przyda". „Trzeba nauczycielowi być filozofem, jaśnie widzieć rzeczy, znać grunt człowieka, skłonności, namiętności, pojętność każdemu wie-

[1]) Pism. rozm. II, 27.

kowi właściwą, związek umiejętności ludzkich", — tak głoszą przepisy nawet dla szkół wojewódzkich[1]). Nauki przyrodnicze polecono nauczać poglądowo i doświadczalnie. Nauczanie logiki powierzono matematykom i polecono „w każdej okazji wprawiać w rozbiór analityczny". Do przedmiotów, wykładanych już w szkołach pijarskich, dodano jeszcze: rolnictwo, ogrodnictwo, higjenę i „poznawanie charakteru". W roku 1783 wydano kodeks ustaw, a w roku 1789 zgromadzenie rektorów dalej poprowadziło reformę, obejmując edukację duchowieństwa i wprowadzając do wszystkich szkół „katechizm rządowy", czyli wykład praw i obowiązków obywatelskich, wraz z opisem instytucji publicznych, zalecając go nawet do odczytywania po kościołach. Konstytucja 3-go maja, której twórcą był tenże Kołłątaj, postawiła Komisję Edukacyjną na czele powołanych do rządzenia ministerjów. Ale już w roku 1792 Targowiczanie, osiągnąwszy przewagę, sprawili, że odbyło się ostatnie posiedzenie Komisji. Sejm Grodzieński uchwalił nową ustawę, zapowiadającą „wychowanie cnotliwych obywateli, a nie astronomów i matematyków" i oddał szkolnictwo w ręce Jezuitów, mimo, że dopiero w roku 1814 zostali przywróceni przez papieża (pod jenerałem Polakiem). Przy tworzeniu nowego prawa współdziałali Poczobut, rektor wileński i nasz Śniadecki, jako delegat krakowski. To też zawierało ono postęp pod wieloma względami: zaprowadzono powszechne nauczanie, ustanowiono sekretarza dla stosunków z zagranicą i t. d. Ale i ta komisja przestała istnieć, gdy w roku 1794 stracony został pierwszy jej warunek: samodzielność polityczna narodu. W Warszawie dla krzewienia oświaty

---

[1]) Łukaszewicz. Historja szkół. 1850, II str. 335.

powstało bezwładne Tow. Przyj. Nauk, ale w odciętych dzielnicach krakowskiej i wileńskiej trwał duch Komisji, wzbudzając szacunek i poparcie rządów zaborczych. W roku 1808 Śniadecki mógł powiedzieć o prawach Komisji: „...że były mądre, sprawiedliwe, powszechnie użyteczne, przeżyły nawet samo prawodawstwo narodu“ [1]).

Rzućmy okiem na rozwój obydwu wszechnic, zreformowanych przez Komisję Edukacyjną i potym tej zwierzchności pozbawionych. W roku 1777 przybył Kołłątaj do Krakowa właściwie w celu przekształcenia szkoły Nowodworskiego, a jednocześnie zabrał się do reformy Akademji. Na chwałę tej Akademji trzeba powiedzieć, że już wcześniej prąd oświecenia żłobił w niej sobie koryto. Załuski i Świątkowski walczyli o nową filozofję w miejsce scholastycznej, a w r. 1764 Putanowicz wyjednał katedrę filozofji eklektycznej i został jej pierwszym profesorem. Z Akademji krakowskiej filozofja ta i duch jej roznosiły się też już były po jej tak zw. filjach, a najwcześniej rozkrzewiły się w kolegjum Nowodworskiego w Krakowie i w sławnym kolegjum w Poznaniu, założonym w 16 wieku przez humanistę Lubrańskiego. Kołłątaj przekształcił ustrój, dość jeszcze średniowieczny, Akademji krakowskiej pod każdym względem. Ustanowiwszy dwa „kolegja“: fizyczne i „moralne“, szczególną opieką otoczył pierwsze, urządzając aż dwie katedry dla matematyki, aż dwie dla fizyki, troszcząc się o laboratorja, obserwatorjum i wszelkie pomoce. Katedry te otrzymały przepis, aby prowadziły nauki doświadczalnie dla celów użytku praktycznego. Katedrze logiki polecił uczyć

---

[1]) Pism. rozm. II, 26.

zdrowo myśleć, katedrze metafizyki unikać przesądów i siania nienawiści, a katedrze „filozofji moralnej“ uczyć obowiązków człowieka i obywatela. Już w roku 1778 zaprowadzono reformy tymczasowe, w roku 1780 otworzono odnowioną „Szkołę Główną“, ale dopiero w roku 1783 ustawy otrzymały wykończenie, a w roku 1784 dopełnione zostało dzieło przekształcenia. Kołłątaj działał z nadzwyczajną energją; „w jednym prawie roku zatarto te wrażenia, które się wiekami wyrabiały i udzielały ludziom“, pisze Śniadecki [1]). Od r. 1794 zawieruchy polityczne na długo stłumiły i zahamowały pomyślny rozwój tej wszechnicy.

Szkoła Główna Wileńska oddana została przez Komisję Edukacyjną pod opiekę kanclerza Massalskiego. Reorganizacją nauczania zajmował się mianowany w roku 1780 rektorem Poczobut, astronom głośny w Europie. Zaprowadził on nauki ścisłe i ich niezbędne pomoce. Profesorowie stanowili rodzaj akademji, w której co miesiąc odbywano posiedzenia ściślejsze dla doskonalenia nauk, oraz publiczne dla szerzenia wiedzy. Po przejściu Litwy pod panowanie rosyjskie w r. 1794 instytucja wileńska znalazła uznanie u oświeconego wówczas rządu, ciągnącego tradycje oświatowe od Piotra Wielkiego i posiadającego w Petersburgu Akademję, która pozostawała w stosunkach z uczonemi Zachodu i mogła powołać do siebie Eulera i Bernoulliego. Instytucja wileńska otrzymała całkowite poparcie od Aleksandra I, który, wstąpiwszy na tron w r. 1801, mianował kuratorem szkolnictwa polskiego Adama ks. Czartoryskiego, zabiegającego gorliwie o dobro tego dzieła Komisji Edukacyjnej. Ale-

---

[1]) Pism. rozm. I, 71.

ksander I, przejęty widokiem tej instytucji, stał się krzewicielem oświaty w Rosyi, urządzając za wzorem naszej Komisji Edukacyjnej pierwsze u siebie ministerjum oświecenia narodowego, a za wzorem jej zakładów zakłady naukowe w Rosji. Gdy instytucja krakowska na skutek rozgardjaszu politycznego nędzniała, wileńska zato zajaśniała taką świetnością, że Kołłątaj mógł pisać (w liście do Śniadeckiego w r. 1803), napomykając widocznie o astronomji (Poczobuta): „gdyby w Wilnie światło nie było zajaśniało, możeby ono zgasło dla Polaków i dla ich mowy".

Prąd oświecenia, panujący w XVIII. w. na Zachodzie, z natury swej kosmopolityczny, gdy został u nas przejęty, otrzymał zabarwienie narodowe, patrjotyczne na skutek uporczywej walki z Jezuitami oraz klęskami politycznemi. Po katastrofie politycznej musiał on nabrać oczywiście jaknajwiększej doniosłości dla narodu, to też uległ rychło żarliwemu tłumieniu przez rządy zaborcze.

Na tę epokę naszego odrodzenia umysłowego i walk o jego zachowanie przypada życie Jana Śniadeckiego, a jest ono z działalnością ówczesną tak ściśle związane, że nie tylko bez niej nie da się zrozumieć, ale i dzieje jej bez uwagi na tę osobistość posiadałyby poważny wyłom.

Jan Śniadecki, urodzony w Gnieźnieńskim w roku 1756, uczęszczał od 8-go do 16-go roku życia do wspomnianej Akademji Lubrańskiego w Poznaniu. Uczył się już tam filozofji eklektycznej i nabył wprawy retorycznej. Poza szkołą uczęszczał na wykłady fizykalne Rogalińskiego, opierające się na zasadach Newtona. W tym czasie nabył, jak powiada w swym życiorysie, „wstrętu do sekty perypatetyków". Profesor retoryki Muszyński, który, polubiwszy Jana, praco-

wał nad nim dwa lata, wyjednał u rodziców pozwolenie na jego wyjazd do Krakowa na naukę. W r. 1772 Jan rozpoczął w Krakowie studja matematyczne i filozoficzne; już po 3 latach, o rok przedwcześnie otrzymuje tytuł doktora filozofji po obronie twierdzeń z nowej filozofji, przeciwstawionych twierdzeniom scholastycznym. Będąc doktorem, obowiązany był do wykładania, więc występuje w 19-tym roku życia jako docent i obiera sobie za przedmiot niewykładaną dotąd jeszcze w Krakowie algiebrę. Ponieważ słuchacze świetnie zdali egzamin, nauczycielowi przyznano nagrodę pieniężną. Kołłątaj, który wówczas przybył do Krakowa, poznał się odrazu na wartości Śniadeckiego i powołał go na nauczyciela do odnowionej szkoły Nowodworskiego. Uczył tam Śniadecki fizyki, higjeny, logiki i — pierwszy w Polsce — ekonomji politycznej według fizjokratów. Przejęty zadowoleniem ze wskazanego mu kierunku oświaty pisze w roku 1777 odę w imieniu swoich uczniów do Komisji Edukacyjnej. Wyraziwszy uwielbienie dla Monarchy i dla Komisji, wielbi każdą z nowych nauk zosobna, a o logice pisze:

„Byśmy za prawdy w poznawaniu rzeczy
Szli torem, rozum mocno ubezpieczy
Logika, dzielna wszechnauk mistrzyni,
Co myśl przezorną i ostrożną czyni,
A wytknie wszystko co tu nad korzyść jest oschłego zbytku,
Ile bałamuctw w onym nauk przybytku".[1])

Już tutaj uwidocznia się stanowisko Śniadeckiego, potępiające metafizykę.

Pragnąc przygotować się na profesora matematyki

---

[1]) M. Straszewski, Jan Śniadecki, 1875, str. 34.

w odnowionej Szkole Głównej, wyjeżdża w 22-im roku życia do Getyngi. Uniwersytet w Getyndze, założony w roku 1734 przez króla angielskiego, miał na celu urabianie urzędników, starał się więc o wyciąganie praktycznych korzyści z nauki. Profesorowie hołdowali angielskiemu realizmowi i empiryzmowi. Obszerną działalność rozwijali Kästner, Feder i Meiners. Pierwszy, zwolennik Wolffa, uprawiał matematykę, przyrodoznawstwo, językoznawstwo, historję i filozofję; nagrodzona przez Akademję Berlińską praca jego konkursowa, w której skłonności altruistyczne opiera na rozkoszy doskonalenia się własnego, stała się programem t. zw. Szkoły Getyńskiej. Feder, zwolennik tej szkoły, członek iluminatów, eklektyk, budował systemat założeń rzekomo pewnych, psychologicznych, z celem ukształtowania systematu twórczości duchowej, przydatnego dla życia społecznego; on właśnie wraz z Garvem ogłosił później pierwszą krytykę Kanta, zarzucającą mu stanowisko Berkeley'a. Meiners, również psychologista, szukał w dziejach stałego postępu oświecenia. Śniadecki zbliżył się do profesorów, szczególnie do Kästnera, u którego nawet prywatnie uczył się matematyki i astronomji; poza tym słuchał wykładów przyrodoznawstwa, prawoznawstwa, literatury oraz historji powszechnej i jeszcze ponadto prywatnie pobierał lekcje inżynierji. Wskutek wytężonej pracy nabawił się choroby i za poradą lekarza pojechał dla rozrywki do Holandji. Założył umiejętnie kwaterę w Leydzie, skąd łatwo mu było zwiedzać prawie wszystkie miasta i najosobliwsze punkty kraju. Nieomieszkał i tutaj nawiązać stosunków z wybitniejszemi uczonemi.

W roku 1780 Śniadecki zjeżdża do Paryża. Od czasu gdy Wolter rozwinął swoją działalność i wprowadził

do Francji naukę Newtona, ruch oświatowy w tym kraju wzmógł się do najwyższego stopnia. Powstał rój uczonych specjalistów, którzy, odkrywając i wynajdując, tworzyli coraz ogólniejsze, a upraszczające teorje i poglądy, a w zrzeszeniu wydawali słynną Encyklopedję nauk, sztuk i rzemiosł. Przedmowa do tej Encyklopedji napisana przez d'Alembert'a, zaznacza już ostatni cel syntetycznego ujęcia całości zdobytego poznania, czyli osiągnięcia takiego punktu widzenia z którego wszechświat byłby jednym faktem, jedną wielką prawdą. Ta idea przyświecała wszystkim wybitnym głowom Francji przez pół wieku, a ostatni wyraz swój znalazła w pomyśle Laplace'a, idealizującym jakowegoś ducha świata, będącego w posiadaniu jednej formuły, która pozwala rachunkowo wyprowadzić każde najszczegółowsze zdarzenie we wszechświecie. Uczeni francuscy, opierając się na nauce Newtona, lgnęli do matematyki, szerzyli naukę o prawie ciążenia i powstrzymywali się zasadniczo od dociekań metafizycznych.

Śniadecki studjował przedewszystkim matematykę i astronomję, a miał takich nauczycieli jak: Messier, de Lalande, Condorcet, Cousin, de Léjour, de Laplace. Zajmował się przytym rozmaitemi naukami przyrodniczemi, które wykładali d'Arcet, Le Roix, Macquer, Brognard, Sage, Daubanton, Charles, Brisson. Historji literatury i sztuki słuchał u Delisle'a, z którym się zaprzyjaźnił. Zbliżał się do akademików i wszedł w bliższy stosunek z sekretarzem Akademji d'Alembert'em. Uczęszczał do teatru, gdzie przejmował się dziełami Corneille'a, Racine'a, Molière'a i Voltaire'a.

Stanowisko naukowe, które Śniadecki urobił sobie

w Paryżu określone jest w dwuch jego listach do Kästnera[1]) i w jednym do prezesa Komisji Edukacyjnej[2]). W pierwszych opisuje, jak Francuzi rozwijają nauki, przenosząc metody z jednej do drugiej, stosując jedną naukę do drugiej, jak, uogólniając i ogarniając, dochodzą do teorji analizy matematycznej i najpowszechniejszego zastosowania teorji ciążenia; wywodzi, że wiedza odosobniona nie ma wartości i takaż obserwacja nie jest interesująca, że dopiero powiązanie prawd jest pożyteczne, gdyż służy do potwierdzania i prostowania zasad ogólnych i odnajdywania nowych; sprowadzanie prawd do najmniejszej ilości rozszerza granice wiedzy, a ćwiczenie zdolności w tym kierunku pochlebia ludzkiej ambicji i dostarcza najwyższej rozkoszy; dodaje krytycznie, że, o ile zasady ogólne nie dają się skombinować z wrażeń zmysłowych, imaginacja dla pocieszenia nas tworzy „chimery" usystematyzowane, przez co Śniadecki rozumie metafizykę. W zgodzie z tym poglądem znajduje się zdanie Śniadeckiego w liście do swojego zwierzchnika: „wiedzieć to znaczy obejmować w jednym ogólnym widoku stosunki i szczegóły najbardziej delikatne i najbardziej różnorodne, iść za łańcuchem prawd choćby najbardziej zawikłanym, ażeby posiąść całość i wysnuć z nich zasady pewne i widoczne"[2]). Jest to stanowisko nietylko Encyklopedystów, ale i filozofji klasycznej, najdawniej wyrażone już w zdaniu Herakleitosa: Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει[3]) (Erudycja nie uczy rozumu), atoli z najwyraźniej-

---

[1]) M. Straszewski, Jan Śniadecki, 1875, dodatki, I.

[2]) Tamże str. 45.

[3]) H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, fragm. 40.

szym wyłączeniem metafizyki, gdyż jej wytwory nie mają posiadać pewności i oczywistości.

Ostatni ten list jest znamienny pod innemi jeszcze względami. Zawiera on zdanie: „w niczym nie powinniśmy Niemców naśladować, z wyjątkiem tylko ich odwagi i wytrwałości w pracy, ale potrzeba nam jej lepiej od nich używać, jeżeli mamy z powodzeniem pracować w naukach“. Dalej czytamy: „wszystkiemi wysiłkami naszemi niechaj kieruje zasada, aby wielkich zadań wychowania nie powierzać, jak tylko mężom cnotliwym, uczonym i pracowitym, powiadam: pracowitym, gdyż wiedza sama nie może nigdy wystarczyć i nie może być użyteczna ogółowi bez nieustannej pracy“; wyraża się tutaj przekonanie o bezmiarze naukowej pracy, wymagającej ciągłego podsycania, i obawa przed dogmatyzmem. Dalej mówi o szczęściu, jakie daje spełnianie obowiązków, i wskazuje na konieczność, aby interes publiczny nie stał się ofiarą egoizmu. O sobie mówi: „co do mnie, to zdaje mi się, że tylko dla ojczyzny użytecznym być może, jeżeli święte obowiązki obywatela połączone zostaną z obowiązkami człowieka nauki i jeżeli cały mój los zależeć będzie od pracy i konieczności czynienia dobrze“; nazywa to stanowisko „stoiczną surowością swojej filozofji“. Wyraża pragnienie zajęcia prócz katedry matematyki, katedry astronomji, która, zdaniem jego, obejmować powinna matematykę stosowaną i przez to uczynić zbyteczną osobną dla tejże katedrę. Wreszcie twierdzi, że język wykładowy winien być ojczysty, lubo w republice nauk właściwie powinnaby panować łacina. — Wszystkie te myśli stanowią niezachwiany program życia Śniadeckiego w kierunku teoretycznym i praktycznym.

Śniadecki zamierzał udać się do Anglji i Włoch.

Otrzymał jednak wezwanie do Krakowa; czekały go już katedra i stanowisko sekretarza w zreformowanej Szkole Głównej, bo i Piramowicz przywiózł najpochlebniejsze o Śniadeckim opinje z Paryża. D'Alembert radził był Śniadeckiemu opuścić Polskę, przepowiadając jej rozbiór (był w stosunkach z Fryderykiem II), i wyrobił już nawet dlań miejsce w Madrycie. Śniadecki nie mógł się wahać, czekał tylko, aż dane mu było ruszyć drogą obowiązku. Zatrzymał się w podróży w Wiedniu dla odwiedzenia tamecznych instytucji oraz znakomitości naukowych, a przytym miał raz sposobność wdać się w dłuższą rozmowę z cesarzem Józefem II. — Dla otrzymania patentu profesorskiego pojechał do Warszawy, gdzie ks. biskup Poniatowski prezes Komisji Edukacyjnej, będąc z niego zadowolony, przedstawił go Królowi, który odtąd wielokrotnie go widywał i popierał.

W roku 1781 rozpoczął 25-letni Śniadecki wykłady w Szkole Głównej, zajmując katedry matematyki oraz astronomji, którą utworzono na skutek jego przedstawień. Starsi profesorowie nie chcieli pozwolić Śniadeckiemu na wykład polski i dopiero prezes Kom. Ed. umożliwił mu to. Wykłady swoje rozpoczął Śniadecki od odczytania publicznego „Rozprawy o nauk matematycznych początku, znaczeniu i wpływie na oświecenie powszechne“ [1]), w której rozwija następujące zasady teorji poznania. Oświata uszczęśliwia ludzi dążących do szczęścia, winni więc używać wszystkich zdolności przyrodzonych, a nadewszystko sposobić rozum dla dwuch celów: aby poznawać „skutki przyrodzenia“ dla kierowania nim na swoją korzyść i uczynie-

---

[1]) Pism. rozm. II, 259.

nia go przewodnikiem serca. Interes jednostki solidaryzuje się z interesem społecznym najlepiej w ustroju monarchicznym, w tym zjednoczeniu interesów rozumu i woli. „Człowiek to tylko umie, co potrafi porównywać i stosować", umieć więc znaczy operować wiedzą, wiedzę zaś urabia rozum, który w świecie fizycznym i moralnym bada stosunki i związki pomiędzy przedmiotami jako przyczynami czuć. Badanie to, czyli rozumowanie jest ujmowaniem stosunków, ustosunkowywaniem, stosowaniem, porównywaniem. Odosobnione doświadczenia nie czynią nas ani umiejętnemi, ani uczonemi, przez rozumowanie dochodzimy do związków coraz ogólniejszych, powszechniejszych, czyli do praw. Wychodząc z nich jako początków, możemy rozwijać pasma wiedzy, czyli nauki. Takim ogólnym prawem i początkiem jest np. prawo ciążenia. Posiadamy dwa rodzaje nauki: naukę dzieł natury i obyczajów oraz naukę kombinacji, czyli dzieł rozumu. Pierwsze rządzą się przyczynowością, a wpadają w metafizykę, chorobę umysłu, jeżeli szukają urojenia pierwszej przyczyny miast prawa powszechnego. Nauka kombinacji, czyli matematyka, bierze, taksamo jak tamta, początek z doświadczenia zmysłowego, a wykrywa prawdy najoczywistsze i najpewniejsze dla tego, że przedmiotem jej są wielkości, które są oderwanemi własnościami najogólniejszemi, i dlatego operuje ścisłemi symbolami. Ale jaką wartość posiadać może matematyka dla oświecenia i umoralnienia człowieka? Otóż dopóki ani historja, ani pedagogika, ani psychologja nie uczą, jak można niezawodnie urobić człowieka na cnotliwego obywatela, jakim on stać się nie może na podstawie samej tylko wiedzy o zasadach cnót, uprawianie matematyki jest środkiem ura-

biania nałogu do doskonalenia się w myśleniu, środkiem ćwiczenia, determinacji do cnoty.

W roku 1782 Śniadecki rozpoczął wykłady astronomji, zagajając je odczytem o Koperniku. Gorliwie pracował nad matematyką, planując wydanie kursu w 4-ch tomach, a zamierzając, jak opowiada w życiorysie swoim, wziąć algiebrę „w tak rozległym widoku, w jakim jej żaden autor zagraniczny nie wystawił". W r. 1783 ukazały się 2 tomy p. t.: „Rachunku algiebraicznego teorja przystosowana do linji krzywych". O dziele tym sam mówi, że jest ono „pierwszym traktatem logiki rachunku, czyli pierwszym zupełnym wykładem rozumowania, które winno towarzyszyć mechanizmowi rachunkowemu" [1]). We wstępie dowodzi, że metoda analityczna jest metodą rozumowania i dochodzenia prawdy wogóle, gdyż „wszelkie doświadczenie jest właściwie tylko zrównaniem t. j. zestawieniem rzeczy nowych, nieznanych z wiadomemi i przytomnemi". Dzięki analizie dochodzimy do coraz powszechniejszych związków, aż do związku pomiędzy prawdą a pożytkiem. Taki jest postęp ludzkiego rozumu, w którym biorą początek wynalazki w dziedzinach umiejętności, sztuk i rękodzieł.

Śniadecki jako sekretarz musiał wraz z rektorem Kołłątajem, którego bardzo często zastępował, zajmować się urządzaniem instytutów naukowych, a także organizacją i zarządem szkół koronnych, a było ich do 70. Na rozpoczęcie nowego roku szkolnego profesorowie Szkoły Głównej wygłaszali mowy publiczne. Dochował się jeden „dyskurs" Śniadeckiego [2]). Wywodzi

---

[1]) W rękopisie; M. Straszewski, Jan Śniadecki 1875, str. 69.

[2]) M. Straszewski, Jan Śniadecki, 1875, dodatki, III.

on tutaj, że od czasu, gdy nauka przestała być pastwą „obrazów romansowych“, tj. metafizyki, i oparła się na doświadczeniu, stała się mistrzynią sztuk i rzemiosł, a więc „walnym interesem narodów“. Rząd nietylko winien czynić na nią znaczne nakłady, ale nadto zainteresować w niej ludzi najzdolniejszych, a całą ludność zapalać miłością do nauk. Wkońcu Śniadecki podnosi myśl, że, gdyby uczeni zajmowali się obserwacją fizyczną kraju, odkryć by mogli wiele skarbów i otworzyć „jaki żywioł przemysłu lub źródło nowych dostatków“. — Gdy w 1782 r. powstał zamiar założenia jednej na cały kraj wszechnicy w Białymstoku, Śniadecki jeździł do Warszawy w obronie prastarej Szkoły krakowskiej i spotkał się tam z podobnym stanowiskiem Poczobuta, broniącego Szkoły wileńskiej. W następnym roku przypadł jubileusz założenia Akademji krakowskiej, na którym Śniadecki wystąpił z okolicznościowym odczytem, treści historycznej.

W roku 1784 Śniadecki przedsięwziął pierwszą w kraju próbę wzniesienia się balonem, wynalezionym przez braci Mongolfierów przed dwoma laty.

Z uczonemi zagranicznemi, a szczególniej francuskiemi prowadził Śniadecki tak ożywioną korespondencję, że w Paryżu powzięto myśl ustalenia stosunków z Krakowem przez mianowanie z obu stron „profesorów zagranicznych“ dla utrzymywania korespondencji; atoli ks. Poniatowski był temu przeciwny, a rewolucja francuska zniewoliła do zaniechania projektu. Jednym z tematów korespondencji Śniadeckiego było obserwatorjum astronomiczne, którego urządzeniem zajmował się. W r. 1787 wyprawił się przez Wiedeń i Paryż do Herschla pod Windsor, a przytym zwiedził Greenwich, Londyn, Oksford i Cambridge. Z Anglji informował uczonych fran-

cuskich o postępach astronomji tamże, a referaty jego czytywane były na posiedzeniach Akademji. Podobnie zdawał sprawę Poczobutowi, unosząc się szczególnie nad dowodami Herschla, stwierdzającemi ruch układu słonecznego w całości, i nad jego teorją budowy świata astronomicznego. Po powrocie Śniadecki znów był zajęty zarządem i obroną wszechnicy, a nawet Komisji Edukacyjnej przed niebezpieczeństwami z wewnątrz i zewnątrz grożącemi. Bawiąc w tych sprawach w Warszawie zeszedł się z Tadeuszem Czackim, z którym uplanował sporządzenie wymiaru i mapy Polski[1]), i uczestniczył w tajnych zebraniach w domu Kołłątaja w czasie sejmu konstytucyjnego. Wydelegowany na sejm grodzieński — jako od r. 1791 zajmujący stanowisko prezesa kolegjum filozoficznego — obronił wraz z Poczobutem zagrożone podstawy oświaty. W roku 1793 razem z Poczobutem czynił w obecności króla pod Grodnem obserwacje nad zaćmieniem słońca, które posłużyły do wyznaczenia gieograficznego położenia Grodna i Wilna. W roku 1794 Kościuszko wezwał Śniadeckiego do Komisji Porządkowej, a gdy ten wzbraniał się do niej wstąpić, usłyszał od Kościuszki słowa: „ojczyzna musi iść przed astronomją!“ Śniadecki dostarczał naczelnikowi pieniędzy i żołnierzy. Gdy wojska pruskie zajęły Kraków, schronił się do Kalwarji, gdzie ze zmartwienia w ciągu jednej nocy zupełnie osiwiał. „Płacząc nad grobem ojczyzny“, pisał gieografję. Zadaniem, jakie sobie tutaj postawił, jest zebranie „pod jeden widok“ wiadomości, ściągających się do poznania ziemi, a rozrzuconych po różnych naukach; postępując metodycznie od zjawisk prostych do złożo-

---

[1]) M. Baliński. Pamiętniki o J. Ś., 1865, I, 204.

nych, przeprowadza przez nie prawa ruchu i ciążenia. Śniadecki sam jeden był wyłączony z amnestji, ogłoszonej przez Prusaków, i dopiero po wielu zabiegach obywateli wrócił w 1795 r. do Krakowa, gdzie potrafił pozyskać zaufanie i poparcie naczelnika administracji pruskiej. Gdy w r. 1796 Austrjacy objęli w posiadanie Kraków, powstało nowe zamieszanie. Śniadecki, zaopatrzony w list polecający Stanisława Augusta do Franciszka II, jeździł do Wiednia z prośbami i zażaleniami. Wyjednawszy zapewnienie bytu i funduszów Akademji, wrócił do pracy astronomicznej. Ogłaszał swoje wyniki w Wiedniu, Paryżu i Warszawie. Udało mu się odszukać planetoidę Cererę, a w roku 1802 jednocześnie z Olbersem odkryć planetoidę Palladę.

Mianowany członkiem Tow. Przyj. Nauk w Warszawie, otrzymał Śniadecki zaproszenie do wzięcia udziału w konkursie na temat o Koperniku. Śniadecki nadesłał przedewszystkim rozprawę przedwstępnie wykładającą zasadnicze wiadomości teoretyczne: „O obserwacjach astronomicznych“ [1]). Wskazuje on na wielorakie zastosowania i korzyści astronomji, tej nauki najdawniejszej, i twierdzi, że jest ona nauką orjentacji w czasie i przestrzeni, że doskonali władze poznawcze i, dając najwspanialsze widowisko przyrody, uszlachetnia człowieka. W tymże roku 1802 Śniadecki nadesłał rozprawę „O Koperniku“ [2]). Dowodzi on tutaj drogą historyczną, że Kopernik był zupełnie oryginalny, że uchronił się od metafizycznej astrologji. „Przez głęboką refleksję i rozumowanie, przez równanie swych wyobrażeń ze skutkami natury, ujrzał biegi nie-

---

[1]) Pism. rozm. II, 185.
[2]) Pism. rozm. I, 145.

bieskie w tej myśli, i myśl tę w biegach niebieskich". Przytacza słowa Kopernika, że dawna astronomja wydała mu się jakby poczwarą, złożoną ze źle dopasowanych członków ludzkich, które w należytym zestawieniu dają harmonijną postać człowieka. Wykłada zasadnicze idee nauki Kopernika, nazywając go twórcą nowoczesnej astronomji, opowiada, co na tej podstawie zbudowano w następstwie, jak się rozwinęło zadanie ogarnięcia wszystkich zjawisk astronomicznych z jednego punktu widzenia i wyprowadzenia ich z jednego źródła. Wreszcie odpiera uroszczenia Niemców, dążących do zagarnięcia Kopernika, jako swego rodaka. Praca ta została przełożona na języki francuski, angielski i włoski, ukazała się także po niemiecku, ale jako — plagjat, bo pod obcym nazwiskiem.

Stosunki w Krakowie rozprężyły się tak dalece, że Śniadecki widział się zmuszonym po dwudziestu latach działalności do opuszczenia zajmowanego stanowiska. Wyjechał zagranicę i bawił dwa lata w Niemczech, Holandji, Włoszech, Austrji i Francji. W Paryżu wypadło mu wystąpić w obronie honoru naszego narodu. Znalazszy mianowicie w nagrodzonej przez Akademję pracy Villersa kilka zjadliwych, na nieuctwie opartych wycieczek przeciwko Polsce, pośpieszył z wydaniem broszury, w której dowiódł autorowi jego nieznajomości naszych dziejów i sprostował uwłaczające nam sądy, dokazał też, że Akademja przesłała tę broszurę członkom swoim. Zwróciła ona na siebie uwagę nawet Napoleona. W tymże czasie powstał Śniadecki — pierwszy u nas — przeciwko filozofji Kanta. Z Warszawy, należącej podówczas do Prus, młodzież jeździła do poblizkiego Królewca i zaczęły się pojawiać u nas

pisma w duchu Kanta. W liście do Kołłątaja[1]) w r. 1803 Śniadecki zwraca uwagę na ten wpływ niepożądany „metafizyki Arystotelesa z 15 w.“, na co Kołłątaj odpowiedział, że również nad tym ubolewając, zamierza zaproponować Szkole Głównej zastąpienie katedry metafizyki katedrą historji tudzież odesłanie logiki do szkół średnich. Wystosował też Śniadecki list do Czackiego[2]), obszernie przestrzegający przed Kantowską „przędzą egzagierowanych abstrakcji“.

Ofiarowano w owym czasie Śniadeckiemu posadę dyrektora obserwatorjum w Bolonji, a Poczobut, Kołłątaj, Czacki oraz kurator ks. Czartoryski wraz z ojcem swoim, jenerałem ziem Podolskich, nakłaniali go do objęcia obserwatorjum w Wilnie i urzędu rektora Wileńskiego uniwersytetu. Śniadecki pragnął w zaciszu oddać się pracom naukowym, ale gdy ks. Czartoryski ojciec, spotkawszy się z nim, zgiął przed nim kolana, zaklinając do przyjęcia zarządu, którego nikt, jak on, nie potrafiłby sprawować, postanowił przyjąć kierownictwo naprawdę jedynej wówczas, a kwitnącej jeszcze pod panowaniem rosyjskim placówki nauki polskiej. W roku 1807 objął powierzone mu obowiązki, rozciągające się tak na wszechnicę Batorego jako też na szkolnictwo w gubernjach litewskiej i białoruskiej. Ustanawiał katedry i obsadzał je Polakami, wysyłał zdolnych uczniów za granicę na studja, popierał wydawnictwa, urządzał bibljoteki, instytuty, laboratorja, zakładał szkoły i rządził niemi; pruskie przerabiał na polskie, polonizował żydowskie i ewangielickie. Orga-

---

[1]) H. Kołłątaja korespondencja listowna z T. Czackim, wyd. F. Rojsiewicz 1844. I, 100 i 112.

[2]) Pamiętniki Balińskiego I, 398.

nizując, pilnował wszędzie porządku, karności i pracowitości, opierał się zaborczości Jezuitów, porządkował fundusze. W roku 1812 osłaniał swoje instytucje przed zgiełkiem wojennym. Powołany do Aleksandra I, bawiącego w Wilnie, udzielał mu wskazówek i objaśnień. Gdy Napoleon wkroczył do Wilna, przypomniał sobie autora krytyki Villersa i przywołał go do siebie. Śniadecki w tak okazałym świetle przedstawił instytucje oświatowe wileńskie i opiekę Aleksandra nad niemi, że Napoleon, nazwawszy Śniadeckiego uczciwym człowiekiem, przekazał mu zarząd szkół i spraw duchowieństwa i mianował go członkiem rządu tymczasowego. Po klęsce Francuzów Aleksander dał amnestję, z której ledwie nie wyłączono Śniadeckiego, podejrzanego, że jest stronnikiem Francji. Instytuty naukowe były zrujnowane, a gdy nietylko brakło opieki rządu, ale spotykano się nawet z jego niechęcią, Śniadecki po 8 latach rektorstwa podał się do dymisji. Inne urzędy czasowo zatrzymał, aż wkońcu zasiadał jeszcze tylko w komisji do uporządkowania funduszów oświatowych. Do polityki nie mieszał się, sądząc, jak pisał do ks. Czartoryskiego, że niebezpiecznie jest uczonym wychodzić z granic swoich zatrudnień i unosić się zapałem namiętności; powoływał się przytym na zdanie Ignacego Potockiego, że ludzi nie można brać za figury gieometryczne, tudzież wskazywał na zgubną działalność polityczną uczonych francuskich[1]). Bezpośrednią jednak przyczyną były „kłopoty rządowe, do których powziął wstręt i odrazę, ciężką do wyrażenia“[2]).

---

[1]) K. Libelt. Dwaj bracia Śniadeccy, Odczyt, 1866, Str. 16.

[2]) W liście do prof. Szopowicza, ob. M. Straszewski, Jan Śniadecki, 1875, dodatki, str. XXXVI.

W r. 1808 Śniadecki, zagajając posiedzenie komisji funduszowej, wskazywał, jak znacznych nakładów wymaga wychowanie publiczne, dowodził, że kwitło ono w Polsce w tych czasach, gdy było hojnie zasilane i zaklął obecnych imieniem przyszłych pokoleń, aby nie poddawali się „błędom i przywidzeniom partykularnym“ [1]).

Jako rektorowi wypadało Śniadeckiemu uroczyście i publicznie wygłaszać corocznie mowy [2]) na otwarcie i zamknięcie roku szkolnego. Takich mów od r. 1807 do 1814 wygłosił 14, a stanowią one zbiór jego zasad pedagogicznych. Śniadecki przemawiał czule, serdecznie, rozrzewniająco, a zawsze przekonywająco i w duchu, który ożywiał Komisję Edukacyjną. Oto zasadnicze idee poglądów, które wrażał w swoich słuchaczy, zarówno uczniów, jak nauczycieli i publiczność.

Celem wychowania publicznego jest polepszenie bytu w życiu domowym i publicznym. Środkiem ku temu jest siła twórcza oświaty, tego dopełnienia dzieła stworzenia. Śniadecki rozwodził się nad błogiemi skutkami wiedzy i strasznemi skutkami błędu i niewiadomości. Sprawiedliwość, moralność i dostojeństwo natury ludzkiej są istotnemi stosunkami w porządnym społeczeństwie, a są one rachunkiem dobrze zawarowanych korzyści wzajemnych i rezultatem dobrze ogarniętego porządku społecznego. Aby ludzi zaprawiać do tych cnót, należy im w młodości odsłaniać obraz porządku społeczeństwa moralnego i wprawiać ich w nałóg szanowania „tego fundamentu i puklerza wszystkich swobód“. Zło nie przyjmie się w człowieku, który

---

[1]) Pism. rozm. II, 26.

[2]) Pism. rozm. Tom II, 1—181.

przyszedł do zrozumienia porządku natury i obliczył korzyści swoje „utopione w interesie powszechnym“. Zadaniem szkoły przeto jest nadawanie skłonnościom młodzi kierunku potrzebnego do spełniania obowiązków. Drugim zadaniem szkoły jest zaopatrywanie młodzieży w potrzebne dla życia wiadomości, przyczym należy objawiać jej dobrodziejstwa przyrody, sztuki i przemysłu dla dobrobytu materjalnego, sposobić do używania i doskonalenia wynalazków i uczyć widzieć w nich źródła zarobku, wziętości i sławy. Śniadecki wyjaśniał posłannictwo stanu nauczycielskiego, trzymającego „gorejącą pochodnię rozumu“, formującego ludzi i leczącego ich od chorób umysłu i narowów serca. Być uczonym nie znaczy: wiele pamiętać, lecz umieć zgłębiać wiedzę i oceniać jej stopień pewności lub wątpliwości, umieć uszykować sobie porządnie myśli, widzieć osnowę nauki, jako pasmo prawd, wywijających się z początków pewnych, wreszcie umieć stosować naukę. Śniadecki roztaczał widok ogromnej i głębokiej nauki, aby wykazać konieczność skromności, pracy i wytrwałości i potępiać pedanterję, zarozumiałość i próżność powierzchowności. Człowiek jest stworzeniem, wymagającym używania wszystkich władz swoich. Jednostronność przeto w naukach zostawia zarodki przyszłego barbarzyństwa, a wynoszenie jednych nauk nad drugie jest uczonym barbarzyństwem. Należy wprzód wiele wiedzieć, aby móc potym jeden przynajmniej przedmiot gruntownie objąć. Albowiem dzieła talentu są owocem ukrytego związku władz, któremu odpowiada związek i wpływ wzajemny nauk. Niedość być światłym i uczonym, gdyż wszystko może być i na zło obrócone; należy być i moralnym, gdyż uczony niemoralny jest zniewagą nauk, chodzącą sprzecznością,

najniebezpieczniejszą zarazą. Sniadecki nawoływał do oparcia się gnuśności i trwonieniu czasu. Podnosił ważność pielęgnowania języka ojczystego. „Liczymy w naszym narodzie znakomitych poetów, ale mało dobrych w prozie pisarzy, co dowodzi, że więcej dotąd pokazało się w kraju talentu, niż gruntownej nauki i oświecenia". Podnosił dobrodziejstwo bezpłatności nauczania, polegające na tym, że więcej wychodzi ludzi wielkich ze stanu biednego, niż z bogatego. W czasie wojny wskazywał, jak ważnym jest warunek pokoju dla oświecenia, umożliwiający zbratanie się narodów i wymianę dóbr.

W jednej z tych mów (w r. 1811) Śniadecki przedstawił swój pogląd na religję [1]). Religję stanowi uznawanie najwyższej Mądrości, wiążącej w jedność porządek fizyczny z moralnym, będącej uzupełnieniem poglądu na świat, wskazującym człowiekowi jego wyższe przeznaczenie. Religja jest warownią związku społecznego, utrzymującą sposobem miłości chrześcijańskiej równowagę. Prawo tej mocy nie posiada, gdyż nie jest zdolne do opanowania najskrytszych myśli i żądz, zarodów złych poruszeń, religja zaś, czyniąc to, czyni z sumienia przybytek Boga. Namiętności mogą być pokonane jedynie przez namiętności, więc żadne wynalazki rozumu nie potrafią zastąpić religji, tej siły moralnej, „ściągnionej z nieba na ziemię". Rozum niedołężnieje, krzywi się, zasypia; metafizyka jest dla większości niezrozumiała, sporom podległa, a podobna jest do indyjskiego pomysłu opierania ziemi na słoniu, a słonia na żółwiu; próba ubóstwienia samego człowieka spełzła na niczym, gdyż ciasne są tej siły granice; ateizm skazuje człowieka

---

[1]) Pism. rozm. II, 116.

na zwierzęcość, dusi nadzieję, przemienia społeczeństwo na zgraję oprawców, pozwalając przemocy wszystkie sprawy rozstrzygać i kończyć. Zarzut ateistów, że religja jest wymysłem ludzkim, wyraża rozumowi najwyższą pochwałę. Ale jak rozum, tak i namiętności mogą być obrócone na zło, więc fanatyzm rodzi nadużycia pobożności. Namiętności wytwarzają przesadę w trzech kierunkach: przerabiają najzbawienniejsze przepisy na narzędzia klęsk, stąd fanatyzm, każą wypierać się rozumu, stąd zabobon, albo też popychają do zbytniej ufności do rozumu, stąd ateizm. Tym obłąkaniom umysłu zapobiega czysta i łagodna nauka ewangieliczna, wlewająca w nas ducha ludzkości. Chrześcijaństwo, będące nauką prawdy, pokoju, pocieszenia i zbawienia, zawiera w sobie najlepsze pierwiastki cywilizacji i jest największą dla niej pomocą.

W roku 1808 Śniadecki czytał na posiedzeniu uniwersytetu swoją rozprawę p. t. Podział nauk matematycznych i katedry tych umiejętności[1]). Wywodzi tutaj, że rozkład w systemie nauczania powinien być zgodny z systematyką samych nauk, a wykazując niepraktyczność katedr matematyki czystej i stosowanej, zaleca natomiast katedry matematyki początkowej i wyższej; podnosi też tutaj ważność wprowadzenia do programu rachunku prawdopodobieństwa, którego przydatność wieloraką w życiu praktycznym wykazuje.

W roku 1809 Śniadecki wypuścił drugie wydanie swojej gieografji, którą Akademja petersburska uznała za dzieło najlepsze w tej dziedzinie i wpro-

---

[1]) Pism. rozm. II, 289.

wadziła w tłumaczeniu do szkół i bibljotek rosyjskich [1]).

W r. 1810 odczytał on na posiedzeniu uniwersyteckim „Żywot uczony i publiczny Marcina Odlanickiego Poczobuta“ [2]), zmarłego niedawno. Wielbi go za to, że po wiekach postawił znów u nas astronomję na wysokości europejskiej. O mowie tej wyraził się Kołłątaj, że czyta się ją, jak gdyby Tacyt pisał o Agrykoli.

W roku 1809 Śniadecki ogłosił konkurs na katedrę wymowy i poezji, stawiając temat: „O sztuce dobrego pisania w języku polskim“ [3]). W objaśnieniu wskazuje, że nie chodzi tu o powszechne względy gramatyczne, retoryczne i estetyczne, lecz o osobliwości stylu polskiego, szczególnie w prozie, jako rozleglejszej w użyciu. Referent prof. Grodek uznał pracę nadesłaną przez Euzebjusza Słowackiego za słabą, wobec tego wystąpił Śniadecki z obroną, odczytując na posiedzeniu uniwersyteckim w r. 1811 swoje „Uwagi nad pismem konkursowym i jego krytyką“ [4]). Pochwalając jasność i systematyczność autora, zachęca go do oddania się temu przedmiotowi, albowiem „nic w kraju do wzrostu nauki i oświecenia dzielnie nie pomaga, nic tego wzrostu w narodzie mocniej nie dowodzi, jak dobrze pisane w języku krajowym dzieła“. Śniadecki wyprowadza tutaj zagadnienia, które miałaby rozwiązać „filozofja“ języka polskiego na podstawie dziejów literatury.

---

[1]) List Śniadeckiego, M. Straszewski, Jan Śniadecki 1875, dodatki str. XXXVII.

[2]) Pism. rozm. I, 309.

[3]) Pism. rozm. II, 229.

[4]) Pism. rozm. II, 234.

W r. 1813 Śniadecki wydał „Żywot literacki Hugona Kołłątaja z opisem stanu Akademji krakowskiej, w jakim się znajdowała przed rokiem reformy 1780“ [1]), z powodu niedawnej śmierci tego wielkiego męża.

Wielbi on tutaj Kołłątaja za to, że, wyjąwszy szkolnictwo z pieczy „jakiegoś pobożnego zgromadzenia“, oddał je ogółowi, umożliwiając wybór sił zawodowych, że podzielił szkoły według stopni naukowych, nie zaś według stanów politycznych, że zaprowadził jedność nauczania i dozoru nad nim w całym kraju i zastosował plan szkolny do natury człowieka, potrzeb kraju i charakteru nauk; podnosi jego obszerną wiedzę i wynikającą z niej sztukę pisania i nazywa go nauczycielem narodu. Poczytuje mu za wielką zasługę, że nie dopuścił do nas metafizyki, „nauki w pewnym znaczeniu ważnej dla małej bardzo liczby głów, już gruntownie uczonych i obdarzonych siłą rozległego rzeczy ogarnienia, ale najniebezpieczniejszej dla kraju, zaczynającego się porządnie uczyć“. Tu napada Śniadecki na filozofję Kanta, tę „fabrykę marzeń i czczych nazwisk“, „anatomizującą urojenia“ i przędzącą „transcendentalne nic“. Wkońcu załączony jest list, w którym Śniadecki polecał Kołłątajowi, aby, usunąwszy się od wiru życia, zechciał dać na podstawie swego bogatego materjału „kodeks mądrości i retoryki“. „Naród, który tak wygórował w 16 wieku naukami i należał do rzędu najświatlejszych Europy krajów, a potym, przez zbieg nieszczęśliwych przygód, tępiał i nikczemniał, powinien poznać źródła i przyczyny tej kolei i zmiany“. Z załą-

---

[1]) Pism. rozm. I, 1.

czonej odpowiedzi Kołłątaja widać, jak bardzo projekt ten odpowiadał jego zamiarom.

W tymże r. 1813 Śniadecki czytał na posiedzeniu uniwersyteckim swoją rozprawę „O języku narodowym w matematyce“ [1]). Powstaje tutaj przeciwko zbytecznemu kleceniu nowych słów, gdyż mnogość ich przydatna mówcom i poetom, w nauce sprawia tylko zamieszanie. Następnie, wytykając wadliwe nazwy w terminologji naukowej, podaje wskazówki do tworzenia odpowiednich wyrazów w matematyce i astronomji, utrzymując, że język matematyczny winien dać przykład ścisłości słownictwa. Śniadecki wykazuje, jak to Condillac na skutek błędnej terminologji wpadł w odmęt metafizyczny.

W r. 1814 Śniadecki napisał rzecz „O meteorologji“ [2]), tej „najniedoskonalszej z nauk przyrodniczych“. Krytykuje tutaj teorję Lamarcka o decydującym wpływie księżyca i planet na pogodę, zarzucając mu, że z jednej strony gubi się w faktach, a z drugiej zbytnio uogólnia. Skrzętne zbieranie danych nigdy do celu nie prowadzi, ponieważ „częstokroć fakty najprostsze i pospolite, na które wszyscy patrzą, nic w nich nie widząc, są dla gienjusza zwierciadłem wielkich i zdumiewających widoków“. Albowiem „jak przesadzona spekulacja wykrzywia rozum, wprawiając go w gatunek pieniactwa i wykrętactwa umysłowego, wiedzie do mistycyzmu i do filozoficznego szaleństwa, tak niedobrze rozważone doświadczenia i obserwacje prowadzą do omamienia i do kuglarstwa, co także możnaby nazwać szaleństwem fizycznym“. Dla utworzenia meteo-

---

[1]) Pism. rozm. II, 306.

[2]) Pism. rozm. III, 222.

rologji, nauki potrzebnej tylu zawodom, potrzeba połączonych sił fizyka, gieometry i chemika w jednej głowie.

W tymże roku napisał Śniadecki rozprawę „O metafizyce“ [1]) w celu wyjaśnienia zdania, wyrażonego w „Życiu Kołłątaja“, że metafizyka jest nauką w pewnym znaczeniu ważną, ale szkodliwą dla zaczynających się uczyć. Metafizyka u Arystotelesa ma znaczenie pewnego zbioru wiadomości, poprzedzonego przez fizykę. Później zrobiono z niej samoistną naukę i to było zasadniczym błędem. Każda nauka posiada swoją metafizykę, a ponad wszystkiemi stoi metafizyka samej naukowości. Powinna ona być rzetelna i nie mącić przedmiotowości przez imaginację, lecz opierać się całkowicie na fundamencie wiedzy. To też wymaga ona umysłu wyższego rzędu dla objęcia całości. Tą drogą poszli: Bacon, który usystematyzował nauki, Locke, któzy wykazał wznoszenie się od wrażeń zmysłowych do myśli ogólnych i zbadał związek myśli z mową, Kartezjusz, który obalił dowodzenie na powadze oparte i obwarował umysł prawidłami, Kopernik, Galileusz, Kepler i Newton, którzy uczyli, że poznajemy zjawiska, a nie rzeczy w sobie. Taka metafizyka pozwoliła uczynić rozliczne odkrycia, wynalazki i udoskonalenia. Sztuka uogólniania, metafizyce właściwa, jest wprawdzie źródłem wielkich prawd, ale zarazem źródłem wielkich błędów; wszak już przy mniejszych uogólnieniach nawet w matematyce trudno jest uniknąć błędów. Tak zwana metafizyczna filozofja wynika z fałszywego spostrzegania i mylnego rozumowania, z przesadnego rozszerzania i zacieśniania myśli,

---

[1]) Pism. rozm. II, 333.

sprowadza z drogi poznania, odrywając umysł od rzeczy, wikłając go w przędzę słów subtelnych a ciemnych, każąc mu wałęsać się wreszcie w świecie marzeń i prowadzić bezowocne spory o wyrazy. „Bredzą filozofy, uniwersalne pedagogi, wykładając jak czynić, czego sami nie umieją, uczą sztuki widzenia, będąc ślepemi; sprzedają swój towar bezczelności i nierozsądku ci fabrykanci projektów i uwodzą młodzież. Stworzyli jedynie sofistykę, scholastykę, astrologję i alchemję". Ze względu na dwa źródła myślenia: czucie i rozum, można ich podzielić na cztery sekty: materjalistów, dogmatyków, idealistów i sceptyków; pierwsze dwie, to stronnictwa zbytniej ufności, ostatnie dwie zbytniej nieufności. Kant chciał wojny zakończyć, ale wpadł w obydwie skrajności, przewyższając dawniejszą ciemność, a „każda nauka ciemna jest albo fałszywa, albo podejrzana". Wskrzesił on perypatetyczną naukę o materji i formie, ale gruntowne myślenie nie na formie polega, lecz na poznawaniu przyczyn i skutków, na sprowadzeniu jednej prawdy do drugiej i ocenianiu odległości od prawdy niewątpliwej. Krytycyzm ten naśladuje matematykę w uogólnianiu, jak gdyby ludzie byli figurami gieometrycznemi. Prowadzi to nie do oświecenia, lecz do „szpitala chorób umysłowych".

Od roku 1814—1816 Śniadecki prowadził walkę o czystość naszego języka, każonego niemczyzną i francuzczyzną, a dla większej poczytności drukował niektóre rzeczy w dziennikach. Są to rozprawy albo listy, pisane niby przez Przemyślankę, Zacharjasza Krytypiłłę lub Zygmunta Szczeropolskiego[1]). Zastanawia się tutaj nad warunkami twórczości i nad celo-

[1]) Pism. rozm. III, 1—122, 156.

wością języka, który jest obrazem duszy narodowej i objawem wszystkich jej własności, utrzymując, że na stworzenie nowego wyrazu trzeba tyle talentu, ile na stworzenie nowej myśli, że więc tylko wielcy pisarze zdolni są do wydobywania nowych sił z języka. Płodność języka zależną jest z jednej strony od nauki, z drugiej od religji. Zgłębianie poznania czyni język gruntowniejszym, wybitniejszym i dzielniejszym, religja zaś w ten sposób język wzbogaca, że, wdrażając w powinności chrześcijańskie, społeczne i obywatelskie, stanowi źródło wymowy kaznodziejskiej, która jednak, jeśli ma być skuteczną, musi opierać się na nauce. Język jest wskaźnikiem stopnia oświaty i cywilizacji narodu. Psuje się pod wpływem „szaleństwa i rozpusty rozumu“, czyli metafizyki. Spierały się o niezrozumiałe słowa sekty greckie, zepsuła łacinę scholastyka, ale nie poszła za nią Polska w 16 w., gdyż wolała imać się nauk; a czyżby teraz mieli „zaciemnić nas i durzyć swoją osowiałą metafizyką“ Niemcy? Zginęliśmy anarchją polityczną i mamyż się jeszcze gubić na języku, smaku i rozsądku anarchją literacką? — woła Śniadecki i powstaje przeciw „Jakobinom“, którzy mają się za prawodawców języka, a nikogo nie słuchają, tym „nietoperzom literatury“, którzy, zwracając całą uwagę na słowa, nieudolne tworzą wyrazy, stare przeinaczają, prawidła gramatyczne przekręcają i wprowadzają drapieżną pisownię, spychając nas do barbarzyństwa. Śniadecki rozbiera cechy i zalety naszego języka i bada, na czym polega jego gienjusz. Zachęca do czytania dobrych pisarzy i nawołuje kobiety do pielęgnowania języka ojczystego, dając im rozmaite w tym względzie wskazówki.

Do tej serji pism należy też rozprawa „O logice

i retoryce"[1]). W walce z trybem scholastycznym mówienia i pisania wpadliśmy w skrajność przeciwną i „tryb rozprawiania wzięty jest za tryb uczenia". Chcemy naśladować Cycerona, ale ten nie pisał dla szkół. Tak samo z logiką: scholastyczna, pełna wprawdzie metafizyki, posiadała jednak w ścisłości, ogólności i systematyczności cechy wysoce dydaktyczne, natomiast logika Condillaca jest rozprawianiem o logice, najwyżej traktatem o niej fizjologicznym. Potrzebna nam logika nie jest jeszcze napisana, a wiele istnieje ku temu materjału, rozproszonego po naukach. Co się tyczy retoryki, to nie jest ona nauką, lecz sztuką. Nie można nauczyć wszystkich pisać wymownie, można wszakże nauczyć pisać jasno i porządnie. Książka Piramowicza jest rozprawianiem o retoryce, a nie retoryką samą. Śniadecki wykazuje potrzebę i zadania stylistyki, jako „wyższej nauki o charakterze języka".

W r. 1815 Śniadecki ogłosił rzecz „O Józefie Ludwiku de Lagrange'u, pierwszym gieometrze naszego wieku"[2]). Przedstawia tu krytycznie jego działalność i zasługi, tudzież wielbi go za upraszczanie, uogólnianie i oparcie analizy na teorji funkcji.

W roku 1816 Śniadecki napisał w postaci listu recenzję anonimowej, przez siostrę Adama ks. Czartoryskiego napisanej powieści p. t. „Malwina". Recenzja ta p. t. „Malwina, list stryja do synowicy"[3]) stanowi pierwsze wystąpienie Śniadeckiego przeciw romantyzmowi, w którym upatrywał wroga

---

[1]) Pism. rozm. III, 185.
[2]) Pism. rozm. III, 249.
[3]) Pism. rozm. III, 156.

oświecenia. Wypowiadając się naogół przeciwko romansom, ponieważ zapalają imaginację i czułość, które raczej powściągać należy, pochwalił jednak i zalecił omawianą powieść. Uważa, że wartość jej polega na przeprowadzeniu myśli, iż szczęście nie jest „gorączką serca“, lecz wynikiem „poruszeń łagodnych, zaszczepionych przez rozsądek, a utwierdzonych przez doświadczenie“.

W roku 1816 wydał Śniadecki „Trygonometrję kulistą, analitycznie wyłożoną“. Sprowadza on tutaj tę naukę do trygonometrji płaskiej i poczytuje sobie za zasługę, że udało mu się „rachunek parallaks, naukę tak ważną i zawiłą, pod jeden widok ogólny zagarnąć“. W odpowiedzi na recenzję tej pracy w „Pamiętniku Warszawskim“ Śniadecki wydrukował tamże w r. 1817 swoje „Uwagi nad recenzją i t. d.“, wyjaśniając, że posługiwał się nową systematyką, która pozwoliła mu uprościć dowód analogji Nepera.

W r. 1817 Śniadecki czytał na sesji uniwersytetu swoją rozprawę „O rachunku losów“ czyli o rachunku prawdopodobieństwa. Wskazuje on tutaj na liczne zastosowania tej nauki w teorji i praktyce, wymieniając też przydatność jej do oceniania wiarogodności świadectw historycznych oraz sądowych. W przypuszczeniu, że ogarnie ona kiedyś całą dziedzinę wiedzy i pokaże, że „rachować jest to rozumieć z pewnością“, pisze: „toby to dopiero było rzetelne i skuteczne criterium veritatis, którego szukają logicy i metafizycy w mało komu przydatnej gadaninie“.

W roku 1818 wydał Śniadecki w 3 tomach zbiór swoich rozpraw i mów p. t. „Pisma rozmaite“ (pierwsze dwa tomy wyszły w r. 1814 w pierwszym wydaniu). W tymże roku ukazało się trzecie powięk-

szone wydanie jego „Gieografji". Również w tym roku odczytał na posiedzeniu uniwersyteckim rozprawę „O rozumowaniu rachunkowym"[1]). Wykazuje, że doskonalenie rachunku prowadzi do dokładniejszego czytania i za doskonaleniem języka idzie rozszerzenie myśli. Wprowadzenie nowego symbolu, który zdaje się być tylko skrótem, prowadzi czasem do wielkich wyników. Pewność w matematyce zawdzięcza się nie samej tylko metodzie, ale i przedmiotowi prostemu, ogólnemu i dającemu się doskonale opisać. Przedmioty innych nauk nie posiadają tych cech, to też matematyka jest królową nauk, które stanowią albo zbiory erudycji, albo trzęsawiska mniemań, albo przybliżenia do prawdy. Dla tego nie mógł mieć powodzenia Wolff, który, usiłując naśladować matematykę, do nauk wprowadził jej terminy. Śniadecki wykazuje, że swoistym znaczeniem analizy w matematyce jest czytanie symbolów, syntezy zaś — dowodzenie. Stosowanie analizy w nauczaniu nie jest na miejscu, albowiem prowadzi do metafizycznego doszukiwania się form zamiast dowodów. Dąży on do „metafizyki matematyki", której zadaniem jest wykrycie prawd fundamentalnych.

W tymże roku 1818 wydał jeszcze Śniadecki rzecz „O literaturze"[2]), z powodu „Historji literatury polskiej" F. Bentkowskiego. Zastanawia się tutaj nad rozmaitemi pojęciami i zadaniami tej nauki i przychodzi do wniosku, że winna ona odsłaniać tajemnice talentu i odnajdywać prawidła porządku, mocy i piękna w mówieniu i pisaniu. Dobrze pisać znaczy pisać językiem dokładnym, zwięzłym i mocnym, a to zależy od

---

[1]) Pism. rozm. III, 360.

[2]) Pism. rozm. III, 122.

posiadania zgłębionej i dobrze zastosowanej nauki. Poza tym należy pisać wymownie. Wymowność nie jest to, jak sądzi d'Alembert, dar budzenia czucia, ani też, jak sądzi Arystoteles, dar mocy w wywodach. Wymowność jest połączeniem siły wzbudzania czucia z siłą przekonywania.

W r. 1819 Śniadecki czytał na posiedzeniu uniwersytetu swoją rozprawę „O filozofji“ [1]), w której bronił filozofji przeciwko Kantowi oraz przeciw teologji. Mistycyzm metafizyczny Kanta na nazwę filozofji nie zasługuje. Oto są jego „wady i występki“: 1) Posiadając przesadną nieufność względem zmysłów, pyta Kant: jak i dla czego rodzi się z rzeczy wiedza? Tak pytać się nie należy, podobnie jak rozsądny fizjolog nie pyta, dla czego urabia się krew. Są to wieczne tajemnice pierwszych przyczyn; pomiędzy fenomenem, a przyczyną jego jest przepaść. Kant chce przepaść tę zuchwale zgłębić za pomocą a priori i odgadnąć mechanizm myślenia, a to jest satyrą na zdrowy rozum. 2) Nieszczęsny ma pomysł przyjęcia duszy bez zmysłów; wszak głuchy nie zna muzyki, a bez zmysłów niema pojęć; Kant popełnia błąd logiczny, wnioskując ze stanu urojonego o stanie rzeczywistym, a jest to tak, jak gdyby ktoś po dobrym obiedzie myślał o utrzymaniu życia bez pokarmów. 3) Kant nie dowodzi aprjorycznych zasad swojej nauki, tworzy więc „romans metafizyczny“ i tłumaczy to, co sobie wyobraża, nie zaś co się dzieje w umyśle. 4) Wymyślał ścieżki i manowce, lubuje się w podziałach, ustanawia tajemnice eleuzyjskie i tworzy ciemną nomenklaturę, a wszystko to, zamiast objaśnić fenomen myślenia, daje widok zatopionego w abstrak-

[1]) Pism. rozm. IV, 37.

cjach i trudnego do odgadnięcia autora. Dalej omawia Śniadecki stosunek między filozofją a religją. Na wstępie obala mniemanie sfer pobożnych, jakoby filozofja sprawić miała francuską rewolucję, utrzymuje, że rewolucja miała przyczyny ekonomiczne i polityczne. Teologowie nazywają filozofję niedowiarstwem, ale prawdziwa filozofja zna granicę rozumu i nie sprzeciwia się religji. Zdarzają się bezbożni filozofowie, ale i kościół ma swoje kacerstwa. Teologowie zamiast zwalczać poglądy przeciwne religji przekonywaniem, wdawali się w to, co do nich nie należy, i ograniczali postęp wiedzy. Uczeni broniąc się, wstrząsnęli teologją, oddzielając to, co boskie, od tego, co wymyślili ludzie, żądni panowania. Zapaleni teologowie jednak więcej krzywdy wyrządzili religji, niż pisma niedowiarków. Duch filozoficzny uratował resztę Europy od inkwizycji, rozbroił fanatyzm, poskromił ascetyzm i oczyścił moralność ewangieliczną od przywar scholastycznych. Gruntowny teolog nie zniesławia filozofji, lecz uczy się jej, jest mu ona bowiem dla wielu względów potrzebna. Religja i filozofja zarówno są darami Nieba, więc łączyć się winny dla utrzymania porządku społecznego i wskazywania dróg do szczęśliwości.

W odpowiedzi na tę rozprawę ogłosił Tytus Dzieduszycki[1]) w „Pamiętniku Lwowskim“ (1819 r.) obronę Kanta, utrzymując, że Kant właśnie zadał cios śmiertelny metafizyce, że mamy prawo dochodzenia początku i rodzenia się myśli i że argumentacja Śniadeckiego jest gołosłowną. Wobec tego Śniadecki opracował ponownie swoje zarzuty i na posiedzeniu uniwersyteckim w r. 1820 odczytał „Przydatek do pis-

[1]) M. Straszewski, Jan Śniadecki, 1875, str. 228.

ma o filozofji"[1]). Zamiarem Kanta — wywodził — nie jest obalenie metafizyki, lecz stwierdzenie pewności jej wyników. Szukając kryterjów w konieczności i powszechnej ważności dowodzeń rozumowych, wpada w poszukiwanie kamienia filozoficznego. Absolut, jako przechodzący nasze pojęcia, jest niepoznawalny, może więc tylko być albo Bogiem, albo niczym, zerem. Kant zamierzał wyjaśnić, jak „z rzeczy rodzą się wiadomości o nich, a to jest swojego rodzaju kwadratura koła"; to też dochodzi on do przekonania, że zmysły, dając początek myśleniu, na nie wcale nie wpływają i że nauki empiryczne są kajdanami dla umysłu. Nauka jego nie jest krytycyzmem, lecz formalizmem i tłumaczy rzeczy nieznane przez niepojęte. Spirytualizowanie to jest oszustwem metafizycznym, ponieważ owe formy poznać możemy jedynie w ich skutkach, t. j. w doświadczeniu. Wyraz forma jest bardzo wieloznaczny, a do objaśniania czegoś nieprzydatny; formy Kanta mają być czynne, ale są i bierne zarazem. Nauka o formach odrywa nas od doświadczenia i każe zajmować się słowami, wskrzesza średniowieczne urojenia. Czysty rozum, zawierający formy, to sfinks, którego Kant niby odgadł, ale którego innym wytłumaczyć nie umie. Z tego, że każda rzecz musi być gdzieś i kiedyś, wnosi on, że czas i przestrzeń są a priori; ale tam jest mowa o bycie, a tu o myśleniu, wniosek więc jest błędny. Fałszem jest, że czas i przestrzeń są częściami składowemi każdej myśli, bo można je w drodze abstrakcji pominąć. Kant, twierdząc, że stanowią one a priori, popełnia paralogizm, biorący abstrakcje za byt. Chcąc podnieść metafizykę do pewności matematycznej, znieważył on matematykę,

---

[1]) Pism. rozm. IV, 74.

przypisując jej, że obyć się może bez zmysłów i że przyjmuje syntetyczne twierdzenia bez dowodów. Chce budować nauki na gruncie aprjorycznego formalizmu, ale grunt ten powinien być prosty, jasny i zniewalający. Chce obalić Hume'a, którego niesłusznie poczytuje za skeptyka. Atoli sztuka myślenia, urabiana od Bacona do d'Alemberta, nie potrzebuje rewolucji, lecz usystematyzowania. Z samej nauki Kanta wypada, że metafizyka jest bałamuctwem, albowiem poznanie według niej zaczyna się od pozoru i kończy na nieuchronnych sprzecznościach. Jest to umiejętna niewiadomość, gorsza od prostej niewiadomości; nie doskonali ona rozumu, lecz go zaciemnia. Nie jest to filozofja, lecz traktat psychologiczny i część metafizyki, mianowicie wstęp do psychologji i etyki. Chcieć odgadnąć drogi gienjusza, szukać powszechności i konieczności, gdzie ich niema, chcieć wynosić poznawanie do pewności matematycznej bez języka matematycznego, to próby szalone ambicji wypowiedzenia wojny rozsądkowi.

W r. 1820 ukazało się drugie, znacznie powiększone wydanie „Trygonometrji" Śniadeckiego, którą po ośmiu latach przełożył na język niemiecki prof. Feldt.

W r. 1821 Śniadecki pracował nad obszerną rzeczą p. t. „Filozofja ludzkiego umysłu, czyli rozważny wywód sił umysłowych"[1]). Jest to zarys teorji poznania, dzieło w tej nauce dotychczas u nas największe i najoryginalniejsze. W przedmowie, odczytanej na sesji uniwersyteckiej, Śniadecki twierdzi, że zadaniem „filozofji myślenia i poznawania", opartej na zasadach konstytucji ludzkiej i zawierającej w swym łonie filozofję każdej niemal nauki, jest zbadanie umysłu,

---

[1]) Pism. rozm. IV, 175,

jako twórcy nauk, poznanie jego sił, dróg, sposobów i działań oraz zbadanie początku, wzrostu, stopnia, mocy i dojrzałości myślenia, związków jego i pierwiastków. Szkoła niemiecka, idąc za Leibnitzem, przeceniła udział rozumu, francuska zaś, idąc za Lockem, przeceniła udział zmysłów; tamta zrobiła z filozofji tajemnicę, prowadzącą do mistycyzmu, który służy oszustwu i kuglarstwu, ta zaś otworzyła drogę do materjalizmu, który gubi społeczne życie. Obydwu ostateczności uniknęła szkoła angielska, która pozostała wierna tradycji od Bacona do Newtona. W dwuch punktach zasadniczych Śniadecki zaznacza swoją odrębność od szkoły angielskiej: 1) odróżnia zdania, potrzebujące dowodów, od fenomenów, czyli bytu, nie potrzebującego dowodu, i 2) wywodzi działanie umysłu nie z myśli potocznej, lecz z nauki. Śniadecki rozpoczyna swą teorję poznania od ustanowienia trzynastu fundamentalnych faktów pierwotnych, prawd zasadniczych. W dziewiątej z nich najbardziej uwydatnia się oryginalne Śniadeckiego stanowisko. Twierdzi on tu, że poruszenie zmysłów jest siłą, pobudzającą umysł do czucia, przyczym nie należy przyjmować nic pośredniczącego. „To pierwsze zatrudnienie umysłu, choć zdaje się najprostsze, mieści atoli w sobie naprzód rzecz, obudzającą czucie, powtóre istotę czującą, a zatym przeświadczenie się o bycie rzeczy świata materjalnego przez akt umysłu obrócony do rzeczy i o bycie naszym indywidualnym przez akt umysłu zwrócony na to, co się w nas dzieje“. „Filozofja umysłu“ rozpatruje w części pierwszej początkowe i proste władze: czucie czyli pojmowanie, uwagę, abstrakcję, pamięć, mowę i kojarzenie pojęć, w drugiej zaś części rozum, imaginację i wolę.

W r. 1822 Śniadecki ogłosił rzecz p. t. „O pis-

mach klasycznych i romantycznych"[1]) z powodu rozprawy Brodzińskiego. Romantyczność jest wybujałością imaginacji, która nie może, jak mniema on, nie mieć żadnych prawideł, gdyż wpadłaby w donkiszoterję. Uważa ona zimny rozsądek za nieprzyjaciela swego, rozum jednak tylko nadać może dziełom umysłu wartość i trwałość. „Prawdziwe piękno nie boi się rozumu; a przeczucie piękna nie jest niczym innym, jak instynktownym rozsądkiem". Imaginacja, pozbawiona prawideł, staje się najszkodliwszym dla oświaty źródłem zabobonów w religji, źródłem metafizyki w filozofji i romantyczności w literaturze. Imaginacja równie służy cnocie i zbrodni, pięknu i brzydocie, prawdzie i błędowi, i jest tymsamym w życiu umysłowym, czym namiętność w życiu zwierzęcym człowieka. Chcąc być konsekwentną, powinnaby romantyka wyrzec się całkowicie rozsądku; boi się go jednak i przedrzeźnia, nie mając w sobie wielkości. Lubuje się w przypominaniu dawnych obyczajów i zdarzeń i tęskni do wieków przeszłych, strojąc prawdę w karykaturę fałszu, zabobonu, głupstwa i prostactwa. Za wzór obrała sobie Szekspira, którego jednak w Anglji samej nie naśladują, a grywają po okrojeniu. Gienjusz ten objawił wiele prawd nowych i wielkich, bez przewodnika torował sobie drogę, ale musiał grzęznąć w upodobaniach pospólstwa, malując wiek swój bardzo mało oświecony, jednakże nie cofał się do czasów dawnych i nie odgrzewał zapomnianych zwyczajów i mniemań. Czyż należy dążyć do zacofania, do pierwotniejszej kultury, do stanu barbarzyństwa, który nigdy nie był stanem niewinności, a jest nim jedynie w urojeniu romantyków? Nie wy-

[1]) Pism. rozm. IV, 1.

starcza im zwykły język, więc urabiają język mistyczny i szukają w metafizyce dróg objawienia i wiary. Romantyczność przyszła do nas z Niemiec wraz z metafizyką. „Zapala ona wojnę domową między władzami człowieka, ale największe dzieła są dziećmi harmonji“. Do romantyczności wiedzie ambicja i żądza oryginalności. Na tej drodze mamy niby zaznaczyć swoją niepodległość, ale wchodzimy na drogę bezprawia, rozwiązłości, nierządu i barbarzyństwa.

W r. 1822 Śniadecki wydał tom czwarty „Pism rozmaitych“, w którym umieścił cztery ostatnie, wyżej wymienione prace.

Usuwając się kolejno od obowiązków urzędowych, które stawały się coraz nieznośniejsze, Śniadecki dopiero w r. 1825 otrzymał całkowite zwolnienie. Osiadł pod Wilnem znękany i chorowity. W ostatnich latach zajmowały go już tylko prace astronomiczne, a sprawozdania z nich drukował do r. 1828. Myślał jeszcze o wydaniu prac matematycznych i bardziej wyczerpującym opracowaniu filozofji umysłu, ale upadek sił nie pozwolił mu wykonać tego. Z listów do profesora Szopowicza[1]) widać, jak duch Śniadeckiego zwracał się znowu w stronę Krakowa, dokąd go na rektora powoływano, gdzie słońce wolności, zachodzące w Wilnie, znowu wschodziło. Radził, polecał, posyłał, omawiał i nawet o podróży myślał. Nawoływał do uśmierzania młodzieży, aby niesfornością swoją nie drażniła sąsiednich rządów, lecz, pilnie pracując nad sobą i zgłębiając przywary, które nas zgubiły, czekała cierpliwie, aż ułożą się sprawiedliwe stosunki w Europie, albowiem „zapalone pisma, bagnety i armaty nie zaprowadzą spokojności w Europie“.

---

[1]) M. Straszewski, Jan Śniadecki 1875, Dodatki, VI.

W roku 1830 zgasł ten wielki człowiek w 74 roku życia, po więcej niż półwiekowej działalności publicznej, przeznaczając majątek swój dla ubogich studentów krakowskich i wileńskich.

Platon twierdził, że najzdolniejszemu człowiekowi należy się następująca kolej życia: w młodości winien się uczyć, postępując od rzeczy zmysłowych do oderwanych, w wieku dojrzałym ma rozwinąć działalność praktyczną w urzędowaniu publicznym, na starość zaś winien poświęcić się sprawie najważniejszej, t. j. rozważaniu najwyższych idei prawdy i dobra[1]). Podobną orbitę umożliwiło żywotowi Śniadeckiego harmonijne połączenie biegu zewnętrznych warunków z rozwojem jego potęgi duchowej. Zaiste wspaniały to widok, jak środowisko urabiało tego pjonjera nauki i oświaty i jak on je wzajemnie wdzięcznie i konsekwentnie urabiał.

Obejmując całokształt ideowej twórczości Śniadeckiego, można powiedzieć, że, stanąwszy na wyraźnym stanowisku filozoficznym, nie opuścił i nie zmienił go nigdy. Dowodem tego jest, że mógł on prace swoje z najrozmaitszych dziedzin i z różnych czasów zebrać w całość pod tytułem „Pism rozmaitych", w których próżnoby szukać sprzeczności lub niezgodności. Ogarniając znów jego działalność praktyczną, można powiedzieć, że nie zmienił nigdy powziętych w młodości idei o zadaniach szkolnictwa i funkcji oświaty w społeczeństwie. Mimo najstraszniejszych wstrząśnień i przeciwieństw losu osobistego i narodowego nie sprzeniewierzył się sobie nigdy.

---

[1]) Platon. Rep. 537 i nast.

W twórczości ideologicznej, w dziedzinie nauk matematycznych i przyrodniczych, w dziedzinie pedagogiki, językoznawstwa, historji, literatury, teorji poznania i religji praca Śniadeckiego, tego „arcykapłana umiejętności na całą Polskę i Litwę“, jak go nazywa Libelt[1]), polegała na rozwijaniu, przeprowadzaniu, zastosowaniu, upraszczaniu, organizowaniu i systematyzowaniu jednego zawsze w gruncie stanowiska filozoficznego śród walk obronnych przeciwko metafizyce. W działalności praktycznej praca jego miała również ten sam charakter walki z niszczycielskiemi potęgami, których źródło upatrywał w namiętnościach ludzkich. Teorję, ogarniającą wszystkie nauki, łączył z praktyką, dotyczącą całości narodu, a to w ten sposób, że jego teorja wypływała z praktyki, a praktyka z teorji, a jednoczenie ich wytwarzało cywilizację i kulturę. Stosunek pomiędzy praktyką i teorją przedstawiał się w świadomości Śniadeckiego w postaci pojęć związku, działania, ustosunkowania, zastosowania, porównywania i zrównania aż do idealnej tożsamości. Prawo zaś tego stosunku, prawo najogólniejsze życia pojmował jako ciążenie, interes, potrzebę, korzyść, pożytek. Temu filozofowi „rzetelności i porządku“ chodziło zawsze i wszędzie o systematyczną organizację, polegającą na opanowaniu rzeczywistości wszelkiego rodzaju przez właściwe ośrodki. Dla tego uznawał niezbędność bóstwa dla świata, monarchy dla narodu, wszechnicy dla szkół, rozumu dla dziedziny twórczości, matematyki dla szeregu nauk, zasady dla zakresu każdej nauki, gienjusza dla wytwarzania wartości, praw naukowych dla praktyki życiowej, siły dla skutków, wyrazu dla pojęcia, filozofji

---

[1]) K. Libelt. Bracia Śniadeccy, Odczyt 1866, str. 41.

dla umysłu. Wszędzie tu mamy przeciwstawienie jedności i mnogości, gotujące twórczości ludzkiej zadania, których rozwiązaniem, odpowiadającym owej teoretycznej tożsamości — musi być łączenie, jednoczenie, organizowanie i systematyzowanie. Śniadecki przez najwyższe uświadomienie sobie takiej twórczości, zarówno praktycznej, jak i teoretycznej, dochodził do metodologji, czyli teorji poznania. Uświadamianie się filozoficzne śród życia, fermentującego w okresie oświecenia i wytwarzającego nauki i instytucje, prowadziło liczne umysły w owym czasie do budowania metafizycznych systematów. Jednakże Sniadecki, trzeźwo idąc w kierunku metodologji, sprzeciwiał się metafizycznemu majaczeniu. Według niego filozofja powinna być nie metafizyką, lecz teorją poznania. Najwyraźniej przeciwstawił on teorję poznania metafizyce: teorja poznania jest nauką, tworzy więc hypotezy i teorje, szuka stosunków i praw, metafizyka zaś bawi się w wyobrażenia, wikła się w djalektykę i pogrąża się w mistycyzm.

Śniadecki z bystrym krytycyzmem opierał się pokusom pomysłowości nowatorskiej, unikał doktrynerskich jednostronności oraz dogmatycznych skrajności. Nie jest on ani racjonalistą, ani sensualistą, ani pozytywistą[1]). Zdawałoby się, że systematyk ten nie dojdzie nigdy do samodzielnego i oryginalnego stanowiska. Atoli „rozważny wywód sił i działań umysłowych“ (podtytuł „Filozofji umysłu“) doprowadził go do punktu widzenia zupełnie nowego, a niezmiernie płodnego. Zasadą poznawczo-teoretyczną, że czucie jest punktem wyjścia dla świata zjawisk w jednym kierunku, a w dru-

---

[1]) Wykazał to M. Straszewski, Jan Śniadecki, 1875, str. 4—12, 263, 269, 284, 293, 308 i n. 319 i n.

gim dla świata świadomości, że więc w tym punkcie jest ostateczna jedność i tożsamość naszego poznania, określa się stanowisko od niedawna dopiero — bez wiedzy o Śniadeckim — zajęte przez rozwijany dzisiaj empirjokrytycyzm. Jeżeli dodamy przenikający wszystkie prace Śniadeckiego, wzgląd praktyczny, ów utylitarny teleologizm wieku oświecenia, który dzisiaj odnawia się w pragmatyzmie, to mamy u Śniadeckiego zawiązek kombinacji, która może mieć przyszłość. Trzeba uwzględnić, że nie rozporządzał on materjałem wiedzy, zdobytym po jego śmierci: nie znał zasad zachowania energji, ewolucji, ekonomji, nie znał uczucia, jako odrębnej funkcji, i nie widział jeszcze właściwych nauk humanistycznych. Ale jakże prosto podążał on w tych kierunkach! Mógłby zajść dalej i zdziałać więcej, gdyby go nie były absorbowały tak zajęcia praktyczne. W liście do prof. Szopowicza pisał: „...gorzko mi dziś wspomnieć, żem ledwo w życiu miał kilka lat spokojnych dla nauki, w której mógłbym był nie mało zrobić, a przytym zaspokoić tę gorącą żądzę, która mnie jedynie ciągnęła do nauki“ [1]). Do tego dodać trzeba, że zanim jeszcze niemoc i śmierć kres jego usiłowaniom położyły, kierunek filozoficzny Śniadeckiego, przywykły do bezpośrednich zastosowań, znalazł się w odosobnieniu. Brutalna przemoc obaliła wielkie dzieło naszej kultury, a odpowiedzią na to było wzmożenie się życia uczuciowego. Jeszcze za życia Śniadeckiego lekceważono go, uwłaczano mu i odmawiano nawet wszelkich zasług. Ale te wytwory metafizyczne, które on zwalczał w zarodku, równie prędko jak powstawały, tak i prędko ginęły wobec niezłomnej trzeź-

---

[1]) M. Straszewski. Jan Śniadecki. 1875, dodatki VI, str. XXXV.

wości umysłowości polskiej. Rola Śniadeckiego jeszcze nie jest skończona. Pisma jego, (jak i brata Jędrzeja), pisane językiem najwytworniejszym, który zwano językiem Śniadeckich, stanowią dla nas nietylko historycznie ważny dobytek, lecz skarb, z którego czerpać będziemy. Ten, który z „gorejącą pochodnią rozumu“ trzymał straż umysłowości kulturalnej u nas i był jej drogowskazem, pełni i dziś jeszcze służbę, a naszą rzeczą jest z niej korzystać. Czynić to możemy, znajdując się w samym środku filozoficznych walk doby dzisiejszej.

Bibljografja.

Jan Śniadecki, Pisma rozmaite, 4 tomy, 1818—1822 (nie włączone są tutaj: drobne publikacje z przed r. 1781, odpowiedź Villersowi, algiebra, trygonometrja, gieografja i prace astronomiczne). Wydanie autorskie.

„ Pisma, wyd. M. Baliński, 7 tomików, 1837—1839 (jest to przedruk powyższego wydania z dołączeniem gieografji; dodany jest biograficzny zarys oraz wizerunek).

M. Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim, 2 tomy, 1864—1865.

M. Straszewski, Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofji w Polsce, wyd. Akad. Umiejętności w Krakowie, 1875.

„ Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym. 1912, str. 166 i in.

K. Libelt, Dwaj bracia Śniadeccy, Odczyt w Kole Towarzyskim Poznańskim, 1866.

H. Struve, O filozofji Jana Śniadeckiego, w „Wieku“, 1873, Nr. 113. Ob. też tegoż „Wstęp do filozofji“ i „Historję logiki jako teorji poznania w Polsce“.

A. Skórski, Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki niemieckiej i dzisiejszych dążeń filozoficznych krytycznie przedstawiony, 1890.

S. Dickstein, Jan Śniadecki, w „Albumie biograficznym“ M. Chełmońskiej, t. I, str. 122 i in.

S. Brzozowski, Jan Śniadecki, życie i dzieła, 1904 („Książki dla wszystkich“, wyd. M. Arcta, Nr. 169).

JÓZEF MARJA HOËNE-WROŃSKI.

(1778—1853).

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ PROFESORA DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO DNIA 25-GO LISTOPADA 1910 ROKU.

JÓZEF MARIA HOËNE-WROŃSKI
(1778 — 1853)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

Nadszedł nieszczęsnej pamięci dzień 10 października 1794 roku. Nieliczne wojska polskie nie zdołały pod Maciejowicami oprzeć się przeważającej sile nieprzyjaciół. Naczelny wódz Tadeusz Kościuszko ranny dostał się do rosyjskiej niewoli, pierwszy akt wielkiej dziejowej tragiedji na razie się zakończył. Razem z Kościuszką wziętym został do niewoli także młody — może najmłodszy, jakiego kiedykolwiek jakaś armja posiadała, bo zaledwo lat szesnaście liczący — kapitan artylerji, uczeń warszawskiej szkoły rycerskiej. Dowodził on baterją na prawym skrzydle i dzielnie się trzymał. Już przedtym odznaczył się pod Wolą w czasie oblężenia Warszawy przez Prusaków, zmusiwszy ich celnemi strzałami ze swoich armat do odwrotu. Kapitanem tym był Józef Marja Hoëne-Wroński, urodzony w Poznaniu w roku 1778.

Uwolniony po zajęciu Warszawy na słowo honoru, wstąpił Wroński następnie do służby rosyjskiej. Tu przydzielony do sztabu jenerała Suworowa doszedł, mając lat 19, do rangi podpułkownika. Jednakże dla Polaka i Kościuszkowskiego żołnierza nie mogła służba w szeregach rosyjskich zbyt wielkiego przedstawiać uroku. Porzucił ją więc i powziął zamiar poświęcenia się innego rodzaju pracy. Potężny, a dziwnie jasny umysł Wrońskiego wabiła ku sobie kraina czystej myśli, kraina nauki i wiedzy umiejętnej, ku niej więc zwrócił się.

Spieniężywszy spadek po zmarłym ojcu, wyjechał do Niemiec. Tu zaznajomił się z filozofją Kanta, która wstrząsnęła nim do głębi, dawała mu bowiem to, czego duch jego najbardziej był spragniony, to jest punkt wyjścia pewny i niewzruszony, bo w samym czystym tkwiący rozumie. Drugą przewodniczką na nowej drodze stała się dlań matematyka, z którą już przed wyjazdem do Niemiec zaznajomił się dokładnie w szkole kadetów.

Po dwuch latach pobytu w Niemczech rozbudziło się jednak na nowo u Wrońskiego sumienie Polaka. W roku więc 1800, dowiedziawszy się o tworzącej się nowej armji polskiej, wyjechał do Francji. Przybywszy do Paryża, zbliżył się tam do dawnych towarzyszów broni, do Dąbrowskiego i Kościuszki, ci zalecili mu wstąpienie do wojska polskiego w Marsylji. Wroński rady posłuchał, zastawszy zaś w Marsylji wojsko polskie bezczynnym, oddał się na nowo z zapałem pracy naukowej. Ważną do tego podnietą była dlań chęć służenia Ojczyźnie. Dąbrowski w jednym z listów do Wrońskiego pisanych wyraził życzenie, aby filozof tej miary podjął się opracowania memorjału o konieczności przywrócenia Polski dla szczęścia Europy. Otóż Wroński, rozmyślając nad zagadnieniem Polski, przyszedł do przekonania, że da się ono rozwiązać tylko przez odkrycie prawd najwyższych, czyli ostatecznych, nadających się „do rozproszenia ciemności, jakie otaczają jeszcze przeznaczenia narodów“. Właśnie więc sprawa polska wymaga — jego zdaniem — odkrycia prawd bezwzględnych. Z takiej to podstawy wywieśćby ją należało, wówczas dopiero stanęłaby przed oczyma ludzkości jasno w pełnym znaczeniu swoim. Pod takim to wpływem „zabrał się — jak pisze — równocześnie

i odrazu do systematycznego rozwinięcia zarówno prawd filozoficznych, wywodząc je z zasady bezwzględnej, jak i do reformy matematyki, rozwiązując wszystkie jej zagadnienia, przez co dawał rękojmię wartości swoich prawd bezwzględnych".

Pobyt Wrońskiego w Marsylji, trwający aż do roku 1810, rozpada się na dwie doby, pierwsza obejmuje lata do roku 1804, w drugiej los jego rozstrzyga się ostatecznie. Na razie jeszcze był chwiejny i nie wiedział, co z sobą począć. Pierwsza jego praca, napisana, gdy miał lat 22, dotyczyła zagadnień artylerji, ale już drugą poświęcił Kanta „Krytyce czystego rozumu". Obie te prace zaginęły, ślad zaś o nich zachował się jedynie w listach Kościuszki i Dąbrowskiego, dziękujących za przesłane im egzemplarze. Niektóre prace Wrońskiego z czasów pobytu w Marsylji, napisane przed rokiem 1804, dostarczają dowodów, że z początku jeszcze się wahał między pozostaniem w zawodzie wojskowym a poświęceniem się albo służbie dyplomatyczno-politycznej, albo pracy ściśle naukowej. Aż nareszcie nadszedł dla Wrońskiego rok przełomowy 1803. Wówczas to miał on odkryć swoją najwyższą, a zarazem najbardziej zasadniczą prawdę, z której wysnuł i na niej oparł cały swój filozoficzny system. Stało się to dnia 15 sierpnia 1803. W dzień obrany przez Napoleona I na święto narodowe, znajdował się Wroński wraz z kolegami swojemi na jakimś publicznym przedstawieniu. Nagle uczuł, że jest na drodze do wielkiego odkrycia, rzuca więc widowisko, rozpycha widzów, przeskakując przez ławki i siedzenia, towarzyszom robi wrażenie, że nagle oszalał, i zdąża do domu, celem możliwie najszybszego rzucenia na papier wielkich pomysłów, jakie się nagle w głowie jego zrodziły. Od tego czasu uwa-

żał się Wroński za „przypadkowego powiernika prawdy najwyższej“. To wielkie — jak je nazywał — odkrycie dotyczyło idei absolutu, tudzież tak zwanego „prawa tworzenia“ (loi de création). „Pociągany odtąd — jak pisał sam o sobie — powołaniem, mniemał, iż dostrzega w swoich rozmyślaniach zarody wielkich odkryć, nabrał więc przekonania, że zamiast służyć jednemu tylko krajowi, powinien poświęcić się dobru całej ludzkości“. Postanawia zatem porzucić służbę wojskową, żegna przyjaciół i kolegów, wyrzeka się stosunków z własną rodziną, zrywa także z marzeniami o karjerze dyplomatyczno-politycznej i poświęca się wyłącznie — nauce. Służba zaś dla nauki miała być także równocześnie służbą dla Ojczyzny. Mniemał bowiem, że nie może przecież tej Ojczyźnie swojej oddać usługi większej nad tę, iż z ust jej syna dowie się ludzkość, na czym polega prawda najwyższa i ostateczna. Co rozpoczął przed trzema wiekami Polak Kopernik — to znaczy zupełne przeobrażenie całego naszego poglądu na świat — to miał teraz wykończyć znowu Polak. Cóż mogło stanowić większą dla Polski chwałę? — Gdy jenerał Dąbrowski w liście pisanym z głównej kwatery w Medjolanie zachęcał Wrońskiego, aby kroczył śladami naszego wielkiego rodaka Kopernika, to upatrywał on w tym rodzaj „proroczego polecenia“. Wówczas to więc wytknął sobie na całe dalsze życie następujący program pracy:

Rozwinięcie systematyczne i zupełne prawd filozoficznych, które należało wyprowadzić z zasady bezwzględnej; reforma matematyki, oparta na rozwiązaniu wszystkich wielkich zagadnień, jako poręka prawd bezwzględnych, za których pomocą powinna być ustanowioną na ziemi filozofja bezwzględna we wszystkich

swoich zastosowaniach zarówno politycznych jak religijnych. Do reformy matematyki miało go doprowadzić odkrycie w matematyce czystej prawd podstawowych i metod powszechnych, zaś w matematyce stosowanej do przyrodoznawstwa rozwiązanie trzech najdonioślejszych zagadnień świata fizycznego, a mianowicie: wyjaśnienie powstania materji za pomocą sił, powstania ciał niebieskich z materji, powstania „wszechświata z ciał niebieskich".

Ponieważ drogowskazem w krainę wielkich odkryć i pomysłów była dla Wrońskiego filozofja krytyczna, wywodząca początek swój z badań Kanta, od niej przeto rozpocząć postanowił. Zamierzał więc ogłosić o filozofji krytycznej pracę wielkich rozmiarów, obliczoną pierwotnie na cztery tomy, a rozdzieloną na osobne znowu sekcje. Pierwsza z tych sekcji wyszła w druku w roku 1803 w miesiącu „messidor" ery republikańskiej, rozpoczynającej się z dniem 20-go czerwca, dalsze dwie w dwuch miesiącach następnych. Więcej nie wyszło nic; drukarnia, w której się dzieło drukowało, uległa w czasie rewolucyjnych w Marsylji rozruchów spaleniu, a razem z drukarnią zniszczał cały nakład dzieła Wrońskiego; pozostało tylko parę egzemplarzy już rozesłanych; należy ono też do najrzadszych bibljograficznych białych kruków. Tytuł tego dzieła opiewa:

„Filozofja krytyczna odkryta przez Kanta, oparta na ostatecznej zasadzie poznania". (Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir). Na własnym podręcznym egzemplarzu Wroński poprawił wyraz „dernier" (ostateczny) na „premier" (pierwszy) tak, że właściwy tytuł powinien opiewać: „Filozofja krytyczna

odkryta przez Kanta, oparta na pierwszej zasadzie poznania".

Wydawnictwo tego dzieła przerwało się, jak już wspomniałem, na trzeciej sekcji. Po spaleniu się nakładu nie powrócił już Wroński więcej do tej pracy, zajęło go bowiem całkowicie rozwinięcie własnych wielkich pomysłów, tudzież zastosowanie ich do wszelkich wogóle zagadnień naukowych i filozoficznych. Nie czuł ani potrzeby ani chęci do opracowywania systemów Kanta i jego następców, skoro otwarła mu się droga do własnej filozofji, zakrojonej na tak olbrzymią skalę i pomyślanej w sposób tak wspaniały i potężny, że już samo przedsięwzięcie wzbudza podziw.

Od tej też chwili rozpoczyna się w życiu Wrońskiego sześcioletni okres wytężonej, wprost gorączkowej pracy w najrozmaitszych dziedzinach i kierunkach.

Rękopisy z lat od 1804 do 1810 świadczą o nadzwyczajnej wszechstronności tego wyjątkowego umysłu; nieustannie przerzuca się od jednych zagadnień do innych, wszystkie chciałby ogarnąć, na każde pytanie znaleźć odpowiedź, każdą naukę na nowych utrwalić podstawach. Cała zaś ta praca na pozór tak rozproszona, przecież jedną natchniona myślą i chęcią, a mianowicie chęcią zgrupowania wszystkich zagadnień naukowych około jednej najwyższej zasady. Zgrupowanie to zaś nie miało być luźnym systematyzowaniem, ale gienetycznym wyprowadzeniem. Nie o układ, nie o klasyfikację mu chodziło, ale o organizm pojęć taki, w którymby jedne nauki niejako rodziły się z innych, wszystko zaś skupiało się w prazasadzie, to znaczy z niej się wyłaniało, różniczkowało i w niej się znowu zespalało czyli całkowało. Jeżeli więc zajmuje się matematyką, to nie dla matematyki samej, ale w celu wytworzenia filozofji

matematyki, w celu wykazania, że wszystkie jej działy można wywieść z jego najwyższej zasady. Jeżeli opracowywa praktyczne pytania z zakresu mechaniki cieczy, to czyni to celem wykazania, że filozofja krytyczna podaje środki do rozwiązania i takich zagadnień. Jeżeli wkracza w zakres gieodezji, lub optyki i w misterny sposób łączy tak postrzeżenia jak doświadczenia z teoretycznemi rozwiązaniami, to przyświeca mu znowu ten sam ideał. Wielka praca, poświęcona mechanice niebieskiej, a nazwana przez niego filozofją, czyli nomotetyką astronomji, miała również tensam cel na względzie. Nawet regulamin, napisany dla towarzystwa lekarskiego w Marsylji, gdy był tego towarzystwa jeneralnym sekretarzem, tudzież prace z zakresu ekonomji i statystyki te same wykazują dążności.

Panna Batylda Conseillant, przybrana córka Wrońskiego, wydała w roku 1879 z jego spuścizny siedm rękopisów, pochodzących z tych właśnie lat, o których tu teraz mowa. Wystarczy przejrzeć ich spis, aby nabrać wyobrażenia o wszechstronności Wrońskiego. Mamy tam klasyfikację filozofji spekulacyjnej, filozofję mowy, filozofję matematyki, dalej system powszechny prawdopodobieństwa, filozofję ekonomji politycznej, kurs gieografji, wreszcie rozprawę chemiczną o platynie. Był więc Wroński niewątpliwie jednym z najuniwersalniejszych umysłów, jakich wydały koniec XVIII i początek XIX stulecia. Porównać go można chyba tylko z Aleksandrem Humboldtem, z Goethem, lub z Kantem. Ma on jednak i nad niemi tę wyższość, iż ogarnął i zgłębił całą dziedzinę matematyki, czego tamtym brakowało.

Tak pracował Wroński aż do roku 1810, przebywając stale w Marsylji, w tym czasie ożenił się z Wiktorją Sarazin de Montferrier, siostrą znanego matematyka,

z osobą, która była mu wierną towarzyszką i gorącą jego filozofji zwolenniczką. Życie płynęło mu przy wytężonej pracy spokojnie i w warunkach materjalnych skromnych, ale znośnych. Jednakże chęć nadania swoim pomysłom większego rozgłosu, a także chęć wydania przygotowanych już dzieł skłoniły go do przesiedlenia się na stały pobyt do Paryża.

Przesiedlenie to stanowi początek nowej epoki w życiu Wrońskiego, epoki w pełnym tego słowa znaczeniu tragicznej. Był on optymistą, przekonany o wartości swoich pomysłów, wierzył święcie, że urokowi ich uczony świat francuski oprzeć się nie zdoła. Tymczasem jakżeż srodze się zawiódł!

Ponieważ w Paryżu wówczas najwyżej stała matematyka, postanowił przeto rozpocząć swoją działalność od reformy matematyki, podjętej ze stanowiska jego filozofji i w tym celu przesłał paryskiej akademji nauk rozprawę, napisaną jeszcze w Marsylji, p. t.: „Pierwsza zasada metod analitycznych“. Atoli praca ta, taksamo, jak i prace dalsze, nie spotkała się wśród uczonych akademików francuskich z tym uznaniem, jakiego się spodziewał. Skoro Wroński spostrzegł, że uczeni nie zwracają na jego pomysły należytej uwagi, uczuł się tym do żywego dotkniętym i wdał się w zatargi, które jego stanowisku w świecie naukowym francuskim do tego stopnia zaszkodziły, iż odtąd był zmuszony żyć w odosobnieniu. Środki jego materjalne wkrótce się wyczerpały, nie znalazszy zaś znikąd poparcia, popadł w wielki niedostatek. W roku 1811 miał wygłosić w ówczesnym uniwersytecie cesarskim szereg wykładów o filozofji transcedentalnej; kurs nie przyszedł do skutku. a to z powodu, że nie posiadał Wroński odpowiedniego ubrania, aby mógł w uniwersytecie

wystąpić. W dodatku choroby żony i jedynego dziecka, które zmarło, z braku środków potrzebnych na zakupno lekarstwa, wpędziły go w nędzę ostateczną i doprowadziły go niemal do rozpaczy. Z goryczą wielką wspominał później te czasy Wroński i żalił się na obojętność i niechęć własnych rodaków. Nietylko, że mu z pomocą nie przyszli, ale mieli go nawet prześladować. Uchodził on w ich oczach za dziwaka, za zarozumialca, jeśli nawet nie za oszusta.

Niektórzy nie mogli mu wybaczyć, że, jako były oficer rosyjski, pobierał jakiś czas zapomogę z rosyjskiej ambasady i że się od czynnej służby na rzecz Ojczyzny usunął. Ktoby oceniał Wrońskiego z pozorów, mógłby mu istotnie zrobić z tego zarzut. Skoro się jednak wniknie głębiej w jego umysł, to nie trudno przyjdzie go zrozumieć i usprawiedliwić. Jego poglądy na Rosję trudno brać mu za złe, skoro po pogromie Napoleona tylu najznakomitszych synów Polski uwierzyło w posłannictwo Rosji. Wroński przecież nigdy nie wyrzekł się myśli o Polsce. Ojczyźnie swojej nigdy się nie sprzeniewierzył. Za chlubę i zaszczyt uważał sobie, że był Polakiem, całą zaś swoją twórczość przedstawiał jako dokończenie dzieła, rozpoczętego przez Kopernika. Tylko, że jego żołnierska natura nie umiała się naginać i wchodzić w kompromisy. Nie ulega też wątpliwości, że złą uprawiał osobistą politykę, skutkiem czego naraził się obcym, a nie zachował zaufania i przyjaźni własnych rodaków. W czasie, gdy w najbardziej rozpaczliwym znajdował się położeniu, przyszła mu pomoc niespodziewana ze strony bogatego bankiera, niejakiego Arsona.

Stosunki Wrońskiego z Arsonem trwały aż do roku 1817. Z początku był nasz rodak dla Arsona uwielbia-

nym mistrzem i nauczycielem, później poróżnili się i rozeszli.

Z rokiem 1815 zaczął Wroński z szczególniejszym zapałem zajmować się zagadnieniami z zakresu filozofji dziejów i filozofji społecznej. Pobudką do tego były dlań wielkie wypadki dziejowe. Skoro kongres wiedeński przystępował do ustalenia politycznych w Europie stosunków, zdawało się Wrońskiemu, że obowiązkiem jego jest wskazać światu, na jakich to trwałych i wieczystych zasadach tego ustalenia dokonaćby należało. Z takich to pobudek powstały w latach między 1815 a 1818 ważne dzieła historjozoficzne, takie, jak n. p. „Stopniowy rozwój i cel ostateczny ludzkości“, jak „Teorja najwyższego poznania“, jak wreszcie czasopismo „Sfinks“.

Po roku 1819 zwrócił się Wroński znowu do zagadnień matematyczno-przyrodniczych. Odbywał podróże do Londynu i do Brukselli, gdzie nowe tylko spotkały go zawody; aż na schyłku trzeciego dziesiątka XIX stulecia powraca znowu do filozofji dziejów i po wybuchu rewolucji lipcowej w Paryżu, a listopadowej w Polsce, nadaje filozofji swojej nazwę „Mesjanizmu“, ogłaszając w roku 1831 wielkie dzieło p. t. „Zapowiedź Mesjanizmu“ (Prodrome du Messianisme).

Dalszy okres życia Wrońskiego wypełniają prace z dziedziny mechaniki z jednej, a z dziedziny polityczno-filozoficznej z drugiej strony. Na tym polu stał się on po roku 1831 filozofem idei Napoleońskiej. Owocami jego olbrzymiej pracowitości z tych czasów był cały szereg patentów na wynalazki techniczne, uzyskanych od rządu francuskiego, obok tego zaś opracował dwa nowe wielkie dzieła, to jest „Metapolitykę mesjaniczną“ i „Apodyktykę mesjaniczną“, jako

ustanowienie ostatecznej prawdy na ziemi. W końcowych zaś dziesięciu latach życia, to jest między rokiem 1843 a 1853, wydał jeszcze dalsze ważne dzieło, zawierające w streszczeniu całą jego filozofję pod tytułem: „Prolegomena do Messjanizmu“. Zresztą zajmował się w tych czasach w zakresie wiedzy ścisłej badaniami, dotyczącemi zagadnień mechaniki niebieskiej, teorji ziemi i fizyki, tudzież ulepszaniem ruchu na kolejach żelaznych i na drogach publicznych. Wszystkie jednak projekty, jakie przedstawiał w tej mierze rządowi francuskiemu, nie doznawały przychylnego przyjęcia. Równocześnie na polu polityki zajmowały go żywo zagadnienie panslawizmu, rola Rosji i przyszłość Polski. Pisał odezwy do narodów słowiańskich i do narodów cywilizowanych wogóle, ogłosił sławny list do księcia Czartoryskiego, dalej listy i odezwy do różnych monarchów, czynił zaś to wszystko w tym celu, aby ich skłonić do przejęcia się zasadami jego politycznej filozofji. Wydał wreszcie dwa wielkie tomy „Reformy wiedzy ludzkiej“. Rok 1848 obudził w nim nowe nadzieje i podniecił do gorączkowej pracy na polu filozoficzno-politycznym. Aż nareszcie wśród ciągłego zmagania się z losem i skutkiem wytężonej pracy wyczerpały się jego siły. W lipcu 1853 zapadł na zdrowiu, a w dniu 9 sierpnia zamknął nazawsze powieki. Polska, ta droga Wrońskiemu ojczyzna, była — jak wspomina panna Conseillant — ostatnią myślą i troską jego życia.

Takie były w najogólniejszym zarysie koleje życia tego wielkiego myśliciela i badacza. Rozważmy teraz w krótkości istotne cechy i zasadnicze myśli jego filozoficznego systemu.

Wroński to zaiste postać niezwykła, umysł to wielki,

potężny, nieustannie przez los zawistny druzgotany i z tym losem ciągle się szamotający. Jego twórczość robi wrażenie wspaniałej świątyni, podziemnemi katastrofami wstrząsanej i porysowanej. Pisał wprawdzie po francusku, ale myślał i czuł po polsku. Los też Polski był dla niego jedną z głównych podniet do rozmyślań zarówno nad przeszłością rodu ludzkiego, jak i nad jego dalszym przeznaczeniem. Wśród obcych z uznaniem za życia się nie spotkał, właśni zaś rodacy niemal całkiem o nim zapomnieli. Filozofję jego ocenia się z najfałszywszego punktu widzenia, przedstawiając ją za rodzaj mistycyzmu, gdy tymczasem jest ona — można to śmiało powiedzieć — najskrajniejszym mistycyzmu przeciwieństwem. Historycy literatury polskiej przeważnie nawet nazwiska Wrońskiego nie wymieniają, jeżeli zaś o nim wspomną, to czynią to podobnie, jak to uczynił Brückner, który tak się o Wrońskim wyraził: „Matematyk większy niż filozof, był przekonany o blizkim urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na ziemi". Oto co napisał o największym polskim myślicielu historyk literatury, niemałym cieszący się rozgłosem. Wyborny to przykład naszej polskiej lekkomyślności, ile słów bowiem w powyższej ocenie, tyle w niej błędów. Że pisał Wroński po francusku, to nie wynika z tego, aby do Polski nie należał. Kopernik także nie pisał po polsku, z najnowszych zaś naszych znakomitości wypadałoby i Klaczkę usunąć z literatury polskiej, gdyż i on najświetniejsze swoje rzeczy pisał po francusku.

Twórczość Wrońskiego rozdziela się na dwa okresy główne, a mianowicie przed rokiem 1831 i po roku 1831. Pierwszy okres obejmuje lat 30, drugi lat 22, w pierwszym nazywa swoją filozofję najpierwej filozofją krytyczną, potym transcedentalną, wreszcie ab-

solutną, odkrywa on równocześnie w tym okresie i utrwala zasady tej swojej filozofji. W drugim daje jej nazwę „mesjanizmu“ i dokonywa zastosowania swoich wielkich pomysłów do wszelkich dziedzin, zarówno rzeczywistości przyrodniczej, jak duchowej i społeczno-dziejowej. Pierwszą fazę wypełnia przeważnie czysta teorja, drugą dążność do wcielania swoich pomysłów w czyn. Za cel wytknął sobie reformę całej wiedzy ludzkiej, wychodzącą z jednej najwyższej zasady. Czego dokonała rewolucja francuska dla państw i narodów, tego pragnie dokonać Wroński dla filozofji i nauk, a przez nauki i filozofję dla utrwalenia przyszłych losów ludzkości. Aby ocenić należycie jego system, musimy zdać sobie w krótkości sprawę z głównych czynników, jakie działały na rozwój filozofji w stuleciu XIX.

Czynników tych było pięć, a mianowicie: Rewolucja francuska, filozofja Kanta, epokowe badania i odkrycia dokonane na schyłku wieku XVIII i w początkach zeszłego w zakresie nauk przyrodniczych, wielkie ruchy społeczne, spowodowane rewolucją francuską tudzież zupełnym przeobrażeniem się całego systemu gospodarczej wytwórczości, wreszcie rozbiór Polski. Jakież, wobec tego, systemy określimy jako najdoskonalsze wyrazy dążności filozoficznych wieku XIX? Oczywiście takie, w których te wszystkie wpływy się odnajdą. W filozofji niemieckiej objawił się wpływ Kanta i rewolucji francuskiej, w późniejszych zaś dopiero czasach także wpływ ruchów społecznych i odkryć naukowych. W filozofji francuskiej mamy wpływ rewolucji, odkryć naukowych i ruchów społecznych, ale brakuje przez dłuższy czas wpływu Kanta. Tożsamo ujawnia się w filozofji angielskiej. Natomiast systemem,

który najwcześniej, bo już w początkach wieku XIX, wykazuje wpływ wszystkich pięciu powyżej wymienionych czynników, jest system filozoficzny Wrońskiego. Rewolucja francuska zmierzała do wytworzenia nowego społeczeństwa, na gruzach dawnego. Punktem wyjścia była dla niej abstrakcyjna jednostka ludzka (prawa człowieka). Otóż taka sama dążność równająca i jednocząca objawia się także w filozofji na schyłku wieku XVIII; aż nadto widoczne jest usiłowanie wywiedzenia wszystkiego z jednej najwyższej i najoczywistszej zasady, tudzież dotarcia do prawdy ostatecznej. W tymsamym kierunku podejmuje wysiłki Wroński; jego filozoficzny absolutyzm odpowiada wiernie duchowi czasu. — Pod niektóremi względami zbliża się on do najgienjalniejszego z transcedentalnych idealistów niemieckich — do Fichtego. Są jednak z drugiej strony między oboma różnice tak znaczne, iż nie można uważać Wrońskiego za następcę i naśladowcę Fichtego, lecz należy uznać go za twórcę całkiem odrębnego kierunku transcedentalnego idealizmu. Przyczym wypada dodać, że żaden z następców Kanta nie wchłonął do tego stopnia wszystkich motywów, w twórczości Kanta zawartych, jak właśnie Wroński. Fichte wychodzi z rozumu praktycznego Kanta, Wroński natomiast łączy jego rozum teoretyczny i praktyczny w rozumie twórczym. Fichtego wieczyste prawo rewolucji (Jaźń-Absolut, doskonaląc się, burzy i niszczy wszelkie przeszkody, przeciwstawiając sobie coraz to nowe, aby następnie znowu je obalać), zastępuje prawem ewolucji, czyli stopniowego rozwoju — nie Absolutu samego, ale dzieł jego, w miejsce zaś metody absolutnej Fichtego wprowadza metody analizy i syntezy, czyli wyszczególniającego określania i zespalającego upowszechniania.

Rozum teoretyczny i praktyczny, jednoczące się według Wrońskiego w rozumie twórczym, wyobrażają dwie strony jego istoty. Praźródłem zaś i prawzorem tego rozumu twórczego jest Bóg, jest Boski Logos, na którego podobieństwo jest każda świadomość i każda myśląca jednostka. Wielkie odkrycie, o którego dokonaniu w dniu 15 sierpnia 1803 Wroński nieraz wspomina, polegało właśnie na tym, że w akcie rozumowego poznania dostrzegł prawo tworzenia, że przychwytał niejako na gorącym uczynku pierwiastek bezwzględny i jego nieustające przebłyski w spełniającej czynności poznawcze świadomości. Czemżeż bowiem jest wszelkie świadome myślenie i wszelkie poznawanie, jeżeli nie ciągłym tworzeniem i kształtowaniem, jeżeli nie stwarzaniem coraz to nowych rzeczywistości? Rozum twórczy uznaje sam siebie jako rozum teoretyczny w doświadczeniu i w teoretycznym poznaniu, zaś jako rozum praktyczny uznaje siebie w uczuciu i w religijnym objawieniu. Z jednego więc wspólnego praźródła wypływają dwa prądy i wyrastają wszelkie przeciwieństwa. Jeden prąd ma na celu prawdę, drugi cnotę. Rozum twórczy łączy jedno i drugie w celu ostatecznym, którym jest prawda i cnota absolutna.

Prawo rozwoju wszechświata według Wrońskiego dałoby się tak wyrazić: Tkwiąca w pierwotnym rozumie twórczym, czyli w Bogu i z Boga, jako z Twórcy swojego, początek biorąca nieskończona nieokreśloność wszechświata określa się i różnicuje w sposób coraz wyrazistszy i coraz bardziej szczegółowy, aby się następnie upowszechnić, a osiągnąwszy pełnię bytu i wiedzy, zespolić się napowrót z Absolutem. Pierwsza część tej najwyższej zasady Wrońskiego przypomina dokładnie o pół wieku późniejsze prawo postępu Her-

berta Spencera, które orzeka, że wszechświat ze stanu nieokreślonej jednostajności przechodzi w stan coraz bardziej określonej różnorodności. Różnica między temi dwoma wielkiemi myślicielami objawia się w tym, że Spencer widzi tylko jedną stronę wszechświatowego procesu, drugiej zaś nie uznaje wcale, o celu nic nie mówi, wołając: „Nie wiem". Wroński natomiast widzi cel w Bogu. Od Boga wszystko pochodzi i do Boga wraca, ale wraca doskonalsze. Wszelkie dzieła Boże, będąc na obraz i podobieństwo Rozumu Boskiego, samorzutnie siebie kształtują i stwarzają, aby wreszcie, jako twory doskonałe, osiągnąć nieśmiertelność w zjednoczeniu z Bogiem.

Określanie się nieokreśloności, czyli różnicowanie się elementów wszechświata dochodzi na pewnych stopniach do równowagi i zatrzymuje się. Za ostateczne elementy wszechświata przyjmuje Wroński pewne siły, czyli, mówiąc po dzisiejszemu, „energje". Ze zrównoważenia się więc tych sił pierwotnych powstaje — jego zdaniem — materja. Ze zrównoważenia się cząstek materji powstają ciała niebieskie, zaś ze zrównoważenia się ciał niebieskich powstają systemy słoneczne. Źródła własności chemicznych ciał należy szukać w zrównoważeniu się pierwiastka świetlnego (dzisiejsza energja elektro-magnetyczna), źródła życia w zrównoważeniu się pierwiastka, czyli siły organicznej. Życie zwierząt jest wyrazem równowagi pierwiastka witalnego, a życie człowieka pierwiastka psychicznego. Mamy więc tutaj ideę ewolucji wszechświata. Zapoczątkował ją Leibnitz i Kant. W zastosowaniu do ciał niebieskich rozwinął ją Laplace, w zastosowaniu do życia wogóle Jędrzej Śniadecki, w zastosowaniu do organizmów i ich gatunków Lamarck i Darwin. W zastosowaniu zaś do całego wszechświatowego porządku

nikt nie ujął idei ewolucji głębiej i wszechstronniej od Wrońskiego. Ani pomysły Schellinga, ani Hegla nie mogą iść z jego pomysłami w porównanie. Tamte są pomysłami czysto spekulacyjnemi, a priori djalektycznie budowanemi, pomysły zaś Wrońskiego opierają się nietylko na głębokiej i wszechstronnej znajomości postępów wiedzy ścisłej i badań przyrodniczych, ale nawet na ich wyprzedzaniu i przewidywaniu.

Proces określania się i wyodrębniania elementów wszechświata dosięga, zdaniem Wrońskiego, punktu szczytowego w jednostkowej świadomości ludzkiej. Z pojawieniem się w człowieku rozumu i myśli rozpoczyna się proces zwrotny, zmierzający do upowszechniania i zespalania. Proces tamten pierwszy nazywał Wroński „autotetyką“ wszechświata, proces drugi jego „autogienezą“. Pierwszy ustanawia i utrwala wszelaki byt, drugi doprowadza go do właściwego celu, to jest do złączenia się z absolutem. Autotetyka dokonywa się przeważnie w świecie przyrody, zaś autogieneza dokonywa się przeważnie w świecie ducha. Świadoma siebie duchowość bowiem to szczyt wyodrębnienia się i utrwalenia się bytu. Odtąd zyskuje już stanowczą przewagę element wiedzy, objawia się dążność ku powszechności, ku zespalaniu się wszelkiej zróżniczkowanej duchowości w wielką grupę, poczuwającą się w dobrowolnej jedności z absolutem. Dokonywa się to właśnie w dziejach rodu ludzkiego, czyli, mówiąc inaczej, w rozwoju ludzkiego społeczeństwa. Na tym oto punkcie rozpoczyna się historjozofja Wrońskiego.

Dzieje ludzkości nie są niczym innym, jeno poszukiwaniem drogi powrotu do absolutu. Wroński wyróżnia w dziejach trzy główne ery. Pierwszą z nich nazywa chrematyczną (od chrema, rzecz). Trwa ona od

pojawienia się człowieka na ziemi, aż do rewolucji francuskiej, w jej ciągu ludzkość ustanawia swój byt na ziemi i poszukuje absolutu w rzeczach. Druga era jest przejściową, rozpoczyna ją rewolucja francuska i filozofja krytyczna. Jest to właśnie era teraźniejszości. Po niej zaś przyjdzie era achrematyczna, w której dokona się ostateczne odkrycie absolutu, ustanowienie prawdy bezwzględnej na ziemi i urzeczywistnienie cnoty bezwzględnej, czyli powrót duchowości do Boga, powrót świadomy i własnowolny. Era pierwsza wykazuje znowu cztery stopnie, era druga posiada tylko jeden, w erze zaś trzeciej należy wyróżnić dwa stopnie, razem więc przechodzi ludzkość przez siedm stopni rozwoju. Na pierwszym stopniu poszukuje ludzkość materjalnego dobrobytu na ziemi. Na stopniu drugim utrwala ona ten swój dobrobyt, wykształcają się organizmy państwowe, powstaje prawo. Na stopniu trzecim poszukuje ludzkość dobrobytu duchowego, odkrywa absolut w uczuciu, odnajduje go w religijnych objawieniach. Na stopniu czwartym wykształca ludzkość naukę i filozofję, ustanawia panowanie rozumu i za jego pośrednictwem poszukuje absolutu w świecie i w rzeczach. Skoro tu doszło do ostatecznego zróżniczkowania się prądów i kierunków, nastaje era druga, a z nią razem osiąga ludzkość piąty stopień rozwoju, stopień krytyczny. Ale i na tym stopniu cel nie jest jeszcze osiągniony. Powstają nowe przeciwieństwa, wywiązuje się walka nauki z filozofją, walka wyzwolonych z niewolnikami, czyli walka kapitału i pracy, wreszcie walka stronnictw liberalnych z reakcyjnemi. Równocześnie zaostrzają się przeciwieństwa narodowościowe, dokonywa się pognębienie Polski, stan niesprawiedliwości potężnieje. Musi przeto wobec tego przyjść po erze przejściowej era osta-

teczna, a po stopniu piątym stopień szósty. W jego toku dokona się odkrycie najwyższej prawdy rozumowej, poczym na stopniu siódmym ta prawda zmieni się w czyn, sprawiedliwość i cnota powinny wówczas zwyciężyć.

Ujawni się taki stan z jednej strony w organizacji polityczno-społecznej, z drugiej w każdej duchowej jednostce zosobna. Umysły ludzkie mają dojść do zrozumienia, jako że są tworami absolutu, a więc na obraz i podobieństwo Boga, że są zwierciadłem Boga i, że w nich dopiero poznanie Boga się wyczerpuje.

Takim jest w najkrótszym zarysie Wrońskiego pogląd na świat. Szczególnie wielkim i głębokim jest u niego pomysł rozumu twórczego, nie spotykany u żadnego z następców Kanta, a przecież najwierniej duchowi jego filozofji odpowiadający. Gdy transcedentalni idealiści w Niemczech poszli w kierunku panteizmu, to Wroński pozostał wierny teizmowi, w czym także najwięcej do Kanta się zbliżył. Filozofja przyrody Wrońskiego jest śmiałą próbą wywiedzenia materji z pojęcia siły, wprowadza ona również wielką ideę ewolucji do przyrodniczego poglądu na świat. Przyroda to dynamika, w czasie wykazująca chwilowe stopnie równowagi. — Jednak zasady jedności sił u Wrońskiego jeszcze nie spotykamy, wyróżnia on bowiem cztery odrębne siły w wszechświecie działające, a mianowicie: pierwiastek luminarny (dzisiejsza energja elektro-magnetyczna), dalej pierwiastek organiczny, witalny i psychiczny.

Szczególnie godną uwagi jest filozofja dziejów Wrońskiego. Dzieje ducha u niego to dalszy ciąg dziejów przyrody. W pomysłach historjozoficznych przewyższa Hegla przez swoją ogromną uczoność, przez zainteresowanie się nietylko przeszłością i teraźniej-

szością, ale także przyszłością. Dla Hegla państwo w duchu pruskim stanowi ostateczny kres rozwoju, dla Wrońskiego dopiero wymierzenie sprawiedliwości Polsce umożliwi nowy świata porządek. Przeciwstawia się tu znakomicie gnębiony losem Ojczyzny Polak—nasyconemu Prusakowi. Wyższym jest także Wroński i w tym, że nie naciąga faktów dziejowych sztucznie, lecz liczy się z niemi bez porównania więcej od Hegla. Ma wprawdzie i jego historjozofja niedomagania wielkie, w wykazywanie ich jednak na tym miejscu wdawał się nie będę. Wspomnę tylko, że rozwój rodu ludzkiego nie dokonywał się — jak chce Wroński — jednolicie, lecz w odrębnych zakresach kulturnych. Nie można również twierdzić, aby ludzkość na pierwszym stopniu rozwoju urzeczywistniała tylko dobrobyt materjalny, życie bowiem religijne odgrywało wszędzie na tym stopniu rolę szczególnie doniosłą. Że z rewolucją francuską i z pojawieniem się filozofji krytycznej rozpoczyna erę przejściową, to pod tym względem ma Wroński niewątpliwie słuszność. Że o sobie głosił, iż jego filozofja niesie światu prawdę ostateczną, to temu dziwić się nie można, skoro zważymy, że Fichte, Hegel, Saint Simon, August Comte i wielu jeszcze innych czynili tosamo. Taki to już był duch czasu. Uwaga powyższa nastręcza mi sposobność do rozważenia w krótkości, co oznacza i na czym się właśnie zasadza mesjanizm Wrońskiego.

Wyraz sam przejął Wroński z Pisma św. Miał on wogóle pewien pociąg do hebrejszczyzny, wszak już w „Sfinksie“ nazwał filozofję swoją „philosophie sehelienne“ od hebrejskiego „sehel“, rozum. Wyrazu „mesjanizm“ użył on po raz pierwszy w liście do cesarza Mikołaja w czerwcu 1831. Skłoniły go do tego okoliczności następujące: Patrząc na wielkie przewroty, doko-

nywujące się we Francji i w Polsce, nabrał Wroński przekonania, iż znowu nadeszła chwila, w której dałyby się stosunki polityczne i społeczne Europy ostatecznie uporządkować. Możliwym byłoby to — jego zdaniem — wówczas, gdyby u góry, to jest w sferach rządowych, zwyciężył rozum. Wroński niczego nie spodziewał się od ruchów społecznych z dołu idących, natomiast wszystkiego od władzy. Dla tego nienawidził Saint-Simona i tych wszystkich, którzy przez lud do reform zmierzali. Jak reforma wiedzy od szczytów czyli od najwyższej zasady powinna się rozpocząć i schodzić dopiero ku dołowi do coraz bardziej szczegółowych zakresów, tak podobnie ma się sprawa także z reformą społeczną. Jeżeli ją góra rozpocznie, jeżeli władcy i naczelnicy rządów prawdę najwyższą przyjmą i ją w organizm społeczny wprowadzą, to rewolucja stanie się raz nazawsze niemożliwą, jeżeli zaś tego nie uczynią, to siły podziemne będą prowadziły dalej swoją robotę rozkładową, aż wreszcie społeczeństwo rozsadzą. Już w prospekcie filozofji bezwzględnej napisał Wroński, że dzieła jego mają służyć za przewodników nie reformatorom, pozbawionym legalnego posłannictwa, ale rządom, tak teraźniejszym, jak przyszłym, ustanowionym przez Boga dla kierowania ludzkością w jej pochodzie ku wzniosłemu celowi własnego kształtowania się. A więc wyzwolenie może przynieść ludzkości tylko ostateczne zwycięstwo rozumu. Ułatwić jednak to zwycięstwo może tylko filozofja, oparta na zasadzie bezwzględnej, zawierająca przeto także i prawdę bezwzględną. Tę ostateczną prawdę rozumową światu objawić, a następnie wskazać drogi, prowadzące do jej urzeczywistnienia, czyli do jej zamiany na czyn, oto posłannictwo filozofji krytycznej, zapoczątkowanej przez

Kanta, a wykończonej i do doskonałości doprowadzonej przez Wrońskiego. Co rozpoczęło chrześcijaństwo, wyrażając prawdę najwyższą w uczuciu i w religijnym objawieniu, to kończy filozofja krytyczna, przeobrażona w filozofję bezwzględną. Spełnia więc ta filozofja wobec ludzkości rolę mesjanistyczną, jest mesjańskim do ludzkości posłannictwem, wykończa ona przeto dzieło przez Chrystusa rozpoczęte. Czego dokonało chrześcijaństwo w drodze religijnego objawienia, tego dokonywa filozofja bezwzględna w drodze rozumowej, spełniając w taki sposób w dziejach ludzkości rolę czynnika wyzwalającego. Filozofja wogóle w rozumnej zbiorowości ludzkiej nie jest czym innym, jeno poszukiwaniem absolutu. Religja jest jego przeczuwaniem, ona stawia zagadnienie, jest absolutu ustanawianiem w uczuciu i przez Objawienie. Poszukiwaniem absolutu jest jednak dopiero filozofja, ona też tylko może doprowadzić do jego odkrycia. Rozwój filozofji rozpada się także na dwie główne epoki, to jest na szukanie absolutu w rzeczach i na pochwycenie absolutu w jego istocie wewnętrznej, przez co dokonywa filozofja jego odkrycia. Zwrot od jednej epoki do drugiej zaznacza filozofja krytyczna. Ona stanowi właściwy moment krytyczny w rozwoju filozofji wogóle. Co zaś jest najważniejsze, to okoliczność, że ten moment jest zarazem krytycznym w całym wszechświatowym porządku. Filozofja wogóle, a szczególnie filozofja krytyczna spełnia — według Wrońskiego — nietylko rolę dziejową, ale rolę wszechświatową; jest czynnikiem rozstrzygającym w metafizycznym wszechświata porządku. Gdybyśmy Wrońskiego zapytali, na jakim punkcie dokonywa się ostateczny, stanowczy, rozstrzygający zwrot od autotezji do autogienji wszechświata, to znaczy od pro-

cesu różnicowania, wyszczególniania i odosabniania się bytu, do procesu upowszechniania i zespalania, to odpowiedziałby nam niewątpliwie, że to się dokonywa właśnie w filozofji krytycznej, odkrytej przez Kanta, a doprowadzonej przez niego do wyniku i stanu ostatecznego. Otóż o tę właśnie myśl zaczepia mesjanizm Wrońskiego. Jest to więc nauka o wyzwalającym posłannictwie rozumu wogóle, a filozofji w szczególności. Jak z powyższego przedstawienia wynika, to nie ma mesjanizm Wrońskiego nic wspólnego z mistycyzmem, jest nawet najbardziej stanowczym mistycyzmu przeciwieństwem. U niego rozum jest potęgą twórczą, nie zaś uczucie lub intuicja. Wobec tego nie można się dziwić, że nic tak Wrońskiego nie oburzało, jak gdy go do mistyków zaliczano. Nie ma też także nic wspólnego jego mesjanizm z poglądami innych mesjanistów polskich. Przejęli oni od Wrońskiego tylko nazwę, podciągnęli zaś pod nią treść zupełnie odmienną. U nich rolę mesjanistyczną czyli ludzkość wyzwalającą ma spełnić i spełnia naród polski, u Wrońskiego Polska może mieć o tyle tylko z mesjanizmem coś wspólnego, iż ona wydała tego właśnie myśliciela, któremu przeznaczono wypowiedzieć ostateczne wyzwalające słowo. Właściwym jednakże czynnikiem mesjanistycznym jest filozofja, względnie filozofja krytyczna wraz z jej ostatecznym dopełnieniem, to jest z filozofją absolutną. Mesjanizm Wrońskiego wskazuje drogę i środki, przez których zastosowanie możnaby ludzkie społeczeństwo, jako zorganizowaną grupę istot rozumnych, doprowadzić do tego, iżby w łonie tej grupy zapanowało dobro bezwzględne, jako urzeczywistnienie prawdy ostatecznej i także bezwzględnej. Jest więc mesjanizm Wrońskiego doktryną filozoficzną ściśle rozumową, nie zaś mistyczną.

Wobec tego możemy zrozumieć, dla czego oburzał się Wroński na innych mesjanistów polskich, że, przejąwszy od niego nazwę, myśl jego jednak właściwą zupełnie skrzywili. Napada za to szczególnie na Mickiewicza w Prolegomenach do mesjanizmu. Naodwrót znowu Mickiewicz w wykładzie z dnia 14 czerwca 1842 przyznaje wprawdzie Wrońskiemu tę zasługę, iż on pierwszy wprowadził do filozofji nazwę mesjanizmu i że sformułował przeciwieństwa zasadnicze i odwieczne, których pogodzeniem ma być mesjanizm, ale z drugiej strony zarzuca Wrońskiemu brak wiary we Francję, dalej antysłowiańskość i antypolskość, w wykładzie zaś z dnia 24 stycznia 1843 nazywa jego mesjanizm mesjanizmem fałszywym.

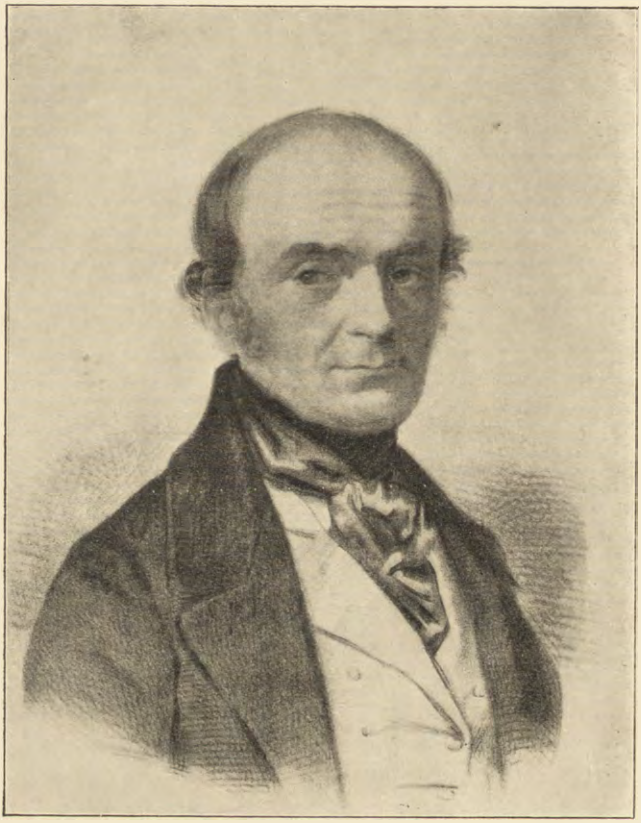
Kończąc tych parę uwag, Wrońskiemu poświęconych, wypada mi jeszcze nadmienić, że należał on do największych polihistorów współczesnych, wprost zdumiewać musi ogrom wiedzy przez niego ogarnywanej. Posiadał on również nadzwyczajną zdolność architektoniczną, tudzież wyjątkowy zupełnie dar posługiwania się pojęciami oderwanemi. Sposób jego wyrażania się i styl jest nader jasny, ale tak ścisły, że jednego zdania, jednej myśli przepuścić nie można. Z tego też powodu czytanie dzieł Wrońskiego łatwym nazwać nie można. Spuścizna jego literacka jest olbrzymia, obejmuje okrągło 8400 stron drukowanych i trzysta kilkadziesiąt rękopisów. O filozofji Wrońskiego nie wypowiedziano do tego czasu nawet pierwszego jeszcze, nietylko ostatniego słowa. Znaczenie jej będzie niewątpliwie z czasem rosło i potężniało. Atoli przedewszystkim potrzeba Wrońskiego należycie zrozumieć, a twórczość jego uwolnić od balastu sądów i ocen zawistnych, stronniczych, albo też powierzchownych i z gruntu fałszywych. Może nie

istnieje w dziejach myśli ludzkiej systemat, któryby był tyle ucierpiał pod wpływem stronniczych zawiści i różnych nieporozumień, co systemat Wrońskiego. Ale przyjdzie kolej i na niego i on przedstawi się kiedyś w całej swojej wielkości i potędze, wówczas zaś Polska będzie mogła — jak zresztą ma już i dzisiaj do tego prawo — chlubić się, iż takiego wydała w krainie myśli mocarza.

JÓZEF GOŁUCHOWSKI.

(1797—1858).

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ PROFESORA DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO W DNIU 2-IM GRUDNIA 1910 ROKU.



JÓZEF GOŁUCHOWSKI
(1797 — 1859)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

W dniu 27 października roku 1823 panowało wśród młodzieży i inteligiencji wileńskiej zaciekawienie wielkie i ruch niezwykły. W dniu tym miał właśnie rozpocząć na uniwersytecie wykłady z zakresu filozofji młody, przed paru miesiącami przez ministerstwo w Petersburgu zatwierdzony profesor, którego wyprzedziła sława głębokiego myśliciela, świetnego mówcy i pełnego zapału pisarza. Był przyjacielem Schellinga, napisał dzieło przyjęte z zachwytem w Niemczech! Już to wystarczyło, aby wypełnić na godzinę przed rozpoczęciem wykładu największą w uniwersytecie salę po brzegi. O oznaczonym czasie wszedł na katedrę profesor z twarzą prawie jeszcze młodzieniaszka, rysy miał miłe i regularne, bladej cery, trochę ospowaty, z czarnym, mocno kędzierzawym włosem, z czarnemi, pełnemi ognia oczyma. Wysławiał się śliczną polszczyzną, głosem władał harmonijnym. Gdy zaczął mówić, cisza zapanowała uroczysta, w miarę zaś wykładania nastrój i zapał wzrósł wśród słuchaczy do granic niebywałych, a w Wilnie do owej chwili prawie nieznanych. Młody profesor za jednym zamachem zdobył sobie umysły i serca nietylko młodzieży, ale całej wileńskiej ludności. Wołał przecież do swoich słuchaczy w tym wykładzie wstępnym, poświęconym przedstawieniu zadania filozofji, że „filozofja rozprzestrzenia granice życia, znosi tamy, które bieg jego wstrzymywać mogą, oswobadza duszę z więzów,

wyprowadza rozum z zacienionych dolin na wysokie wzgórze, daje mu okiem ducha obejmywać rozległe widoki". Aby ocenić należycie wpływ takich słów na zgromadzonych w sali słuchaczy, należy uprzytomnić sobie, jakie to były wtedy czasy w Wilnie, jaki nieopisany zapał do rzeczy umysłowych przenikał całe miasto. Mickiewicz niedawno właśnie był wyśpiewał „Odę do młodości", Lelewel z katedry rozwijał nowe poglądy na przeszłość Polski, Groddeck rozpalał młodzież do greckiego piękna, Jan Śniadecki ogłosił swoje ostatnie dzieło „Filozofję ludzkiego umysłu". Ale zawisły już także groźne chmury nad tym życiem, takim bujnym i takie rokującym nadzieje. Równocześnie toczył się już proces Filaretów i Filomatów...

Tym młodym, bo zaledwo wówczas lat 26 liczącym profesorem, który pod taką gwiazdą wykłady swoje w Wilnie rozpoczynał, był Józef Gołuchowski. Urodził on się w kwietniu roku 1797 w Łączkach koło Mielca. Utraciwszy w 11-ym roku życia ojca, majora wojsk polskich, otrzymał wykształcenie w Wiedniu w Akademji Terezjańskiej, gdzie należał do uczniów najwybitniejszych. Już w latach 1816 i 1817 ogłaszał, jako 19-letni młodzieniec, świetne artykuły w wychodzącym w Wiedniu czasopiśmie „Der Wanderer", rozprawę zaś jego „o wpływie matematyki na ukształcenie człowieka", napisaną po ukończeniu nauk w Terezjanum w roku 1816, ogłoszono drukiem. Z Wiednia udał się Gołuchowski do Warszawy, w nadziei, iż zdoła tam pomimo młodocianego wieku uzyskać katedrę przy tworzącym się właśnie uniwersytecie. Postanowił poświęcić się filozofji, albo matematyce. Po dokładniejszym jednakże rozpatrzeniu się w warunkach, oceniwszy, czego mu jeszcze nie dostaje, przyjął posadę nau-

czyciela matematyki w Warszawskim Liceum, równocześnie zaś zapisał się na wydział prawa i administracji. Zdawszy po trzech latach z odznaczeniem egzamina, a po otrzymaniu w r. 1820 dwuch złotych medali za rozprawy konkursowe, jedną treści filozoficzno-teologicznej, drugą prawniczej, uzyskał stopień magistra praw i administracji.

W roku szkolnym 1820/21 wykładał Gołuchowski czas jakiś w uniwersytecie prawo natury jako lektor, powziąwszy zaś wiadomość o rozpisanym w Wilnie w r. 1820 konkursie na katedrę logiki, metafizyki i filozofji moralnej, przesłał tam swoją w tym celu na zadany temat napisaną rozprawę. Do konkursu stanęło oprócz Gołuchowskiego jeszcze dwuch innych kandydatów, a mianowicie: Michał Wiszniewski i X. Anioł Dowgird, który to ostatni, po śmierci pierwszego w Wilnie profesora filozofji Niemca Jana Henryka Abichta, wykładał już nawet przez parę lat, jako zastępca, filozofję. Rozstrzygnięcie konkursu wypadło na korzyść Gołuchowskiego, stało się to zaś na podstawie referatu Jana Śniadeckiego, którego, pomimo, że zajmował w filozofji stanowisko odmienne, zachwycił piękny polski język i dar jasnego wyrażania myśli u naszego młodego myśliciela. Sprawa poszła do Petersburga, tymczasem Gołuchowski wyjechał za granicę, bawił jakiś czas w Paryżu, poczym powrócił do Niemiec. W dniu 12 sierpnia 1821 uzyskał w Heidelbergu stopień doktora filozofji. W Erlangen zaprzyjaźnił się z Schellingiem, jemu też poświęcił swoją sławną pracę, wydaną w r. 1822 p. t. „Filozofja w stosunku do życia całych narodów i oddzielnych ludzi“. Potwierdzenie na katedrze nie szło jednak gładko w Petersburgu. Minął cały rok 1821, wreszcie znaczna część na-

stępnego, a nominacja nie nadchodziła. Gołuchowski miał, zdaje się, nadzieję, że już w jesieni 1822 będzie mógł w Wilnie rozpocząć wykłady, około 20 sierpnia bowiem tegoż roku opuścił Erlangen i podążył do kraju. Nadzieje te zawiodły, potwierdzenie wileńskiego wyboru nastąpiło w Petersburgu dopiero 30 grudnia 1822. Wybrał się więc nareszcie Gołuchowski do Wilna, tu złożył program swoich kursów i w dniu 27 października 1823, a więc dopiero w dziesięć miesięcy po zatwierdzeniu, rozpoczął wykłady. Zaciekawienie było od początku — jak już opisałem — ogromne, różnorodny tłum słuchaczy dochodził do sześciuset osób, największa w uniwersytecie sala okazała się za małą. Gdy w ciągu miesiąca listopada liczba słuchaczy na wykładach młodego profesora nietylko się nie zmniejszała ale nawet wzrastała, i gdy całe Wilno było niemi żywo poruszone, zaniepokoiło to wileńskie władze wojskowe Jenerał-gubernator wojenny zażądał więc od rektora uniwersytetu, aby nie puszczano na wykłady słuchaczy postronnych, lecz ograniczono wstęp wyłącznie do uczniów, zażądał również streszczeń na piśmie, które po każdym wykładzie miał wykładający przedkładać do cenzury. Rozpoczęło się więc prześladowanie. Nasyłano na wykłady Gołuchowskiego tajnych ajentów, zapisywano każde słowo, nie zdołano przecież ani jednej wyłowić myśli, zawierającej choćby cień czegoś podejrzanego. Także rektor Twardowski nie mógł dopatrzeć się w wykładach Gołuchowskiego czegoś, coby ze stanowiska władz państwowych mogło uchodzić za szkodliwe. Wziął go więc w obronę. Niewiele to jednak pomogło; wykłady, rozpoczęte po przerwie świąt Bożego Narodzenia w r. 1824 na nowo, zawieszono w dniu 29 stycznia aż do dalszego zarządzenia. W kwietniu

otrzymał osławiony senator Nowosilcow polecenie wypracowania opinji. Tymczasem kurator okręgu naukowego wileńskiego, ks. Czartoryski, daremnie domagał się pozwolenia na ponowne rozpoczęcie wykładów, minister, ks. Golicyn, nie pozwolił i zalecił czekać na sprawozdanie. Istotnie Nowosilcow opracował obszerne pismo, w którym wdaje się z Gołuchowskim w polemikę i sam, o dziwo, filozofuje. Wytyka więc naszemu myślicielowi, że w wykładach swoich nie rozważa człowieka w stosunku do państwa, że nie dzieli przyrody na widzialną i niewidzialną, na rzeczową i duchową. Etyka oparta na zasadach ewangielji mu nie wystarcza, zapytuje bowiem, na jakich to prawdach ewangielji wykładający zamierza się oprzeć? Otóż tu wyszło — jak to mówią — szydło z worka, okazało się, że w Rosji dopuszczalną jest nawet ewangielja tylko w mundur rządowy przybrana. Raport Nowosilcowa odszedł w maju 1824 do W. księcia Konstantego do Warszawy. Gołuchowski zaś otrzymał polecenie opracowania nowego programu wykładów. Znowu Nowosilcow otrzymał go do oceny i znowu nietylko uznał go za niewystarczający, ale nadto zajął tym razem wprost wrogie wobec Gołuchowskiego stanowisko. W pierwszym swoim sprawozdaniu napisał, że „polegając na znanym uzdolnieniu, bogatym zasobie naukowym i moralności profesora Gołuchowskiego, nie ma najmniejszej wątpliwości, iż profesor może odpowiedzieć oczekiwaniom rządu“. W drugim zaś, pomimo, że w programie nic nie znalazł ani dwuznacznego, ani zdrożnego, to przecież postawił przy końcu wniosek następujący: „Należy profesora bezzwłocznie z katedry usunąć i zalecić mu opuszczenie Wilna natychmiast“. Cóż więc stało się takiego? Cóż mogło Gołu-

chowskiemu w opinji senatora do tego stopnia zaszkodzić?

Zapoznał się on między pierwszym a drugim sprawozdaniem z głośną pracą Gołuchowskiego o stosunku filozofji do życia i przyszedł na takiej podstawie do przekonania, że u młodego polskiego myśliciela „kryje się pod firmą filozofji dążność patryjotyczna i chęć utworzenia filozofji narodowej, tym też tylko można sobie wyjaśnić — pisze Nowosilcow — niezwykły zapał słuchaczy do nauki suchej, pozbawionej uroku, jak poezja lub fizyka doświadczalna". Nie uważa więc Nowosilcow za pożyteczne, aby pozwolić na dalszy ciąg wykładów tak ważnych, „zwłaszcza w gubernjach polskich". Jego książka więc Gołuchowskiemu zaszkodziła! Nie zdołano go zresztą na niczym przyłapać, nigdy bowiem się nie zapomniał, nigdy słówka politycznie zabarwionego z ust nie wypuścił, a przecież na wieść o jego wykładach ogarnęło czynowników przerażenie i usunięto go. Czegóż więc obawiano się? Oto spotężnienia duchowej siły żywiołu polskiego. Biada nam — woła Nowosilcow między wierszami — jeżeli duch polski przez filozofję się wzmocni, do tego w krajach polskich dopuścić nie można. Odwieczna to więc — jak widzimy — na ziemiach polskich tocząca się walka dwuch potęg, jednej duchowej, do swobodnego rwącej się lotu i rozwoju, drugiej posiadającej tylko siłę fizyczno-państwową. Nowosilcow, zapoznawszy się z poglądami Gołuchowskiego, nabrał przeświadczenia, że jego wykłady, działając na młodzież, mogłyby wzmacniać twórczą pracę ducha polskiego, i dla tego uznał je za niebezpieczne. W opinji tego rosyjskiego czynownika zastanawia jednak, obok przerażenia wywołanego wolnym polotem myśli pol-

skiej, także jeszcze niechęć umysłu, skłaniającego się w filozofji do metod doświadczalnych i do zasady użyteczności, wobec prądów nowych, natchnionych duchem idealizmu i romantyzmu. Ów dodatek o filozofji, jako nauce suchej, „pozbawionej uroku, jak poezja lub fizyka doświadczalna", jest zaiste przedziwny.

Profesorska karjera Gołuchowskiego była skończoną! Ciężki zawód uderzył w niego, jak piorun. Usunięty z Wilna, zamknął się na wsi w zaciszu domowym i oddał pracy na roli. Na widownię publiczną wystąpił potym jeszcze raz tylko. W czasie powstania listopadowego przybył do Warszawy, gdzie wygłosił kilka porywających wykładów „o utrzymaniu narodowości", a nadto sprawował czas jakiś urząd radcy w komisji oświecenia. Po upadku powstania wraca Gołuchowski do swojego Garbacza w Sandomierskim i tu oddaje się na nowo pracy rolnej i przemysłowej. Uczucia w tej gorącej duszy były — jak pisze Paweł Popiel — „gwałtowne, ale nie mogły zostać bezczynne. Filozofja nie była u Gołuchowskiego czymś jałowym, oderwanym, jedynie spekulacyjnym; przejmując całą jego istotę, była ona u niego to bodźcem do działania, to kierownicą, to narzędziem, ktorym otwierał sobie drogę do najpraktyczniejszych zawodów. Był trochę przykrojony na wzór filozofów greckich pierwszej szkoły". Pomimo więc doznanych srogich zawodów nie ustał Gołuchowski w pracy obywatelskiej. Nazywany powszechnie filozofem, wymowny, bardzo mądry, a przytym pełen uroku i dowcipu, był duszą wszystkich zebrań sąsiedzkich i towarzyskich. Nie spodobało się to znowu podejrzliwemu rządowi, w roku więc 1835 dostał się Gołuchowski do cytadeli, gdzie przesiedział parę miesięcy. Uwolniony bez wyroku, a pokrzepiwszy zdrowie i siły

kuracją w Greffenbergu, powrócił znowu do roli. W zaciszu jednak i wśród zajęć gospodarskich nie przestał pracować umysłowo, śledząc bacznie wszystko, co się działo w Europie, zarówno na polu polityczno-społecznym, jak i w filozofji. Na te to czasy (1842) przypada nader zajmująca wymiana listów z Józefem Morawskim z Oporowa i ogłoszenie wstępnego wykładu wileńskiego z r. 1823 w „Bibljotece Warszawskiej". W roku 1845, uzyskawszy paszport, wyjeżdża Gołuchowski w dłuższą podróż za granicę, zwiedza Niemcy, Włochy, Francję, Anglję, wszędzie z najznakomitszemi ludźmi wchodzi w stosunki, w roku zaś 1846 osiada na całą zimę w Berlinie. — Tu po 24 latach rozstania zobaczył się znowu z Schellingiem, który przed paru laty opuścił był służbę Bawarską i wykładał na uniwersytecie berlińskim. Dawni przyjaciele zbliżyli się do siebie na nowo. Pragnąc uczcić Schellinga i okazać mu swoje uwielbienie, wydał Gołuchowski w dniu 1-ym lutego 1846 przy sposobności rocznicy urodzin swojego mistrza, przypadającej na dzień 27 stycznia, ucztę, w której wzięły udział największe ówczesne berlińskie znakomitości. Przy tej sposobności wygłosił mowę na cześć Schellinga, przyjętą przez biesiadników z wielkim zapałem. Jak pisze Paweł Popiel, ofiarował wówczas Schelling Gołuchowskiemu w imieniu pruskiego monarchy katedrę filozofji w Wrocławiu, z czasem obiecywano mu nawet powołanie do Berlina; nasz filozof, nie chcąc na obcej pracować ziemi, odmówił, wspominając jednak później o tym Popielowi, dodał, że nigdy większego poświęcenia dla miłości swej Ojczyzny nie zrobił.

Nazajutrz po wspomnianej właśnie uczcie otrzymał Gołuchowski wiadomość o straszliwych wypadkach w Galicji. Żaden z dawniejszych ciosów narodowych

nie wstrząsnął nim do tego stopnia, jak ten ostatni. Pod jego wpływem wrócił po paru dalszych jeszcze miesiącach do ojczyzny i poświęcił się rozpatrywaniu sprawy włościańskiej. Temu zajęciu zawdzięcza literatura nasza dwa znakomite dzieła, pierwsze napisane w r. 1847 i wydane p. t.: „Kwestja włościańska w Polsce podług właściwych swoich pierwiastków przed sąd opinji publicznej wytoczona“ etc., a drugie „Rozbiór kwestji włościańskiej w Polsce i w Rosji w roku 1850“, wydane w Poznaniu 1851. W trzy lata później (1854) pisał jeszcze w sprawie reformy żydów, w roku zaś 1856 wydał w Krakowie pełną przepięknych myśli i humoru broszurkę pt. „Światowość w stosunku do obyczajów uważana“. Ciągle atoli trapiła Gołuchowskiego myśl, że właściwego zadania swojego nie spełnił, nie opracował bowiem ostatecznej syntezy swojej filozofji. Aby tego dokonać, zabrał się 6 listopada 1856, jakby w przeczuciu zbliżającej się śmierci, do dzieła. Pracując nieraz po 15 godzin dziennie, napisał też w ciągu siedmiu miesięcy ostatnie swojej filozoficznej wiary wyznanie: „Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka, poprzedzone historycznym rozwinięciem głównych systematów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów“, tomów dwa. Wyszedł ten świetny pomnik filozoficznej myśli polskiej w trzy lata po śmierci autora. Zmarł Gołuchowski po krótkiej chorobie dnia 18 listopada 1858, w wieku jeszcze niezbyt późnym, liczył bowiem dopiero lat 61. „Większego miłośnika ojczyzny nie znałem“ — pisze o nim wspomniany już Paweł Popiel. Popularnym jednak w zwykłym tego słowa znaczeniu Gołuchowski nie był, a to

dla tego, że nigdy chwilowym prądom nie ulegał, za poklaskiem nie gonił, jeno za kraju pożytkiem.

Zapoznawszy się krótko z tym pięknym żywotem myśliciela patryjoty, przejdźmy teraz do przedstawienia w paru najgłówniejszych rysach jego filozofji. Twórczość Gołuchowskiego na polu filozofji podzielić można na dwa okresy, na okres młodości przed rokiem 1831 i na okres dojrzałości, w którym poświęcił się głównie obowiązkom obywatela ziemianina. Oba te okresy stoją w ścisłym ze sobą związku, tak że myśli zawarte w ostatnim najobszerniejszym Gołuchowskiego dziele można już wykazać w jego utworach młodzieńczych, szczególnie zaś w jego pracy najznakomitszej, noszącej na sobie wybitne piętno gienjalności, t. j. w rozprawie: „Filozofja w stosunku do życia całych narodów i oddzielnych ludzi". O ile jednak obraz filozofji Gołuchowskiego z okresu dojrzałości można przedstawić — po ogłoszeniu przez dra Franciszka Chłapowskiego w roku 1906 listów wymienianych z Józefem Morawskim z Oporowa, a przez Chmielowskiego listów z Eleonorą Ziemięcką — niemal dokładnie, to o okresie pierwszym tegosamego powtórzyć nie można. Tu brakuje nam nietylko wykładów, wygłoszonych w Wilnie w czasie od początków listopada 1823 do końca stycznia 1824, ale nadto trzech innych jeszcze Gołuchowskiego prac, a mianowicie: rozprawy „o różnicy między pojęciem cnoty chrześcijańskim, a filozoficznym", napisanej w Warszawie, za którą otrzymał od uniwersytetu złoty medal, następnie rozprawy doktorskiej „o Rzeczypospolitej Platona", wreszcie rozprawy, napisanej na konkurs o katedrę w Wilnie. W przedstawieniu więc poglądów Gołuchowskiego z okresu pierwszego opierać można się tylko na jego jeszcze z czasów wiedeńskich

pochodzącej rozprawie o wpływie matematyki na ukształcenie człowieka, na artykułach z „Wanderera“, dalej na głośnej książce „Filozofja w stosunku do życia“ etc., wreszcie na wykładzie wstępnym z Wilna, ogłoszonym w 19 lat później (1842) w Bibljotece Warszawskiej.

Wybitną cechą umysłu Gołuchowskiego jest zdumiewająco wczesna dojrzałość. Mając lat zaledwo 19, pisze on w obcej mowie rozprawę, która powszechną zwraca uwagę, ogłasza szereg świetnych artykułów w jednym z najwięcej wówczas czytanych pism wiedeńskich, a już w parę miesięcy później ubiega się o katedrę uniwersytecką w Warszawie. Takie wczesne dojrzewanie, charakteryzujące zresztą także i Wrońskiego, możliwe było chyba tylko w okresie tych epokowych przewrotów, jakie się w dziejach Europy od końca XVIII stulecia aż do r. 1815 dokonywały.

Nowe widoki w krainę wiedzy odsłoniły naszemu myślicielowi systemy Kanta i Fichtego. Wpływ obu przebija się wyraźnie w rozprawie o matematyce. Niema w niej wcale rozbioru zasadniczych pojęć matematyki, ani jej właściwości, lub metod. Znajdują się natomiast z niezwykłą siłą rozwinięte uwagi o znaczeniu i wpływie nauk matematycznych tak na umysł jednostkowy, jak i na umysłowość zbiorową. Całkiem w duchu Kanta brzmi ustęp, w którym najpiękniejszą własnością rozumu nazywa Gołuchowski „dostrzeganie związku we wszystkim, co na pozór wydaje się sprzeczne i niezgodne“. W artykułach ogłaszanych w wiedeńskim „Wędrowcu“ (Der Wanderer) uwydatnia się znowu niechęć do zasady użyteczności. Przechyla się w nich młodziutki myśliciel stanowczo na stronę romantycznie pojmowanego indywidualizmu, objawia również pełną

zapału skłonność do nowych idealistycznych prądów w przeciwieństwie do przeszłości stojących.

Ustępy, ogłoszone do tego czasu z rozprawy napisanej na konkurs do Wilna, dowodzą, że i w niej przeważał jeszcze wpływ Kanta.

Za nieśmiertelną zasługę poczytuje Gołuchowski Królewieckiemu mędrcowi, „iż uzurpacje refleksji z krainy ideałów nazawsze usunął". Wpływ refleksji w naukach nazywa nieocenionym: „Jeżeli atoli umysł, bądź, że takie jego przyrodzenie, bądź to w dalszym władz rozwinięciu unosi się do sfery wszelką względność, wszelki rachunek przechodzącej, wówczas nic niema szkodliwszego, jak ze stanowiska jeszcze refleksyjnego patrzeć na wszystko". W dalszym ciągu ujawnia się wpływ Krytyki praktycznego rozumu, gdy mówi, że „nie subtelne rozumowania są szczytem filozofji, lecz postępowanie cnotliwe". Jaskrawo też uwydatnia wślad za Kantem przeciwieństwa natury i wolności. „Zachowanie się natury wobec człowieka zdaje się do rozpaczy prowadzić, atoli z drugiej strony wita pociecha. Jest coś w człowieku, co go nad wszystko unosi, widzi się być wolnym. Ta własność noszenia w sobie przepisów moralnych, ta własność tworzenia sobie wiecznych celów, ta bezwarunkowa godność, to naszym tryumfem". — Mówiąc o filozofji, podnosi, że do niej tylko przez ciągłą i staranną całego siebie uprawę dojść można. Na pytanie zaś, czym jest filozofja, tak Gołuchowski odpowiada:

„Nie jest filozofja samą zbieraniną ze wszystkich nauk poczynioną. Lubo do gruntownej filozofji znajomość ledwo nie wszystkich nauk jest potrzebną, ponieważ filozof prawdziwy ciągle świat cały powinien mieć na względzie, jednak twierdzenie, znoszące ją, jako

naukę osobną, jest zupełnie fałszywe. Jest ona jak źródło, które z początku samo dla siebie bije, potym na wsze strony się rozlewa, wszystko żyznym czyniąc". W filozofji nie można na małych przestawać rzeczach, do szczytów wspinać się należy: „Filozofja, która do ostatniego doszła szczebla, zupełnie się z religją łączy i zupełnie się na tym, co i religja kończy. Niejeden powie może, że to mistycyzm". Gołuchowski przeczy temu i dowodzi, że „kto nigdy nie wzniósł się na wyższy stopień myślenia, dla tego niejeden sposób tłumaczenia, niejedno wyrażenie w dzisiejszej filozofji wyda się mistycznym, chociaż takim nie jest".

W Erlangen uległ Gołuchowski urokowi Schellinga. Filozofja tego wielkiego myśliciela zaczęła właśnie w tym czasie nowym ulegać przeobrażeniom. W przeciwstawieniu do Spinozy, którego Schelling do niedawna uwielbiał, zaczęły wysuwać się u niego na pierwszy plan ideje Boga osobistego i wolności; występują również skłonności mistyczne: „Aby do najszczytniejszych dotrzeć wyżyn — nauczał Schelling w Erlangen — należy wyrzec się wszelkiego wogóle bytu, należy wszystko opuścić, od wszystkiego się wyzwolić i ujrzeć się z nieskończonością sam na sam. Kto chce naprawdę filozofować, musi wyzbyć się wszelkich nadziei, wszelkiego pożądania, wszelkiej tęsknoty, musi niczego nie chcieć, nie wiedzieć, czuć się ogołoconym i biednym, wszystko oddać, aby wszystko zyskać".

Takie poglądy wygłaszał Schelling, gdy zbliżył się do niego Gołuchowski. Myśli te porwały polskiego młodzieńca i pod ich wpływem rzucił na papier własną improwizację, o stosunku filozofji do życia, którą godnie można postawić obok „Ody do młodości" Mickiewicza. Stanowi ona wraz z pierwszym zbiorem poezji

tego wieszcza najwspanialszy wstęp do wielkiej epoki naszego romantyzmu. — Gdyby Gołuchowski nie był nic więcej napisał, to już ta jedna praca wystarczyłaby, aby mu zapewnić nietylko jedno z pierwszorzędnych stanowisk w dziejach myśli polskiej, ale także wybitne miejsce w dziejach filozofji XIX wieku. — Wcale też nie przesadził prof. Struve, gdy w swoim „wstępie krytycznym do filozofji“ (str. 69) wyraził się o pracy Gołuchowskiego, że literatura powszechna filozofji nie posiada wydatniejszej rozprawy w tym przedmiocie (to znaczy w sprawie znaczenia filozofji dla życia społecznego). — Tkwi to już w charakterze myśli polskiej, że ją każde zagadnienie filozoficzne zajmuje przedewszystkim ze względu na jego stosunek do życia narodowego i społecznego. Nic dziwnego przeto, że także Gołuchowski w tymsamym poszedł kierunku. Zaraz w przedmowie oświadcza, iż fakt ujęcia przez niego filozofji z tej właśnie strony „nie może dziwić nikogo, kto rozważy, że siła narodu polskiego tkwi w życiu, że to jest nawet cechą znamienną jego prac naukowych, że zatym żadna jednostka z niego pochodząca nie powinna z siebie ścierać tej cechy, jeżeli chce być dla ogółu zrozumiałą“.

Takie też właśnie mając względy na myśli, postanowił rozpatrzeć znaczenie i istotę filozofji z nowego całkiem punktu widzenia, odpowiadającego właśnie potrzebom i dążnościom jego własnego narodu. Rozważa przeto filozofję nie ze stanowiska teoretycznego, nie pyta, co filozofja poznać i dokąd dotrzeć może, ale za cel wytyka sobie zastanowienie się nad wartością filozofji dla życia zarówno zbiorowego, jak osobistego. Przedewszystkim zależy mu oczywiście, jako Polakowi, na życiu zbiorowym. Co warta filozofja ze względu na

naród, czym może przyczynić się do wzmocnienia jego żywotności, jego siły wewnętrznej i państwowej? Oto pytania pierwsze; po nich przychodzą dopiero dalsze, odnoszące się do życia jednostkowego. Zbiorowość bowiem, państwo, naród opierają się na jednostkach, „godzi się więc zwrócić i na to uwagę, jak potężnie i korzystnie oddziaływa filozofja na życie jednostek". Nie zależy mu też wcale na tym, aby zwabiać czytelnika do jakiegoś stronnictwa filozoficznego, ale, aby mu z całą żywością wystawić ideę wszelkiej filozofji. „Jakkolwiek i walka ma swoją wielkość, gdy się ją godnie prowadzi", to przecież on tu w spory szkolne wdawać się nie chce; ująwszy filozofję na tym punkcie, na którym ją szkoła opuszcza, zastosowywa do tego swoje rzeczy przedstawienie. W streszczanie pracy Gołuchowskiego wdawać się na tym miejscu nie mogę. Byłoby to zresztą zadaniem trudnym, wypadałoby ją chyba całą od początku do końca powtórzyć. Tyle jest w niej myśli wielkich, wzniosłych, mądrych, a przytym do głębi wzruszających, że każdego niemal żałuje się zdania. Zwracam się też do moich łaskawych słuchaczy z prośbą gorącą, aby Gołuchowskiego rozprawy przeczytać nie zaniedbali. Sprawi im to rzadką biesiadę duchową, a myśli i uczucia wzniesie do wyżyn szczytnych. Jest to jedna z tych książek, która w zbiorze każdego Polaka znajdować się powinna.

Nie mogąc streszczać, powiem tylko krótko, na czym zasadza Gołuchowski wartość filozofji dla życia zbiorowego, a na czym dla życia jednostkowego. Punktem wyjścia jest dla niego myśl, że człowiek chce żyć, gdyż nurtuje go głód życia. Faktem faktów wszystkich najpowszechniejszym i najwyższym, a równocześnie najbezpośredniejszym i najbliższym jest życie. Oto myśl, do której znowu nawraca

nasza współczesna filozofja, myśl rzucona w świat jako wielkie hasło przez naszego polskiego filozofa romantyka. Nie świadomość, nie jaźń, nie rozum taki, lub inny, ale życie powinno stanowić punkt wyjścia wszelkiej filozofji. Atoli życie nie polega ani na zadowoleniu i przyjemności, ani na korzyściach tylko. Istota i źródło życia tkwi w głębiach nieskończoności. Filozofja przeto na idei życia oparta powinna odczuwać powiew życia nieskończonego, wypełniającego świat cały, przedmiotem zaś filozofa jest wpatrywanie się w samo to życie nieskończone. „Zadaniem filozofji jest wytworzyć wzniosłą intuicję świata". Zupełnie tak samo pojmuje dzisiaj jej zadanie Henryk Bergson. Taka filozofja posiada — zdaniem Gołuchowskiego — ogromne znaczenie ze względu na państwo. Państwo bowiem potrzebuje do swojej żywotności wielkich idei. „Cóż to za państwo, co trwa skutkiem rutyny jeno? Najwięksi politycy, najwięksi wodzowie starożytności wykształcali się na filozofji" — woła nasz myśliciel. Jakby w poczuciu tego, czego nam Polakom najwięcej potrzeba, jakby w przeczuciu, że nadejdzie chwila, iż brak człowieka nas zgubi, a sprawę narodową zaprzepaści ciężko, dowodzi, że najważniejszym zadaniem państwa jest obudzenie wielkich duchów, wielkich charakterów. Otóż właśnie filozofja jest tym czynnikiem, puszczającym w obieg wielkie myśli, które z kolei rodzą inne: „Filozofja wprowadza wielki styl do nauk, rozpowszechnia właściwego sobie ducha głębokości i wzniosłości w narodzie i nadaje jakąś pomnikowość jego życiu. Tak należy koniecznie nauczać filozofji, by ziemia znowu otworzyła swe głębie i olbrzymów swoich na światło dzienne wysłała".

Staje więc Gołuchowski — jak widzimy — na stanowisku indywidualisty. Przyznaje wprawdzie, że jednostka nie może dokonać wszystkiego i że „spełnienie całego zadania życia powierzone jest całej ludzkości i całemu czasowi“, ale dokonać się to może tylko przez jednostki. Z tego też powodu zastanawia się w drugiej części pracy nad znaczeniem filozofji dla życia ludzkiego, uważanego zosobna. — Tu dowodzi, że filozofja w stosunku do człowieka ma za zadanie takie przygotowanie go, by „wszędzie widział pierwiastek wieczny. Inaczej bowiem zarówno na polu bitwy, jak u steru państwa pokaże się ten, co żyje energją całej natury i wszechdziejów, niż ten, co z przed bramy swego domu wodzi okiem po próżnostkach ulicy. Filozofja odświeża życie, rozszerza jego zakres, w moc go naszą bardziej poddaje, wyswobadza ducha z jego więzów, usuwa jego działalność z pod panowania przypadku i porucza ją wolności“. — Życie zwykłe codzienne jest zdaniem Gołuchowskiego jedną wielką lichotą i czczością. Obraz nędzy tego życia jest u niego poprostu wspaniały. Patrzy on na świat z wyżyn tak górnych, jest do tego stopnia upojony ideą nieskończoności, tak przylgnął do owego grona romantyków, skupiającego się około Schellinga, iż świat i życie codzienne wydało mu się śmietniskiem, gdzie roi się robactwo. Woła przeto, że „im głębiej zapuszczamy się w świat, tym więcej przesądów do nas przylega. Czysty wzrok nasz mąci się, a bożkiem naszym staje się to, co nazywamy tonem“. Niktby nie dał wiary, jak daleko sięga złość ludzka, dodaje. I teraz wyraża dopiero myśl najgłówniejszą, wskazuje drogę prowadzącą do wyzwolenia, woła, jak Mickiewicz, że: „miłość tylko może usunąć to złe“. Otóż filozofja przeciwdziała brakowi miłości: „Nie zamierza ona

bynajmniej obrzydzać człowiekowi drobiazgowych zajęć, uczy go jeno tam nawet wnosić podniosły nastrój i zachowywać go nawet wsród najbłahszych szczególików". — W życiu, jak w wszechświecie, tkwi wielki tragizm cierpienia. Uznaje to Gołuchowski, podobnie jak Schopenhauer, z tych samych, co on, wychodzący założeń i spostrzeżeń. Atoli, gdy Schopenhauer, zapatrzony w nędzę życia, dochodzi do pesymizmu, odmawiając zarówno światu, jak życiu wszelkiego sensu i wartości, to Gołuchowski odwrotnie — powiedziałbym, jako polska dusza — tragice cierpienia przypisuje nad wyraz doniosłe znaczenie. Boć przecież nie szczęście jest celem, ale życie, życie mocne, potężne. Nie w rozkoszach ma człowiek szukać szczęścia, ale ma zakosztować błogiej radości bodaj w wytrwałym cierpieniu, ma poznać, co to znaczy być mocniejszym od wszelkiego cierpienia. Tragiczność tkwi w wszechświecie, to niewątpliwe. Przeznaczeniem życia jest walka, może „chwilowa zagłada", ale zawsze zwycięstwo w obliczu wieczystego rzeczy porządku: „Tryumfem dusz wielkich jest zgon bohaterski!" — woła nasz myśliciel, jakby wsłuchany w zachwycie w akordy muzyki Beethovena. A pragnąc, jako Polak, okazać ziomkom Ojczyznę „sub specie aeternitatis", dodaje, że „naród, w którym tragiedja już nie żyje, przestał już w idei istnieć i jest tylko czczym zjawiskiem. Jego dzieje już się skończyły, jego życie jest igraszką, potrzeba mu jedynie chleba i widowisk. Naród zaś zdolny do polotu tragicznego zginąć nie może, jego życie tli nawet pod popiołem". Oto wielkie słowo wyzwolenia dla duszy polskiej! Oto polska filozofja! Przez miłość i cierpienie prowadzi droga do wyzwolenia, do zwycięstwa, bo ży-

cie potężne, węzłami wszechmiłości złączone, stanowi sens wszechświata.

Filozofja Gołuchowskiego jest więc wymownym protestem przeciw zasadzie użyteczności, przez poprzednie wyznawanej pokolenie. Staje ona na stanowisku, że wartość życia tak jednostkowego, jak zbiorowego, nie polega na sumie urzeczywistnianego szczęścia, lub powodzenia, rola narodu w dziejach nie koniecznie wymaga państwowej potęgi, może ona właśnie polegać na tragiczności losu, na wielkości cierpienia. Że takie poglądy nie mogły zyskać uznania senatora Nowosilcowa, to zrozumieć nie trudno.

W szczegółowych niektórych wywodach znać wpływ Schellinga, co zresztą, wobec stosunku, jaki ich łączył, jest zrozumiałe, atoli tak w samym pomyśle, jak i w jego przeprowadzeniu jest Gołuchowski samodzielny. Wprawdzie odgrywa u niego ważną rolę pierwiastek uczuciowy, miłość przedstawia się jako czynnik wszechświatowy, niema jednak wcale zjawiającego się w tych właśnie czasach u Schellinga mistycyzmu, niema tego stanowiska bierności, tego wyzbycia się wszystkiego, tego na buddyjski sposób pojętego wyzwolenia. Są to u Schellinga pomysły, rozwinięte później w pełni przez Schopenhauera. Gołuchowski nie poszedł w te ślady, wyzwolenie pojął inaczej, pojął indywidualistycznie, optymizm u niego zwyciężył, tragiczność i cierpienie stają się środkami do najwyższego z celów.

Podobne myśli zawiera także wykład wstępny w Wilnie 27 października 1823 wygłoszony. Ideałem filozofji nazywa tu „wyśledzić i wykazać system, jaki Twórca wszechmocy w całym uniwersum ukrył i do czego człowieka powołał“. Określa filozofję, jako duszę wszystkich nauk, gdyż ona im życie nadaje. Szczególnie

charakterystycznym jest tu gwałtowny ustęp, skierowany przeciw materjalistom, przyrównywa ich do bandy łotrów. Ale pomimo tego światem materjalnym on nie gardzi, nazywa go księgą objawienia Bożego, filozofom zaś zaleca szczególnie uprawianie nauk przyrodzenia i nauk matematycznych. Filozofję jednak każdy sam sobie stworzyć musi, włożyć jej do głowy nie można, ani do niej przymusić, jest ona dzieckiem wolności. Do filozofji potrzeba ciągłej wprawy moralnej, potrzeba namaszczenia religijnego, nie należy zaś wnosić do niej widoków jakiejś osobnej nauki. Kończy wreszcie wyznaniem, że życie filozofa powinno być ciągłą modlitwą.

Z tego, co powiedziałem, wynika, że filozofja Gołuchowskiego jest istotnie, obok pierwszych poezji Mickiewicza, zapowiedzią tego wspaniałego lotu twórczości polskiej w kierunku romantyzmu i idealizmu, który się w Wilnie w trzecim dziesiątku zeszłego stulecia rozpoczął. Obaj z Wrońskim są oni największemi naszemi na polu filozofji romantykami. Różnica zaś między Gołuchowskim a Wrońskim polega na tym, że, gdy ostatni w rozumie podsłuchał tajemnicze tętno absolutu, to tamten w intuicji i w uczuciu. U Wrońskiego talizmanem wyzwolenia jest rozum, u Gołuchowskiego miłość, uczucie, ale u obu wiedzie do celu wola, czyn, działanie ofiarne. Mamy też w obu tych naszych myślicielach przykłady, jak transcedentalny idealizm polski, wychodząc z założeń Kanta, znalazł odrazu dwie jedynie możliwe drogi, mogące otworzyć umysłowi ludzkiemu widoki w krainę prawd wieczystych. Są niemi: albo rozum, albo intuicja i uczucie. Wroński obrał drogę rozumu, Gołuchowski poddawał filozofującej myśli skrzydła intuicji.

Zakończeniem pierwszego okresu twórczości Gołuchowskiego są wykłady o utrzymaniu narodowości, wygłoszone w Warszawie w czasie powstania Listopadowego. W wykładach tych rozwinął swoje zapatrywania na naturę społeczeństwa, zaznaczone już w pracy: „Filozofja w stosunku do życia, etc.", przeciwstawiając pogląd organiczny na świat poglądowi atomistycznemu. Dowodził, że atomizm obok nieporządnej wolności czyli dowolności nie prowadzi do ładu i da się ująć w karby tylko żelazną materjalną siłą, że ma zatym swój koniec w despotyźmie pod tą lub ową formą. Przeciwnie organizm w równowadze rozmaitych potęg wykształca przyrodzone formy społeczne, które jako powstałe z życia zapewniają ludzkości swobodę o ile ona jest możliwa i o ile odpowiada moralnemu usposobieniu tej lub owej społeczności. Owocem teorji atomistycznej w praktyce jest równość, organicznej hjerarchja.

Po upadku powstania Gołuchowski zamilkł na dłuższy szereg lat, że jednak pracować naukowo i rozmyślać nie przestał, dowodzą tego listy pisane do Morawskiego Józefa i do Eleonory Ziemięckiej; pierwsze pochodzą z lat 1841 i 1842, drugie z lat od 1844—1849, stwierdza wreszcie tosamo piękna mowa, wygłoszona w Berlinie w roku 1846 na cześć Schellinga. Wprawdzie w liście, pisanym w r. 1838 do redakcji „Tygodnika Illustrowanego" w Poznaniu, wymawia się od współzawodnictwa, powołując się na ciężkie kłopoty i zajęcia gospodarskie. Nauce oddawać się nie może, bo „w kraju naszym kto się li naukowości poświęca, tego naukowość nie wyżywi".

Z drugiej jednak znowu strony oświadcza, że do niczego sobie rąk nie zawiązuje, i że się pracy na niwie filozofji nie zarzeka. Skoro zatym wydarzyło się, że jego

mistrz i długoletni przyjaciel Schelling, po dłuższym milczeniu, przeniósł się do Berlina i zaczął tam wykładać filozofję, wówczas Gołuchowski już dłużej wytrzymać nie mógł. Nawiązał więc wymianę listów z Józefem Morawskim, który zdawał mu sprawę z berlińskich Schellinga wykładów.

W jednym z tych listów tak pisze: „W tej chwili więcej jak kiedykolwiek mam czoło zachmurzone. Idąc za wewnętrznym powołaniem, jeżeli kiedykolwiek, to właśnie teraz powinienbym się znajdywać w Berlinie, gdzie sławny Schelling otworzył podwoje do swojej długo ukrywanej filozofji i zgromadził około siebie wszystko, co tylko wyższej myśli jest zdolne. Ledwo się nie wścieknę, że tam nie jestem".

Głównym przedmiotem wykładów Schellinga w Berlinie była filozofja objawienia, pojęta jako nowa podstawa wszelkiej umiejętności filozoficznej wogóle. Ponieważ zagadnienie, dotyczące stosunku wiary do wiedzy, Gołuchowskiego w tymsamym czasie, pod wpływem walk toczących się zarówno w Niemczech jak we Francji, w wysokim stopniu zajmowało, wystąpił przeto w liście do Morawskiego z dnia 3-go kwietnia 1842 r. — z obszernym wywodem, w którym wyłuszczył w sposób nad wyraz jasny i wymowny własne w tej sprawie stanowisko. List ten uważam za bardzo cenny dokument filozoficznej myśli polskiej, stoi bowiem w blizkim związku z dążnościami objawianymi w tymsamym czasie ze strony innych naszych myślicieli. Byłoby też do życzenia, aby się zajęto dokładniejszą tego listu oceną tudzież zestawieniem porównawczym poglądów Gołuchowskiego na stosunek wiary do wiedzy nietylko z poglądami Schellinga, czego dokonał u nas Majorkiewicz, ale także z poglądami innych z tych samych czasów wielkich my-

ślicieli. Należy pamiętać, że zagadnienie powyższe stało się po rozbiciu szkoły Hegla, po wystąpieniu Feuerbacha i racjonalistów jak Strauss, najważniejszym w ruchu ówczesnym filozoficznym zagadnieniem. Gołuchowski, zająwszy się tym zagadnieniem, wkroczył odrazu w sam środek najgorętszych walk, jakie się w latach między 1840—1850 na polu filozofji rozgrywały.

Nie mogąc na tym miejscu wdawać się w szczegółowy rozbiór, zaznaczę tylko krótko pogląd Gołuchowskiego, który zresztą on sam także nieco później jędrnie i zwięźle sformułował w mowie, wygłoszonej na cześć Schellinga.

Gołuchowski stoi na stanowisku zupełnej równorzędności i wzajemnej niezbędności zarówno wiary jak wiedzy. Żadnemu z tych czynników nie przyznaje wyższości nad drugim. Tak wiara jak wiedza stanowią organiczną całość, której bezkarnie rozrywać się nie godzi. Człowiek bez wiary ani kroku zrobić nie jest w stanie. Nietylko religja, ale i wszelka nauka, wszelka cywilizacja od niej się zaczyna. Z jej pączka rozwija się dopiero życie jednostek i całych narodów. W cobyśmy się obrócili wszyscy, gdyby każdy z nas tylko to przypuszczał, czego sam doszedł, co sam wyrozumował i pojął? Ogromna większość ludzi posługuje się jedynie wiarą i z ufnością powierza się swoim duchowym sternikom.

Ale ci sternicy samą wiarą wystarczyć nie mogą, oni muszą przyzwać do pomocy potęgę drugą tj. wiedzę, naukę. Nawet wiara musi na siebie przybrać postać myśli, żeby się do naszego umysłu dostała. Wiara bez myśli obejść się nie może, myśl natomiast może znaleźć się w rozterce z wiarą. Aby jej uniknąć, trzeba znowu myśleć.

Niewłaściwym przeto jest spór między wiarą a rozumem, gdyż wiara jestto funkcja wewnątrz rozumu się odbywająca, a zatym nie mogąca być z nim w bezwarunkowej sprzeczności. Bez rozumu niema wiary. Wiara jest właściwie owym pośrednikiem, przez którego rozum wyższy i najwyższy przemawia do rozumu ludzkiego i budzi go z letargu, a zatym jest to zawsze rozmowa rozumu z rozumem. Wiara i rozum, religja i nauka są częściami jednego ogólnego systematu, cały świat rzeczywiście wiążącego. O wykrycie tego systematu kusić się musi filozofja. Zkądże jednak bierze się rozterka między oboma tak niezbędnemi czynnikami? Na to pytanie odpowiada Gołuchowski tak:

Rozterka między wiarą a wiedzą jest następstwem rozdwojenia, jakie powstaje w Jaźni ludzkiej skutkiem rozbudzania się samowiedzy. Rozum nabiera coraz większego zaufania w siebie, wiedza dokonywa coraz wspanialszych zdobyczy, umiejętność zaczyna nabierać przekonania, że może wyłącznie wziąć na swoje barki losy ludzkości. Wywiązuje się walka, jej zaś następstwem jest, że odwrotnie znowu religja zaczyna uważać owoce pracy rozumowej za coś zdrożnego.

Wykształcają się wobec tego poglądy, uznające z jednej strony religję za wytwór czysto podmiotowy, który może ulegać zmianom stosownie do potrzeb rozumu, — zaprzeczające z drugiej osobistości Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej. W taki to sposób rodzi się rozterka, powstaje rozdwojenie między wiarą a wiedzą, między nauką a religją. Tu z konieczności narzuca się myśli ludzkiej pytanie: Czyżby taki stan rzeczy miał zamienić się na trwały? Odejść dzieła rozpoczętego przez rozum i wiedzę w połowie drogi nie można, a w rozdwojeniu na zawsze pozostać rzecz nieznośna. Cóż więc czynić pozo-

staje? Nic innego, jeno w całkowitym rozwinięciu szukać schronienia. Otóż w tym właśnie kierunku „wzięła obrót“ — jak pisze Gołuchowski — najnowsza filozofja Schellinga, tego jej dawniej brakowało, a tego właśnie on (Gołuchowski) zawsze po niej oczekiwał. W tych tu słowach mamy doskonałą wskazówkę, stwierdzającą, że nasz polski myśliciel nigdy nie znajdywał się w zupełnej od Schellinga zależności i że własnemi kroczył drogami. Wyznawanego pierwotnie przez Schellinga panteizmu on nie podzielał, lecz przechylał się ku stanowisku, do którego mistrz jego doszedł dopiero znacznie później. Droga do rozwinięcia stanowiska wszechstronnego polegałaby, zdaniem Gołuchowskiego, na tym, aby „dochodzić planu, jaki Bóg miał w stworzeniu, a nie narzucać mu takiego, którego on mieć nie mógł. Jeżeli zaś Bogu podobało się człowiekowi dać rozum, własnych sił doświadczający i niby to z siebie samego wszystko poczynający, to i to musiało do planu Boskiego wchodzić“. — Na jednym przecież punkcie są wywody Gołuchowskiego, rozwinięte w liście do Morawskiego, nie dosyć jasne. Nie wspomina on mianowicie o tym, jak należy pojmować źródła wiary i religji.

Tkwią li one w duchu ludzkim, który je z siebie wysnuwa, czy też należy ich szukać zewnątrz?

Na te pytania nie daje również odpowiedzi ani mowa na cześć Schellinga, ani późniejsze jeszcze listy pisane do Eleonory Ziemięckiej. W tych ostatnich można jednak stwierdzić u Gołuchowskiego pewne coraz dalej idące przechylanie się na stronę religji. W roku 1842 uznaje on zupełne równouprawnienie wiary i wiedzy; nietylko wierze, ale myśli przyznaje niebiański początek; od rozumu i od filozofji na rozumie opartej domaga się syste-

matu, któryby wiarę z rozumem połączył; tymczasem w liście o siedem lat późniejszym, (1849) do Ziemięckiej pisanym, przemawia już nieco inaczej. Znajduje się tam ustęp taki:

„Życie ludzkie samo w sobie jest nędzne i jako takie przez żaden polityczny mechanizm, przez żaden rząd od tej nędzy wybawione być nie może. Dla tego ani trony, ani zgromadzenia narodowe, ani bagnety, ani ludy go nie wybawią, bo przyczyną nędzy życia ludzkiego ostateczną jest z jednej strony wysokie jego przeznaczenie, poza obrąb chwały i rozkoszy tego życia sięgające, jednym słowem do Boga wzdychające, a z drugiej strony towarzyszy mu ciągle uczucie braku, niedostatku, zepsucia, zwichnięcia, a zatym upadku. Więc tylko religja i wypływająca z niej moralność może ludy zbawić, bo jak świat zewnętrzny bez Boga pozbawionyby był jedności i przetoby runął w straszny nieład, tak tymbardziej jeszcze wszelkie towarzystwo polityczne bez religji, a zatym bez Boga, zamienić się musi w chaos. Niestety panowanie miłości zdaje się coraz więcej od nas oddalać, religja zachwiana, a najnowsza teorja uszczęśliwiania ludu nie może się wyżej podnieść jak do teorji zaborów, do teorji obdzierania jednych, aby dać drugim".

Tu więc o rozumie i o nauce, jako koniecznych obok religji w rozwoju społeczeństw czynnikach, niema mowy.

Pod wrażeniem chwili zabrał się Gołuchowski po roku 1846 do opracowywania piekących zagadnień narodowo-społecznych i w ciągu lat czterech napisał i wydał trzy prace, poświęcone rozbiorowi sprawy włościańskiej i żydowskiej w Polsce. I w nich także można po przeczytaniu już pierwszych paru stronic poznać głębokiego myśliciela, filozofa w najpiękniejszym tego słowa znaczeniu,

a przytym męża wszechstronną odznaczającego się uczonością.

Zalecam każdemu, aby w „Rozbiorze kwestji włościańskiej“ z roku 1851 przeczytał księgę siódmą (str. 494—607) zawierającą charakterystykę wszystkich systemów i szkół socjalistycznych i komunistycznych. Trudno zaiste o coś świetniejszego, bardziej bezstronnego, a przytym do najgłębszej istoty zagadnień sięgającego. Filozoficzna wartość tych społecznych prac Gołuchowskiego jest ogromna, niestety dotąd zupełnie lekceważona. Rozwija on w nich i uzasadnia ten sam pogląd, z którym spotykaliśmy się już w wykładach w Warszawie wygłaszanych w czasie powstania. Dwa są — dowodzi Gołuchowski — sposoby zapatrywania się na naród i na wszystko, co w nim jest, a mianowicie z jednej strony atomiczny, przechodzący w panteizm i w absolutyzm, z drugiej organiczny, jedynie w porządku światowym i społecznym uzasadniony. Wprawdzie społeczny byt jest, zdaniem naszego myśliciela, wyższy nad indywidualny, ale ogólny byt bez indywidualnego jest tylko abstrakcją. Wszędzie energja życia każdego narodu przywiązana i powierzona jest osobistości i przez osobistość się tylko objawia. Do wszystkich i najwyższych i najświętszych spraw ludzkości zaprzężona jest osobistość. Wprawdzie osobistość może stać się także źródłem wszelkiego złego. Ale jest na to ratunek, tkwi on w związku osobistości z Bogiem przez religję. Osobistość jest zgoła fundamentalną ideą, której w żaden sposób ze świata duchowego wyrzucić nie jesteśmy w stanie i, bez której Boga wyobrazić sobie nie możemy. Organiczne zespolenie osobistości węzłem wszechmiłości w społeczeństwie, a społeczeństwa z Bogiem, oto na czym polega zdaniem Gołuchowskiego istota porządku światowego. Są to wszystko te same my-

śli, które tak wymownie wyraził on już w swojej pracy o filozofji w stosunku do życia. W nich zaś tkwi jedna z najbardziej znamiennych cech filozofji polskiej porozbiorowej, dla której wszędzie i we wszystkich niemal jej kierunkach idea osobistości i idea życia posiada najistotniejsze i najbardziej podstawowe znaczenie.

Rozproszywszy takie bogactwo myśli w swoich rozprawach, listach i dziełach, poczuł Gołuchowski potrzebę skupienia ich wszystkich w jednej syntezie i w tym celu napisał na schyłku życia w ciągu — jak już wspomniałem — siedmiu miesięcy ostatnie swoje największe dzieło, wydane już po jego śmierci w roku 1860 przez Eleonorę Ziemięcką w dwuch tomach. Nowych myśli i poglądów, którychby był już przedtym nie wygłosił, w dziele tym nie spotykamy. Tu jednak skupił je Gołuchowski wszystkie razem i po mistrzowsku w jeden system powiązał. System ten zaś odznacza się niezwykłą przejrzystością budowy i jasnością myśli. Metoda jest syntetyczno-dogmatyczna, ale cechuje ją niezwykła logiczna konsekwencja; gdziekolwiek zapuszcza się w krytykę, stara się o bezstronność i usiłuje przeciwne poglądy i stanowiska obalać, nie tyle wychodząc z własnego punktu widzenia, jak wykazując tkwiące w nich sprzeczności, które je unicestwiają. Ale są przecież w „Dumaniach“ Gołuchowskiego dwie rzeczy nowe.

Tym czymś nowym, czymś, czego przedtym nigdzie nie napisał, to Dumań początek i koniec. W pierwszym mianowicie tomie spotykamy się z historyczno-krytycznym przeglądem najważniejszych systemów filozoficznych od Kanta do Hegla i Herbarta, opracowanym według dzieła Chalybaeusa, przy końcu zaś drugiego tomu mamy pogląd na źródła religji, które upatruje Gołuchowski w zewnętrznym historycznym objawieniu; tu

jest dopełnienie tego, czego w dawniejszych pracach brakowało. Dopełnienie to jednak nie jest w gruncie rzeczy czymś nowym, wszędzie bowiem było widoczne, że Gołuchowski ku takiemu rozwiązaniu się przechyla, chociaż je wyraźnie, — może ze względów pewnej ostrożności filozoficznej, a może dla tego, że myśl najdroższą chciał zachować na koniec — nie wypowiadał.

Tak więc w całości przedstawia się filozofja Gołuchowskiego, jako systemat, oparty, jak już wyżej powiedziałem, na idei osobistości i życia.

Życie jednak możliwym jest tylko w organizmach i w organicznych, a nie mechaniczno-atomistycznych zespoleniach. Idea organizmu jest przeto trzecią u Gołuchowskiego zasadniczą ideą, czwartą zaś jest uczucie, wszechmiłość, jako czynnik, którego zadaniem zespalanie wszystkiego, co osobiste, zarówno między sobą w organizmy, jak i z Bogiem w jeden organizm wszechświatowy. Atoli pomimo że podniósł Gołuchowski wysoko znaczenie uczucia, mistykiem przecież nie był, zbyt wielką rolę w planie stworzenia przypisywał myśli rozumnej, a w dodatku zgadzał się z Schellingiem i Schopenhauerem, że wszelki byt w ostatecznej instancji jest wolą. Różnił się jednak od nich w tym, że pierwotne źródło tej woli upatrywał zawsze w osobistości.

Gdy dla Schopenhauera osobistość jest czymś nieprawidłowym, jest rodzajem zboczenia woli z właściwych torów, to dla Gołuchowskiego właśnie w osobistości tkwi woli początek. Najpierwotniej — w Bogu osobistym, a następnie we wszystkich na Jego obraz i podobieństwo stworzonych osobistościach.

Z nich promienieje ich istota — wola, wyrażająca się w czynach, zespala je zaś wszystkie uczucie, wyrażające się znowu w miłości tak wzajemnej, jak Boga. Czyn-

nikiem, różnicującym osobistości, ale zarazem i urzeczywistniającym takowe, to rozum—myśl, jej dziełem Jaźń, której pojawienie się stanowi najgłębsze w porządku wszechrzeczy wstrząśnienie.

Tak przedstawia się w najgłówniejszych zarysach filozofja Gołuchowskiego, której w rozwoju myśli polskiej należy się stanowisko odrębne i samoistne między kierunkami, skłaniającemi się ku filozofji niemieckiej z jednej strony, a ku mistycyzmowi lub ku religijności opartej na lekceważeniu rozumu z drugiej strony.

ANDRZEJ TOWIAŃSKI

(1799—1878)

WYKŁAD WYGŁOSZONY DNIA 9 GRUDNIA 1910 R.
PRZEZ PROF. DRA MARJANA ZDZIECHOWSKIEGO

ANDRZEJ TOWIAŃSKI
(1799 — 1878)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

W rozprawie o „Rozdwojeniu myśli polskiej“, stanowiącej bardzo udatną próbę charakterystyki umysłowości naszej, p. Marjan Massonius wymienił, jako jej cechę znamienną, kierunek praktyczny, będący przeciwieństwem teoretyczności narodów romano-giermańskich. „Obojętni na pytanie: Co jest, jak jest, i dla czego tak jest? snadnie się roznamiętniamy przy rozstrzyganiu pytania: Co jest pożądane, co być powinno“. — Ze słabo rozwiniętym pociągiem do badania prawdy, nie liczącego się z bezpośredniemi wymogami bezinteresownego życia, nie umieliśmy zdobyć się na samodzielną twórczość w zakresie nauki: „Nie roznamiętnialiśmy się nigdy do zagadnień teoretycznych. Ścieranie się wszelkich prądów umysłowych, tytaniczne zapasy empiryków z racjonalistami, olbrzymie wysiłki ku poznaniu faktycznemu lub skonstruowaniu myślowemu świata nie przenikały nas nigdy dreszczem twórczym i zapładniającym. Byliśmy tej wielkiej epopei umysłowej tylko widzami inteligentnemi, widzami, którzy chcieli i nieraz umieli ze zdobytych w gorącym znoju rezultatów korzystać, ale osobami czynnemi w niej nie staliśmy się i stać się nie pragnęliśmy.“

Ta jednak, ze stanowiska ściśle naukowego ujemna praktyczność polska zawiera w sobie niepospolicie piękny, mający źródło swoje w najtajemniejszych pokładach duszy polskiej pierwiastek cności (wyrazu tego

używa Massonius zamiast zacność, upatrując w niem treść głębszą i obszerniejszą), „nie pozwalającej na przyznanie istotnej wartości niczemu, co jest, lub wydaje się wyłącznie osobistym, co nie zmierza wyraźnie ku dobru powszechnemu...“ „Wszystko, co do czci rości sobie prawo, winno być nietylko godziwym, ale wprost czynem obywatelskim; co nim nie jest, to może być, co najwyżej, nienagannym“. — Obok tego kierunek praktyczny kojarzy się u nas — u Słowian wogóle — ze skłonnością do marzycielstwa. Marzycielstwo to nie jest, jak np. u Niemców, uciekaniem w kraje fantazji, w zaświatowość, lecz właśnie na tle tej praktyczności naszej, staje się budowaniem planów przeobrażenia świata, ma ono wyraźny polityczno-społeczny charakter. Od marzycielstwa łatwym staje się przejście do mistycyzmu, który — znowu pod wpływem pochłoniętej ideą dobra powszechnego praktyczności polskiej — będzie nie pogłębieniem indywidualnego nadprzyrodzonego stosunku człowieka do Boga, lecz wyczekiwaniem czynnego wmieszania się Opatrzności w dzieje świata, mesjańską nadzieją raju na ziemi, urzeczywistnionego z pomocą Boga, przez Bożych zesłańców i wybrane przez Boga narody.

Ten mesjaniczny mistycyzm, objawiwszy się u nas po r. 1831 pod brzemieniem klęsk, które spadły na naród, wycisnął niezatarte znamię na najwspanialszych wytworach myśli polskiej, marzenia polskiego. Oczekiwano nowego w Polsce „wybuchu“ chrześcijaństwa, który miał dać początek trzeciej wyższej epoce dziejów. Marzenie to pochłonęło także Mickiewicza, zwłaszcza w epoce wykładów w *Collège de France.*

Trzeźwiejszy jednak od innych — albowiem z doświadczenia znał i w sercu własnym odczuł był, gdy się w Konrada z „Dziadów“ wcielał, jak głęboko wpo-

jone są w duszę pierwiastki buntu przeciw Bogu i z jaką siłą wybuchają — rozumiał to, że ów nowy wybuch chrześcijaństwa nie będzie jeszcze dniem Ducha św., ani rajem jakimś na ziemi, lecz tylko świadczyć będzie o początku nowej epoki, o jeden szczebel wzniesionej nad uprzednią. Ale nawet do dania początku tak stosunkowo skromnemu dziełu trzeba było prawie cudu. „Wszystkie państwa — mówi Mickiewicz — w czasach starożytnych i nowych były zakładane przez wielkich ludzi. Cóż to jest wielki człowiek i czemu jest wielkim? Oto, że każdy z nas małych spostrzega cząstkę siebie w jego wielkości. Nie było Araba, któryby nie czuł w Mahomecie swoich własnych drgnień duszy. Dla czego Napoleon był tak wielkim? Oto, że każdy Francuz w energji tego człowieka, w rzutkości jego za czuciem rozstrzygającym wszystko natychmiast, poznawał istotne cechy ducha francuskiego, poznawał, co sam tajemnie czuł w głębi siebie". Każda idea potrzebuje do urzeczywistnienia swojego człowieka wzorowego, stanowiącego jej żywe wcielenie. Tymbardziej dziś w przededniu nowej epoki, która będzie syntezą epok uprzednich, powinien zjawić się mąż opatrznościowy. „Rzecz jasna, że w takich czasach, jak nasze, nie można mówić o syntezie bez człowieka, któryby był człowiekiem syntezą, różniącym się od wszystkich swoich współczesnych nawyknieniami ducha, a zatym wyższym nad ducha świata. Jeżeli świat uznaje się niezdolnym do wydania syntezy, ten, z kogo ona wyjdzie, musi ją zapewne zdobyć sposobami nieznanemi mędrcom świata"... „Wartość całego globu może być zebrana w jednym człowieku".

Tak przygotowywał Mickiewicz słuchaczy do przyjęcia Objawienia, które przynosił światu zrodzony w Pol-

sce zesłaniec Boży, Andrzej Towiański. Na czymże Objawienie to polegało i kim był ten, kto je zwiastował?

Urodził się Towiański 1 stycznia 1799 roku w Antoszwińciu, majątku należącym do ojca jego, w Ziemi Wileńskiej. Po ukończeniu nauk uniwersyteckich w Wilnie w r. 1818, był tamże urzędnikiem sądowym aż do r. 1831.

Od młodu mistycznie pobożny, miał to przeświadczenie, że ludzkość wchodzi w nową epokę i że w tej sprawie Bóg go do wysokiego posłannictwa powołał. Lecz zrazu poprzestawał na wprowadzaniu chrześcijańskich zasad, chrześcijańskiego prawa miłości w zakresie najbliższych obowiązków. W wypadkach 1830 — 1831 roku udziału nie brał; drogi do osiągnięcia wielkiego celu szukał wyłącznie w Ewangielji. Jednak pod głębokim wrażeniem ruchu narodowego daje się opanować żądzy działania na szerszej widowni. Zacząć trzeba od pozyskania wybitnych zwolenników — i zapewne w tym celu przebywa w Petersburgu od roku 1831 do 1833[1]). Następne trzy lata podróżuje za granicą i, poznawszy u wód czeskich jen. Skrzyneckiego, stara się go dla myśli swej zjednać. W roku 1837 wskutek śmierci ojca wraca do kraju i obejmuje rodzinny majątek, za cel sobie tymczasowy stawiając urzeczywistnienie wzoru chrześcijańskiego w zakresie stosunków z ludem. Ale pomimo szczęśliwych wyników pracy oraz idealnej jedności z włościanami, dręczy go potrzeba rozleglejszych widnokręgów — i w r. 1840 opuszcza on nazawsze kraj. Znalazszy wkrótce potym gorącego wyznawcę w osobie Mickiewicza, postanawia rozpocząć „Sprawę Bożą“ na ziemi.

---

[1]) J. Tretiak: *Andrzej Towiański* w IV t. „Sto lat myśli Polskiej“.

W tym celu zamawia w końcu września 1841 roku uroczystą mszę w *Notre Dame* w Paryżu, w czasie której wraz z Mickiewiczem przystępuje do Komunji świętej — i po nabożeństwie zwraca się do zebranych wyznawców z przemową, w której zwiastuje im dobrą nowinę, że zbliża się dzień radości: „wszystkie cierpienia ludzkości z przemocy siły materjalnej pochodzące przeminą, Ewangielja obejmie w całej rozciągłości panowanie, zajaśnieje nie w słowach i formach, ale w sercach wielu“ i w czynach. Słowa te kończy uroczystym oświadczeniem, że „Sprawa Boża i epoka chrześcijańska wyższa rozpoczęte zostały“.

Następne 6—7 lat są rozkwitem wpływu Towiańskiego na emigracji. Lecz wypadki 1848 roku wywołują różnicę poglądów między nim a Mickiewiczem: gdy Mickiewicz i inni gorętsi rwą się do czynów orężnych, Towiański, wierny swej myśli Ewangielicznej, chce działać słowem tylko, oczywiście słowem czerpiącym moc w sumieniu, w którym Bóg mieszka. Równocześnie, ażeby uniknąć nieporozumień z kościołem, coraz bardziej, niemal wyłącznie wysuwa na pierwszy plan moralną stronę nauki swojej. W oddaleniu od zgiełku świata, w zaciszu Szwajcarji, w Zurychu spędza on ostatnie 29 lat życia (1849—1878) odwiedzany tam przez przyjaciół i wyznawców z Polski, Francji i Włoch i zasilając ich naukami, które potym po śmierci zebrane zostały i wydane w Turynie [1]).

Znakomitych i wpływowych wyznawców znalazł Towiański we Włoszech. W ich gronie pierwsze miejsce zajmował Tankred Canonico, uczony i mąż stanu. Był pro-

---

[1]) Pisma A. Towiańskiego, 3 tomy, Turyn, 1882 (nie są w handlu).

fesorem prawa karnego w Turynie, potym w Rzymie, później mianowany senatorem dostąpił na schyłku życia wysokiego dostojeństwa prezydenta senatu (tj. Izby wyższej).

Pod względem powagi moralnej i czci, jaką go otaczano, nie wielu miał sobie równych w ojczyźnie swojej. Słowem i piórem niezmordowanie głosił zasady Towiańskiego i wydał obszerny jego życiorys [1]). — W tymsamym kierunku działał Dominik Santagata, profesor Uniwersytetu w Bolonji. Pod wpływem zapału swego dla Towiańskiego poczuł on w sobie sympatję dla narodu, który go wydał, i założył w Bolonji Akademję im. Mickiewicza w celu popierania studjów polskich. Opiekował się nią aż do śmierci.

Dziś dzieło ich prowadzi dalej sędziwy Attilio Begey, adwokat w Turynie. Poznał on język nasz i w odczytach i rozprawach niejednokrotnie ziomków swoich z literaturą naszą i życiem zaznajamiał. Obdarzony apostolską żarliwością, umie zyskiwać coraz to nowych wyznawców idei Towiańskiego, zwłaszcza wśród młodzieży, która pod hasłem idei tej wiąże się w kółka istniejące w głównych miastach włoskich: w Turynie, Medjolanie, Rzymie, Palermo.

Ale mówiąc o wyznawcach Towiańskiego, pamiętać należy, że nie stoją oni poza kościołem. Towiański sam nie był wcale twórcą jakiejś nowej sekty — i szerzyć naukę jego, znaczy przedewszystkiem głosić konieczność pogłębienia życia religijnego oraz stosowania zasad Ewangielji we wszystkich dziedzinach życia i czynu. Tym się też tłumaczy, że Canonico i jego przyjaciele, sami będąc

---

[1]) Andreo Towiański. Roma, 1895. Polski przekład w Turynie. 1897 (nie jest w handlu).

gorącymi katolikami, pociągali ku Towiańskiemu innych katolików, nawet kapłanów, nawet dostojników kościoła, jak arcybiskup Passavoli, który za Piusa IX pełnił przez szereg lat urząd wikarjusza Bazyliki św. Piotra i kaznodziei stolicy apostolskiej.

I tej to okoliczności, że tylu wybitnych katolików tak świeckich, jak duchownych — patrzało z uznaniem i czcią na życie i działalność Towiańskiego, przypisać należy to, że Rzym w sprawie jego wstrzymał się aż dotąd z wydaniem potępiającego wyroku, pomimo nalegań X. X. Zmartwychwstańców i O. Semenenki, który w Towiańszczyźnie upatrywał groźne niebezpieczeństwo dla kościoła katolickiego w Polsce. Bądź-cobądź wpływ Towiańskiego niepokoił nieraz władze kościelne.

Wzrastająca liczba jego zwolenników w Pjemoncie zwróciła uwagę arcybiskupstwa w Turynie, które powzięło zamiar poznania bliżej nauki jego i w tym celu wyznaczyło komisję w r. 1855. Przed komisją tą złożył zamieszkały w Turynie Canonico obszerne świadectwo, w którym między innymi wyznawał, że znał wielu ludzi rozmaitego wyznania, którzy całe lata przepędzili w tym lub owym błędzie, a potym, poznawszy dzięki Andrzejowi Towiańskiemu istotę prawa Chrystusowego, zrozumieli i poczuli zarazem wysokie posłannictwo kościoła katolickiego i, ukorzywszy się przed nim w duchu, wrócili na łono tej matki, którą opuścili byli [1]). Większą jeszcze wagę dla komisji miało świadectwo doktora teologji X. Barone. Badał on Towiańskiego i Towianizm w ciągu lat trzech i zapewnił, że podawane przez Towiańskiego ideje zmierzają do tego, aby ducha chrześcijań-

---

[1]) Kilka aktów i dokumentów odn. do działalności Towiańskiego, Rzym, 1899. Część II, p. str. 40.

skiego wprowadzić w praktykę życia i, że są zupełnie katolickie i czyste: „Nie miałem więc powodu odrzucać je; przeciwnie, codzień 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“ [1]). Stwierdził dalej, że w Towiańskim i jego uczniach znalazł to, do czego tęsknił oddawna, a poczytywał za utopję religijną, mianowicie, grono ludzi, którzy żyją wśród świata i spełniają płynące stąd obowiązki, nosząc wszelako i utrzymując w sobie wiarę i wszystkie cnoty chrześcijańskie, nie niższe od tych, jakie kwitnąć mogą wśród zakonników w klasztorze, owszem, połączone z życiem trudniejszym, gdyż te właśnie cnoty narażają ich wśród świata na większe niebezpieczeństwa i większe walki“ [2]). — Co zaś do samego mistrza, to choć twierdzi on — zeznawał Barone — iż otrzymał od Boga misję nadzwyczajną, nie uważa się on jednak za zwolnionego od powinności obowiązującej każdego prawowiernego katolika względem kościoła; dowiódł tego i wciąż dowodzi całym postępowaniem“ [3]).

Takim to świadectwom zawdzięczał Towiański to, że nie został potępiony. — Przechodzimy do charakterystyki jego dzieła.

W r. 1877 wydano w Paryżu dwa tomy dokumentów o Współudziale Mickiewicza w sprawie Towiańskiego. Świadczyły one raczej na niekorzyść Towiańskiego. Nieuchwytny w zasadach, chwiejny w postępowaniu, starający się przystosować do ludzi, na których działać zamierzał — takim przedstawiał się w nich Towiański, zawiłość zaś stylu, dochodząca niekiedy aż

---

[1]) *I b.* str. 32. [2]) *I b.* 33. [3]) *I b.* 35.

do braku logicznego sensu, nasuwała przypuszczenie, że mistrz umyślnie tak mówił i pisał, aby móc wykręcić się w razie niepożądanych zarzutów. — Ale dziś, gdy pisma Towiańskiego złożone zostały przez spadkobierców jego myśli w głównych bibljotekach publicznych kraju, gdy posiadamy w nich autentyczne teksty jego przemówień, gdy prócz tego wydano staraniem jego dwa zeszyty dokumentów do Sprawy — upadają zarzuty, które przedtym każdemu niemal się narzucały i, które streściłem w Mesjanistach i Słowianofilach (1888), z tym zyskuje na sile to wszystko, co już znane było o niezwykłej jego podniosłości duchowej i magnetycznym uroku, jaki wywierał na otaczających. Na podstawie tego Towiański może być zaliczony do typu kaznodziejów-misjonarzy, którzy potęgą słowa i czarem postaci porywają i nawracają tłumy. Wprawdzie tłumy za nim nie szły i tłumów nie szukał, ale umiał pociągać elitę duchową. Lecz takich ludzi chrześcijańska ludzkość nie przestawała nigdy wyłaniać z pośród siebie — i toby jeszcze nie pozwalało nazwać Towiańskiego reformatorem, a tymbardziej zesłańcem Nieba. Powstaje więc pytanie, czy rzeczywiście przyniósł Towiański ludziom jakieś nowe słowo.

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

nad grobu[1]); stanowią one dokument ogromnej wagi pod względem psychologicznym, świadcząc o charakterze wpływu Towiańskiego. Dwa uczucia — patrjotyzm i religja — staczały ze sobą zażartą walkę w duszy Baykowskiego: patrjotyzm usprawiedliwiał wszystkie drogi, wiodące do wyzwolenia ojczyzny — spiskowania, kłamstwo, zdradę — religja zaś nakazywała przebaczać wrogom, nawet ich miłować. Wynikające z tej walki rozdarcie duszy doprowadzało młodzieńca do rozpaczy, do myśli o samobójstwie. Dopiero spotkanie Towiańskiego i żywe jego słowo wstrząsnęło nim 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". Sprawę przyszłego bytu Polski Towiański czynił zależną od moralnej wartości jednostek, składających naród, miarą zaś moralnej wartości była siła miłości, obejmującej Boga, ludzkość, świat cały. I tę miłość umiał Towiański obudzić w sercu Baykowskiego. „W tej miłości — pisze on — mieściłem wiecznotrwały kościół Chrystusa Pana i nieszczęśliwą ojczyznę moją; ludzkość całą, mieściłem ten i tamten świat żywych i umarłych, przyjaciół i nieprzyjaciół! Mówię: 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 nas wszystkich!"

Słowem, uzdrowienie moralne stąd dla Baykowskiego

---

[1]) II wydanie wyszło w Krakowie w roku 1903.

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 tylu względami tak trzeźwy Krasiński puszczał folgę uczuciu i dziękował Bogu za „tysiącletnie panowanie ubrane w śnieżne przechrześcijańskie 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 zmazać te grzechy, przyjmując pokutę w duchu poddania się woli Bożej — i że naznaczonej przez Opatrzność pokuty niewolno 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 przedtym niesłyszanym. Nasiona, z których wyszło słowo Towiańskiego, znajdujemy rozsiane w całej poezji polskiej — i właśnie Krasiński 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 śpieszą ku tobie,
Sam śpiesz się naprzód i witaj tych gości
Cicho — spokojnie — błogo — w bezżałobie —
Litosnym 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.

Posłannictwa swojego nie ograniczył jednak Towiański samą tylko Polską, pragnął rozciągnąć je na świat

cały. Więc co światu dał on nowego? Stał on i stać chciał na gruncie Kościoła; a zatym 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 t. zw. Biesiada — dokładniej się wyrażając: biesiada z jenerałem Skrzyneckim. W zestawieniu z nauką Kościoła uderza ona trzema szczegółami: 1) naciskiem położonym na zawisłość świata ziemskiego od 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 historji chrześcijaństwa na siedm epok, czyli siedm stopni w urzeczywistnieniu dzieła Chrystusa, — stoimy w przededniu epoki drugiej, którą otwiera Towiański — i 3) niezgodnym z nauczaniem Kościoła utożsamieniem Czyśćca z wielością żywotów na tym i innych światach. Jeśli za nowe słowo poczytywać mamy takie, któreby miało moc przeobrażenia 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“. Realniejszy 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 nizka 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 metampsychozach, ani o siedmiu epokach, tymbardziej, że mistrz sam, widząc jak nauki te stały na zawadzie porozumieniu jego z Kościołem, odsuwał je coraz bardziej w głąb, w cień, więc istoty poglądu jego na własne posłannictwo wobec przyszłej epoki należy szukać gdzieindziej, a mianowicie w nauce o troistej ofierze, której jeszcze w Biesiadzie nie było, bo ją Towiański dopiero w późniejszych przemówieniach wyłożył, ale wyłożywszy, wracał do niej stale — i do dziśdnia jego uczniowie w niej esencję mistrza upatrują.

Chrystus nauczał, według Towiańskiego[1]), 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 naznaczył, którą Chrystus, Słowo Wcielone, ukazał. — Otóż to pojęcie istoty ofiary ma znaczenie rzeczywiście doniosłe, nietyle jednak w treści swojej, ile w wyniku. Kościół, zdaniem Towiańskiego, zatrzymał się na ofierze 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 wprzódy 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

---

[1]) Por. Noty z Rozmów z Andrzejem Towiańskim. Pisma tom I. str. 79—111.

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 jego zboczenia — brzmi odpowiedź — zaspokajać 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 ze zrozumienia istotnej potrzeby wieku. Powstając bowiem przeciw utożsamianiu ascetyzmu z istotą nauki Chrystusa, Towiański wyrażał dążność do skojarzenia życia w świecie — w świecie, w którym panuje ciało, materja — 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.

Możny 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 tkwiła tragiedja życia Lwa Tołstoja. Wszystko oddać ubogim — byłoby gwałtem wobec żony i dzieci; uciec od bogactwa, które jest złem, wszystko pozostawiając żonie i dzieciom, jak to uczynił Tołstoj — mogło być nie bez pozoru słuszności poczytywane za obłudę. — Podobnież, z drugiej strony cywilizacja wytwarza taki zbytek w środkach do dostarczania rozkoszy zmysłowych i

do podniecania wszelkiej pożądliwości w tym kierunku, że wobec tysiącznych pokus życie 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 wspaniałe, 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 Marję z Ewangielji, postanawia iść śladem gospodarnej Marty, ten tymsamem utwierdza siebie w swojej niedoskonałości, ten zrzeka się tego, co najpiękniejsze w człowieku, tj. pięcia się w górę, ten przyznaje się do tego, że czy to przez słabość, czy lenistwo nie chce iść na szczyt, lecz zatrzymuje się wpół 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 zatym 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 mimowoli, bez zdawania sobie sprawy z tego, wyrabia się w świecie katolickim skłonność do lekceważenia ideału rodzinnego. Cnoty rodzinne piękniej nieraz kwitną w społeczeństwach protestanckich — wyznanie takie sły-

szałem nieraz nawet z ust kapłanów katolickich — ale wzamian katolicyzm wydaje bohaterów ofiary, czyli świętych, dla których w protestantyzmie miejsca niema.

Otóż Towiański, nauczając, że duchem trzeba przeć na ciało" i to ciało „pielęgnować", karząc tylko jego „zboczenia", oczywiście nie miał na widoku jakichś przepisów higjenicznych, jakiejś gimnastyki czy sportu. Myśl swoją wiązał on z nowym pojęciem doskonałości, z przeświadczeniem, że doniosłość chrześcijańską osiągnąć można nietylko 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 Marji, czyli ideały Marji i Marty nie przeciwstawiać sobie należy, lecz ze sobą złączyć. Drogą jednak do tego mógł być, zdaniem Towiańskiego, tylko Zakon.

I zapragnął on dać uczniom swoim możność, nie porzucając świata, żyć jednak w Zakonie, w nim nabywać siły do walczenia ze złem ziemi. Podobieństwa takich świeckich zakonów istniały oddawna pod postaciami rozmaitych towarzystw religijnych, bractw, sodalicji, zostających zawsze pod kierownictwem zakonów i wogóle 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 nie potrzebowaliby dyrektywy, gdyż siłą własnego pędu szliby na wyżyny doskonałości. „Dziś — nauczał on — człowiek silniej budzony jest, aby w wolności chrześcijańskiej poznawał". Pragnął przeto Zakonu, któryby wolności tej nie krępował, w zasadzie którego cześć dla Boga żywego zlewałaby się har-

monijnie z poszanowaniem dla osoby człowieka, na obraz i podobieństwo Boże stworzonej.

Jedynym Zakonu tego celem byłby „postęp chrześcijański“, jedyną regułą — jeśli 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 in adjecto*. Wierzył on w nieomylność „czucia chrześcijańskiego“ i do stworzenia Zakonu, wyłącznie na tym czuciu opartego, nawoływał on uczniów swoich, „sługi Sprawy“. „Wszystkie Zakony—wołał on,—które dotąd istniały, gotowały człowieka do tego Zakonu“.

Kto zaś wyrobi w sobie czucie chrześcijańskie, ten wraz z X. Piotrem z III cz. „D z i a d ó w“ powiedzieć może „ja proch będę z Panem moim gadał“, — ten wie, co ma czynić, ten ma prawo nieposłusznym 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 czyjabądź wola może go wykluczyć z Kościoła“.

Ale to głosząc, stawał Towiański w kolizji z władzami Kościoła i to go prowadziło do nowej definicji 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, lecz posiadają „czucie chrześcijańskie"? I Towiański wygłaszał bez wahania śmiałe 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. Bainrel w piśmie „Etudes" (1897, styczeń) — złożony ze sprawiedliwych wszystkich czasów i krajów, począwszy od Abla lub świątobliwego Joba, a kończąc na ostatnim z tych, których łaska Boża wyszukuje w puszczach lub na dzikich wybrzeżach, albowiem wszyscy oni choć poza obręb Synagogi lub Kościoła katolickiego rzuceni i z sobą żadnym węzłem nie powiązani, skorzystali z łaski zapewnionej całemu rodzajowi ludzkiemu zasługami Jezusa Chrystusa i doszli do poznania nadprzyrodzonego, bez którego niemasz zbawienia". — „Oto — pisał A. Labertonnière, przytaczając słowa powyższe — jedna z idei zasadniczych 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 lenistwa czucie chrześcijańskie tracą, tymsamem przestają do Kościoła należeć, choćby z imienia w nim byli i nawet przodujące stanowisko 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". Lecz 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 znamiennemu słowiańskiemu idealizmowi, który gardzi kontemplacją nadziemskiego świata wzorów, a szuka ideału na ziemi, w dziedzinie czynu — zbliżał się do Mistrza Jana Husa, który jeszcze w wieku XV potępiony został za to, że głosił, iż Stolica Apostolska o tyle jest stróżem Prawdy, o ile tego jest godną. „Skoro więc — ciągnął dalej Towiański — stolica Apostolska odrzuca krzyż, to 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. zaufac swej dobrej woli w szukaniu prawdy, z niej jej criterium uczynić, w przeświadczeniu, że cnota prowadzi do poznania prawdy, *„que c'est par la bonté, qu'on possède la verité“*, jak się wyraził jeden z najgłębszych katolickich myślicieli współczesnych, X. Laberthonnière. „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 ciągłej burzy świata, stało się dla mnie pobudką do szukania Kościoła wszędzie, gdziekolwiek i pod jakąbądź formą żyje na ziemi“.

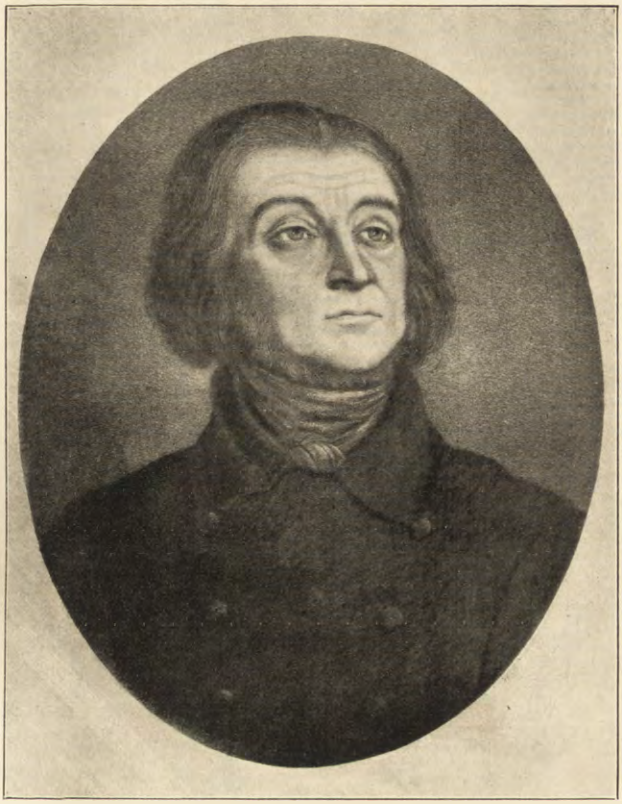
I w tym rozdwojeniu między miłością Kościoła, żą-

dzą oglądania w nim ucieleśnionej myśli Chrystusa, a świadomością, że Kościół, składając się z ludzi ułomnych, na tej wysokości stanąć nie umie, przebył 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 niezdolnym był i niezdolni byli jego uczniowie do prowadzenia sprawy i do wytworzenia Zakonu bojowników Chrystusa, którzyby 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 oświecającym sumienia katolickie — a w powiewie i w nim było zawarte owo nowe słowo, które on przynosił ludziom.

ADAM MICKIEWICZ

(1798—1855)

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ PROFESORA DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO. DN. 20 STYCZNIA 1911. UZUPEŁNIONY I ROZSZERZONY W R. 1919.



ADAM MICKIEWICZ

(1798 — 1855)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

I.

Ujrzawszy wielkie, a każdemu Polakowi takie drogie nazwisko Adama Mickiewicza włączone do zbioru wykładów o polskich filozofach, może niejeden zapyta ze zdziwieniem: Co ma ten największy nasz poeta narodowy wspólnego z filozofją? Odpowiadam na to zaraz na wstępie, że istotnie Mickiewicz filozofem w zwykłym szkolnym tego słowa znaczeniu nie był. Żadnego działu zagadnień filozoficznych systematycznie według utartych metod nie opracował. Był on jednak więcej aniżeli tylko filozofem, był wieszczem, był duchowym wodzem narodu, był jego królem-duchem. Właśnie zaś dlatego posiadają przewodnie myśli jego twórczości, posiada jego pogląd na świat, wydoskonalający się stopniowo w najściślejszym związku z jego czynami i z całym jego ofiarnym żywotem—nad wyraz doniosłe znaczenie nietylko dla narodu polskiego, dla którego powinien stać się rodzajem arki przymierza między przeszłością, a przyszłością, ale także, dla filozofji: Spuścizna duchowa Mickiewicza ogarnia wszechświat cały, porusza najszczytniejsze zagadnienia, — wyrosła zaś do tego stopnia z rodzimego pnia ojczystego, a na dalsze ukształtowanie się i kierunek myśli narodowej wywarła wpływ tak potężny, iż obraz filozofji polskiej z opuszczeniem Mickiewicza przedstawiałby się niezupełnie, byłby bowiem pozbawiony barw najwyrazistszych i rysów najwięcej swoistych. Pójdę nawet dalej i powiem, że także w powszechnych dziejach filozofji

europejskiej XIX wieku należy się Mickiewiczowi, jako myślicielowi, wybitne stanowisko. Szczególnej zaś ważności i — nie wahajmy się tego uznać — cechy wprost proroczej nabierają poglądy wieszcza w chwili obecnej, gdy się spełnia na świecie to, co on przewidywał, czego pragnął, dlaczego żył, poświęcał się i działał. Teraz dopiero okazuje się jasno, do jakiego stopnia był wielkim i natchnionym.

Zanim przejdę do przedstawienia szczegółów, niechaj mi wolno będzie zaznaczyć, że pogląd na świat naszego wieszcza, że widnokrąg jego myśli wkraczających w dziedzinę zagadnień filozoficznych, nie jest od początków twórczości aż do końca jednakowy i niezmienny, przedstawia się raczej jako stopniowe doskonalenie się i dojrzewanie, jako rozwój, w którym można cztery wyróżnić okresy: Pierwszy z nich obejmuje pod względem zewnętrznych wydarzeń życiowych lata młodzieńcze, ową „młodość górną i chmurną", pobyt w Wilnie, w Kownie, w więzieniu i w różnych miejscowościach Rosji aż do wyjazdu zagranicę w maju 1829. Drugi okres wypełniają podróż po Niemczech, pobyt w Rzymie, w Paryżu, w Wielkopolsce w czasie powstania Listopadowego, w Dreźnie, wreszcie osiedlenie się w Paryżu i przesiedlenie na krótko w r. 1839 do Lozanny. Okres trzeci to czasy profesury w Kollegjum Francuskim i stosunków z Towiańskim aż do chwili wyjazdu do Rzymu w r. 1848. Na czwarty wreszcie przypada działalność w Rzymie w sprawie legionu, współudział w „Trybunie ludów" i wyjazd w r. 1855 do Konstantynopola, gdzie go niespodzianie śmierć przedwczesna narodowi zabrała. W każdym z tych okresów, których ramy zewnętrzne właśnie nakreśliłem przechodzi twórcza myśl Mickiewicza pewne przeobrażenia. Potężny lot jego ducha niekiedy się ob-

niża, ale na to tylko, aby potym tym górniej szybować, tym szczytniejszych dosięgać wyżyn.

Nie należy atoli mniemać, aby w kształtowaniu się poglądu na świat Mickiewicza przejawiała się tylko zmienność, aby tam nie było jakiegoś stałego jądra, około którego skupia się i grupuje cała myśli jego przędza. Filozofja tego wiekiego poety-myśliciela-działacza robi wrażenie wspaniałego ze wspólnych podstaw i założeń rozrastającego się drzewa. Wydaje ono w rozmaitych okresach cudnej piękności kwiaty różniące się od siebie zarówno pod względem formy jak i treści, a jednak w nich wszystkich aż nadto widoczny ten sam wątek, wszystkie są dziećmi natchnienia ze wspólnych tryskającego źródeł.

Główny zrąb zasadniczych myśli Mickiewicza o powszechnym świata porządku da się zwięźle tak ująć i wyrazić:

I. Uczucie, — intuicja, — natchnienie mają jako źródła prawdy wartość wyższą aniżeli doświadczenie i rozum. Te ostatnie podają prawdy martwe, tamte odsłaniają prawdy żywe, to znaczy takie prawdy, które umożliwiają człowiekowi wgląd w wyższy porządek, oświetlają mu jego stosunek do świata idealnego, — duchowego. Są to prawdy żywe, wywierają bowiem na uczuciowość ludzką, na czyny wpływ rozstrzygający. Pod ich działaniem życie potężnieje i doskonali się, gdy tymczasem prawdy czerpane z doświadczenia zmysłowego i z rozumowania, a dotyczące jedynie tylko świata zjawisk, są prawdami martwymi, nie podniecają bowiem wewnętrznej duchowej żywotności.

II. Między światem ziemskim, między rzeczywistością zmysłową, między życiem doczesnym człowieka, — a światem zaziemskim, rzeczywistością idealną, życiem duchów panuje łączność i związek najściślejszy. Świat du-

chów nas ogarnia i z nami się zespala: Życie bowiem nie kończy się ze śmiercią organizmu. Celem życia niebo, ziemia zaś ma służyć za środek do celu.

III. Ponieważ porządek idealny, duchowy wrasta głęboko i ogarnia porządek ziemski, możliwe jest przeto przygotowanie rzeczywistości idealnej już tu na ziemi. Dokonywa się to przez czyny, przez działanie, przez czynne doskonalenie siebie i innych, przez ofiary i cierpienia. — Na takiej to drodze dochodzi się do urzeczywistnienia dobra i wyższej sprawiedliwości w życiu doczesnym. — Przez czyny, przez ofiary i cierpienia można niebo, jeżeli nie sprowadzić, to zbliżyć do ziemi: „Trofeami świata są ofiary".

Rozważmy jak te myśli główne i zasadnicze w ciągu wymienionych wyżej czterech okresów życia Adama Mickiewicza rozwijają się, jak się przeobrażają i dojrzewają, jak się doskonalą, nabierając w szczegółach coraz obfitszej i bogatszej treści, w całości zaś coraz większej spoistości, coraz ściślejszego z sobą związku.

II

Z domu ojczystego wyniósł Mickiewicz niezatarte wspomnienia głębokiej religijności i gorącego patrjotyzmu rodziców, ze stosunków zaś z ludem białoruskim znajomość mnóstwa podań, legend i baśni ludowych. Wyobraźnia jego rozwijała się od lat dziecinnych karmiona uroczym kwiatem poezji ludowej. W szkole średniej u Dominikanów w Nowogródku nastrój patrjotyczny wzmaga się i potężnieje. Jako czternastoletni chłopiec był naocznym świadkiem wielkich wydarzeń dziejowych z r. 1812. W nauce szkolnej zaczyna na wrażliwy umysł działać wpływ wieku „Oświecenia". Nauczyciele

ćwiczą go w stosowaniu metody rozbiorowej, logiki uczy się z książki Kondyllaka na zasadach sensualizmu opartej.

Z czasów atoli szkolnych Mickiewicza szczególniejszą uwagę godzi się zwrócić na następującą okoliczność: U Dominikanów w Nowogródku istniały urządzenia uważane w naszych dopiero czasach za ostatnie słowo pedagogicznego postępu. Oczywiście nowość ta przychodzi obecnie z zagranicy, mianowicie z Anglji i ogromnie imponuje. Nie wiem jednak, czy któremuś z naszych pedagogów przyszło na myśl, iż więcej aniżeli sto lat temu istniały szkoły polskie, które ową nowość, wywierającą na rozwój charakteru u młodzieży wpływ nad wyraz zbawienny, w pełni u siebie zastosowywały. Mam tu na myśli tak zwany samorząd szkolny. U Dominikanów w Nowogródku uczniowie pod opieką władz szkolnych sami się rządzili, posiadali nawet własne sądownictwo. Używało ono tak dobrej opinji, że np. żydzi w sprawach ze studentami na ich wyrokach zupełnie polegali. Prezesem takiego sądu z wyboru był nasz Adam i wspólnie z trzema radcami, pisarzem, rejentem i archiwistą w dnie wolne od nauki wszelkiego rodzaju kłótnie i spory tak między uczniami jak i uczniów z ludnością miejscową rozsądzał [1]). Na dojrzałość duchową, na poczucie odpowiedzialności wobec społeczeństwa, wreszcie na chęć działania dla dobra powszechnego musiało spełnianie już w wieku chłopięcym tego rodzaju obowiązków wywierać wpływ nie byle jaki. Fakt ten rzuca niewątpliwie światło i zrozumiałym czyni tę powagę i ten zapał, z jakim Mickiewicz brał później udział na uniwersytecie wileńskim w organizowaniu i w pracach związku Filomatów.

---

[1]) ob. Wład. Mickiewicz: Żywot Ad. M. I. str. 14, Poznań 1890

żywa religijność, gorący patrjotyzm, rozmiłowanie się w rodzimej twórczości ludu, wreszcie wybitny nerw społeczny, oto skarby duchowe przez wieszcza naszego już z Nowogródka wyniesione.

W pierwszych latach pobytu na uniwersytecie w Wilnie ulega wpływom umysłowości wieku XVIII. Naśladuje, nawet przekłada Woltera. Znać, przejmuje się tym, co od nauczycieli swoich zasłyszał. Nastrój religijny przygasa, myśl natomiast staje się dziwnie jasną, okazuje znakomite filozoficzno-logiczne wyrobienie i wielką przenikliwość. Wykształcenie przyswoił sobie Mickiewicz w młodym wieku wszechstronne, oparte na podstawie podwójnej, przyrodniczej i historyczno-filologicznej. Stopień naukowy kandydata filozofji uzyskał po zdaniu egzaminu z fizyki, chemji i matematyki. Będąc uczniem Grodcka poznał gruntownie literaturę starożytną łacińską i grecką, czego w życiu późniejszym liczne złożył dowody, słuchając zaś wykładów Lelewela pogłębiał i wypełniał treścią swoją wiedzę historyczną. Na takich to podstawach budował swój pogląd na świat w przeciwieństwie do czystej metafizycznej spekulacji wówczas bardzo modnej. Z filozofów nowej epoki zwrócili jego uwagę głównie Kant i Schelling, chociaż do gruntownego i systematycznego studjowania filozofji się nie zabrał, nie godziło się to bowiem z jego usposobieniem zbyt porywczym. Przestrzega go nawet w tej mierze jeden z jego najbliższych przyjaciół Jeżowski i tak pisze:

„Nie radziłbym tak obcesowo chwytać dzieła, jakie się nawiną; ten nieporządek sprawuje, że tysiąc razy napotykać się muszą trudności, któreby w porządnym postępie nauki miejsca mieć nie powinny i nie mogły. Radziłbym, abyś zaczął odczytywać w stosownej koleji książki filozoficzne w tym samym porządku jak nauki po

sobie następują. I tak: 1. psychologję, 2. logikę, 3. metafizykę, 4. filozofję praktyczną powszechną, 5. etykę, 6. gramatykę powszechną, 7. estetykę, która głównym jest twoim przedmiotem. To poznawanie systematyczne filozofji byłoby jednym głównym zatrudnieniem dla ciebie[1])". Mickiewicz, zdaje się, nie bardzo jednak był skłonny do usłuchania tego rodzaju rad i wskazówek.

Twórczość Mickiewicza z pierwszego okresu życia zawiera dwa nader cenne dokumenty, stwierdzające jego zadziwiająco wszechstronną w tak młodym wieku uczoność, obok niezrównanego prawdziwie genialnego daru syntezy, tego daru stanowiącego nieomylną cechę każdego wielkiego myśliciela. Pierwszym z tych dokumentów to wiersz do Joachima Lelewela z r. 1822, drugim wiersz do dra Aleksandra Siemaszki z r. 1827. Obu tym utworom niechaj mi wolno będzie już tu parę poświęcić uwag, znakomicie bowiem uwydatnia się w nich ruchliwość i wielkość badawczego umysłu Mickiewicza, zaliczanie go zaś do rzędu myślicieli posiadających rozległe naukowe wiadomości pełne zyskuje usprawiedliwienie.

Wiersz do Joachima Lelewela jest prawdziwie po mistrzowsku ujętą filozofją dziejów. W 224 wierszach zawiera treść tak bogatą, że zdumiewać się trzeba, iż 24-letni młodzieniec zdołał ją tak przetrawić i w takie ująć skrócenie. Wątpię, czy wogóle literatura świata posiada krytykę głównych cech i zadań dziejopisarstwa w połączeniu z syntezą dziejowego rozwoju w formie tak zwięzłej, a przytem tak dosadnej i trafnej:

Pod piórem historyka ruszają się i ożywiają cienie przeszłości, „przechodzą na prawdy zwierciadła", odsłaniają się tajne myśli i chęci wielkich geniuszów, którzy

---

[1]) Archiwum Filomatów II. str. 315—316.

nawet po zejściu z tego świata nad światem panują, przyszłość bowiem nosi na sobie „polor ich blasków, lub ich razów pęta". Historja, zdaniem Mickiewicza, to dzieło potężnej twórczej woli geniuszów. Wykazywać skutki ich wielkiej władzy nad światem oto zadanie dziejopisarstwa. Chcąc atoli poznać skutki trzeba zbadać ich przyczyny. Tymczasem tu właśnie wielorakie piętrzą się przeszkody. Jeżeli już w świecie przyrody poznanie przyczyn nie jest rzeczą łatwą, to cóż powiedzieć o dziedzinie „kędy ludzkość jest światem, żywiołami duchy", tu „jak śledzić przyczyn, związać następstw łańcuchy"? Trudności nastręczają się wielorakie. Pierwszą stanowi „nieskończona różność widowiska", drugą wątpliwość świadectw, po których „droga myśli śliska" trzecią i najważniejszą naszego ducha wzrok zamącony. Jesteśmy od dzieciństwa ślepi na promień czystej prawdy. Uczymy się od starszych, ci wpajają nam swoje własne przesądy: „Stąd cudze malowidła, własne wzroku skazy — omyłką na zewnętrzne przenosim obrazy". — Umysł ludzki, to wieczny sługa, zależny od rodziców, krępowany zwyczajami, narodowością, wpływami nauczycieli. Tymczasem słońce prawdy niezna wschodu ni zachodu:

„Kto się więc w przenajświętszych licach jej zacieka,
„Musi sobie zestawić czystą treść człowieka,
„Zedrzeć wszystko, co obcej winien jest przysłudze,
„Własności okoliczne i posagi cudze".

Taką więc powinna być praca dziejopisa!

Atoli jakże to rzadko można złączyć boskie natchnienia z mozolnym trudem badacza, wznieść się nad burze namiętności, nad sieci interesu, z pomroku ducha czasu wylecieć nad gwiazdy. Komu się to powiedzie, ten tylko staje się wielkim historykiem, może wskazywać „co by-

ło, co jest i co będzie". — Po takim wstępie, rzekłbym, krytycznym następuje obraz dziejowego rozwoju ludzkości europejskiej od zawiązków kultury nad Eufratem aż do początków XIX stulecia. Streszczać to genialne streszczenie jest rzeczą wprost niemożliwą, byłoby to zresztą świętokradztwem spełnionym na arcydziele syntezy.

Całość cechuje dosadna trafność w charakterystyce tudzież ścisła przedmiotowość. Zadziwia jedynie zupełne pominięcie wpływu nauki Chrystusa na starożytny świat rzymski, w jednym zaś tylko ustępie, to jest tam, gdzie kreśli powstanie nowożytnego absolutyzmu i jego tajnej dyplomacji, tudzież odsłania tej ostatniej przewrotne, a dla ludów Europy tak zgubne dążenia, zapowiada się przyszły kierunek historjozoficznej myśli Mickiewicza:

„Wszystkie ludy i ziemie za swe mając spadki
„Rozdawano jak przedaż, wiano, albo datki".

Dla uwydatnienia mistrzowstwa w syntezie dwa tylko pozwolę sobie przytoczyć ustępy, zawierające charakterystykę kultury greckiej, drugi zestawienie przyczyn rewolucji francuskiej:

Pierwszy tak opiewa:

„Ówdzie między wysepki i morskie rękawy
„Drobny Greczyn urządzał pospolite sprawy.
„Ruchem, do mirmidońskich podobny zwierzątek.
„Od których słusznie mniemał wyciągać początek,
„W cudzych osiada miastach, lecz je sam bogaci,
„Przychodnim bogom swojskie nadaje postacie,
„Dla nieznanych cór nieba pierwszy w jego rodzie
„Wystawiono Piękności kościół i Swobodzie.
„Tych natchnieniem Hellenin, gdy piersi zagrzewał,
„Walczył, rozprawiał, kochał, nauczał i śpiewał".

Wszystko, co tylko o kulturze starożytnych Greków wykryły badania aż do czasów dzisiejszych mieści się w owych 10 wierszach.

Drugi przykład:

„Taką w całej Europie szły koleją sprawy
„Nim dojrzały w wulkanach nadsekwańskich lawy,
„Tam zadawniony ucisk, ponawiane skargi,
„Wieczne państwa świętego z doczesnem zatargi,
„Wyskoki głów myślących, zapały młodzików,
„Duma panów, rozkutych wściekłość niewolników,
„A, jak ziemia ciężarna sprzecznemi nasiony
„Z potwornem niegdyś cielskiem rodziła Pytony,
„Tak z pomąconych chęci i myśli natłoku
„Rewolucyjny Gallów wylągłeś się smoku".

Gdyby Hipolit Taine był znał te 10 wierszy, byłby niewątpliwie przyznał, że w nich streszcza się wszystko, co w pierwszym tomie swojego sławnego dzieła o przyczynach rewolucji francuskiej napisał. — W chwili, gdy Mickiewicz to tworzył „olbrzymy zachodnie" leżały powalone i skruszone, lecz dobrze przepowiedział, że „Jeszcze na ziemię krew ich będzie działać płodnie". Tak przedstawia się filozofja dziejów 24-letniego Mickiewicza, zobaczymy, jakie ona zaraz w następnym okresię jego życia przybierze kształty.

Drugi znowu wiersz do dra Siemaszki zawiera przedziwną syntezę przyrodoznawstwa. Uderza w nim znajomość szczegółów dotyczących zarówno świata zwierzęcego, jak roślinnego, wspaniały dobór wyrazów w charakterystyce barw i kształtów świata przyrody godny przyszłego wielkiego epika. Co jednak na szczególną zasługuje uwagę, to poglądy na kształtowanie się skorupy ziemskiej zgodne z teorjami wielkiego angielskiego geologa Lyell'a. Atoli Lyell ogłosił swoje „Zasady

geologji" dopiero w r. 1833, wiersz zaś do dra S. pochodzi z r. 1827. Jaką więc drogą doszedł Mickiewicz do swoich pomysłów trudno odgadnąć. Powołuje się wprawdzie w jednym szczególe na Humboldta, u tego ostatniego jednak „kuźnia natury" nie przedstawia się jeszcze tak, jak ją kreśli nasz poeta. Oto dowody, że także jego wiedza przyrodnicza przekraczała miarę przeciętną. Po tej pierwszej wycieczce w krainę Mickiewiczowskich syntez, podjętej celem stwierdzenia wszechstronności jego naukowego wykształcenia, powróćmy jeszcze na chwilę do czasów uniwersyteckich wieszcza.

III

Poglądy od starszego przejęte pokolenia przejawiają się u Mickiewicza wyraźnie jeszcze w niektórych mowach wygłaszanych na posiedzeniach Filomatów. Tak np. w mowie z 24 maja 1819, gdzie dowodzi, że „chociaż rozum jest do pewnego stopnia ukształcony, rozum ten słucha uczucia i namiętności, te zaś dopiero co w młodym rozwinione tak prędko udoskonalonymi być nie mogły. Stąd to okropne wypływają skutki, których tym bardziej lękać się powinniśmy, iż działają na nas mimo nas samych [1]). — Atoli już w tej samej mowie występują myśli nowe. Mickiewicz mówi tam o potrzebie kształcenia serca, od którego szczęście i nieszczęście przyszłe zależy. Wyraża także niechęć do przesądów, do władzy, tudzież do ślepej wiary w słowa nauczyciela. W tym samym okresie swojej filomackiej działalności podnosi wysoko wartość stowarzyszania się na wszyst-

---

[1]) ob. I. Kallenbach: Nieznane pisma Adama Mickiewicza. Kraków 1910. str. 101.

kich polach pracy społecznej, szczególnie zaś gdy chodzi o rozkrzewianie zasad moralności, przyczym powołuje się na przykłady pitagorejczyków i pierwotnych chrześcjan. Już więc jako Filomata zaczyna znowu kłaść nacisk na stronę moralno-religijną. Nieco później zaś pisze, z Kowna do przyjaciela, że „były sekty filozoficzne i religijne, my powinniśmy utworzyć sektę moralną, przyjąć pewne prawdy moralno-religijne“ [1]).

Przełom w poglądach młodego Mickiewicza uwydatnia się także w pierwszych jego poetyckich utworach. W najdawniejszych ulega urokowi Woltera, atoli już w wierszu z 1 listopada 1819 rozpoczynającym się od słów: „Hej radością oczy błysną“ zapowiada się nowy kierunek [2]).

Dopiero jednak w czasie pobytu w Kownie po ciężkich, a dla niego tak bolesnych przejściach miłosnych, i doznanych zawodach geniusz Mickiewicza w pełni dojrzewa. Dzieje się to do pewnego stopnia pod wpływem świeżych prądów romantycznych z zachodu do nas idących. Z listów pisywanych do przyjaciół w Wilnie dowiadujemy się, że domagał się od nich wysyłania mu do Kowna dzieł niemieckich poetów i myślicieli, jak Kłopstock, Szyller, Goethe, pani Krüdener, Kant, że z zachwytem rozczytywał się w Helwecjuszu, którego teorja namiętności i ich wpływu na twórcze czyny ludzkie silnie na niego podziałała [3]). Wówczas to powstają utwory, w których po raz pierwszy uświadamia sobie jasno i

---

[1]) I. Kallenbach: Adam Mickiewicz, wydanie z roku 1918. Poznań T. I. str. 109.

[2]) ob. I. Kallenbach: Nieznane pisma Adama Mickiewicza. Kraków 1919, str. 188.

[3]) Por. I. Tretiak Ad. Mic. w świetle nowych źródeł. Kraków 1917, str. 285 i dalsze.

wspaniale wyraża zasadnicze myśli swojego na świat poglądu. W „Romantyczności“ wypowiada wojnę kierunkowi wieku „Oświecenia“, a zwracając się w pełnych ironji słowach, głównie przeciw Janowi Śniadeckiemu, jako najwybitniejszemu tego kierunku w Polsce przedstawicielowi, rzuca hasło prawd żywych, w przeciwieństwie do prawd martwych. Źródło tamtych pierwszych upatruje w utajonym pozazmysłowym życiu duszy, w prostej wierze ludu, który w swoich opowieściach i legendach bezwiednie odczuwa i przeczuwa wyższy świata porządek. W „Odzie do młodości“ nie chłodną rozwagę, ale zapał na pierwszym stawia miejscu, uczucie, miłość, natchnienie podnosi do znaczenia czynników twórczych zdolnych wprowadzić ludzkość na nowe tory „wywieźć z zamętu świat ducha“. Nie to stanowi jednak główną cechę „Ody do młodości“. Najważniejszym jest, że w niej pojawia się hasło czynu, czynu zbiorowego podejmowanego w zgodzie i w jedności dla szczęścia powszechnego, dla sprowadzenia nowego doskonalszego na ziemię porządku:

Spólnemi łańcuchy
Opaszmy ziemskie kolisko!
Zestrzelmy myśli w jedno ognisko
I w jedno ognisko duchy!

a świat nowymi potoczy się tory. Natomiast znaczenie ofiary z lekka tu tylko dotknięte w słowach: „I ten szczęśliwy, kto padł wśród zawodu“.

Całość przenikają pragnienia i dążenia powszechno ludzkie. W tym właśnie uwidacznia się bardzo jeszcze wyraźny wpływ wieku „Oświecenia“ na „Odę do młodości“. Ideał służby dla narodu, a dopiero przez naród dla ludzkości jeszcze się w niej nie pojawia.

O parę miesięcy od „Ody“ późniejszy „Żeglarz“

(kwiecień 1821) jest objawem dalszego postępu w kształtowaniu się wewnętrznego świata uczuć i myśli u naszego wieszcza. Chwilowo ogarnia go zwątpienie. Cnota i Piękność nie przychodzą mu z dostateczną pomocą, świat woła na niego, że „co żyje niknie". Zawód tak trudny i ciężki może lepiej zakończyć: „Nie będziem dłużej ćmieni, więcej kołatani". Tu od upadku ratuje go trzecia myśl podstawowa, w jego na świat poglądach, oto wchodzi w grę silne wewnętrzne przeświadczenie, którego sceptycyzm wyziębić nie jest w stanie,

„Że gwiazda ducha zagasnąć niezdoła
„I, raz rzucona krąży po niezmiernej głębi
„Póki czas wieczne tworzyć będzie koła".

Tą wiarą pokrzepiony, nie powodując się zaś wcale względami na łzy i narzekania przyjaciół, gdyby „się rzucił kędy rozpacz ciska", oni bowiem nie mogą uczuwać tego, co on czuje — postanawia płynąć w życiu dalej, im każe iść do domu.

„Sąd nasz prócz Boga nie dany nikomu,
„Chcąc mnie sądzić, nie ze mną trzeba być, lecz we mnie!"

Przekonanie zatem o zupełnej odrębności i samoistności wewnętrznego świata duchowego i stojąca z nim w najściślejszym związku wiara w niezniszczalność ducha, krążącego wieczyście po niezmierzonych głębiach wszechistnienia, oto czynniki wpajające odwagę do dalszej walki życiowej. Natomiast zagadnienia dotyczącego stosunku pierwiastka duchowego do ziemi i do życia doczesnego poeta w „Żeglarzu" nie porusza. Na to przychodzi kolej w poemacie „Dziady".

Za tło służą tu fantastyczne obrzędy ludowe, w których można dostrzedz — jak to sam we wstępie pisze — „pewne dążenia moralne i pewne nauki gminnym spo-

sobem zmysłowie przedstawione". Przewodnia myśl drugiej i czwartej części „Dziadów" tkwi w przeświadczeniu, że między zaziemskim światem ducha, a światem ziemskim i życiem doczesnym istnieje łączność. Te dwa światy współdziałają z sobą i wzajemnie się wspierają, są od siebie zależne, ich związek opiera się na zasadach moralnych, na odwiecznej wszechświatowej sprawiedliwości. Od zachowania się w życiu doczesnym zależą dalsze losy ducha. Prawidła wyższego świata porządku ujęte są w postać ujemnych orzeczeń. Kto niechce, nie umie, czy nie może być w życiu doczesnym człowiekiem w głębszym moralnym tego słowa znaczeniu, kto nie poczuwa się do obowiązku pracy dla dobra powszechnego, kto, zamiast skupiać siły swoje duchowe na pożytek ogółu, rozprasza je i marnuje, ten w życiu zaziemskim albo nigdy do nieba nie trafi, albo też z trudem tylko i wśród cierpień cel idealny osiągnąć zdoła. Prawda żywa czerpana z czucia i wiary ludu naucza, że śmiertelni mogą duchom krążącym w niezmiernych głębiach wszechświata przychodzić z pomocą. Udzielanie takiej pomocy stanowi właśnie treść obrzędu „Dziadów". Na zaklęcia guślarza zjawiają się trzy rodzaje duchów. Pierwszy rodzaj to dusze tych, którzy w życiu żadnej nie doznali goryczy, takie dusze „według bożego rozkazu nie doznają słodyczy w niebie". Drugi rodzaj to występni nie znający litości samoluby, dla nich nie ma rady, „bo kto niebył ni razu człowiekiem, temu człowiek nic nie pomoże". Trzeci rodzaj to dusze choć wolne od ludzkiej skazy „żyłyście nie nam nie światu" bez pożytku dla bliźnich, kto więc nie dotknął ziemi ni razu, ten nigdy nie może być w niebie. Czwarty rodzaj, duch nie czuły na zaklęcia guślarza stanowi przejście do następnej części poematu. Myśl przewodnia tej drugiej części dwo-

jaka: Jakby w przeczuciu mających nadejść o wiele donioślejszych przejść i zadań życiowych ostateczny obrachunek z niedawną przeszłością i z cierpieniami wyłącznie osobistej natury. „Życie moje ścisnąłem“ — mówi Gustaw do księdza — „wkrótkie trzy godziny i znowu wycierpiałem dla twojej przestrogi“.

Na tem tle zaś uzupełnione wskazania części poprzedniej. Przedewszystkiem więc w silnych słowach wyrażona konieczność uznania świata duchowego:

Więc żadnych nie ma duchów? Świat ten jest bez duszy,
Żyje, lecz żyje tylko, jak kościotrup nagi,
Który lekarz tajemną sprężyną poruszy,
Albo jest to coś na kształt wielkiego zegaru,
Który obiega popędem ciężaru?
Tylko nie wiecie, kto zawiesił wagi!
O kołach, o sprężynach rozum was naucza,
Lecz nie widzicie ręki i klucza!
Gdyby z twych oczu ziemskie odpadło nakrycie,
Obaczyłbyś niejedno w koło siebie życie.
Umarłą bryłę świata pędzące do ruchu“.[1])

Następnie grupy duchów dotkniętych ręką karzącej wszechświatowej sprawiedliwości za postępki w życiu doczesnym uzupełnione gasicielami oświaty, możnowładcami, cenzorami książek i pochlebcami. Łaskę przed tronem owej sprawiedliwości zyskują tylko ci, którzy skutkiem sztucznie podniecanej wyobraźni i wrodzonego ognia już żyjąc pokutę mieli za swe winy:

---

[1]) Z. Matkowski w pracy Rousseau Mickiewicz. Kraków 1907, przypuszcza wpływ Russa na utrwalenie się powyższych poglądów u twórcy Dziadów. Przypuszczenie to wydaje mi się uzasadnione. Mickiewicz bowiem dzieła Russa w szczególności jego Emila znał i czytał. Jest nawet możliwe, że Russo w znacznej mierze przyczynił się do tego, iż Mickiewicz zerwał z kierunkiem wieku oświecenia i na nowe wszedł tory.

„Bo według bożego rozkazu
Kto za życia choć raz był w niebie
Ten po śmierci nie trafi odrazu".

Taki musi pierwej czynami, ofiarą, poświęcaniem się dla wyższych powszechnych celów okazać, że wart jest nieba.

IV

W nocy z 23 na 24 października 1823 na trzy dni przed rozpoczęciem wykładów na uniwersytecie wileńskim przez Józefa Gołuchowskiego[1]) zarządziły władze rosyjskie aresztowanie Mickiewicza. Dokładnie w rok później (24 października 1824) wysłano go na przymusowy pobyt do Rosji. Przebyte w więzieniu cierpienia nastroiły jego ducha na ton wysoki. Zamarł w nim dawny romantyczny bohater rozmiłowany w obrzędach, baśniach i legendach ludowych, narodził się wielki prześladowanej Ojczyzny miłośnik: Staje się takim jak go przedstawia księżna Zeneida Wołkońska, gdy pisze o nim: „Czyn szlachetny, wzniosłe poświęcenie, wszystko, co prawdziwe i piękne ożywia go i podnosi, za wymienieniem jednego słowa radość jego gaśnie, tym słowem nazwa kraju rodzinnego, jest w nim ów święty ogień matki Ojczyzny, który niegdyś koloniści greccy unosili z sobą w obce przenosząc się kraje"[2]). Pobytowi w Rosji Mickiewicz wiele zawdzięczał. Przedewszystkiem poznał ducha narodu rosyjskiego, zaznajomił się z jego językiem i literaturą, przeniknął do głębi istotę najpotężniejszego wroga Polski tj. caratu i jego państwowych

---

[1]) por. wyżej str. 109.
[2]) Wł. Mickiewicz, Żywot Adama Mickiewicza I. str. 316.

urządzeń. Zrozumiał, że Polska i Rosja to dwa przeciwne w porządku moralnym świata bieguny. Pod względem filozoficznym szczególnie ważną była dlań znajomość i przyjaźń zawarta w Petersburgu z malarzem Oleszkiewiczem, tudzież dysputy, prowadzone ze zwolennikami filozofji Hegla w Moskwie. — Oleszkiewicz człowiek dziwnie szlachetny, a przytem tajemniczy wierzący w żywą wszędzie obecność Boga był zwolennikiem mistycyzmu, wykładał więc Mickiewiczowi naukę Jakóba Boehme'go, Saint Martin'a i mistyków rosyjskich. Miał on również swoje pomysły co do posłannictwa Polski wobec ludzkości, być więc może, że wywarł w tym kierunku pewien wpływ na naszego wieszcza, chociaż z drugiej strony należy stwierdzić, że idea mesjańska pojawiła się u tego ostatniego jeszcze przed przymusową podróżą do Rosji, gdy w dniu 14 sierpnia 1824 przed wywiezieniem Tomasza Zana na zebraniu pożegnalnym wystąpił z improwizacją, w której podniósł znaczenie męczeństwa Polski, jako ofiary odkupującej ludzkość [1]) Oleszkiewicz mógł go w tym umocnić. Atoli Oleszkiewicz i pod innymi jeszcze względami silnie oddziałał na umysł Mickiewicza. On pierwszy—szczególnie w czasie trzeciego pobytu poety w Petersburgu (1828—1829) — rozbudził w nim na nowo żywsze uczucia religijne, zwrócił jego uwagę na Biblję tudzież na Objawienie jako na źródło natchnień nie osobistych lecz zbiorowych, wzmocnił wreszcie wiarę w moralny postęp świata ku wolności [2]). — Rozprawy filozoficzne w Moskwie, w których brał udział także poeta rosyjski Puszkin, głównie zaś walki staczane z Rosbergiem o panteizm i filozofję Hegla przyczyniły

---

[1]) Por. I. Kallenbach Ad. Mic. wyd. z roku 1918, I str. 310—313.
[2]) ob. Stan. Pigoń O księgach nar. etc., Kraków 1911, str. 37.

się znacznie do utwierdzenia Mickiewicza w przekonaniu o niezniszczalności osobistego ducha. Znamienne w tej mierze jego wyznanie pochodzące z końca roku 1828 przekazał nam przyjaciel Malewski w następujących słowach: „Wiara w nieśmiertelność jest jedyną pobudką do znoszenia tu cierpień. Człowiek doskonaląc się na tym świecie, idzie za instynktem nieśmiertelności, jak ptak uściela sobie instynktem gniazdo. Bez tego nie można sobie wytłumaczyć poruszeń wyższych i lepszych w człowieku“ [1]).

Z utworów powstałych w czasie pobytu w Rosji godzi się zwrócić uwagę głównie na trzy. W nich bowiem ujawnia się dalszy rozwój zasadniczych poglądów Mickiewicza. Utworami tymi są: Konrad Wallenrod, Historja przyszłości i Farys.

W Wallenrodzie idea cierpień i ofiar, niezbędnych dla ducha pragnącego urzeczywistnić niebo, przeobraża się w ideję ofiary na rzecz gnębionej przez wroga ojczyzny. Jednakże i tutaj charakter czynu ofiarnego przedstawiony krytycznie tj. tak, jakim on być nie powinien. Wallenrod poświęca miłość kobiety, szczęście rodzinne dla celów wyższych, składa dobro osobiste na ołtarzu dobra narodowego, powszechnego. Atoli jego czyn jest wysoce niemoralny, polega na zdradzie, jest zemstą za wyrządzane ojczyźnie krzywdy i dlatego kończy się tragicznie. — Jeżeli „Wallenrod“ zawiera tragedję człowieka posługującego się do wzniosłych celów potępienia godnymi środkami, to „Historja przyszłości“, o której pisze Odyniec [2]), że czytał z niej 30 arkuszy, miała być tragedją społeczeństwa schodzącego na tory materjali-

---

[1]) Por. Kallenbach jak wyżej I. str. 408.
[2]) ob. Listy z podróży I. str. 57—58.

zmu, samolubstwa i egoistycznego racjonalizmu. Wskazywał w niej, do czego dojdzie ludzkość, skoro wyrzeknie się miłości, współczucia, wzajemnej solidarności, skoro przestanie się rządzić zasadami sprawiedliwości, a pójdzie wyłącznie za głosem samolubnego interesu dyktowanego „czystym rozumem“ z wyłączeniem strony uczuciowej. Ta historja przyszłości miała się kończyć opisem balonów i całych flot skrzydlatych latających w powietrzu „jak żórawie lub gęsi“. Cała ziemia ma być pokrytą siecią koleji żelaznych, które wówczas dopiero na próbę zaczynano budować w Anglji, a którym nasz wieszcz ogromną przepowiadał przyszłość, twierdząc, że postać świata przemienią. Całe miasta i domy mają być budowane z żelaza, mają istnieć przyrządy słuchowe, za pomocą których, siedząc spokojnie przy kominku w hotelu, można będzie słuchać dawanych w mieście koncertów, lub wykładów publicznych. Nie minęło jeszcze lat sto od czasu gdy Mickiewicz to pisał, a przewidywania jego już się urzeczywistniły.

Farysa można uważać za syntezę tego, co Mickiewicz czuł i przemyślał w czasie pięcioletniego pobytu w Rosji, tudzież za obraz jego wewnętrznego stanu i nastrojów. Siły jego umysłowe wzmogły się niezmiernie, gdy mówił to — jak pisze Odyniec — jakieś światło biło od niego. Farys stwierdza jakim był, gdy, opuszczając Rosję wkraczał w nowy okres życia. Duch jego dziwnie zmężniał i zpotężniał, śmiało więc zapuszcza się w pustynne piaski rzeczywistości, którą lekceważy i gardzi, w przekonaniu, że wszelkie zdoła zwalczyć i pokonać przeszkody. Nie nęci go już zielona palma miłości. W tyle za sobą zostawia martwe głazy skostniałych ludzkich stosunków. Jego lotu nie zdołały powstrzymać ani sępie prześladowania, ani zawistne współzawodnictwa. Nie wpływały na

niego nawet przykłady zmarnowanych w przeszłości wysiłków. Nie zrażały go wichrzycielskie huragany: Wszystko rozbijało się o potęgę jego genjusza: „Ku gwiazdom spoglądał“. Wzrok jego ducha wytężył się tak daleko, tak szeroko, że więcej świata zasięga, niż jest w kole widnokręga“. „Wyciągał ku światu ramiona uprzejme“, myśl jego ostrzem leciała w otchłanie błękitu,

„Wyżej, wyżej i wyżej, aż do niebios szczytu
„Jak pszczoła, topiąc żądło, i serce w niem grzebie,
„Tak ja za myślą duszę utopiłem w niebie“.

V

W dniu 27 maja 1829 roku wyruszył Mickiewicz z Kronsztadtu do Lubeki. W parę dni później znalazł się wśród kolonji polskiej w Berlinie. Były to czasy największej świetności Hegla; młodzież polska ulegała również jego urokowi. Zachwycano się jego sposobem rozwiązywania wszelkich zagadek wszechświatowych, jego subtelnymi choć niebardzo zrozumiałymi określeniami. Im mniej zaś były zrozumiałe, tem głębszej domyślano się w nich mądrości. Mickiewicz zupełnie w innym kształcony kierunku do tego rodzaju filozofowania nie mógł nabrać przekonania, uczęszczając zaś na wykłady Hegla, do reszty się do niego rozczarował. Słuchał, jak przez dwie godziny mozolił się Hegel nad wyjaśnieniem różnicy między rozumem (Vernunft), a rozsądkiem (Verstand). Po wyjściu z wykładów wyraził się wobec rodaków, że myśliciel, który tak niejasno się tłumaczy, i z takim trudem dobiera wyrazów i zwrotów pozbawionych uchwytnej treści chyba sam siebie nie musi dobrze rozumieć. Sąd taki dotknął boleśnie wielbicieli Hegla, Mickiewicz jednak, patrząc na to upojenie młodzieży pol-

skiej heglowską frazeologją, rozpoczął otwartą z hegelianizmem walkę, której do końca życia nie zaniechał. Niechęć jego atoli do tego kierunku filozofji niemieckiej nie polegała na nieznajomości, zapoznał się bowiem z nim gruntownie jeszcze w czasie pobytu w Wilnie i w Kownie, tudzież przy sposobności gorących rozpraw filozoficznych w Moskwie, — lecz wynikała z przeświadczenia o jego dla umysłów polskich szkodliwości. Marnowano czas na zgłębianie metafizyczno-djalektycznych formuł, zamiast wzbogacać wiedzę szczegółowymi wiadomościami, nabierano zarozumiałego przekonania o ich zbyteczności w mniemaniu, że owe formuły wyjaśniają wszelkie wszechświatowe zagadnienia. W Berlinie utwierdził się tylko Mickiewicz w niekorzystnym sądzie o wartości umysłowej pracy ówczesnych Niemiec. „Filozofja" — pisze w liście z 12 czerwca — „pozawracała tu łby, lękam się, abym nie przeszedł na stronę Śniadeckiego tak mnie nudzą Hegliści" [1]). W późniejszym zaś życiu nader trafnie wyraził się, że filozofja niemiecka z czasów Hegla „chciałaby zatrzymać wszelki ruch ducha ludzkiego, zatrzymała nawet postęp nauk ścisłych w Niemczech". Materjalizm uczonych francuskich wydał mu się daleko odważniejszym i więcej dociekającym, niż filozofja niemiecka. Raziło go również, że niektórzy z filozofów niemieckich, między nimi i Hegel, — usprawiedliwiali rozbiór Polski i starali się uprawnić podboje pruskie. Porównał też raz filozofję niemiecką do gęstego lasu, w którego krzakach zaczajeni rozbójnicy czyhają na przechodniów [2]).

Wizyta u Goethego w Wejmarze pozostała, zdaje się

---

[1]) Dzieła Adama Mickiewicza, wydanie Altenberga XI. str. 6.
[2]) Ob. Żywot Adama Mickiewicza II. str. 12.

bez wpływu na filozoficzne poglądy Mickiewicza. Dalszy rozwój dokonał się dopiero w czasie pobytu we Włoszech. Jeżeli w Berlinie rozjaśnił i utrwalił swój stosunek do ówczesnej filozofji niemieckiej, to we Włoszech przyszła kolej na pogłębienie i wyraźniejsze określenie stanowiska wobec rozumu z jednej, a uczucia, głównie zaś uczucia religijnego z drugiej strony. We Florencji przy grobie Galileusza dowodzi, że tak w świecie przyrody jak ducha, toczy człowiek wieczną walkę o pierwszeństwo ziemi nad słońcem. W świecie ducha ziemia, której siłą jest rozum, a grzechem jest pycha, dotąd ma jeszcze przewagę nad słońcem, którego światłem prawda, a ciepłem miłość. Skoro jednak Kopernik, a za nim Galileusz wykazali, że w przyrodzie ziemia nie jest panią lecz sługą słońca, to także w krainie ducha musi się taka sama dokonać przemiana. Słońce prawdy duchowej nie powinno być „satellitą“ ziemskiego rozumu.

W Rzymie zanosiło się u Mickiewicza z końcem roku 1829 na tragedję „Prometeusz“. Miała tam być za przykładem Eschilosa, ale w zastosowaniu do chrześcijańskiego poglądu na świat, przedstawiona odwieczna walka rozumu ludzkiego obłąkanego przez pychę, z potęgami od niego silniejszymi, których rozum ani uznać, ani im uledz niechce. Dopiero boski Prometeusz Chrystus miał uwalniać ze skał Kaukazu Prometeusza pogańskiego bezsilnego pomimo posiadanej wiedzy i rozumu. Do napisania tragedji nie przyszło, prometejski jednak ten motyw wkrótce uzyskał zastosowanie gdzieindziej.

W czasie pobytu w Rzymie zaczął nastrój religijny u Mickiewicza rozbudzony już przedtym przez Oleszkiewicza coraz wyraziściej występować. Przyczyniły się znacznie do jego wzmożenia rozprawy filozoficzne ze Stefanem Garczyńskim, wpływ księdza Stanisława Chołoniew-

skiego, zapoznanie się z pismami Lamennais'go. Garczyński należał do najgorliwszych między Polakami zwolenników Hegla. W rozprawach ze swoim o 7 lat starszym przyjacielem bronił praw jednostkowego rozumu ludzkiego, uznawanego w heglowskim systemie za objaw rozumu absolutnego, do dociekania wszelkiej w ogóle prawdy, przyznawał więc rozumowi zdolność zdobywania o własnych siłach prawd ostatecznych, bezwzględnych. Mickiewicz godność jednostki ludzkiej uznawał, protestował jednak przeciw zbyt daleko sięgającym zapędom rozumu. Rozum, jego zdaniem, sam sobie pozostawiony tworzy mądrość fałszywą, owe przeróżne doktryny, szkoły, systemy filozoficzne, które powstają i znikają jak banki na wodzie. Garczyński upatrywał w metodzie djalektycznej drogę do prawdy, Mickiewicz dowodził, że w zakresie prawd cząstkowych dotyczących świata zjawisk do celu prowadzi tylko naukowe badawcze doświadczenie, drogą zaś do prawd wyższych, nazywanych przez niego prawdami żywymi, a odnoszących się do świata duchowego, jest wiara, natchnienie i tradycja. Tutaj atoli nasuwała się jedna wielka trudność: Jak sprawdzać rzetelną wartość prawd z tego właśnie pochodzących źródła? Aby zrozumieć sposób usunięcia tej trudności, należy uprzytomnić sobie w krótkości rozwój nauki o natchnieniu u Mickiewicza. Pierwotnie — jak świadczą „Romantyczność" i Dziady (II) uważał za źródło natchnień obcowanie człowieka ze światem duchów. Ten niejako „szept duchów" — jak trafnie wyraził się Biegański [1]) — i ich

[1]) Ob. artykuł Biegańskiego „O filozofji Mickiewicza" w Przeglądzie filozoficznym, Rok X., Zeszyt II., str. 207. Biegański rozpatruje dosyć szczegółowo naukę Mickiewicza o natchnieniu. Nie przedstawia jej jednak tak, jak ona stopniowo się rozwijała, lecz ugrupował wszystkie poglądy poety bez względu na czas, według trzech teoryj.

wpływ na uczucia ludzkie wyjaśnia pochodzenie natchnień. Atoli już w czwartej części „Dziadów“ zjawia się teorja inna, najzupełniej zresztą zgodna z duchem i z dążnościami, romantyzmu. Wygłasza ją Gustaw, gdy mówi: „Jedna tylko iskra jest w człowieku. Raz tylko w młodocianym zapala się wieku. Czasem ją oddech Minerwy roznieci...., niekiedy rozżarzy ją duma... Czasem tę iskrę oko niebianki rozpali...“ itd. Otóż według tego poglądu jest źródło natchnień duszy ludzkiej wrodzone, ono w niej tkwi podobne do iskry tlejącej w ukryciu, chodzi tylko o to, jakie uczucie tę iskrę roznieci. Ten właśnie sposób pojmowania natchnień przyjął się u Mickiewicza, skutkiem zaś obcowania z Oleszkiewiczem znacznie się pogłębił. W wspomnianych już wyżej rozprawach z Garczyńskim z marca 1830 [1]) dowodzi, że „w natchnieniu jest pierwsze ziarno, pierwsze słowo, wszelkiej mądrości i prawdy. Wszystkie wielkie rzeczy na świecie: narody, prawodawstwa instytucje wiekowe, wszystkie wiary przed przyjściem Chrystusa, wszystkie nauki, wynalazki, odkrycia, wszystkie arcydzieła poezji i sztuki, wszystkie wzięły początek w natchnieniu proroków, mędrców, bohaterów, poetów“. Tu więc natchnienie uznane za siłę twórczą we wszystkich dziedzinach życia duchowego nawet w tych, które należą do zakresu rozumu i doświadczenia, ogniskiem zaś promieniowania tej siły twórczej jest jednostka ludzka. Ale nie każda jednostka, lecz tylko jednostka wybrana, uprzywilejowana: „Dosko-

---

To też z przedstawienia Biegańskiego nie można nabrać jasnego wyobrażenia o stosunku tych trzech teoryj do siebie, czy występowały one pomięszane, czy też stopniowo się rozwiały. Tylko ten ostatni sposób pojmowania da się uzasadnić.

[1]) Odyniec. Listy etc. III. str. 285.

nałość ludzka zależy na tem, aby stać się godną natchnienia" [1]).

Dalszy rozwój dokonał się w Rzymie w kierunku dwojakim: Po pierwsze za jedyne źródło natchnień zostaje uznany Bóg. On wszczepia w duszę ludzką ową iskrę i on ją roznieca, po wtóre wyrabia się przekonanie, iż ogniskiem natchnień twórczych, prawdy żywe zwiastujących może być także zbiorowość. Do uznania Boga za jedyne źródło natchnień, które podobne do promieni światła wychodzą z Boga odbijają się w duszy ludzkiej i do Boga wracają [2]) potrzebne było wyrzeczenie się wszelkich uroszczeń do jakichś szczególnych wrodzonych natchnień osobistych, wszelkiej „pychy" już nietylko jednostkowego rozumu, ale nawet jednostkowego uczucia. Tylko najdalej posunięta pokora, tylko ukorzenie się i całkowite unicestwienie w obliczu Boga może uzdolnić duszę do przyjmowania i odbijania promieni natchnień przez Niego zsełanych. Do zajęcia takiego stanowiska doprowadziły Mickiewicza silnie w Rzymie rozbudzone uczucia religijne, tudzież rozmiłowanie się w „Naśladowaniu Chrystusa", Tomasza a Kempis [3]).

Śladów uznania zbiorowości za źródło natchnień twórczych można dopatrzeć się w rozmowie z Odyńcem z

---

[1]) Tamże.

[2]) Tak przedstawił Mickiewicz obrazowo swój pogląd w „Rozmowie wieczornej", napisanej w Rzymie, w jesieni 1890:

„Z Tobą ja gadam. słów nie mam dla Ciebie,
Myśl Twoja każdej myśli mej wysłucha
I każda dobra myśl, jak promień, wraca
Znowu do Ciebie, do źródła, do słońca
I nazad płynąc znowu mnie otacza,
Śle blask, blask biorę i blask mam za gońca".

[3]) Wpływ Tomasza a Kempis na Mickiewicza wyczerpująco przedstawił Stanisław Pigoń w pracy o księgach narodu etc., Kraków 1911. str. 42—49.

Grudnia 1829, w której tak się Mickiewicz wyraził: „Każdy człowiek, a może i naród jak ma w sobie ducha Bożego, tak ma też i tajemnicze źródło jego siły... Człowiek mający w sobie to prawdziwe źródło siły ducha Bożego to mędrzec, człowiek znający się w swoim narodzie to prorok“ [1]). Otóż taki — może już także pod wpływem Oleszkiewicza — kiełkujący pogląd skierował X. Chołoniewski, z którym złączyła naszego poetę w Rzymie serdeczna przyjaźń, w stronę Kościoła katolickiego, on zwrócił również jego uwagę na pisma Lamennais'ego. Głośny ten w owym czasie myśliciel francuski zwalczał, podobnie jak Mickiewicz „pychę“ rozumu t. j. prawo jednostki ludzkiej dociekania wszelkiej prawdy. Powadze jednostkowego rozumu ludzkiego przeciwstawiał powagę rodzaju ludzkiego. Zgoda powszechna oto kamień probierczy prawdy, będącej pewnego rodzaju wytworem społecznym. Kto poddaje powagę rodzaju ludzkiego rozumowi jednostki — rozluźnia węzły społeczne i toruje drogę sceptycyzmowi. Ten to właśnie zbiorowy rozum ludzki i prawda z nim złączona tkwią — zdaniem Lamennais'ego — w nauce kościoła katolickiego. Takie wywody trafiały Mickiewiczowi do przekonania ale tylko częściowo. Dla niego nie mógł być Kościół powiernikiem prawd żywych dlatego, że w nim objawia się rozum zbiorowy, tego rodzaju przypuszczenie było niezgodne z jego teorją o roli i stosunku rozumu do uczucia i natchnienia. Niewątpliwie probież prawdy zbiorowy jest najbardziej przekonywujący, szukać go jednak należy nie w rozumie zbiorowym, lecz w zbiorowych uczuciach i natchnieniach. Kościół jest właśnie dlatego głosicielem prawd żywych, że w jego nauce skupiły się wszystkie

---

[1]) Ob. Odyniec. Listy etc. III., str. 79.

najszczytniejsze od Boga pochodzące natchnienia rodzaju ludzkiego. I tu więc Bóg okazuje się jedynym źródłem natchnień, probieżem zaś ich prawdziwości staje się Objawienie.

Myśl jednak dawniejsza o roli narodu, jako źródle siły z ducha Bożego idącej nie poszła w zapomnienie, przeciwnie pod wpływem nagle rozbudzonych uczuć patrjotycznych zajaśniała w pełnym blasku i wspaniałe wydała owoce.

VI

W grudniu 1830 nadeszła do Rzymu wiadomość o wybuchu powstania Listopadowego. Wiadomość ta podziałała na Mickiewicza piorunująco. Przytłumione nieco innymi wpływami uczucia patrjotyczne rozgorzały u niego na nowo. W powodzenie powstania nie wierzył, uznał jednak za święty obowiązek wracać do Ojczyzny i wziąć udział w walce narodu o wolność. Okoliczności tak się złożyły, że mógł wyruszyć z Rzymu dopiero w kwietniu 1831. Jechał na Paryż, w sierpniu przybył do księstwa Poznańskiego. Zanim atoli zdołał przekroczyć granice Królestwa padła Warszawa, bohaterskie walki zakończyły się przekroczeniem granicy i złożeniem broni przez wojsko, które ani razu pobite nie było. Mickiewicza ogarnęła rozpacz nietylko z powodu upadku powstania, ale także z tego powodu, że on w walce udziału nie wziął, że utracił sposobność poświęcenia życia za Ojczyznę, za którą cierpiał jako młodzieniec. Ból tym zpowodowany wyładował się w wspaniałym wybuchu twórczości w czasie pobytu w Dreźnie w marcu 1832. Wówczas to powstała „trzecia“ część Dziadów. Poeta stał się wieszczem, wzniósł się do najszczytniejszych wy-

żyn, do jakich wogóle duch ludzki sięgnąć może. Dokonała się tu pierwsza wielka synteza wszystkich jego dotychczasowych natchnień i pomysłów, tudzież wszystkich walk duchowych staczanych tak z sobą, jak i z prądami i kierunkami wieku.

Idea przewodnia trzeciej części Dziadów jest ta sama, co części poprzednich, a mianowicie zagadnienie stosunku życia doczesnego ziemskiego do wyższego świata duchowego [1]) tudzież rola jaką spełniają wobec tego świata ludzkie czyny, oraz doznawane tu na ziemi cierpienia i i ponoszone ofiary. Polot atoli myśli w tej części jest bez porównania potężniejszy, bez porównania szersze ogarniający widnokręgi. Gdy w częściach dawniejszych stosunek świata ziemskiego do świata wyższego przedstawiany był na tle gminnych wierzeń ludowych, to tu tła dostarcza chrześcjańsko-katolicka wiara [1]). Jeżeli tam rozpatrywane były czyto brak zasług, czy przewinienia i zbrodnie z pożycia ludzi między sobą wynikające, a to łącznie z obrazami cierpień i ofiar z zakresu życia osobistego, to tu dokonywa się sąd nad zbrodniami natury dziejowej spełnianymi na Ojczyźnie wieszcza, usiłującego równocześnie przeniknąć i zrozumieć stosunek do wyższego rzeczy porządku tak cierpień ponoszonych przez jednostki za tę Ojczyznę, jakoteż zbiorowych ofiar całego narodu na ołtarzu tego porządku składanych. Przy tej sposobności zaś dokonywa się obrachunek z tym wyższym rzeczy porządkiem taki potężny, tak w formie i w

---

[1]) Sam Mickiewicz ideę przewodnią „Dziadów“ tak określił: „Wiara w wpływ świata niewidzialnego i duchowego na myśli i czyny ludzkie jest główną podstawą poematu“. (Dzieła IV. str. 224.).

[2]) „Świat poetyczny tych scen — pisze Mickiewicz w artykule „Rzut oka na poemat Dziady“. — zbudowany jest z materjałów już czystszych t. j. chrześcijańskich i katolickich“ (Dzieła IV. str. 224).

treści podniosły i taki w tym rodzaju bezprzykładny, iż żadna literatura świata czymś podobnym poszczycić się nie może.

Słynna autorka francuska George Sand zaliczyła Dziady Mickiewicza wraz z Faustem Goethe'go i Manfredem Bajrona do rodzaju dramatów metafizycznych. Jeżeli to określenie o ile dotyczy części poprzednich „Dziadów" jest już bardzo trafne, to szczególniejszego nabiera ono znaczenia w odniesieniu do części trzeciej, w której dopatrzeć się można najgłębszych i najszczytniejszych pomysłów metafizycznych i historjozoficznych wyrażonych nie w suchych szkolnych formułach, lecz ujętych w postać dramatu, w postać żywego słowa, z którego bucha zarówno wielka potęga natchnienia jak i olśniewające światło poglądów całość wszechrzeczy ogarniających.

Materjału i treści dostarczyły wspomnienia osobistych przejść w więzieniu u Bazylianów i cierpienia prześladowanej młodzieży wileńskiej. Wspomnienia te odżyły u Mickiewicza w całej jaskrawości pod wpływem nowych nieszczęść Ojczyzny, tudzież żalu i wyrzutów, jakie sam sobie robił, iż w walce za wolność udziału nie wziął. Jakby pragnął własne uspokoić sumienie, jakby chciał przypomnieć rodakom, że on już także za Ojczyznę cierpiał, pisze trzecią część „Dziadów". Charakter metafizyczny, a nawet mistyczny utworu zapowiada Mickiewicz już w przedmowie, gdzie pisze: „Wszyscy pisarze, którzy uczynili wzmiankę o prześladowaniu ówczesnem Litwy, zgadzają się na to, że w sprawie uczniów wileńskich było coś mistycznego i tajemniczego. Charakter mistyczny, łagodny, ale niezachwiany Tomasza Zana, naczelnika młodzieży, religijna rezygnacja, braterska zgoda i miłość młodych więźniów, kara boża, sięgająca widomie prześladowców, zostawiły głębokie wrażenie na umyśle tych,

którzy byli świadkami i uczestnikami zdarzeń, — a opisane zdają się przenosić czytelnika w czasy dawne, czasy wiary i cudów".

W prologu oblicza się z własną przeszłością, z nastrojami z lat dziecinnych i młodzieńczych, rozmyśla nad stosunkiem życia świadomego do jego tajemniczego tła przebłyskującego w sennych marzeniach. Przeczuwając uwolnienie z więzienia, stwierdza przeobrażenie się Gustawa cierpiącego z powodów osobistych w Konrada mającego odtąd żyć i poświęcać się dla Ojczyzny. W pierwszej scenie więziennej wygłasza jako Konrad pieśń zemsty na wroga. Pragnąc przeniknąć przyszłe losy świata i własnej Ojczyzny, myśl jego miesza się i plącze pod wpływem czarnego zwątpienia. Dopiero po oddaleniu się więziennych towarzyszy skupia się w samotności i rozpoczyna ów przepotężny obrachunek z całym wszechrzeczy porządkiem, z jego źródłem i twórcą z Bogiem".

W „Improwizacji" mamy przed sobą walkę dwóch zasadniczo przeciwnych poglądów na świat t. j. poglądu chrześcijańskiego opartego na wierze w miłosierne i sprawiedliwe rządy Boga nad światem z poglądem opartym na nowoczesnej wiedzy przyrodniczej, głoszącym że światem rządzą nieubłagane prawa przyczynowe, czyli konieczność. Starcie to wywołały w umyśle poety nieszczęścia i klęski narodowe, których pogodzenie z wiarą w Opatrzność wydawało mu się rzeczą trudną. Posiadającemu wszechstronne wykształcenie przyrodnicze, — czego dowody złożył w wierszu do dra Siemaszki, — nie były obce przewodnie ideje filozofji z wyników przyrodoznawstwa wysnuwanej. — W Rzymie pod wpływem silnych nastrojów religijnych wystąpił przeciw nowoczesnej filozofji przyrody. Dokonał zaś tego w wierszu „Rozum i Wiara":

Ja was dostrzegłem, o dumni badacze!
Gdy wami burza jak śmieciem pomiata,
Zamknięci w sobie, jak konchy ślimacze,
Chcieliście mali obejrzeć krąg świata.
„Konieczność“ — rzekli — wedle ślepej woli,
Panuje światu, jako księżyc morzu,
A drudzy rzekli: „Przypadek swawoli
W ludziach, jak wiatry w nadziemskim przestworzu“.

A dalej woła: „Rozumie ludzki! Tyś mały przed Panem. Świat chce ku niebu na twej wzlecieć toni, zdajesz się tykać brzegów widnokręga, twa fala jednak nigdy niebios nie dosięga... Wzdymasz się, płaszczysz, czernisz się i błyskasz..., a przecież tyś zawsze tylko na ziemi, ach ty bez wiary byłbyś niewidomy“:

W takich atoli przekonaniach, zdaje się, że Mickiewicz chwilowo się zachwiał pod wpływem nieszczęść, jakie spadły na Ojczyznę. W wierszu do Lelewela wyraził nadzieję, że siew wolności dokonany przez Francję i Polskę stanie się płodnym w następstwa. Tymczasem rewolucja lipcowa we Francji, nadzieje do niej przywiązywane w zupełności zawiodła. Po niej przyszła walka o wolność w Polsce i spotkał ją pogrom. Takie fakty dowodzące przewagi siły brutalnej nad sprawiedliwością, mogły naruszyć wiarę w moralny świata porządek. A więc, kto wie, może istotnie w świecie panuje tylko nieubłagana konieczność, może rządzi nim jakaś ślepa okrutna mądrość? Zrywa się zatem do rozprawy...

„Improwizacja“ jest najpotężniejszą skargą ducha nie mogącego, wobec tego, co się dzieje, zrozumieć na czym właściwie porządek świata polega. —

Obok „Improwizacji“ Mickiewicza znane są w literaturze powszechnej jeszcze dwa inne wspaniałe utwory to samo podnoszące zagadnienie. Są nimi: „Księgi Jobowe“ Starego Testamentu i „Prometeusz w okowach“

Eschilosa. Zachodzą jednak znaczne różnice między tymi dwoma utworami, a „Improwizacją". Job rozprawia się z Bogiem z powodu cierpień osobistych, kończy zaś, uznając się pokonanym. Pozostaje mu tylko wiara, że Bóg wie co robi, Bóg może człowieka doświadczać bez względu na jego winy, czy zasługi. Prometeusz skarży się także z powodu niezasłużonych cierpień osobistych. Wszak dokonał właściwie rzeczy dobrej, uzbroiwszy ludzi do walki o lepsze warunki bytu na ziemi. Dlaczego więc mszczą się na nim wyższe potęgi? Dlaczego ulega prześladowaniu? Podejmuje przeto walkę na rozumy. Atoli rozum jego okazuje się bezsilnym, sam sobie pomódz, siebie wyzwolić nie jest w stanie. Cierpi więc przykuty do skały konieczności, a sęp zwątpienia targa mu wnętrzności, on zaś buntuje się i cały świat na świadectwo krzywd swoich przyzywa:

„O Matko moja, o święte powietrze!
Co jasnem światłem cały świat przenika,
Patrzajcie, jaka krzywda mnie spotyka!"

Prometeusz jest to rozum ludzki walczący przeciw nieubłaganej konieczności, to myśl spragniona dobroczynnego dla ludzi światła wiedzy i protestująca przeciw ujarzmieniu najszlachetniejszych jej poglądów. Prometeusz jest—jak się wyraził Paweł de St. Victor—uosobieniem typu prześladowanych rycerzy myśli.

Stanowisko Mickiewicza w „Improwizacji" jest inne. Jego Konrad jest bojownikiem za wolność i niepodległość Ojczyzny. Pobudką do rozprawy z Bogiem są dlań nie własne cierpienia lecz klęski narodowe: „Kiedyś mi wydarł osobiste szczęście, na własnej piersi ja skrwawiłem pięście, Przeciw niebu ich nie wzniosłem". Osobiste bowiem cierpienia i ofiary można jeszcze zrozumieć: „Bo

kto nie doznał goryczy ni razu, ten nie dozna słodyczy w niebie" [1]). Ale jak pogodzić z wiarą w wyższy opatrznościowy świata porządek, niezasłużone cierpienia zbiorowe, niewinne ofiary tysięcy, ponoszone z tego tylko powodu, że owe tysiące jednostek ludzkich są synami narodu uciemiężonego? Jak pogodzić zwycięzkie w dziejach panowanie potęg brutalnych i zbrodniczych? Oto pytania, na które poeta-myśliciel, miłujący nadewszystko swój naród, szuka odpowiedzi. I nie zrzeka się jej za przykładem Joba, nie poprzestaje na bezsilnym buncie jak Prometeusz, lecz odpowiedź tę znajduje, poddaje mu ją zaś jego ostatni w Rzymie uzyskany pogląd na istotę natchnienia. Konrad ustępuje miejsca księdzu Piotrowi, cichemu i pokornemu słudze Bożemu, do którego duszy spływa promień natchnienia zawierający odpowiedź.

Oto idea przewodnia „Improwizacji" uzupełnionej „Widzeniem" księdza Piotra.

W Improwizacji samej można wyróżnić trzy ustępy. W pierwszym Konrad przygotowywa się do walnej rozprawy, skupia się na wewnątrz, uświadamia sobie swoją potęgę duchową, rozkoszuje się w poczuciu własnej mocy: „Tak czuły jestem, silny jestem i rozumny!... Potrzeba mi lotu! Wylecę z planet i gwiazd kołowrotu, „Tam dojdę gdzie graniczą Stwórca i natura". W tem przypomina sobie, że jest tylko człowiekiem i, że na ziemi zostało jego ciało, a w Ojczyźnie serce. Jego miłość nie na jednym spoczęła człowieku, on kocha cały naród, pragnie go dźwignąć, uszczęśliwić, chce nim cały świat zadziwić. Szuka na to sposobu. Uznaje się podobnie jak Prometeusz zbrojnym w całą potęgę myśli, a nadto czuje w sobie moc uczucia, moc owej wrodzonej iskry twórczej,

---

[1]) Ob. Dziady II.

będącej zarówno u niego, jak i u Boga źródłem wszelkiej w ogóle potęgi. Z pomocą więc tego uczucia, które jest w nim, chce rządzić duszami „zawsze tajemnie", a to dla ich szczęścia, głównie zaś dla szczęścia własnego narodu: „Jeśli mi nad duszami równą władzę nadasz, Jabym mój naród jak pieśń żywą stworzył". Domaga się przeto rządu dusz, szuka tego, kto mógłby mu ten rząd dusz powierzyć, szuka Boga. Dotąd nigdzie go nie spotkał, zgaduje tylko, że On jest. Pragnie z Nim się zmierzyć i wyższość jego odczuć. Skoro pragnienia te się nie urzeczywistniają dochodzi w ustępie trzecim do wyzwania: „Kłamca kto Ciebie nazwał miłością, Ty jesteś tylko mądrością". Dlatego tylko myślą, tylko rozumem badawczym można dojść do wyśledzenia tajemnic bytu. „Myślom oddałeś świata użycie, Serca zostawiasz na wiecznej pokucie".

Tu nagle zjawia się i jak błyskawice przez umysł Konrada przelatuje ośm pytań, w których mieszczą się wszelkie wogóle zagadnienia filozofji: 1) Czym jest uczucie i świadomość? 2) Czym życie? 3) Czym zjawiska i siły przyrody? 4) Czym dzieje? 5) Czym świat wewnętrzny człowieka? 6) Czym śmierć? 7) Czym On, Bóg, pierwiastek bezwzględny? 8) Czym wieczność? Na pytania te znajduje dwie tylko odpowiedzi: Istota wszystkiego tkwi w jakiejś tajemniczej mocy wszechświatowej i w jej przemianach. Wszystko jest albo iskrą, albo chwilką. Owa moc przejawia się w zmianach przesuwających się przez pole świadomości, a ujętych w formy czasu. Droga przeto do opanowania wszechświata, a więc i do rządu dusz wykryta. Należy tlejącą w sobie iskrę mocy, rozniecić, rozpalić do ostatecznych granic, zaś pole świadomości tak rozszerzyć, iżby wszystkie w tem polu zmieściły się zmiany: „Chwila i iskra, gdy się przedłuża rozpala, stwarza i zwala.—Śmiało więc śmiało! Tę chwilę rozdłużmy,

rozdalmy! Śmiało, śmiało! Tę iskrę rozniećmy, rozpalmy". Budzi się więc pragnienie zrównania się z pierwiastkiem, absolutnym z Bogiem. Przychodzi do słowa filozofja, upatrująca w świadomości ludzkiej cząstkowy objaw świadomości bezwględnej. Ta ostatnia bowiem wyróżnia się od poprzedniej tylko stopniem i szerokością napięcia. Wraca pokusa. „*Eritis sicut Deus*". Nie dla osobistych jednak celów pragnie Konrad stanąć na owym szczeblu, lecz dla zbawienia Ojczyzny: „Ja i Ojczyzna to jedno! Nazywam się Miljon, bo za miljony kocham i cierpię katusze". Skoro jednak on do tych najszczytniejszych wyżyn, mocy i świadomości wznieść się nie może, skoro najczystsze i najgorętsze uczucie, pragnące dźwignąć i uszczęśliwić miljony, okazuje się bezsilnym, to jak nazwać takie nad światem rządy? Jeżeli przeto czułość nie jest bezrząd, „Jeśli na miljon ludzi krzyczących: Ratunku! Bóg nie patrzy, jak w zawiłe zrównanie rachunku". Jeśli wogóle miłość jest w świecie potrzebną i nie jest tylko Boga omyłką liczebną, to niechaj ta miłość uzyska jakąkolwiek na świecie władzę. Jeżeli zaś to się nie dzieje, to widocznie światem nie rządzi miłość, lecz okrutna konieczność, Bóg nie jest ojcem świata, ale carem!

Zakończenie „Improwizacji" sprawia wrażenie, że zwyciężył przyrodniczy pogląd na świat. Nie stanowi jednak „Improwizacja" sama dla siebie całości, jej dopełnienie łącznie z rozwiązaniem dręczącej zagadki zawierają sceny dalsze głównie zaś „Widzenie księdza Piotra". Nad wywodami Konrada i nad pobudkami jego wystąpienia dokonywa się sąd przedstawiony w postaci walki duchów złych i dobrych o jego duszę. Jego rozterka wewnętrzna przeciwstawiona wierze naiwnej. Konrad ufny

w potęgę swojej myśli i swego uczucia, Konrad przekonany jak dawniej Gustaw, że iskra twórcza dana mu jest z natury podobnie jak Bogu, Konrad usiłujący na skrzydłach rozumu i uczucia dotrzeć do prawdy nie znajduje do niej drogi. Spływa ona natomiast na promieniu natchnienia do duszy pokornego sługi Bożego: „Pan maluczkim objawia, czego wielkim odmawia". We wstępie do „Widzenia" księdza Piotra czytamy:

„Panie! gdym Tobie moją nicość wyspowiadał
„Ja proch będę z Panem gadał".

Nasuwa się tu porównanie z dwoma początkowymi wierszami „Rozmowy Wieczornej":

„Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie
„A razem gościsz w domku mego ducha".

napisanej z końcem roku 1830, gdy Mickiewicz nastrojony religijnie wyrabiał sobie pod wpływem Tomasza a Kempis nowy pogląd na istotę natchnienia, gdy przychodził do przekonania, że natchnienie to nie jakaś iskra tlejąca w ukryciu gdzieś w tajemniczych głębiach ducha i nagle się rozpalająca pod wpływem wielkiego uczucia, lecz, że to coś, co się otrzymuje. Nie dumnemu i buntującemu się Konradowi, lecz pokornemu księdzu Piotrowi zostaje w drodze natchnienia objawioną prawda, że w wyższym moralnym świata porządku potrzebne są czyny ofiarne i cierpienia nietylko jednostek, ale także narodów. Upadek Polski stanie się zrozumiałym, skoro się go pojmie jako zbiorową ofiarę złożoną na ołtarzu powszechnego dobra całej ludzkości, na wzór ofiary na Golgocie. Pojawia się więc w „Widzeniu" księdza Piotra myśl o mesjańskiej roli Polski i o jej wybawieniu z ucisku.

przez opatrznościowego męża bohatera [1]). Myśl ta uzyskała zresztą wyraz prawie równocześnie tylko w odmiennej formie w liście pisanym z Drezna 23 marca 1832 r. do Joachima Lelewela: „Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelję narodowości, moralności i religji, wzgardy dla budżetów jedynej zasady teraźniejszej polityki prawdziwie celniczej“ [2]).

Idea mesjańska wyrosła u Mickiewicza na tle gorącej miłości zgnębionej Ojczyzny z głębokiej ufności w wartość natchnienia jako źródła prawdy, ale już nie wrodzonego lecz otrzymywanego, dalej z jego niczym niedającej się zachwiać wiary w istnienie wyższego świata duchowego, tudzież w związek tego świata z życiem i z losami ludzkimi na ziemi, wreszcie z roli przypisywanej ofiarnym czynom i cierpieniom.

Jak dla zbawienia jednostki potrzebne są czyny ofiarne, potrzebną jest pewna doza goryczy w życiu doczesnym, tak do przygotowania nieba, czyli doskonalszego już tu na ziemi stanu, opartego na sprawiedliwości i miłości potrzebne są ofiary zbiorowe. Z porównania atoli w „Widzeniu“ upadku Polski do ofiary na Golgocie nie należy wyprowadzać zgoła błędnego wniosku, że Mickiewicz stawiał swoją Ojczyznę na równi z Chrystusem, że ją za Chrystusa narodów ogłaszał. Takie zapatrywanie — jak to trafnie wykazał Stanisław Pigoń — nie jest uzasadnione [3]) Mickiewicz ofiary Polski nie uważał za niezasłużoną i niewinną. Przeciwnie przyznawał, że naród nie jest bez

---

[1]) Wyczerpujący komentarz do tego ustępu III części „Dziadów“, podał prof. Tad. Sinko w pracy p. t.: „Mickiewiczowe widzenie ks. Piotra“ Kraków 1917.

[2]) Ob. Dzieła Adama Mickiewicza. Wydanie Altenberga we Lwowie. T. XI., str. 71.

[3]) Ob. Stanisław Pigoń: O księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Ad. Mic., Kraków 1911, str. 177. Do rozdziału trzeciego uw. 11.

winy i, że do spełnienia swojej roli w przyszłości musi się przez czyny ofiarne i cierpienia dopiero przygotować. Dlaczego zaś właśnie polskiemu narodowi przypadło w udziale takie posłannictwo poświęcania się za ludzkośc celem przygotowania lepszej dla niej przyszłości, tudzież jak naród do spełnienia tego posłannictwa przygotowywać się powinien, to wykaże wieszcz w najbliższym ze swoich utworów.

VII

W „Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego" wkracza Mickiewicz w dziedzinę historjozofji i etyki narodowej. Wprawdzie już dawniej w wierszu do Lelewela zdobył się na mistrzowską syntezę dziejów, posiada ona jednak cechę ścisłej przedmiotowości, nie zawiera poglądu ani na sens, ani na cel dziejowego rozwoju, jedną tylko znajdujemy tam myśl, którą Mickiewicz później rozwinął t. j. myśl o roli ludzi wielkich, bohaterów w dziejach. Dopiero w trzeciej części „Dziadów" wciela poeta pomysły historjozoficzne w organizm swoich poglądów zasadniczych, w „Księgach" zaś rozwija je szerzej, uzasadnia i wysnuwa z nich przewodnie myśli etyki narodowej. Są wprawdzie „Księgi narodu i pielgrzymstwa" pismem okolicznościowym, ich napisanie spowodowały walki i kłótnie emigracyjne, posiadają one pomimo tego wartość trwałą, pozostaną na zawsze jednym z najwspanialszych pomników polskiej filozoficznej twórczości. Dar syntezy tudzież wieszczy dar patrzenia w przyszłość występuje tu u Mickiewicza w pełnym blasku. Szczególniejszego zaś znaczenia nabierają „Księgi" w oświetleniu wielkich przewrotów dziejowych doby obecnej.

Historjozofja „Ksiąg" jest jasna i prosta, punkt wyj-

ścia zgodny z chrześcijańskim poglądem na świat: „Na początku była wiara w jednego Boga i była wolność na świecie". W tem różnią się księgi od wiersza do Lelewela, gdzie o pierwotnym stanie rodu ludzkiego wyraża się Mickiewicz z wielką oględnością i tylko stwierdza, że nad Eufratem widzim pierwszy obraz towarzyskiego stanu. W dalszych dziejach ludzkości wyróżnia trzy epoki, pierwsza obejmuje starożytność aż do przyjścia Chrystusa, druga wieki po Chrystusie aż do czasów najnowszych, trzecia zaś ma dopiero nadejść. W każdej z dotychczasowych epok zmierzała ludzkość do wolności, w pierwszej utrącił te dążenia imperjalizm rzymski, w drugiej królowie zepsuli wszystko, wprowadzając haniebne systemy rządów i wykrętną dyplomację tak świetnie już w wierszu do Lelewela opisaną. Stało się więc, że wszystkie narody poszły w niewolę z wyjątkiem narodu polskiego, który nie kłaniał się bałwanom i nad wszystko ukochał wolność. Przeraziło to królów, postanowili więc naród polski zniszczyć i ujarzmić, w przekonaniu, że z nim razem zabiją i pochowają wolność. Zawiedli się jednak, w trzeciej bowiem epoce naród polski podźwignie się z upadku, w związku zaś z tym wszystkie ludy Europy odzyskają wolność: „A jako ze zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak za zmartwychwstaniem narodu polskiego ustaną w chrześcijaństwie wojny". Na pytanie przeto dlaczego przypadło narodowi polskiemu w udziale posłannictwo poświęcania się i spełniania czynów ofiarnych za ludzkość odpowiada Mickiewicz, że stało się to dlatego, ponieważ naród ten zachował u siebie i uratował wolność. Pod pojęcie zaś wolności podciągał autor „Ksiąg" taki idealny stan społeczny, w którym zarówno jednostki ludzkie jak i narody nie będą się wzajemnie ograniczały i krępowały, nie

będą ani gwałciły swoich uprawnień, ani ukrócały i odmawiały sobie warunków bytu, nieodłączną przeto towarzyszką wolności musi być sprawiedliwość. Aby jednak mógł naród polski to swoje posłannictwo spełnić, do tego potrzebne jest odpowiednie przygotowanie. Jakim ono być powinno, o tem pouczają „Księgi pielgrzymstwa" zawierające etykę narodową. Ponieważ naród polski nie jest bóstwem jak Chrystus, może przeto błądzić i opóźniać przez to tak własne zmartwychwstanie jak i urzeczywistnienie wolności i sprawiedliwości. Zapobiedz temu mają wskazania moralne Ksiąg pielgrzymstwa. Ich główne przewodnie myśli są następujące: Naród polski jeżeli ma się odrodzić i posłannictwo swoje spełnić powinien 1. wyrobić w sobie zdolność poświęcania się za sprawę Ojczyzny i wolności dla dobra ludzkiego społeczeństwa, 2. ulepszać własne dusze przez podnoszenie ich na wyższy poziom duchowy i moralny: „Zasiewajcie więc miłość Ojczyzny i ducha poświęcenia się, a bądźcie pewni, iż wyrośnie Rzeczpospolita wielka i piękna [1]). „O ile polepszycie i powiększycie dusze wasze, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice wasze [1])..: „Jeżeli wasza nauka o wolności i wasze poświęcenie się dla niej nie będzie doskonalsze od nauki i poświęcenia się Francuzów i Niemców i Anglików, tedy zaprawdę powiadam wam nie wnijdziecie do Ojczyzny Waszej" [2]).— Posłannictwo przeto Polski według Mickiewicza nie jest bierne, lecz czynne. Polega nie na biernym znoszeniu prześladowań i ponoszeniu ofiar, lecz na czynnym doskonaleniu się jednostek, na pracy nad sobą i nad innymi. Tak należy przygotowywać przyszłość, jej atoli urzeczy-

[1]) Ks. Pielg. XIX w. 1282—1284.
[2]) Ks. Pielg. XX w. 1318—1320.
[3]) Tamże. XXI w. 1341—1346.

wistnienie nie zależy od narodu polskiego, lecz od wielkiego przewrotu, który wszystkie ogarnia narody: „Porządek europejski podkopany, kiedy nastąpi burza, za rok czy za lat sto dla mnie obojętne pytanie; czuję, że nastąpić musi“...[1]) „Nie podobna odgadnąć, jak długo jeszcze trwać będzie teraźniejszy porządek społeczny, ale niechybny jest jego upadek; upadek może jeszcze całkowitszy, niż ruina państwa rzymskiego [2]). Wobec takich przekonań zrozumiałym się staje, dlaczego wieszcz nasz w „Litanji pielgrzyma“ modli się o wojnę powszechną za wolność ludów [3]). Zdawał on sobie jasno z tego sprawę, że dopóki będzie trwał ówczesny system polityczny Europy, dotąd odbudowa Polski nie będzie możliwą: „Mnie się zdaje“ — pisze — „że królowie i gabinety i w ogólności wszystkie klasy teraz rządzące Europą, tyle na sobie dźwigają zbrodni, tak są zatwardziałe w przesądach starych, tak oślepione, że można je uważać jako zamknięte w szpitalu nieuleczalnych. Darmo byłoby czas i leki trwonić. Instynktem czują rządy, że polska sprawa jest śmiertelnym dla nich symptomatem“. Nieco niżej zaś dodaje: „Co do mnie z równym przekonaniem, z jakim wierzę w zmartwychwstanie Polski, nie wierzę nigdy, aby królowie ściągnęli rękę dla odwalenia kamienia z jej grobu“ [4]). Na czemże więc ma polegać polskie posłannictwo? Oto na tem, aby naród, postępując według wskazań w „Księgach pielgrzymstwa“ zawartych, wyłonił z własnego ducha narodowego takie urządzenia polityczne i społeczne, które mogłyby przynieść zbawienie innym naro-

---

[1]) Ob. Dz. M. wyd. Altenberga IX, str. 69: „Myśli o Sejmie polskim“.

[2]) Dz. M. Paryż 1880, V str. 32: „O Duchu narodowym“.

[3]) Księgi pielg. na końcu: „Lit. pielgrzymska“.

[4]) Dz. M. IX. str. 63.

dom i stworzyć nowy porządek społeczny. Jak w każdym człowieku jest wszystkich jego działań zasadą pewne uczucie, tak i potrzeb i dążeń narodowych zasadą jest pewna myśl, pewne powszechne uczucie. Podobna myśl powszechna musi być i w narodzie polskim. Ją przeto na jaw wydobyć, uświadomić i w czyn wprowadzić nietylko u siebie, ale także u innych narodów oto posłannictwo! „Narody bowiem wtenczas tylko wzrastają i o tyle mają prawo do życia, o ile wysługują się całemu rodzajowi ludzkiemu, popieraniem lub bronieniem wielkiej jakiej myśli, lub wielkiego uczucia“ [1]). Nasuwa się wobec tego pytanie jak dotrzeć do tej jakiejś wielkiej myśli lub uczucia? Z zagadnienia przeto dotyczącego posłannictwa Polski wysnuwa się zaraz zagadnienie dalsze o źródle i probieżu prawdy, a więc zagadnienie, które już i dawniej niejednokrotnie umysł Mickiewicza zaprzątało.

Pod wpływem Tomasza a Kempis przyszedł do przekonania, że źródłem prawd żywych jest natchnienie otrzymywane, do jego zaś przyjęcia musi się jednostka natchniona przez poświęcenie się, przez pokorę i zaparcie się odpowiednio przygotować, wówczas może do jej duszy spłynąć jakaś prawda żywa do wyższego rzeczy porządku się odnosząca. Jakąż atoli drogą można dojść do poznania owej wielkiej myśli, albo wielkiego uczucia powszechnego, którego „popieranie lub bronienie“ jest posłannictwem narodu? Oto droga do tego celu prowadząca jest ta sama, co poprzednia. Myślicielowi czy politykowi, który zdobędzie się na tyle zaparcia się siebie, iż poświęci się bezwzględnie, całkowicie i z pokorą służbie na rzecz narodu, tylko takiemu odsłoni się prawda żywa, zawierająca ową powszechną myśl, lub uczucie. Albowiem

---

[1]) Ob. artykuł o Duchu narodowym z roku 1832 Dz. Mic. wyd. paryskie 1880, V, str. 35.

tylko uczucia podzielane, powszechnie, w przeszłości i w teraźniejszości przez naród jako całość, są niemylne i tylko te sądy, które zgodne są z tradycyjnym sposobem myślenia narodowego i nie wchodzą z nim w sprzeczność uważać można za prawdziwe, czyli, że we wszelkiej działalności na nich się tylko opierać można i należy [1]). Aby jednak do tego dojść, potrzeba wyrzec się wszelkich jednostkowych rozumowań, wszelkiej sofisterji, wszelkiej zarozumiałości i pychy osobistej. W artykule „O dążeniu ludów w Europie" (z kwietnia 1833) Mickiewicz tak pisze: „Jeżeli duchem czasu nazywa się dążenie mas ludu, dlaczegoż dumni politycy myśl swoją z tych mas wyrywają i, zamiast przyglądania się ruchowi ogółu, zasklepiają się w swoim pojedyńczym rozumie? Jeżeli duch czasu jest duchem przyszłości, dlaczego tę przyszłość, jak rosnącego młodzieńca, chcą obszywać w suknie stare, dziecinne, zużyte i dziwią się, że ta suknia drze się i porze? Jeśli nakoniec w duchu czasu przemawia uczucie całego ludu, jakże to uczucie mierzyć rachunkiem osobistym? Gdyby badacze mieli cokolwiek pokory politycznej i chcieli uważać, co się koło nich dzieje, gdyby zbierali i sumowali rozmowy ludu, wołania jego, modlitwy jego, możeby się więcej nauczyli niż w książkach i w gazetach. Głosy, wyrywające się z ust ludu na różnych punktach, są wielką petycją, którą duch czasu zanosi z pokorą i składa przed progiem gabinetów, izb i szkół, nim uderzy na nie kamieniem z bruku i bagnetami" [2]). Okazuje się z tego, że Mickiewicz przeniósł pogląd, jaki wyrobił sobie w Rzymie o źródle prawd żywych z zakresu filozoficzno-

---

[1]) Por. Dr. M. Kridl Mickiewicz i Lamennais. Warszawa 1909, str. 55.

[2]) Dz. M. Wyd. Altenberga, IX, str. 21.

religijnego i zastosował go do dziedziny działań patrjotyczno-narodowych i wogóle politycznych. Pokorny sługa Boży otrzymuje natchnienie z ducha Bożego, pokorny sługa i miłośnik Ojczyzny czerpie je z ducha narodowego, z jego powszechnych uczuć i dążeń podzielanych przez całość tak w przeszłości jak w teraźniejszości. Ogniwo pośrednie między jednym poglądem, a drugim stanowi „Widzenie“ ks. Piotra, gdzie pokornemu słudze Bożemu odsłania się posłannictwo Polski. Po napisaniu zaś „Ksiąg narodu i pielgrzymstwa“ są powyższe myśli i poglądy podłożem całej filozofji politycznej Mickiewicza w tym drugim okresie jego życia. W artykule „o bezpolitykowcach“ etc. (z 19 maja 1833) pisze że „w przedsięwzięciach śmiałych, wymierzonych przeciwko nieprzyjaciołom, można przy braku talentów, z całą dobrą chęcią przegrać, zginąć, — ale człowiek pełen poświęceń może pomylić się tylko względem siebie, może siebie zgubić: względem Ojczyzny jest on nieomylny! Dolewa on na szalę przeznaczenia krew, której jeszcze braknie, aby ją przeważyć“ [1]). W artykule znowu o ośm dni późniejszym (z 27 maja 1833) „o ludziach rozsądnych i ludziach szalonych“ czytamy: „W czasach kiedy umysły chore na sofisterją, pozwalają sobie o wszystkim rozprawiać na prawo i na lewo, rozum rodu ludzkiego, wygnany z książek i z rozmów, chowa się w ostatnim szańcu w sercach ludzi czujących“ [2]). W innym znowu piśmie wystosowanym jako odpowiedź do Niemcewicza tak się wyraża: „Zawsze byłem przekonany, że rozsądek, bardzo potrzebny w życiu prywatnym i na codzienne potrzeby wystarczający niedołężny jest i zgubny, kiedy wyrokuje o środ-

[1]) Tamże str. 30.
[2]) Tamże str. 34.

kach tyczących się sprawy narodów. Bo rozsądek liczy pożytki na miesiące i lata, a życie narodów obejmuje wieki. Na drodze więc politycznej, uczucie tylko ludzi poruszać, a powinność kierować powinna; te tylko nigdy nie mylą. Tylko rozsądek wielki całej potomności kroki patrjotów może rozumieć i wytłumaczyć" [1]).

Jeżeli zapytamy teraz, jak pojmował Mickiewicz ową myśl powszechną, owe powszechne uczucie stanowiące wątek całego dziejowego rozwoju narodu polskiego i wszystkich tradycyj, a w których streszcza się równocześnie przyszłe Polski posłannictwo, to odpowiedź na to pytanie daje on nam następującą: „Uczuciem tym jest miłość wolności i poświęcanie się za wolność, Polska walcząc w obronie cywilizacji zachodniej i Chrześcijaństwa poświęcała się za wolność. Polska podejmując wojnę ze wszystkimi swoimi ciemiężycielami poświęca się za wolność, Polska rozszerzając wolność na wszystkie klasy narodu, przyczym przez wolność rozumieć należy pełność praw obywatelskich, poświęcała się i poświęca za wolność. Kto zatem będzie umiał zgadnąć tę wolę mas, temu naród w Polsce da władzę wielką, tym silniej zaś on działać będzie im lepiej wyrażać zdoła myśl narodu polskiego, rozszerzać wolność" [2]).

W ostatnich tygodniach 1833 dokończył Mickiewicz — jak pisze jego syn [3]) — zaczętą w Petersburgu „Historję przyszłości" albo raczej dzieje rozwoju ludzkości w ciągu wieków. Wygórowany egoizm warstw rządzących w Europje, próżnia cywilizacji opartej wyłącznie na bogactwie i zakreślającej ludzkości za cel jedyny wydosko-

---

[1]) Tamże str. 64.

[2]) Tamże str. 27.

[3]) Ob. Wład. Mic.: „Żywot T. M.", Poznań 1892. II. str. 223—224, porównaj wyżej str. 181.

nalenie środków używania i zbytku miały doprowadzić do powszechnego przewrotu, przepowiadał więc wielką wojnę socjalną, a kończył opisem zrzeszenia się wszystkich ludów dla obalenia potęgi Prus. Co za szkoda, że ten natchniony myśliciel-prorok z namowy Montalembert'a tudzież z powodu, iż jego samego raziła sprzeczność między własną głęboką wiarą w lepszą dolę człowieka, a chłodnym opisem stopniowego upadku i ostatecznego upodlenia społeczeństw europejskich, rzucił w ogień ten owoc kilkoletniej pracy. Wszak „Historja przyszłości" w oczach naszych stała się teraźniejszością, wszak wieszcze przewidywania spełniły się z tą jedną tylko odmianą, że wojna socjalna nie od Francji, lecz od Rosji się rozpoczęła od tego narodu i społeczeństwa, którego duszę nikt głębiej od Mickiewicza nie przeniknął.

W tymże samym czasie zaczął on coraz wyraźniej przechylać się ku mistycyzmowi. Na wiosnę 1833 rozczytuje się w dziełach francuskiego mistyka Saint-Martin'a, na które zwrócił już jego uwagę Oleszkiewicz, tudzież w teozoficznych pracach Baadera [1]). W zimie tego samego roku rozprawia z przyjaciółmi o tajemnicach zaziemskiego życia, o świecie duchów i hierarchji ich według Djonizego Areopagity [2]), spisuje wreszcie i przekłada „Zdania i uwagi z dzieł Jakóba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena". Ich treścią stosunek człowieka do Boga, potrzeba wiary, wartość pracy wewnętrznej, wskazywanie pokory za najpewniejszą drogę do Boga. Wysiłki rozumu uznawane za niewystarczające, nie objaśniają

---

[1]) Ob. list do Odyńca z 20/IV. 1833. Dz. M. wyd. Altenberga. XI. str. 102.

[2]) Ob. Wład. Mic. Żywot etc. II. str. 283.

bowiem człowiekowi celu jego pobytu na ziemi. Nastrój więc religijno-mistyczny się wzmaga. Stwierdza to urywek z tych właśnie pochodzący czasów „Widzenie", w którym zachwyty mistyczne przybrały się w szatę tak barwną, tak przedziwnie piękną, a przytem tak plastyczną, że urywek ten za istną perłę mistycznej poezji uchodzić może.

Ujęty więc krótko w całość dorobek myśli w drugim okresie życia Mickiewicza tak się przedstawia: Co do prawd żywych to pod wpływem silnie rozbudzanych uczuć religijnych i patrjotycznych wyrobił sobie zapatrywanie, że ich źródłem jest natchnienie otrzymywane albo wprost ze świata wyższego, albo za pośrednictwem zbiorowości z głębin powszechnych pragnień, uczuć, dążeń mas ludu względnie narodu. Poglądy na stosunek świata ziemskiego i życia doczesnego do świata wyższego ukształtowały się u niego w duchu katolicko-mistycznym. Znaczenie zaś czynów ofiarnych spełnianych dla zbliżenia ziemi do nieba nietylko uzupełnił i pogłębił, uznając potrzebę pokory i najdalej idącego zaparcia się siebie, ale także rozszerzył na zbiorowe poświęcanie się narodu za wolność i sprawiedliwość dla dobra ludzkości. Na takim tle powstał pogląd na znaczenie sprawy polskiej i na posłannictwo Polski. Jest możliwe i prawdopodobne, że do myślenia w tym kierunku pobudził go Oleszkiewicz, że mowa Brodzińskiego „O narodowości Polaków" wygłoszona 3. V. 1831 na ostatniej sesji T. Prz. N. w Warszawie i odezwy Lelewela pisane w r. 1832 torowały Mickiewiczowi drogę, powszechny zaś zapał, jaki dla sprawy polskiej w całej zapanował Europie utwierdzał go w jego przekonaniach, pomimo tego atoli wątpić należy, czy jego mesjanizm byłby się taką wypełnił treścią, jaką uzyskał w Księgach narodu i pielgrzymstwa i w artykułach wkrótce

potem pisywanych, gdyby nie stał w blizkim związku z jego nauką o potrzebie poświęcania się, o czynach ofiarnych i ich znaczeniu w porządku wszechrzeczy.

VIII.

Po napisaniu i wydaniu w roku 1834 „Pana Tadeusza", którego to poematu bohater główny ksiądz Robak jest właśnie typem takiego pokornego miłośnika Ojczyzny, takiego działacza poświęcającego się dla jej dobra z najzupełniejszym zaparciem się własnej osobistości, — zawód Mickiewicza jako poety narodowego skończył się, rozpoczęła się natomiast jego działalność w kierunku moralnego odrodzenia narodu. Zniechęcony kłótniami rodaków na emigracji tudzież beznadziejnym stanem sprawy polskiej nawraca do wspomnień młodości i w pracy organizacyjnej upatruje najskuteczniejszy środek do powyższego prowadzący celu. Zakłada więc w r. 1834 stowarzyszenie „Braci Zjednoczonych" z myślą wspólnego doskonalenia się religijno-moralnego i prowadzenia tak Polski jak i całego społeczeństwa do urzeczywistnienia Królestwa Bożego. W roku 1839 przyjmuje Mickiewicz posadę profesora literatury łacińskiej w Lozannie, po roku jednak wraca do Paryża na katedrę literatur słowiańskich w Kollegjum francuskim i wówczas to rozpoczyna się nowy wspaniały wzlot jego geniuszu. Zasiadłszy na katedrze występuje już nie w roli poety, lecz mistrza i nauczyciela i to nietylko własnego narodu, ale narodów europejskich wogóle, dotyka ran bolesnych na organizmie społecznym, odsłania ujemne strony epoki, wskazuje drogi wyjścia, w przeciwnym razie zapowiada bankructwo nowoczesnej kultury. Na te

czasy przypada również jego udział w sprawie Towiańskiego. Zwolennicy obu skrajnych obozów zarówno radykalnego, jak konserwatywnego napadali w swoim czasie namiętnie na Mickiewicza za jego stosunki z Towiańskim. On sam pisze o sobie w liście do Jundziłła [1]), że „wielu myślało zrazu, żem dostał pomięszania ze smutku". Poźniejsi krytycy i biografowie poszli za tymi głosami i również biadali nad szkodliwym wpływem wywartym na ducha wieszcza przez Towiańskiego. Dopiero w ostatnich latach zaczęto jaśniej prawdzie w oczy zaglądać, przekonano się, że Towiański nietylko nie wpłynął na Mickiewicza ujemnie, ale przeciwnie, że wstrząsnął nim do głębi, rozbudził na nowo chwilowo przyćmione siły twórcze, dopomógł do wyzwolenia się z różnych więzów, które go jeszcze krępowały. Zaiste nie mamy czego żałować, że zawód poety się wyczerpał, cztery bowiem kursa o literaturze słowiańskiej mogą godnie stanąć obok najszczytniejszych utworów poetyckich. To księgi mądrości, pełne najwznioślejszych podniet i najgłębszych nauk dla polskiego narodu na dalszą drogę jego dziejowego żywota. Ich wartość wzrastała z biegiem czasu, w dobie zaś obecnej nabiera coraz większego blasku i znaczenia. Oby tylko naród nauczył się korzystać z tego niewyczerpanego zbioru przedziwnych natchnień i wielkich myśli.

Nie moją to jest rzeczą wdawać się w szczegółowy rozbiór kursów o literaturze słowiańskiej, pragnę jedynie zwrócić uwagę na ich myśli przewodnie, tudzież wykazać, jak przedstawia się w nich filozofja Mickiewicza, nigdzie bowiem zresztą nie zajmował się on tak szczegółowo zagadnieniami filozoficznymi, nigdzie — oprócz je-

---

[1]) Żywot Mickiewicza III, str. 102.

dnej Improwizacji — nie wzniósł się do takich wyżyn i nie ogarniał tak szerokich wszechświat cały obejmujących widnokręgów. W kursach dopiero mamy ostatnie słowo natchnionej syntezy dawnego poety narodowego przeobrażonego w myśliciela-wieszcza. Wszystkie cztery kursa o literaturze słowiańskiej tworzą organicznie z sobą powiązaną całość. Wprawdzie plan ich nie był z góry obmyślany, wejście zaś w stosunki z Towiańskim przypada już na czas, gdy były rozpoczęte, pomimo tego istnieje między nimi ścisły związek.

Pierwszy kurs (1840—1841) zawiera obraz dziejów, wyobrażeń religijnych, urządzeń społecznych, języka i piśmiennictwa Słowian do końca wieku XVII, uwydatnia przeciwieństwa między światem słowiańskim, a germańskim z jednej, między Polską, a Rosją z drugiej strony, porusza także sprawę posłannictwa plemion słowiańskich w dziejach. Kurs drugi (1841—1842) zajmuje się stosunkami polsko-rosyjskimi, tudzież literaturą polską i rosyjską z wieku XVIII i z początków XIX, tu wysuwa się już zagadnienie mesjanizmu, jego istota i znaczenie określone. W kursie trzecim (1842—1843) spotykamy się, — obok badania starożytności słowiańskich, — z oceną myśli politycznej i filozoficznej niemieckiej. W obu zaś kursach tak w drugim jak trzecim zwrócona uwaga na myśl filozoficzną polską zawierającą nowe wartości, a duchem mesjanizmu przejętą, wykład zaś tego mesjanizmu jako filozofji przyszłości w połączeniu z surową krytyką ówczesnych stosunków europejskich i wogóle światowych i z poglądem na przeznaczenie Francji i Polski składa się na treść kursu czwartego (1843—1844). Nie są więc kursa posklejane dorywczo, lecz są osnute około pewnych myśli przewodnich, które się w toku wykładów coraz wyraźniej zarysowują i uwydatniają. Miał

przeto Mickiewicz pełne prawo do złożenia w przedostatnim wykładzie z 21 maja 1844 oświadczenia, że jako profesor rzeczy słowiańskich dopełnił swojego obowiązku [1]). Pozostawiając na boku obraz dziejów i piśmiennictwa Słowian przejdźmy odrazu do oceny filozofji niemieckiej i polskiej.

Na wstępie należy sobie zapamiętać, że Mickiewicz w okresie, w którym wygłaszał swoje wykłady, nie zbyt przychylnie oceniał pracę umysłu ludzkiego podciąganą zwykle pod pojęcie filozofji. Uważał ją za „robotę inteligencji, która wyłamuje się z pod wszelkich prawideł moralnych, która niechce poddać się żadnemu warunkowi położonemu przez Opatrzność, która mniema, że dosyć jest rozumować i dyskutować, aby otrzymać prawdę [2]). Otóż za taką to właśnie filozofję uważał on nowożytną filozofję niemiecką. Jest ona według niego owocem czystej spekulacji. Zerwawszy związek z wiarą chrześcijańską, z uczuciem i z twórczym działaniem zmierza do utopienia jednostki w całości, do wywiedzenia osobowości i szczegółu wszelkiego z jakiegoś ogółu. Jestto ten sam system myśli, który w polityce wyobrażają Prusy. To też cała filozofja niemiecka jest właściwie pruską). Reakcja przeciw takiemu kierunkowi objawiła się już w Niemczech. Leibniz wystąpił w obronie osobowości. Herder stawia pojęcie ludzkości, istoty zaś człowieka nie upatruje w samej myśli lecz domaga się uznania człowieka całkowitego zupełnego. Jakobi, Schlegel, Schelling, w drugiej fazie swojego filozofowania dowodzą, że systemy od Spinozy przez Kanta do Hegla wydawały tylko przecze-

---

[1]) Ob. Lit. słow. Poznań 1865, IV, str. 137.
[2]) Lit. Słow. III, str. 11.
[3]) Tamże III, str. 173.

nie [1]). Reakcja wychodziła od ludzi imaginacji i czynu. Po śmierci Hegla zapanowała w jego szkole zupełna anarchja i rozkład. Filozofja przeto niemiecka rolę swoją już skończyła. Obecnie przychodzi kolej na filozofję nową, której twórcami i krzewicielami będą myśliciele słowiańscy względnie polscy. Cóż to bowiem jest cechą myśli słowiańskiej? Przyjmuje ona za pewnik, że od początku społeczeństw ludzkich znajdowały się szczątki objawienia powszechnego, że od czasów najdawniejszych posiadano pewien zbiór prawd objawionych, którego źródła nie znamy. Później ludzie przechowujący ten skład, święty, siląc się go zwiększyć i rozwinąć, stali się zdolnymi przyjąć objawienie wyższe i zupełniejsze, objawienie Chrystusowe. Chrześcijaństwo nie znalazło u Słowian próżni; w życie dawniejsze wszeczepiło życie nowe. Ci zaś, co przyjęli zachowali i powiększyli prawdę chrześcijańską, stali się także zdolnymi do przyjęcia objawień następnych mających uzupełniać chrystjanizm... Podług historycznej myśli polskiej, podług stosowania w niej chrystjanizmu do polityki, podług uczuć jej prawdziwie narodowych pisarzy, ludzkość nigdy nie szła i nie pójdzie jak szeregiem objawień, objawienie zaś jest poruszeniem ducha w rozumieniu chrześcijańskim... Co narodową popularną filozofję Słowian zupełnie od filozofji szkolnej wyróżnia, to, że pierwsza z nich uznaje potrzebę karności, potrzebę dopełnienia koniecznych warunków, aby mieć objawienie. My wierzymy, — dowodzi Mickiewicz — że, aby pozyskać prawdę nową, trzeba pierwej pełnić prawdę dawną, stawać w jej obronie. złożyć dla niej ofiary" [2]).

Po takim przedstawieniu zasadniczej myśli filozofji

---

[1]) Tamże III, str. 177.
[2]) Ob. Lit. Słow. III, str. 4—5.

nowej zwraca się ku tym, którzy mają stać się jej krzewicielami i tak dalej mówi: „Zaczyna się to już powszechnie odczuwać, że po jednostkach, które objawiły wielkie prawdy na świecie, całe narody są powołane do przyjęcia prawd i wprowadzenia ich w wykonanie, że co dawniej było dziełem jednostek, to teraz ma być dziełem narodów. Podług pojęć wyłożonych wyżej, łatwo się domyśleć, na których to narodach powinny polegać nasze nadzieje filozoficzne: niewątpliwie na tych, co pracują, cierpią, poświęcają się dla prawdy. Stąd też zrozumiałe, dlaczego uważamy Francję za naród daleko filozoficzniejszy od Niemiec zapchanych katedrami filozofji — dlaczego Polacy są bliżej prawdy, niżeli inne ludy słowiańskie. Objawienie bowiem Jezusa Chrystusa będzie zawsze miarą wszystkich objawień następnych, droga krzyża będzie zawsze jedyną drogą prawdy, a wiadomo jaki naród idzie od dawna tą drogą bolesną. Niech przeto ludy słowiańskie nie zazdroszczą narodowi polskiemu, że powziął i wyraził prawdy najwyższe: opłacił on to strasznymi ofiarami [1]).

Prawdy te zawiera mesjanizm, z całej bowiem historji ludów słowiańskich, a osobliwie z pochodu dziejów narodu polskiego wynika przypuszczenie mesjanizmu [2]), co zaś należy rozumieć przez mesjanizm to w przedostatnim wykładzie kursu drugiego (28. VI. 1842) tak wyjaśnił: Trzy są punkta kardynalne tej filozofji, a mianowicie: 1) Potrzeba ofiary. Nie można począć nie tylko żadnego czynu, ale nawet żadnej płodnej pracy umysłowej bez poświęcenia czegokolwiek. Jestto naczelna prawda, przyjęta przez ogół najznakomitszych, najbardziej narodowych pisarzy polskich. 2) Posłannictwo

---

[1]) Tamże str. 5—6.
Lit. Słow. III, str. 9.

chrześcijańskie narodu polskiego, potrzeba śmierci i odrodzenia się jego. 3) Powszechność w tym mesjanizmie, cel powszechny jego dążenia"[4]). Jeżeli zapytamy teraz jakiej to natury ma być ten mesjanizm? Czy ma to być jakaś nowa w Polsce szkoła filozoficzna, to odpowiada na to, że nie. Szkoły niedługo trwają. Skoro się tylko doktryna sformułuje, już jest rzeczą martwą. Rzeczą niemogącą się sformułować, trwałą, żywą, działającą jest sam człowiek, słowo wcielone. Tego człowieka przeczuwają i zapowiadają poeci polscy [2]). Jakież dalej ma być tego mesjanizmu zadanie, założone przez filozofję polską? Zadanie to ma być słowiańskie, a razem i europejskie. Ma on przedewszystkiem rozstrzygnąć trzy kwestje: Najpierw całą kwestję słowiańską, następnie kwestję ludu izraelskiego, wreszcie ma wejść w ścisły związek z ruchem europejskim szczególnie francuskim, ma wobec Zachodu udowodnić swoją umiejętność, mądrość i siłę [3]). Za pierwszych głosicieli tak pojętego mesjanizmu uznaje Mickiewicz poetów Brodzińskiego i Garczyńskiego). Zwraca również uwagę na zasługę Wrońskiego. który pierwszy użył wyrazu „mesjanizm", chociaż zarzuca mu brak wiary we Francję, nazywając to mniemaniem antysłowiańskim, a szczególniej antypolskim [5]). tudzież na Bukatego, którego pracę „Polska w Apostazji i w Apoteozie" bliżej omawia [1]), innych zaś filozofów polskich jak Cieszkowskiego, Królikowskiego i Trentowskiego przedstawia jako stanowiących przejście od filozofji nie-

---

[1]) Tamże II, str. 312.
[2]) Tamże II, str. 315.
[3]) Lit. Słow. II, str. 323.
[4]) Tamże str. 324.
[5]) Tamże str. 277—8, por. wyżej str. 104.
[6]) Ob. Lit. Słow. II, str. 301—4.

mieckiej do polskiej. Trentowskiemu przyznaje wprawdzie, że w jego stylu i pomysłach jest jakaś siła, jakieś życie, przebija się coś polskiego [1]), system jego jednak, jako przesiąknięty duchem i metodą niemiecką, zbija i surowo krytykuje. Najprzychylniej ocenia Cieszkowskiego, któremu za szczególną poczytuje zasługę użycie wyrazu „intuicja" na oznaczenie tego, co duch poznaje, co z głębi własnych dobywa: „Im głębiej bowiem człowiek kopie swojego ducha, tym więcej z niego wydobywa prawdy, bo tym więcej zbliża się do środka, przez który styka się z Bogiem). Za dalszą zasługę Cieszkowskiego uznaje, iż chrześcijaństwu przypisuje trafnie rozwinięcie w człowieku podmiotowości, czyli osobistości wyższej, kiedy już człowiek pojmuje siebie jako jestestwo moralne. Najwznioślejszy wyraz tego pojęcia ukazuje Cieszkowski w męczeństwie chrześcijańskim, to jest w ofiarowaniu dla prawdy wszystkiego, co znikome. Idzie teraz o to — dodaje, — żeby posunąć się duchem dalej, uczynić krok zdobywczy, zwycięski, nie dawać się umęczyć za prawdę, ale dobyć siłę na zwalczenie, pokonanie fałszu, na podbicie świata duchowi, „przez ducha i siłą ducha"). Cieszkowski jakkolwiek jest według Mickiewicza jeszcze „niewolnikiem myśli niemieckiej", to jednak wmięszawszy się między filozofów niemieckich podsunął definicję ducha, położył koniec pochodowi scholastycznej filozofji Niemców, a nazwisko jego zamyka historję tej filozofji). Nadto odkrywa się Cieszkowskiemu ważność roli narodów. Ludem powołanym — według niego — służyć za organ filozofji, którą on nazywa f i l o-

[1]) Tamże III, str. 215.
[2]) Tamże III, str. 226.
[3]) Ob. tamże, str. 226.
[4]) Tamże. str. 234.

zofją ducha jest lud słowiański i po epoce już przeszłej filozofji niemieckiej, albo raczej pruskiej poczyna się epoka nowa filozofji słowiańskiej, filozofji ducha i życia [1]). Co do Królikowskiego, to cały jego system polega — zdaniem Mickiewicza — na tym, że pokuta i ofiara czynią człowieka zdolnym począć żywot duchowy, połączyć się z duchem Chrystusa). W zakończeniu wreszcie przedostatniego wykładu kursu trzeciego (20. VI. 1843) taką daje Mickiewicz syntezę powyżej omawianych trzech polskich filozofów: „Gdyby ci trzej filozofowie, których dzieła roztrząsaliśmy, pojęli byli lepiej jednostkowość i osobowość, mieliby byli także lepsze pojęcie narodowości. Nie z książek ani z systemów niemieckich wydobył Cieszkowski swój dogmat ducha i przeczucie filozofji nowej, ale stąd, że należał do wielkiej społeczności, wychowywanej długo przez polityczne i religijne wypadki, znalazła się w nim iskra życia i siły, którą zaniósł pomiędzy filozofów niemieckich. Resztki tego życia i tej siły kolorują jeszcze karty pism Trentowskiego zapchanych formułami. Ta iskra ognia narodowego ta myśl polska, którą Królikowski sam nazywa proroczą, drga w nim mimowolnie i sprawia, że w filozofie ciągle krzyczącym na osobistość i narodowość, przebija się cecha osobnicza charakteru narodowego. Uczucie narodowe podniesione do stopnia odpowiadającego wysokości tych zadań, da ich rozwiązanie [3]). Wszystkie więc wywody kursu trzeciego zmierzały do wykazania, że Polsce przypadło w udziale nietylko poświęcanie się za wolność i sprawiedliwość — jak tego nasz wieszcz dawniej dowodził, — ale nadto wydania zwiastunów nowego kierunku myśli, uczuć i dążeń nowej

[1]) Tamże str. 235.
[2]) Tamże str. 240.
[3]) Tamże str. 243.

filozofji życia nazwanej przez niego mesjanizmem. Celem bowiem wszystkich instytucyj polskich było, rozwijać ducha ludzkiego, trzymać go ciągle w podniesieniu, zmuszac, żeby coraz bardziej czuł własną godność, coraz lepiej rozumiał swoje obowiązki. Naród polski zmierzał do zaprowadzenia rządu do utworzenia społeczeństwa polegającego na wewnętrznym popędzie i dobrowolności. Wprawdzie do urzeczywistnienia tego ideału było jeszcze daleko, ku temu jednak Polska szła. Tymczasem Europa cała brnąc w materjalizm, scholastycyzm, formalistykę i metafizykę nie mogła tego pojąć i zwróciła się przeciw Polsce [1]). Wprawdzie Polska sama uległa pokusie używania, dawna więc rzeczpospolita musiała być starta i niech się nikt nie łudzi, aby mogła powrócić Polska dawna z królewskością, która upadła z własnej winy i ze szlachtą, która się sama zabiła [2]). Polska atoli stanie się kolebką nowego ducha, wyda człowieka wielkiego, który ogłosi światu i w czyn wprowadzi prawdy nowe, naród polski bowiem najwięcej cierpiał, najbliżej stykał się z Europą, najwięcej wziął od Europy i najwięcej służył Europie. Pierwszeństwo więc należy się ludowi polskiemu, zasłużył on sobie na ten przywilej nie przez swoje czyny bohaterskie, ale przez długą i straszliwą mękę.

IX.

Tak uzasadniał Mickiewicz prawa Polski do ogłoszenia światu prawd nowych. Potrzebę zaś takich prawd wykazuje jeszcze dokładniej w kursie czwartym, gdy w każdym niemal wykładzie nie szczędzi ponurych barw

---

[1]) Tamże str. 253.
[2]) Tamże str. 256—7.

przy kreśleniu obrazu stosunków ówczesnej Europy: „Nie łudźmy się — woła — tym mniemaniem, że ludzkości nie pozostaje nic więcej tylko postępować bezpiecznie i spokojnie powolnym krokiem. Nie! W krainie życia wszystko posuwa się przez wstrząśnienia“ [1]). Obecny stan ludzkości jest tego rodzaju, że takie wstrząśnienie okazuje się niezbędnym. Wszelkie źródła życiodajne wyschły, twórczość zamarła zarówno w nauce jak i w sztuce, zarówno w życiu gospodarczym, jak w polityce, zarówno w filozofji, jak w teologji. Szczególnie surowo — on wierzący katolik — ocenia stosunki panujące w łonie urzędowego Kościoła katolickiego. Na postępowanie ludzi, na ich życie polityczne, na wielkie poruszenia narodowe, na kombinacje gabinetów Kościół nie wpływa wcale [5]). W najstraszniejszej chwili walki za swoją narodowość religijną opuścił Polskę naród katolicki [3]), od dawna stoi bezczynnie [4]) nie rozumie, co to jest słowo i stracił tradycję słowa żywego [5]) i stał się jałowym [6]). Zabiegi jego są ciągłym knowaniem, aby dusze ludu zbić z drogi, kędyby mogły dojść do prawdy [7]). Taki stan rzeczy zwiastuje koniec epoki. — „Wszystko, co się teraz dzieje w duszach ludzkich omdlałość, niepokój, zwątpienie, boleść; tęsknota, jakie się dają spostrzegać ogólnie, są dowodem przeświadczającym nas wewnętrznie, że się zbliżamy do powszechnej zmiany.

Wykład mesjanizmu w czwartym kursie literatury słowiańskiej opiera się na piśmie Towiańskiego p. t. „Bie-

---

[1]) Lit. Słow. IV, str. 105.
[2]) Ob. tamże str. 29.
[3]) Tamże str. 37.
[4]) Tamże str. 58.
[5]) Tamże str. 59.
[6]) Tamże str. 62.
[7]) Tamże str. 88.

siada", wygląda tak jakby był tego pisma komentarzem. Ma atoli zupełną słuszność Stanisław Pigoń, gdy pisze, że „Biesiada" jest jak szara niepozorna kanwa pod wspaniałym naszyciem kwiatów [1]). Pod jednym zaś względem nie poszedł Mickiewicz śladami Towiańskiego, nie wyrzekł się nauki o posłannictwie narodu polskiego. Mesjanizm Towiańskiego ma podłoże osobiste, natomiast mesjanizm Mickiewicza ogólno-narodowe, jest nauką o posłannictwie narodu polskiego wobec ludzkości. Uwierzył on wprawdzie w Towiańskiego jako w męża opatrznościowego, widział w nim owego człowieka wielkiego, który głosi prawdy nowe przeznaczone dla mającej nadejść epoki. Wydał mu się atoli Towiański takim dla tego, iż wyszedł z narodu polskiego, który już ku tym nowym prawdom się zbliżał, którego poeci i myśliciele te nowe prawdy przeczuwali. Naród polski przez swój rozwój dziejowy, przez swój upadek, wreszcie przez swoje ofiary i cierpienia przeznaczony jest na to, aby te nowe prawdy pierwszy przyjął, w czyn wprowadził i tak otworzył nową historję Europy.

Rozważmy teraz z kolei jak przedstawiają się zasadnicze poglądy Mickiewicza wyłożone w czwartym kursie paryzkich wykładów. A więc przedewszystkiem jak wygląda tutaj jego nauka o natchnieniu, o źródłach prawd żywych, i o probieżu pewności. Przypominam, że pierwotnie upatrywał Mickiewicz w natchnieniu rodzaj szeptu duchów, później uważał je za jakąś wrodzoną iskrę twórczą rozpłomieniającą się pod wpływem uczucia, wreszcie widział w nim objawienie spływające do duszy z zewnątrz. W wykładach dokonywa się synteza dwóch ostatnich poglądów: „Nie zostaje odrzucona"—jak pisze Kridl w swo-

---

[1]) Ob. Biesiada A. Tow. i jej koment. w IV kur. Prelek. par. Ad. Mic.. Warszawa 1914.

jej znakomitej książce Mickiewicz i Lamennais—„ani tradycja, ani głos ludu, ani uczucie i powieści gminne, ani poezja ludu i cały plemienia czy narodu duch — nie zostaje odrzucone objawienie, przez które się prawdę otrzymuje. Tylko że to wszystko nie jest dane, zastane, istniejące samo przez się i dla każdego dostępne, ale je poznaje i określa, odczuwa i realizuje jednostka podniesiona i wywyższona pracą wewnętrzną. Przez nią przemawia narodu duch i tradycja. Nie jest więc ona tu biernym narzędziem, które przejmuje prawdy istniejące po za nią, ale staje się twórcą świadomym i odpowiedzialnym“ [1]). Probieżem zaś pewności w tym wypadku cóż będzie? Szukać go zewnątrz w jakiejś zbiorowości nie można „zasięgać bowiem powszechnego zdania nie mamy sposobu, a działać musimy codzień“. Pewność przeto musi tkwić w nas samych, aby jednak do niej dojść, trzeba się odpowiednio przygotować przez podniesienie się w duchu przez pracę wewnętrzną nad sobą. Już wyżej przytoczyłem jego zdanie, że „im głębiej człowiek kopie swojego ducha tem więcej z niego wydobywa prawdy, bo tem więcej zbliża się do środka, przez który styka się z Bogiem“ [2]). „Dowód prawdy“ — odzywa się Mickiewicz zaraz w pierwszym wykładzie kursu czwartego — „przynoszę w sobie samym, w mojej osobie, w mojej duszy, w moim sumieniu. Powinienem więc z wnijściem w samego siebie zapytać moich słuchaczy: Czy czujecie, że każde moje słowo jest wydobyte z mojego wnętrza? Skoro duch wasz odpowie wam, że tak, wtedy będziecie obowiązani natężyć całą waszą uwagę; ja zaś użyję wszystkich sposobów, żeby ją wzbudzać i utrzymywać“ [3]). Prawdę więc tworzy i posia-

[1]) Ob. Kridl, str. 152.
[2]) Porównaj wyżej str. 218.
[3]) Lit. Słow. IV, str. 5.

da jednostka. Atoli nie każda jednostka, nie każdy człowiek zwyczajny i przeciętny, lecz tylko człowiek wieczny, człowiek — synteza: „Trzeba się uczuć członkiem swego kościoła, synem swego narodu, potomkiem odpowiedzialnym za wszystkich swoich przodków, w rodzinie duchowej i doczesnej; trzeba być dziedzicem wszystkich przymiotów, wszystkich cnót, jakie naddziadowie nasi nabyli w pocie czoła i w ofiarach krwawych; trzeba całą przeszłość religijną i polityczną ścisnąć w jedno ognisko, zamienić w jedną płonącą gwiazdę i ogniem tym utrzymywać swego ducha, aby cokolwiek w historji było świętego, prawdziwego i wielkiego znalazło się w nas, jako ziarno usieczone, jako żywotność, jako siła“ [3]).

Tak przedstawiają się w wykładach paryzkich poglądy Mickiewicza na istotę natchnienia, na drogę do prawdy i pewności. Ujawnia się w nich wspaniały postęp. Gdy dumny Konrad rozkoszował się w poczuciu posiadania drogi do prawdy, gdy pokorny ksiądz Piotr otrzymywał ją biernie z zewnątrz, to człowiek-synteza musi ją dopiero przez pracę wewnętrzną nad sobą, przez poczucie się w solidarności ze zbiorowością, przez podnoszenie się w duchu — w sobie odgrzebywać; ona tam jest, ona tkwi w tajniach ducha, ale odsłoni się w natchnieniu i w intuicji tylko temu, kto na to ciężkim znojem sobie zapracuje.

Fakt natchnienia, będącego podniesieniem się ducha do krainy wyższej, jest zarazem dowodem istnienia świata wyższego, świata duchów. W poglądach na ten świat trzyma się Mickiewicz nauki Towiańskiego i łączy ją z tradycjami ludowymi Słowian. „Słowianie — mówi — wspomnienia świata niewidomego przechowują ży-

---

[3]) Tamże str. 126.

wcem" [1]). Razem z Towiańskim uznaje hierarchję duchów [2]). Wyróżnia świętych bliższych ziemi i takich, którzy nie mają już nic ziemskiego [3]). Kościół nazywa największym z pomiędzy państw, dotyka bowiem z jednej strony królestwa niewidomego z drugiej królestwa niemego jestestw bądź żywych, bądź nieorganicznych [4]). Obcowanie duchów będące dogmatem chrześcijaństwa uznaje za najpierwszy warunek postępu[5]). Także zwierzętom przyznaje ducha [6]) i wyprowadza z tego wnioski, co do wzajemnych powinności między człowiekiem, a zwierzęciem. Zaznacza się u niego również wiara w wędrówkę dusz [7]).

Okazuje się z tego krótkiego zestawienia, że w okresie wykładów zespoliły się u Mickiewicza i złączyły w poglądach na świat wyższy duchowy i jego stosunek do życia na ziemi w jedną syntezę wpływy pochodzące jeszcze z czasów młodzieńczych, gdy pisał Ballady i Romanse, tudzież pierwsze części „Dziadów", dalej wpływy Oleszkiewicza i mistyków szczególnie Saint-Martin'a, wreszcie dogmatów, Kościoła katolickiego z nauką Towiańskiego.

Nie to atoli stanowi główny urok i nadaje niespożytą wartość wykładom paryzkim, szczególnie zaś ich kursowi czwartemu. Wartość ta polega na rozwinięciu trzeciej grupy zasadniczych myśli wieszcza dotyczących zagadnień moralnych. Tu dopiero mamy Mickiewicza w najwspanialszym blasku twórczości. — W dziedzinie moralnej dokonywa się u niego także synteza poglądów z

---

[1]) Lit. Słow. IV, str. 53.
[2]) Tamże str. 50—1.
[3]) Tamże str. 42 i 52.
[4]) Tamże str. 34.
[5]) Tamże str. 57.
[6]) Tamże str. 96.
[7]) Tamże str. 107.

pierwszego i drugiego okresu, ale nietylko synteza, lecz także ich wydoskonalenie i pogłębienie. Idea ofiary zastosowana w drugim okresie do zbiorowości do ofiar ponoszonych przez naród polski celem przygotowania wolności i sprawiedliwości powszechnej, wyolbrzymioną zostaje w wykładach i rozszerzoną na dzieje rodu ludzkiego w ogóle, uznaną za jedyny skuteczny czynnik postępu, na niej oprze się teraz cała jego historjozofja. Każdy naród ma urzeczywistnić pewną ideję. Podobne teorje wygłaszał także Hegel, przyswoili je sobie również niektórzy historycy niemieccy np. Leopold Ranke. Atoli u Mickiewicza dokonywa się to urzeczywistnianie idei nie w systemach, nie przez pracę myśli ujawniającą się w teorjach i doktrynach, lecz przez uczucia i natchnienia w czyn wprowadzane. „Ludy nie objawiają się inaczej jak czynem“ [1]). — „Naród nie inaczej nabywa oświecenia w religji, w polityce, w moralności jak tylko za pomocą wielkich przykładów. Potrzeba mu do tego wielkich czynów, a zatem i wielkich ludzi“ [2]). I tu wchodzi w grę właściwy Mickiewiczowi pierwiastek indywidualistyczny. Narody spełniają swoje dziejowe posłannictwa, urzeczywistniają ideje ale nie zbiorowo, nie przez jakieś wspólne mrówcze, bezwiedne posuwanie się w pewnym kierunku lecz za pośrednictwem wielkich jednostek. Człowiek-synteza, człowiek, który wchłonął w siebie całą przeszłość i przyszłość danego narodu, który ją realizuje w czynach, oto czynnik umożliwiający narodowi spełnienie posłannictwa. Nacisk tu główny położony na jednostkę bohaterską, nie zaś jak dawniej na instynkty i poruszenia mas ludowych [3]). Nau-

---

[1]) Lit. Słow. IV, str. 112.

[2]) Tamże str. 127.

[3]) Na role genjuszów i jednostek bohaterskich zwrócił już Mickiewicz uwagę w wierszu do J. Lelewela.

ka o hierarchji duchów zastosowana do historjozofji wskazuje Mickiewiczowi, że duch więcej rozwinięty ma naturalne posłannictwo prowadzić ludzi niższych. Opatrzność używa takiego ducha za swój organ. Bóg przemawia do ludzi przez człowieka, ale nie przez człowieka przeciętnego, lecz przez posiadającego słowo-moc, słowo-ogień gorejący, słowo-błyskawicę, musi to być człowiek wieczny" [1]). Kult więc bohaterów ludzi natchnionych oto idea wysuwająca się obecnie na plan pierwszy. Grecja urzeczywistniła swoje posłannictwo przez czyny Aleksandra Wielkiego, Rzym przez Juljusza Cezara, Objawienie chrześcijańskie wprowadzili w czyn nie uczeni faryzeusze, nie doktrynerzy, lecz Apostołowie głównie św. Paweł, średniowieczne zaś chrześcijaństwo Karol Wielki. Ideały rewolucji francuskiej urzeczywistniał Napoleon i dlatego właśnie jest on największym człowiekiem nowożytnym, zwiastującym nową epokę. Za takiego człowieka przygotowywującego przez swoją natchnioną działalność przyszłość uważał Mickiewicz w okresie wykładów także Towiańskiego. Dowodzi tego zakończenie wykładu dziesiątego kursu czwartego z 19 marca 1844 [2]), tudzież to, co powiedział tego samego dnia na wieczornym zebraniu „Koła" gdzie oświadczył, iż dziś w pierwszej szkole Francji przysięgliśmy publicznie, że Mistrz jest wcielonym słowem" [3]).

Tak przedstawia się w najogólniejszym zarysie kult bohaterów w wykładach o literaturze słowiańskiej, kult głoszony w tychsamych mniej więcej czasach przez myślicieli takich, jak Emerson i Tomasz Carlyle, przez poetów jak Słowacki. Pogląd Mickiewicza jest niewątpliwie

---

[1]) Lit. Słow. IV, str. 126.
[2]) Tamże str. 107.
[3]) Żywot Mickiewicza III, str. 278.

najwięcej zbliżony do Emersona, którego też nieraz w wykładach wspomina i przytacza. Nie powstał on jednak pod obcymi wpływami, lecz jest wytworem samoistnym i rodzimym. Przedewszystkiem należy pamiętać, że Mickiewicz sam, była to natura nawskroś bohaterska; jego „człowiek wieczny“ to znowu nic innego jeno synteza dumnego bohaterskiego Konrada i pokornego księdza Piotra, synteza zpotęgowanego indywidualizmu i zapału do czynów z zaparciem się własnej osobistości i bezgranicznym poświęceniem. Aleksandrowi Wielkiemu, Cezarowi, Napoleonowi wypomina, że ci „mężowie potężni nie byli ludźmi zupełnymi. Każdy z nich dał się ściągnąć z drogi, uległ pokusom i dlatego upadł [1]).

Tkwiło w tym uwielbieniu dla mężów bohaterów także bolesne poczucie braku, który zgubił własną Ojczyznę, głównie zaś powstanie z 1831 roku. Wszak do jego upadku przyczyniło się najwięcej, że nie znalazł się człowiek wielki natchniony, bohater zdolny do zorganizowania i zjednoczenia całego narodu we wspólnym zapale do wspólnego potężnego porywu. Czego więc narodowi w stanowczej chwili najwięcej brakowało, tego właśnie dla niego najgoręcej pragnął. Sądził wreszcie, że po upadku powstania zbrojnego przyszła kolej już nie na bojownika, lecz na męża posiadającego „słowo-moc“, któryby zdołał dusze polskie odradzać, rozpłomieniać i tak zmartwychwstanie Ojczyzny przygotowywać. Ponieważ zaś po roku 1840 objawił się w ruchu umysłowym europejskim wogóle, w szczególności zaś także i w naszym polskim wyraźny zwrot do religijności w zabarwieniu mistyczno-uczuciowym, który to zwrot u Mickiewicza już znacznie przedtem się zaznaczył, wyrobiło się przeto w nim głębokie prze-

---

[1]) Ob. Lit. Słow. IV, str. 104.

konanie, że człowiek posiadający „słowo-moc“ to będzie geniusz religijny. Ujrzał go w Towiańskim, mężu niewątpliwie miary niepośledniej, obdarzonym wolą wytrwałą i niezłomną, o nastrojach religijnych tak głębokich i silnych, iż działał nawet na obojętnych. Cóż więc w tym dziwnego, że ujął sobie i pozyskał także Mickiewicza, którego duch wielki bohaterski, a przytem pokorny i pełen zaparcia w tym samym szybował kierunku.

Z uwielbienia okazywanego w owych czasach Towiańskiemu wyprowadzono wniosek, że cała historjozofja i etyka Mickiewicza zawarta w wykładach jest tylko powtórzeniem i komentarzem nauki Towiańskiego. Nawet taki znawca przedmiotu jak Stanisław Pigoń w cennej pracy swojej o Biesiadzie Towiańskiego i o czwartym kursie wykładów wyraził zapatrywanie, że „etyka Towiańskiego weszła w całej rozciągłości i rozwinięcie uzyskała w wykładzie Mickiewicza“ [1]). Wprawdzie zaraz na następnej stronie sam autor znacznie ograniczył w uwadze ten swój sąd stwierdzając „ogromnie doniosłe odchylenie od „Biesiady“, której etyka przy całym nacisku na oprawę wewnętrzną wykazuje pierwiastki mnisze, kwietystyczne“ [2]). Nie jest więc rzeczą słuszną upatrywać w Mickiewiczu tylko komentatora Towiańskiego, ich etyczne poglądy różnią się i to znacznie. „Biesiada“ posłużyła Mickiewiczowi tylko za tło do rozwinięcia w czwartym kursie wykładów własnych przekonań i poglądów odstępujących w wielu punktach zasadniczo od nauki Towiańskiego. Etyka Mickiewicza jest etyką czynu i bohaterstwa, gdy tymczasem u Towiańskiego główny nacisk położony na bierność i kontemplację. Co zaś jest najważniejsze, że

---

[1]) Ob. St. Pigoń Biesiada A. Tow. etc., Warszawa 1914, str: 33:
[2]) Tamże str. 34.

etyka Mickiewicza jest na wskroś narodową, u Towiańskiego zaś odgrywa pierwiastek narodowy rolę podrzędną. Zresztą etyka w wykładach paryzkich zawarta wykazuje następujące rysy charakterystyczne: Za wartość najwyższą uznane jest wewnętrzne życie ducha; zadaniem życia jest udoskonalenie ducha, wyrabianie sprawności duchowej, rozpłomienianie ducha do jasności gwiazdy; środkami do tego są ofiary, poświęcanie się, spełnianie posłannictwa. Jestto więc etyka na wskroś indywidualistyczna, jednostka bohaterska jej ideałem. Przez takie jednostki prowadzi droga do zbawienia tak narodów jak ludzkości. Wszelkie instytucje społeczne wówczas dopiero nabiorą wartości, jeżeli będą służyły do wydoskonalania jednostek, działanie bowiem na jednostkę jest drogą do odrodzenia ludzkości. Wolność to nie karty konstytucji, to nie wolność druku, stowarzyszeń, prasy, to wolność w duchu wewnętrzna. Równość to nie równość praw, ustaw i kodeksów, to położone na wszystkich jedno namaszczenie [1]). Postęp to rozwijanie się naszego jestestwa wewnętznego, to jego zbliżanie się ku Bogu [2]), drogę ku temu torują czyny jednostek natchnionych poświęcających się dla Ojczyzny, dla narodu, tudzież narodów poświęcających się dla ludzkości. Rozpłomieniona miłością powszechność, oddana pracy na rzecz wzajemnego dobra, społeczność złożona z ludzi wewnętrznie wolnych, posiadających dobrą wolę, oto cel ostateczny.

X.

W stosunku Mickiewicza do Towiańskiego nie było nic takiego, coby można uważać za sprzeczne z przeszło-

---

[1]) Por. M. Kridl: „Mickiewicz i Lamennais. str. 162.
[2]) Ob. Lit. Słow. IV, str. 118.

ścią pierwszego z nich. Co Towiański głosił, było potwierdzeniem głębokich wierzeń poety. W liście pisanym do jenerała Skrzyneckiego takie czyni wyznanie: „Moja wiara w słowa Andrzeja jest skutkiem całego mojego życia, wszystkich moich usposobień i prac duchowych. Ktoby czytał pisma moje przekonałby się o tym“ [1]). Dusze obu były — jak trafnie wyraził się Kallenbach — jakby dwa instrumenty nastrojone jednako [2]). Obaj nauczali, że wolność wewnętrzna powinna wyprzedzić wszelką wolność polityczną i zewnętrzną, obaj wskazywali drogę do zespolenia indywidualizmu z bezosobowością, obaj byli przekonani, że prace nad odrodzeniem ludzkości należy rozpoczynać od ulepszania i duchowego odradzania jednostek, wspólną również była im tak wiara w ścisły związek zachodzący między światem ziemskim, a krainą duchów, jakoteż wiara w wartość intuicji i natchnienia jako źródeł prawdy. Tego wszystkiego atoli nie nauczył się Mickiewicz dopiero od Towiańskiego, stanowiło to istotną treść jego poglądu na świat już od czasów młodzieńczych. Powoli jednak zaczął Mickiewicz ostygać w zapale dla sprawy Mistrza. Zarysowały się między nimi głęboko sięgające różnice, ponieważ zaś geniusz jego był taki królewski i tak niezależny, że nigdy żadnej doktrynie skrępować się nie pozwolił, tak samo przeto, jak on wierzący katolik nie wahał się występywać z surową krytyką ówczesnego Kościoła urzędowego, tak też nie uległ i Towiańskiemu. Ten ostatni był niewątpliwie człowiekiem niezwykłym, był to istotnie rodzaj geniusza religijnego. Była to jednak zarazem natura bierna, kontemplacyjna na szybkim realizowaniu głoszonych ideałów mu niezależało, w polity-

---

[1]) Ob. Dz. Mic. XI, str. 305.

[2]) Porównaj I. Kallenbach: „Adam Mickiewicz“ 1918 II, str. 380.

ce był to człowiek rozsądny i ostrożny, do żadnego stanowczego wystąpienia, do czynu w interesie Polski nie dawał się nakłonić, co więcej on nawet nie pragnął wskrzeszenia Polski dopóki naród nauki jego nie przyjmie. Sprawa Ojczyzny była dla niego sprawą uboczną, jemu chodziło przedewszystkiem o rozniecenie gorętszego życia religijnego. Przeciwnie dla Mickiewicza tylko czyn posiadał wartość, także w polityce był człowiekiem natchnionym, nieustannym jego najgorętszym pragnieniem było wskrzeszenie Ojczyzny, chciał oglądać ją wyswobodzoną, wielką, szczęśliwą. Przyszedł więc w końcu do przekonania, że po Towiańskim czynów spodziewać się nie można. W rozmowie z Felińskim wyraził się, że nie uznaje, by Mistrz sam był przeznaczony od Boga do wprowadzenia w życie prawd mu objawionych [1]). W liście zaś z 12 maja 1847 wystosowanym do Towiańskiego stwierdził bezowocność pracy duchowej w kole jego zwolenników [2]). Nie minęło lat parę, a mówił już o Towiańskim swobodnie i spokojnie, twierdził, że do opuszczenia rąk skłoniło go marzycielstwo.

Ponieważ Mickiewicz rwał się do czynów ofiarnych, chciał działać i budzić narody z uśpienia, skoro przeto nadszedł rok 1848, rok wielkich przewrotów i powszechnego w Europie rewolucyjnego wrzenia, uznał się za człowieka do ofiar i do działania na rzecz Ojczyzny powołanego. Tak rozpoczął się ostatni okres jego bohaterskiego żywota, okres czynów, okres zastosowywania głoszonych przed czterema laty z katedry poglądów do polityki. Takich czynnych wystąpień jego na widowni dziejów było dwa, pierwszym tworzenie legionu w Rzymie

---

[1]) Por. I. Kallenbach II, str. 414.
[2]) Dzieła XII, str. 44—47.

w roku 1848 do walki za Polskę, drugim wyjazd w roku 1855 do Konstantynopola, gdzie go śmierć niespodzianie zaskoczyła. Z pierwszym z tych wystąpień stoi w związku bardzo cenny dokument piśmienniczy, a mianowicie tak zwany „Skład zasad“ podyktowany przez Mickiewicza jako program dla „Legionu“ i dla mającego powstać państwa polskiego. Oprócz „Składu Zasad“ zaznaczyła się jeszcze twórczość Adama w tym ostatnim okresie jego życia artykułami ogłaszanymi w „Trybunie ludów“ i niedokończoną rozprawą o filozofji Jakóba Boehmego.

W „Składzie Zasad“ [1]) mamy streszczoną całą filozofję państwa Mickiewicza w zastosowaniu do Polski. W krótkich, zwięzłych, lapidarnych zdaniach poruszone wszystkie najżywotniejsze zagadnienia bytu narodowego i państwowego. W piętnastu punktach rozwinięty nieśmiertelny program Polski przyszłości: Duch chrześcijański jawiony w wierze katolickiej czynami wolnymi, Ojczyzna pole życia słowu Bożemu na ziemi, Duch polski ewangelji sługa. Polska w osobie wolnej i niepodległej staje i Słowiańszczyźnie dłoń podaje. Wolność i równość obywatelska w najszerszym tego słowa znaczeniu. Obieralność wszystkich urzędów. Zupełne równouprawnienie kobiet. Rodzina pod opieką gminy, gmina pod opieką narodu. Poszanowanie własności. Oto przewodnie myśli „Zasad“! Że dla wielu współczesnych polityków i stronnictw politycznych były one zgorszeniem, temu dziwić się nie można. Wszak jeszcze z początkiem obecnego stulecia znalazł się krytyk, który miał odwagę napisać, że „manifest Mickiewicza zawiera niejedną niedorzeczność wy

[1]) Ob. Dzieła XII, str. 74—75.

pływającą z braku zmysłu politycznego przytępionego mistycyzmem" [1]).

Jakżeż odmiennie przedstawi się „Skład Zasad" pokoleniu dzisiejszemu, patrzącemu na tę wielką chwilę, dla której wieszczy duch Adama, układał owe 15 punktów. Wszak niektóre z nich jak naprzykład równouprawnienie kobiet już się w czyn zamieniły, z resztą oby stało się to samo. Potomność o brak zmysłu politycznego nie posądzi zapewne olbrzyma, lecz pigmejczyków o nim piszących. Kto wie, czy nie doczekamy się jeszcze tego, że „Skład Zasad" z 29 marca 1848 roku złotymi głoskami wyryty zostanie w sali obrad sejmowych zmartwychwstałej do niepodległego bytu Polski.

W artykułach w „Trybunie ludów" od 14 marca do 16 października 1849 ogłaszanych dostrzega się obok przekonań już dawniej wyznawanych widnokrąg tak filozoficzny jak i polityczno-społeczny znowu znacznie rozszerzony. Ten wielki duch zastoju nie znosi, on ciągle posuwa się naprzód, ciągle sam się doskonali, za wzniosłe ideały przyszłości coraz śmielej walczy. Charakterystyczną cechą artykułów jest sprzyjanie ruchowi rewolucyjnemu, który wówczas coraz szersze zataczał kręgi. Uwielbienie dla Napoleona i dla Francji wzrasta, pomysł posłannictwa wobec ludzkości ogarnia oprócz Polski także Francję. Ideje socjalistyczne uzyskują silniejszy oddźwięk. Nie sprzeniewierza się jednak przez to Mickiewicz samemu sobie, dawne tylko przekonania i poglądy wyraźniej i bardziej stanowczo zaznacza. Walczy z samolubstwem jak za czasów młodzieńczych, głosi powszechne braterstwo, solidarność ludów, domaga się stworzenia stosunków spo-

[1]) Ob. Dr. Stefan Waszyński: „Adam Mickiewicz, jego historjozoficzne i społ. poglądy". Poznań 1900, str. 81

łecznych zgodnych z nowoczesnymi potrzebami ludu. Socjalizm jako zasadę mogą — jego zdaniem — przyjąć tylko ludzie religijnie i patrjotycznie usposobieni [1]). Poczucie socjalistyczne nazywa wzlotem ducha ku lepszemu bytowi nie indywidualnemu, ale wspólnemu i solidarnemu [2]).

W teorjach socjalistycznych można wyróżnić dwa typy główne. Pierwszym z nich to socjalizm Marxa oparty na pojęciu konieczności przyrodniczej panującej w rozwoju dziejowym i na idei walki klas w imię ekonomicznych interesów, drugim to socjalizm oparty na miłości Boga i Ojczyzny domagającej się od jednostek, od państw i narodów ofiary i poświęcenia swoich praw i interesów na rzecz powszechnego braterstwa. Taki socjalizm może stać się zapałem, czynem i prawdą dopiero wówczas, gdy wybuchnie w duszach prawdziwie religijnych i patrjotycznych [3]). Której z obu tych teoryj wypadałoby przyznać wyższość, która z nich, — czy głosząca walkę klas pod hasłem interesu, czy powszechne braterstwo pod hasłem poświęcenia i ofiary, zamieniona w czyn zgotowałaby ludzkości przyszłość szczęśliwszą, to nad tym — jak sądzę — nie potrzeba się rozwodzić.

Ostatnią pracą Mickiewicza mającą najbliższy związek z filozofją jest niedokończona rozprawa o wielkim mistyku niemieckim z XVII wieku Jakóbie Boehmem, dyktowana w listopadzie roku 1853 Armandowi Levy'emu. Jestto nad wyraz jasne i świetne, w przedziwną formę stylową ubrane przedstawienie mistycznego systemu Boehmego. W nieporadny nieraz sposób wyrażane my-

---

[1]) Ob. Dzieła IX, str. 171.
[2]) Ob. tamże str. 166.
[3]) Ob. tamże str. 168.

śli tego mistyka nabierają w przedstawieniu Mickiewicza niezwykłej żywości i blasku...

Tak skłaniał się istotnie ten nasz największy geniusz twórczy ku mistycyzmowi, atoli jeżeli był mistykiem to zupełnie wyjątkowym, jedynym, bo posiadał nietylko natchnienie, ale także myśl dziwnie jasną i potężną. Kogo zaś razi ten jego mistycyzm, kto mu go wytykać zamierza, taki niechaj pierwej rozważy we własnym sumieniu, czy na pytanie: „zkąd przyszliśmy i dokąd idziemy“ może na podstawach ściśle rozumowych i doświadczalnych dać odpowiedź pewną i stanowczą.

XI.

Spuścizna duchowa Adama Mickiewicza rozpatrywana z punktu widzenia filozofji zawiera dwie perły drogocenne. Są nimi: mesjanizm i etyka. Co do mesjanizmu, to wprawdzie nazwę wprowadził pierwszy do filozofji polskiej — jak już wyżej wspominałem — Wroński [1]), sama treść jednak, to jest nauka o posłannictwie narodów w dziejowym rozwoju ludzkości, nie jest nowością. Pojawia się już w starożytności. Spotykamy ją u proroków żydowskich, u Platona, Arystotelesa, odgrywa pewną rolę w historjozofji św. Augustyna. W dziejach myśli nowożytnej mamy także przykłady mesjanistycznych pomysłów. W miarę wzrastania potęgi i znaczenia różnych narodów myśliciele każdego z nich przypisywali im jakieś szczególnie ważne w dziejach posłannictwo. I tak w XIX stuleciu czynili to tacy filozofowie niemieccy jak Fichte, Hegel, Krause, w zastosowaniu do narodu niemieckiego. Myśliciele francuscy takąż wyjątkową rolę przyznawali Francji, włoscy — jak np. Spaventa — Włochom, angiel-

---

[1]) Ob. wyżej str. 100—104.

scy jak Coleridge, Carlyle, Dilke, Seeley, Drage, Meredith Anglikom. Po roku 1812 zaczęli także pisarze rosyjscy szerzyć wiarę w jakieś wyjątkowe posłannictwo Rosji. Wspólną cechą tych wszystkich objawów jest, iż powstawały, gdy dany naród rósł w znaczenie i potęgę. Nie było zaś od czasu proroków żydowskich przykładu, aby naród ciężkimi dotknięty klęskami, wtłoczony między inne zdobywcze narody i państwa, stawszy się ich ofiarą, wyrobił w sobie wiarę w jakieś szczególne posłannictwo, które ma spełnić właśnie przez swój upadek. Otóż takie wyjątkowe stanowisko zajmują w dziejach nowożytnej historjozofji pomysły mesjanistyczne polskie, przedewszystkiem zaś mesjanizm Mickiewicza.

Pobudek do powstania tego kierunku myśli polskiej szukać należy w chęci przywrócenia narodowi jego światowego znaczenia. Po utracie niepodległości rozbudził się w łonie polskiego narodu instynkt życiowy i przemówił przez usta myślicieli i wieszczów. Był więc mesjanizm polski środkiem ochronnym przeciw upadkowi politycznemu i moralnemu. Naród bowiem pozbawiony samoistnego bytu państwowego, ma jeden tylko środek ratowania się od zagłady. Środkiem tym to wiara w przyszłość i w własne dziejowe posłannictwo. Naród, któryby tę wiarę stracił, sam sobie grób kopie i jest przygotowany do rozpłynięcia się w innych narodowych żywiołach.

Naród polski tej wiary w siebie i w swoje posłannictwo w najciemniejszej dobie swoich dziejów nietylko nie zatracił, nietylko nie zwątpił w znaczenie i ważność swojej roli w dziejach, ale przeciwnie wiarę tę utrzymał i rozwinął wspaniale. I to właśnie go uratowało! Mamy to w znacznej mierze do zawdzięczenia naszej mesjanistycznej historjozofji, w pierwszym rzędzie Mickiewiczowi. Jego mesjanizm ma charakter wybitnie narodowy i patrjoty-

czny. Wymienić można trzy jego cechy główne: Tkwi w nim głębokie przeświadczenie o wielkiej dla ludzkości wartości ponoszonych przez naród polski ofiar, niewzruszona wiara w zmartwychwstanie Polski i w jej przyszły byt niepodległy w związku z przeobrażeniem się, po wielkim wstrząśnieniu stosunków światowych, za warunek wreszcie spełnienia posłannictwa uznane podniesienie się dusz polskich na wyższy poziom moralny: „Bądźcie doskonałymi jak apostołowie, a zawierzą wam narody i, co postanowicie prawem będzie nietylko dla was, ale dla wszystkich wolnych ludów". Na tym punkcie łączy się mesjanizm Mickiewicza z jego etyką. Ideałem tej etyki to wolność wewnętrzna i sprawiedliwość powszechna oparta na dobrowolności. Do takiego celu zdołają dotrzeć tak jednostki, jak narody, jeżeli nauczą się żyć dla powinności, poświęcać się i nieżałować ofiar na rzecz dobra powszechnego.

Idea ofiary jest centralną ideą całego poglądu na świat Mickiewicza... On ją atoli nietylko głosił i wyznawał, lecz ją także wcielał w czyn i urzeczywistniał w życiu. Jego filozofja to nie tylko teorja, to nietylko coś nauczanego, to treść i prawda żywa objawiana czynami i dlatego właśnie jest on taki wielki, a narodowi taki drogi, bo nietylko nauczał, ale także żył, jak nauczał.

Czy wszystkie pomysły są jego wyłączną duchową własnością, czy ten lub ów motyw lub myśl podsunęły mu wpływy zewnętrzne, krzyżujące się prądy wieku i duch czasu, to jest rzeczą obojętną. Największy geniusz choćby wzniósł się najwyżej, jest zawsze dzieckiem epoki, która go wydała. To jednak jest faktem niewątpliwym, że, jeżeli żył wśród nas „człowiek-synteza" „człowiek wieczny", natchniony, — który wchłonął w siebie nietylko przeszłość,

ale wyrobiwszy sobie w ciężkiej walce życiowej bezprzykładną wprost niezależność umysłu i charakteru, z najszczytniejszych wyżyn oceniał krytycznie teraźniejszość i patrzał w przyszłość, który nietylko czuł i cierpiał za miljony, ale także za miljony myślał i przewidywał, dla miljonów się poświęcał, żył i działał, przygotowując ofiarą całego swojego życia lepszą dla nich dolę, to był nim nie kto inny, jeno

Adam Mickiewicz.

AUGUST CIESZKOWSKI

(1814—1894)

WYKŁAD WYGŁOSZONY DNIA 27 STYCZNIA 1911 R.
PRZEZ DOCENTA DRA ADAMA ŻÓŁTOWSKIEGO.

AUGUST CIESZKOWSKI

(1814 — 1894)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

„Nietrudno jest dostrzedz, że nasze czasy są czasami rodzenia się czegoś i przejścia do jakiejś nowej epoki. Duch zerwał ze światem swego dotychczasowego istnienia i swych wyobrażeń. On właśnie zamierza zatopić to wszystko w otchłani przeszłości, i zabiera się do pracy nad swem przeobrażeniem". Jak dziecię w łonie matki „tak tworzący się duch powoli i cicho dochodzi do nowej postaci i rozkłada w budowie poprzedniego świata jedną cząstkę po drugiej; chwianie się jego zapowiadają tylko pojedyncze symptomy: lekkomyślność i nuda, opanowujące to, co istnieje, nieokreślone przeczucie czegoś jeszcze nieznanego — oto zapowiedzi, że coś innego się zbliża" [1]).

Tak pisał Hegel w przedmowie do Fenomenologji Ducha. Poczucie, że coś nowego nastaje dla świata znalazło więc swój wyraz u samego szczytu filozofji niemieckiej. I w dziesięć lat później, w sile wieku, o porze życia, gdzie każdy już wyrósł z młodzieńczych marzeń i porywów — ten sam myśliciel pisał, do któregoś z przyjaciół z akcentem niedwuznacznego przekonania: „Ja trzymam się tego, że duch czasu wydał rozkaz maszerowania naprzód. Takiej komendzie nie odmawia się posłuszeństwa" [2]). Chodziło wtedy o reakcyjne zarządzenia rządu bawarskiego. Te słowa były rzucone w twarz czasom Metternicha, które się zaczynały właśnie. A przecież ta sama reakcja, przeciw której występował, zdołała samego Hegla, a zwłaszcza nau-

[1]) Hegel. Phaenomenologie des Geistes. Jena 1907, str. 9.
[2]) Briefe von und an Hegel. I. str. 401.

kę jego i szkołę wyzyskać dla swoich celów, robiąc z niego bojownika za nietykalność pruskiej idei państwowej. Szczególne to widowisko, ten najwyższy rozkwit myśli, jaki zapisała historja, kończący się — w „pruskiej kancelarji" — jakby powiedział Krasiński.

Trzeba nie pojmować Hegla, by go posądzić o to, że zaprzedał siebie i myśl swoją sferom rządzącym. Ale trzeba go nie rozumieć znowu, by nie zdać sobie sprawy, że było w tej nauce i w całej filozofji niemieckiej coś, co takiego nadużycia jej mogło się stać podstawą.

Rozum praktyczny był na pozór niezmiernie wysoko wzniesiony przez Kanta, który zapewnił mu stanowisko niedostępne krytyce teoretycznej, przyznając jego orzeczeniom najwyższe kryterjum pewności. W istocie jednak, zakreślając mu sferę działania poza całym światem naturalnych sprężyn i pobudek, uczynił z niego ilość nieomal iluzoryczną, która działać może co najwyżej wyjątkowo. To też jeżeli Kant otrząsnął rozum praktyczny z wszelkich naleciałości natury i życia, to obrał porówno naturę i życie z wszelkich wpływów praktycznego rozumu. Chcąc otrzymać moralność oddzieloną zupełnie od wszelkiego egoizmu, proklamował niezawisłość egoizmu od moralności. Dla Kanta to, co jest dane i naturalne, nie jest nigdy moralne, moralnym jest tylko to, co być powinno, wbrew całemu mechanizmowi przyrody. Idea moralna jest tu więc — niewiadomo jak powiedzieć — wyniesiona — czy też wygnana — poza granice życia.

To oderwanie moralności od życia, a życia od moralności występuje we formie bardziej umiarkowanej u Fichtego, ale przecież zasadnicze przeciwieństwo pomiędzy tym, co jest, a tym, co być powinno, nie jest bynajmniej pokonane u niego. Rzeczywistość i życie są konieczne jako środki do osiągnięcia celu istnienia. Ale ten cel nie

znalazł u Fichtego żadnej jeszcze stałej ostoi, nie doszedł sam w sobie do równowagi. Celem istnienia i przeznaczeniem człowieka jest samo dążenie nigdy nie zaspokojone, dościgające jeden cel, by natychmiast rzucać się w pościg za następnym, słowem nie cel jakiś określony jest tym, co być powinno, lecz to, co wiecznie być powinno jest też wiecznym, a zatem wiecznie niedościgłym celem.

Kant i Fichte obojętnie jeżeli nie wręcz wrogo odnoszą się do życia i jego potrzeb, jego treści i przeznaczeń. Mówimy tu rzeczywiście o ich teorjach, nie o ich przekonaniach osobistych i praktycznym działaniu. Oni przedstawiają w filozofji nowszych czasów moment abstrakcyjnej moralności — pełnienia obowiązku po to tylko, by go spełnić, bez względu na skutki, służenia temu, co być powinno, nie dlatego, żeby było naprawdę, lecz jedynie aby powinności stało się zadość.

Naukę Kanta i Fichtego określić można jako: stanowisko moralności oderwanej od życia. Na wręcz przeciwnym biegunie zastajemy Hegla. O ile tamci noszą na sobie piętno niepokoju sumienia o to, czy wszystko jest tak, jak być powinno, — o tyle Hegel nawet w zakresie etyki—występuje jako przedstawiciel bezinteresownej kontemplacji i czystego poznania. Dla niego najwyższa „mądrość istnieje jako bieg świata“ [1]); gdyby był bezrozumny, świat istnieć by nie mógł. A to co tylko być powinno, to widocznie wcale być nie powinno, skoro nie jest. Więc idea powinności, która u Kanta, a zwłaszcza u Fichtego jest wszystkim, jest dla Hegla tym właśnie, co należy usunąć, bo ją zarozumiałość ludzka przeciwstawia mądrości i harmonji tego, co istnieje. Nietylko świat natury, lecz porówno świat obyczajów, instytucji i urzą-

---

[1]) Glauben und Wissen, str. 175.

dzeń społecznych, jest płodem przedmiotowego rozumu. Do nich i do nich zwłaszcza odnosi się sławne orzeczenie Hegla, że: cokolwiek jest, jest rozumne.

Ale bogactwo i mądrość społecznego życia powstaje dla Hegla w sposób czysto przedmiotowy — podmiotowi niewiadomy.. To też niema dla niego nic wyższego niżeli rozpoznawać rozum tak bytujący. A zło także nie jest bez wewnętrznego rozumu, bez swojej logiki i swojego sensu;—przeto ono dla Hegla bynajmniej nie przedstawia się jako coś, co bezwzględnie być nie powinno, ono jest jeszcze wyrazem tego najwyższego dobra, którym jest prawda rozumna. Czego wedle Hegla istotnie być nie powinno to owego wiecznego pościgu, za tym, co być powinno, ale co nie jest, co przeto zaprzecza mądrości wiekuistej złożonej w tym, co istnieje. I w Fenomenologji Ducha [2]) on nie zawaha się uznać, że np. wojna jest potrzebna, by dać odczuć jednostce, że jej absolutną panią śmierć, i otrząsnąć ją z indywidualnych marzeń, mogących ją odstręczyć od życia w powszechności, które jest jej przeznaczeniem. — Pojmowanie wspaniałe w swej górnej bezwzględności — niemniej wspaniałe niż odwrotna znów krańcowość: równie bezwzględny imperatyw kategoryczny obowiązku — lekceważący wszystko, co nie jest głosem sumienia.

Oba te sposoby pojmowania równie są jednostronne. Bo jeżeli za wartość etyczną uznamy wyłącznie to, co być powinno, a nie zechcemy jej uznać, w tym co już istnieje, rozminiemy się z celem, do którego dążymy, bo to co być powinno, ma stać się. Zatym próby życia za wysoko ocenić niepodobna. Ale ona ma wykazać, że to co jest, istnieje, bo jest doskonałe. Co istnieje, to jest rozumne —

---

[2]) Str. 294—295.

więc co jest rozumne, to istnieć powinno. Dopiero ten wniosek dopełnia tamtego spostrzeżenia, on dopiero równa prawo sumienia z prawem życia. Hegel do niego nie dotarł.

Po apoteozie powinności u Kanta i Fichtego, radykalne jej zaprzeczenie następuje u Hegla. Tam przykazanie działalności gorączkowej, chociażby bezpłodnej, a nawet z natury rzeczy bezpłodnej, bo nie chodzi o rezultat, lecz o zadośćuczynienie powinności. Tutaj wiara w siłę faktów, zachwyt nad mądrością objawiającą się w wydarzeniach, lecz w rezultacie znowu bezpłodność. Bo jeżeli dla Fichtego wynik jest obojętny, byle działanie było, dla Hegla znowu działanie jest obojętne, bo nie zmienia w niczym założonych w świecie konieczności. Po jednej krańcowości druga, a obie oderwane od życia, jednostronne i teoretyczne, bo życie i rzeczywistość wymagają czego innego, i co innego też z sobą przynoszą.

W tym dylemacie była utkwiła myśl niemiecka, kiedy August Cieszkowski rozpoczynał swój zawód. Po jednostronności praktyki nastała jednostronność teorji i tę zaczynała trawić ta sama jałowość, która sparaliżowała tamtę. To też ogłaszając czyn za najwyższą determinację do jakiej dochodzi świadomość, Cieszkowski zrobił krok wiekopomny i stanął odrazu w samej osi wielkiego prądu filozofji XIX wieku. U niego już niema mowy o odrazie do pojęcia powinności, która Heglowi nie dozwoliła wyjść poza czystą teorję. Cieszkowski wniósł najgłębsze odczucie tej idei, bez której niema świadomości moralnej, w świat myśli Heglowej, dla której rozum jest warunkiem istnienia, i jako naczelną powinność ogłosił wykonanie tego, co jest rozumne. A nawzajem całą potęgę moralnego entuzjazmu Kanta, czy Fichtego zapłodnił dopiero naprawdę tym niezrównanym zrozumieniem rzeczywistości

i jej potrzeb, życia i jego konieczności, jakie było dorobkiem Hegla. Mądrość jego głęboką—Cieszkowski zaszczepia na owym entuzjaźmie obowiązku, którego trwałym pomnikiem jest kategoryczny imperatyw Kanta. Ten imperatyw w bezwzględności swojej występuje w konflikcie — z zewnętrznymi koniecznościami, zachodzi w spór z nimi, bo jego miary są czysto wewnętrzne i podmiotowe. Cieszkowski jedno z drugim uzgadnia i z całą rzeczowością, z całym przedmiotowym spokojem, z jakim Hegel starał się zrozumieć, to co jest, bada i docieka, co być powinno.

U Cieszkowskiego pojęcie powinności nie mniejszą odgrywa rolę niżeli odgrywało u Fichtego. I jemu o to przedewszystkiem chodzi, co być ma. Ale wskazówką nie jest mu wyłącznie — czystość intencji, moralne postanowienie spełniania powinności za wszelką cenę. Tak zrozumiana moralność jest tylko jednym oderwanym momentem tej spólnej obyczajności, o której myślał i Hegel, ale której pojęcie zdobył dopiero Cieszkowski. Moralność jest duszą jeszcze nie wcieloną, jest jeszcze niewykonanym zamiarem, który wymaga doprowadzenia do skutku, wprowadzenia w rzeczywistość. Inaczej sama sobie przeczy, bo niby pragnie tego, co być powinno, a przecież w istocie jest na to obojętną, bo jej nie chodzi wcale o to, co istotnie będzie, lecz tylko o to, by podmiotowemu sumieniu stało się zadość. A nad Hegla znowu podniesie się ten jego uczeń—właśnie zasadą aktywności, ideą powinności, pojęciem obowiązku. Cieszkowski czerpać je musiał z głębi instynktów narodowych, rozumiał je, bo pogodna kontemplacja nie mogła zaspokoić polskiej duszy nazajutrz po klęsce 31-go roku. I Fichtemu ona nie wystarczała ćwierć wieku wprzódy, za czasów wszechwładzy Napoleona. Cieszkowski wznosi się ponad stanowisko oderwanej moralności. a przekracza porówno sferę uświę-

conego obyczaju, istniejącego porządku, by wskazać myśli ludzkiej zawód czynnego i twórczego działania, świadomego czynu, który już nietylko podziwia doskonałość i mądrość, w tym, co istnieje, lecz ją stwarza celowo.

To dojrzałe i wszechstronnie rozwinięte pojmowanie istoty etyki wystarczało samo, by zrobić Cieszkowskiego — filozofem przyszłości. Przyszłość jest Fichtemu a zwłaszcza Kantowi obojętna. Zawsze będą jakieś powinności. Póki tych nie zabraknie moralność będzie się mogła krzewić. Jakiej zaś natury owe powinności być mogą, w to nie wchodzić owej filozofji czystego obowiązku. A Hegla znowu przyszłość nie obchodzi. Co się stać ma, stanie się i tak, siłą faktów. Cokolwiek się stanie będzie wyrazem władającego w świecie rozumu. Wystarczy śledzić bieg wypadków, by się nie dać zaskoczyć zdarzeniom, ani oszukać pozorom. Jeżeli na prawdę sygnał pochodu naprzód rozległ się w historji, to pochodu tego nic nie powstrzyma. Udajmy dla rozrywki, że chcemy pomagać wstecznikom, że wierzymy w skutek ich usiłowań. Do nich się stosuje zdanie: „La verité, en la repoussant on l'embrasse"!

Pojmowanie godne podziwu, jako niezłomna wiara w logikę wypadków, jako niezachwiana pewność prawideł rządzących historją. Ale stanowisko z gruntu paradoksalne, możliwe tylko dla jednostki stanowiącej zawsze wyjątek, pojmowanie dające się tłómaczyć na zupełnie odwrotne sposoby. W tej teoretycznej bierności leży powód, dlaczego Hegel mógł wierzyć w radykalną zmianę stosunków, mógł przewidywać idący naprzód „jako pancerna, niepowstrzymana falanga" postęp, a jednak być policzony pomiędzy tych, którzy istniejący stan rzeczy utrzymać chcieli za wszelką cenę. Bo powiedział: że cokolwiek jest, jest rozumne. List do Niethammera dowodzi,

że Hegel drwił w duszy z tych, którzy wierzyli, że i on chciałby na lep wziąć „olbrzyma postępu". Ale pozwalał w to wierzyć. Było to stanowisko genialnego myśliciela, ale dyletanta w stosunku do życia, i ono wskazuje najjaśniej dlaczego wiek XIX przejąwszy się już nietylko ideą postępu w ogóle, lecz poczuciem zadań na przyszłość, ideą czynnej przebudowy panujących stosunków — musiał odstąpić Hegla. Cieszkowski przeciwnie przedstawia te instynkta swojego wieku i naszego wieku w najwyższej i najdojrzalszej formie.

Doskonałość jakiegoś typu mierzy się miarą jego wewnętrznego bogactwa, mnogości czynników, jakie się nań składają, wielorakości żywiołów, które się w nim zjednoczyły.

Gdyby Cieszkowski był chciał pozostać wyłącznie teoretykiem, byłby się od życia i praktyki odsunął i nie wyodrębnił się od szkoły Hegla, która dalej jednostajnie powtarzała teoremy mistrza — aż światu się sprzykrzyły. Gdyby był tylko poszedł za bezpośrednim prądem swoich czasów, byłby znowu zginął w tłumie mniej lub więcej szablonowych — rewolucjonistów, reformatorów, lub filantropów. — Cieszkowski nad jednymi i drugimi góruje ogromnie, bo stanowi żywe ogniwo między środowiskiem myśli, a środowiskiem działania, bo przez niego przeszedł niejako prąd wyrównujący panujące w obu tych żywiołach napięcie, bo zlał w jedną jasną, świadomą i organiczną całość to, co rozbite i zróżniczkowane płynęło nieraz na los szczęścia oddzielnymi i zawiłymi strugami.

Z tej filozofji niemieckiej, która w Heglu była istotnie doszła do swego szczytu i wyśpiewała, jak się zdawać mogło, swą pieśń łabędzią, Cieszkowski wydobył nagle akcent zgoła nowy, odkrył w niej możliwości, których się nikt nie domyślał, i nie opuszczając bynajmniej podstaw

wytworzonych przez czysty idealizm, zdołał wysnuć z niego poglądy doskonałe, odpowiadające potrzebom i dążeniom czasów, które nastawały. Hegel czuł i czuć to musiał każdy człowiek myślący, że zaczynają się przesuwać same podstawy istnienia, że na prawdę duch świata rzucił jakieś nowe hasło. Lecz u niego myśl filozoficzna nie zamarzyła nawet o tym, by być czymś więcej niż pogłębieniem i rozbiorem już dokonanych wypadków. Dopiero dla Cieszkowskiego w świadomości leży dynamiczne ognisko postępu mającego się dokonać, a myśl występuje jako jasno widząca przewodniczka życia. I nie wystarczają tu oderwane, ogólnikowe zapatrywania. Cieszkowski był i chciał pozostać filozofem w tym najwyższym znaczeniu, jakie to słowo posiadało nazajutrz po śmierci Hegla. On więc nie mógł poprzestać na rzuceniu kilku frazesów w imię swego przekonania. Mógł uważać swe zadanie za spełnione jedynie przez zmianę orjentacji w samej świadomości filozoficznej, przez przesunięcie w niej punktu ciężkości, przez wywalczenie praw nowemu poglądowi w zakresie samej spekulacji. Wymagania, które się stawia filozoficznym teorjom, znaczenie, które się przywiązuje do tego wyrażenia, osobliwie się obniżyły od owych czasów. Pierwszy lepszy pomysł, pierwsze z brzega pojmowanie ogólniejszej natury zwykło się dziś nazywać filozofją. To też traktując Cieszkowskiego jako prostego marzyciela — sądzimy po sobie i mierzymy go naszą miarą. To my właśnie każdą wyższą aspirację, każdy śmielszy polot wypowiadamy tylko we formie uczuciowej czy marzycielskiej, bo nie mniemamy inaczej. Ale umysł wyszkolony na djalektyce Hegla nie był tak łatwym do zadowolenia. On czuł, że filozofja ma prawo wypowiedzieć ducha nastających czasów, że jest to najistotniejszym jej powołaniem, ale musiał zrobić to zastrzeżenie, że ona przytem pozostanie

sobą, że jej zadaniem nie jest powtarzanie rozbrzmiewających haseł, lecz właśnie wznoszenie panujących prądów na wyższy poziom świadomości.

Przeto Cieszkowski nie wystąpi tylko z jakąś propagandą czynu, lecz zapowie i po części sam urzeczywistni filozofję czynu. Wedle niego działanie praktyczne służyć musi zaiste potrzebom chwili, ale nie może być podyktowane wyłącznie odczuciem pewnych braków, bo musi też być oparte o zrozumienie absolutnych prawideł, które rządzą życiem społecznym. Jedno drugiemu nie przeczy, jak w architekturze nie przeczy wzgląd na przeznaczenie gmachu — najściślejszemu obrachunkowi jego mechanicznej konstrukcji. Tymczasem właśnie dotychczas działanie społeczne nie było nigdy dosyć celowe, bo było zawsze nadto dorywcze, za mało świadome sił, z którymi liczyć mu się było trzeba. Ono było tylko instynktowym oddziaływaniem, ale dojrzałym czynem nie było.

Filozofowi nie wolno wypowiedzieć założeń, a nie chcieć zgodzić się na ich konsekwencje, ale tak samo nie uchodzi mu mówić o konsekwencjach, a zapomnieć o podstawach, jakie zapewnić im trzeba. Bo wreszcie nie warto uprawiać filozofji, jeżeli ma być wolno rzucać twierdzenia w formie asertorycznej, nie pytając się o to, jaki oddźwięk im odpowiada na wszystkich poziomach myśli. To też tej myśli praktycznej istotnie — przenikającej rzeczywistość na to, by ją z siebie dalej rozwijać i wzbogacać—odpowiadać musi całe pojmowanie stosunku idei do rzeczywistości. Zrozumiał to doskonale Cieszkowski. Choć nie zdołał wypełnić całego programu, jaki był sobie zakreślił za młodu, przecież ten jeden punkt doprowadził do zupełnej jasności. W Prolegomenach do Historjozofji był napisał między innemi: „Absolutną wolę należy obecnie wynieść na takie wyżyny spekula

cji, na jakie już rozum wyniesiono" [1]). I oto wola jest dla niego poprostu: wyższą determinacją logiczną niżeli rozum, bo go już zawiera w sobie. Absolutna idea jest absolutym poznania — zatem, wedle Hegla, najwyższą wogóle rzeczywistością. Cieszkowski temu przeczy. Wedle niego: „rozum jest najwyższym szczytem filozofji, ale nie absolutnego ducha, jako takiego [2]). Absolut poznania jest tym samym, co absolut rzeczywistości, ale nie w tej bezpośredniej formie, jaką Hegel tu przyjmuje. Hegel sam temu nie przeczy, że idea póki jest tylko ideą, wiecznie ma swój przedmiot naprzeciw siebie. To też ona, wedle niego wydaje ze siebie świat zewnętrzny jako coś odrębnego od siebie; i dopiero następnie z tego odróżnienia od siebie sama do siebie powraca. Więc ona jeszcze nie jest zupełną równowagą, którą absolutna rzeczywistość być musi.

To też w jednej z tych chwil natchnienia, w których ludzie widzą dalej niżeli sięgają ich rozumowania, Hegel był napisał owe pamiętne słowa: „Absolut jest duchem", oto jest najwyższa definicja absolutu. Godzi się powiedzieć, że odkrycie tej definicji, pojęcie jej znaczenia i jej treści, było absolutną tendencją wszelkiej oświaty i wszelkiej filozofji. Ku tej prawdzie zdążały wszelkie religje i umiejętności; tym dążeniem jedynie wytłómaczyć się dadzą dzieje świata" [3]). — Ale dla Hegla ów duch jest czysto tylko idealny. On jest ideą, która sama do siebie powraca. I tym chroma wszelki idealizm, że idea, jako idea, wiecznie przedmiot swój naprzeciw siebie mieć musi. Ona go zawsze absorbuje, lecz on od niej wiecznie

---

[1]) Wyd. 2-gie. str. 111—112.
[2]) Ibid.
[3]) Hegel. Encykl. § 384.

się odrywa. Stąd dla Cieszkowskiego: Duch Absolutny, jako absolutny, góruje i ponad absolutną ideą, ona w nim mieszka, ale go nigdy nie wyczerpuje. — On natomiast ją ogarnia przedmiotowym światem, uniwersum natury włada porówno. Proces między pierwiastkiem idealnym, a realnym — nie kończy się nigdy sam w sobie, to też w nim myśl się nie ostoi, lecz nieustannie zostaje przerzucana z jednego przeciwieństwa w drugie. Prawdą, jaka się da odczytać z tego procesu, tłem na którym on się jedynie da pomyśleć, z pełną rzeczywistością, na którą wskazuje ta gra oderwanych jej żywiołów, — jest absolutna, konkretna w sobie duchowość, której zawrotny proces tamtych sprzeczności nigdy nie zachwieje, bo ją wiecznie tylko urzeczywistnia. — Bóg jest Absolutnym Duchem wszechświata — ogarniającym porówno jego istnienie i jego ideę.

Jeżeli ten śmiały krok dokonany na wyżynach metafizyki, poczytany być może za jeden z najdonioślejszych na jaki stać filozofję, jeżeli jest wypowiedzeniem tego słowa, którego, wedle Hegla, doławiały się wszelkie umiejętności i religje — w systemie Cieszkowskiego znaczenie jego jest też decydującym. Powiedzieć nawet można, że bez tej nauki o istocie ducha — filozofja Cieszkowskiego nie byłaby nawet systemem, lecz tylko rozerwanym opracowaniem różnych tematów. Z nią jednakże i przez nią właśnie idea Cieszkowskiego przedstawia się odrazu jako system, i to jeden z najdoskonalszych, jakie kiedykolwiek w myśli ludzkiej powstały. Bo oto sklepienie harmonijnie się zamknęło — i w całej budowie panuje zgodnie ten sam motyw, ta sama myśl przewodnia — od góry do dołu. Cieszkowski ma prawo zawołać z Faustem:

„Mir hilft der Geist, auf einmal seh' ich Rat
Und schreibe getrost: am Anfang war die Tat!“

Nie biernie istniejący byt, nie biernie znowu odbijająca go myśl — lecz Duch-Stwórca jest prawdą całego uniwersum. Twórczy czyn będzie ostatnim, najwyższym słowem w dziejach rodzaju ludzkiego. I działalność na wskróś dodatnia, budująca, a nie niszcząca — jest jedynym wyjściem z trudności i dylematów doby obecnej. A tak od spekulatywnych wywodów w „Gott und Palingenesie“ — do broszury „o ochronkach wiejskich“ panuje u Cieszkowskiego zupełna jedność natchnienia i tożsamość ożywczej zasady. Teoretyków filozofji on prześciga — niezmiernie silnym oparciem o rzeczywistość, ową dziwną praktycznością swojej idei. Praktyków przewyższa wzniesieniem zasad działania do absolutu, wprowadzeniem ich w zakres najdoskonalszego uświadomienia, oświetleniem ich blaskiem prawd najwyższych.

I tu właśnie filozofja Cieszkowskiego mocą wewnętrznej konieczności — przechodzi w świadomość religijną i z nią się kojarzy. Nie przypadkowo to najważniejsze swe myśli wypowiedział on religijnym językiem. U Hegla nic podobnego nie byłoby możliwem. Przeciwnie i on i jego poprzednicy wypowiadali co najwyżej religję filozoficznie, — ale nigdy filozofji religijnie. Było na to potrzeba, aby długi proces fermentacji zakończył się w myśli dodatnio, wydaniem ze siebie form dojrzałych i skrystalizowanych, a zatem jasnych, przejrzystych, bezpośredniej świadomości już znowu przystępnych, do prostego uczucia przemawiających. Dopiero myśl zupełnie w sobie doskonała staje się znowu zdolną do wyrażenia się w sposób nieumiejętny, zatem do popularyzacji. A filozofja spopularyzowana jest bezpośrednio religją. Tak początek i koniec powtarza się w końcu.

Niema bowiem różnicy między natchnieniem religijnym, a filozoficznym, póki filozofja właściwych sobie, umiejętnych celów nie odkryje. Jedna bowiem i druga są tym samym dążeniem ku czemuś, co jest ponad światem

zmysłów i jego ograniczonością. Gdy filozofja potem przystąpi do właściwego sobie zadania — staje się abstrakcyjnym dochodzeniem, dyskursywną refleksją. I wtedy ona odgranicza się od tej pełni życia, którego potrzeba religji. O ile jednak spełni istotnie swoje zadanie filozofja wprowadza w świat swoich przedmiotów jasność i koordynację — i tworzy poglądy doskonale przystające do rzeczywistości. — Zaszczepienie ich na uczuciu i woli — jest już tchnieniem religijnego ducha. W tym to znaczeniu powrót do jedności z religją jest najchwalebniejszym uwieńczeniem całego zawodu filozofji. I dlatego na wskroś religijny charakter filozofji Cieszkowskiego nie jest dowodem, że on do umiejętnego rozumowania nie dorósł. Wręcz przeciwnie jest świadectwem, że wyrósł on niejako ponad nie, że w nim dokonała się wielka epoka dziejów myśli i strumień rozumowania znalazł ujście w morzu życia.

Lecz Cieszkowski należał do pokolenia, dla którego filozofja zawsze pozostawała filozofją, dla której odwołanie się do woli lub uczucia—nie było tanim sposobem wymówienia się od rozumowania. Nic nie dzieje się u niego jednostronnie ani formalnie tylko. I przejście świadomości filozoficznej w religijną nie następuje na mocy jakiegoś kompromisu, lub przypadkowego zrównania pewnych wartości. Myśl filozoficzna zlewa się z ideą religijną, bo zlać się może, odzyskawszy prostotę i przejrzystość. Świadomość religijna przestaje się różnić od filozoficznej myśli, bo uchwyciła sama siebie, uzyskała świadomość swej istoty, a tym samym zrównała się z refleksyjną myślą, której dziedziną jest filozofja. Słowem filozofja przejmuje się religją — bo ją pojęła prawdziwie.

I tu Cieszkowski jest znowu w wielkim stylu uczniem Hegla, bo uczniem, który zrozumiawszy mistrza umiał

go uzupełnić i przekroczyć. Formułą, którą się stanowisko Hegla określać zwykło jest: absolutny idealizm. I formuła ta jest prawdziwa, tylko jak każda formuła traci wszelką wartość, gdy się przestaje pamiętać, — co jej odpowiada w rzeczywistości. A tak zapomina się zbyt często, że absolutna idea Hegla nie jest jakąś martwą bryłą, którą by można odkryć raz na zawsze. Idea jest jednością, ale jednością żywą, która się nieustannie, w sposób najróżnorodniejszy spełnia i wyraża. I drogi do niej prowadzą poprzez wielorakość jej zewnętrznych kształtów, ona żyje tylko przez to, że im się udziela. Odkrycie idei więc to nic innego, jak tylko sprowadzenie różnorodnej szczególności, do jednolitej ogólności, sprowadzenie zastanych postaci do zasad świadomych siebie i ustalonych w sobie. — Słowem odkrycie idei w jakimś przedmiocie to nic innego jak doskonałe jego pojęcie.

Dojrzałe pojęcie religji — wskazuje na absolutną jej ideję. Różni się ono od tych wielorakich sposobów jej pojmowania, które właśnie wypowiadają dopiero różne znaczenia, jakie nadawać jej można, ale nie stwierdzają świadomie absolutnej jej istoty.

Taka organiczna jedność górująca nad całym światem różnorodności — wedle Hegla jest celem wszystkich usiłowań filozofji. Lecz podczas gdy np. w logice on dochodzi krokiem niezachwianie pewnym do odkrycia absolutnej idei samego pojmowania — we filozofji religji on tego celu nie osiąga. Hegel równa religję z poznaniem, i upatruje w niej tylko pewien szczebel świadomości, a to nie najwyższy, bo z niej dopiero wyrasta poznanie absolutne, będące udziałem filozofji. Przez to samo robi z religji coś skończonego i zakończonego, równa ją najoczywiściej z jednym z jej możliwych kształ-

tów, z jednym z jej stanowisk, które absolutną istotą religji nie jest i być nie może. Zatym mimo najwyższej wartości jaką przyznawać można pojedyńczym poglądom i teoremom Hegla nie można zaprzeczyć, że on do celu filozofji dotrzeć nie zdołał w tej dziedzinie.

I tu jak na polu filozofji dziejów uzupełnia go, ale i przerasta Cieszkowski. Dla niego religja nie jest już ani tym ani owym stanowiskiem, jakie wobec niej zająć lub jakie jej wyznaczyć można. On zmierza wprost do absolutnej, nieskończonej idei religji, na którą wskazuje dokonane i dojrzałe pojęcie ograniczonych jej stanowisk. One ją wyrażają i zawierają wszystkie, ale wyczerpać jej i definitywnie zamknąć nie może jej żadne. To też ona na żadnym szczeblu świadomości nie może się zakończyć, bo skazaną jest na to, by wznosić się w nieskończoność i treść swoją snuć ze siebie bez końca. Żaden więc postęp nie zdoła jej nigdy przekroczyć, bo każdemu o ile będzie prawdziwym postępem, odpowie w religji nowa nuta, tylko jeszcze silniejsza i czystsza od poprzednich.

Stając w tak duchownym ognisku wszelkich kierunków czy form religji — Cieszkowski myśl swoją oczywiście odróżnia od każdego z nich z osobna i patrzy na nie niejako z góry. A przecież jego stanowisko jest djametralnie przeciwne temu, co racjonalizmem w stosunku do religji nazywamy. Racjonalizm także zastrzega sobie wyższość nad wszelkimi objawami religijnego życia. I on żadnej z tych pojedyńczych form nie uznaje za ostatnią, wylicza je tylko bezinteresownie i oddaje objektywnie. I osiąga na tej drodze istotnie wszystko, co doskonała umiejętność osiągnąć zdoła — z wyjątkiem tej jednej rzeczy, o którą filozofji przedewszystkiem chodzi: t. j. żywej idei, która tym wszystkim objawom nadaje piętno religji, a bez której one są nagromadzeniem

form bez znaczenia. To też w przeciwieństwie do bezbarwnej neutralności racjonalizmu Cieszkowski wyraża absolutny spirytualizm w dziedzinie religji.

Dowodem najlepszym ostrości tego przeciwieństwa — to radykalna różnica w dążnościach i postulatach. Racjonalizm nie dochodzi do żadnego wniosku w kwestji religji, nie żąda niczego od przyszłości. Czasem uważa religję za coś, co już się skończyło, czasem za coś, co bytować będzie i nadal siłą tej ślepej konieczności, którą dotychczas istniało.

Dla Cieszkowskiego zapewne także niejedno się skończyło w religji, bo i w niej porówno: „Tym żyje wszechświat, że światy konają". Ale te formy, które przeszły, lub przechodzą, nie dlatego skazane na zagładę, żeby miała nadchodzić ostatnia godzina religji — lecz przeciwnie dlatego, że nie dorosły do doskonałej jej istoty, której godzina właśnie nadchodzi. Bo owa absolutna istota będąca wypadkową i celem wszelkich dotychczasowych dążeń religijnego życia, nie może wiecznie pozostać idealną tylko możnością, lecz wstąpi w rzeczywistość i zastąpi to wszystko, co było dotąd przesłanką jej i zapowiedzią. Dziecinnym byłoby przypuszczenie, by życie miało kiedyś przerosnąć i prześcignąć religję. Najwyższa forma życia, wywoła i stworzy najwyższą formę religji, bo bez niej sama nie zdoła nigdy wykwitnąć.

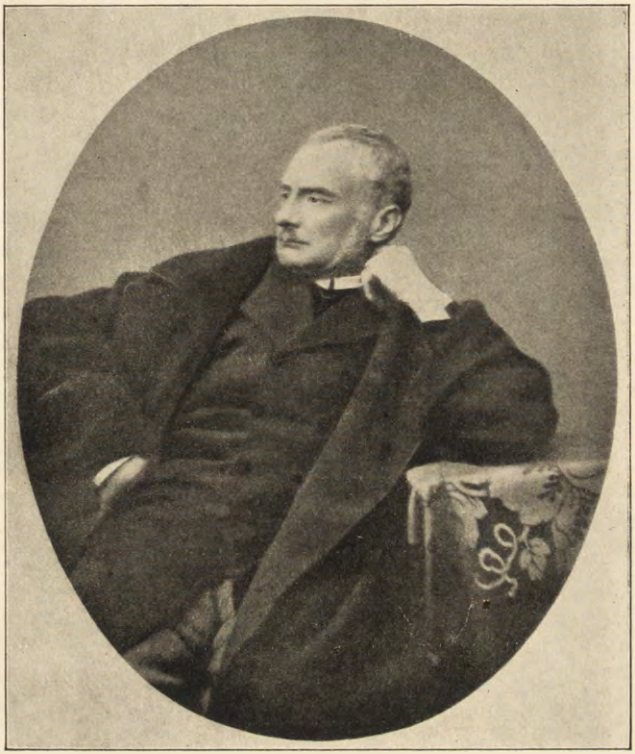
I Cieszkowski pozostaje w zgodzie sam z sobą do końca. U Hegla mogła być ideałem religja świadomości, bo wiedza była dla niego szczytem przeznaczeń ducha. Dla Cieszkowskiego najwyższą prawdą jest czynny duch i jego twórczość. I twórczość ducha zajmie też wedle niego panujące stanowisko w religji. Jak w czynie ogniskują się wszelkie potęgi myśli i czucia, tak też w religji woli i czynu, zleją się harmonijnie te wszystkie potęgi uczucia i

rozumu, przez które wyrażała się dotychczas religja świata. Tylko ta najwyższa forma zastąpić może niższe, bo ludzkość pozbawiona religji zostałaby martwym ciałem, bez duszy. Jedynie z religijnego natchnienia powstać mogą najwyższe twory społecznego życia. Harmonja w stosunkach ludzkich pełni swojej dostąpić może dopiero, gdy harmonją będzie w znaczeniu absolutnym, gdy wyrażać będzie zarazem doskonały stosunek ludzkości do Boga.

ZYGMUNT KRASIŃSKI

(1812—1859)

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ PROFESORA DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO W DN. 3 LUTEGO 1911. UZUPEŁNIONY W R. 1919.



ZYGMUNT KRASIŃSKI

(1812 — 1859)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

I.

„Ogarnęło Litwinów serca z wiosny słońcem
„Jakieś dziwne przeczucie, jak przed świata końcem
„Jakieś oczekiwanie tęskne i radosne“...

Tak charakteryzuje nastrój ludności na kresach polskich w pamiętnym roku 1812 twórca „Pana Tadeusza“. W tym to właśnie roku oczekiwań tęsknych i radosnych, w roku, w którym jak już nigdy później aż do czasów obecnych nie byliśmy tacy blizcy spełnienia się naszych najśmielszych pragnień narodowych, ujrzał światło dzienne drugi z naszych największych duchów wieszczych, poeta myśliciel, ten którego całe życie było oczekiwaniem i tęsknotą: Zygmunt Krasiński.

Wkrótce po jego urodzeniu się ojciec Wincenty Krasiński wyruszył na czele swoich dzielnych szwoleżerów wraz z całą potężną armją wielkiego cesarza Francuzów na pole walki i chwały, wyruszył z nadzieją, że gdy wróci, Polska będzie w dawnych przywrócona granicach. Zanim syn nauczył się pierwsze wymawiać słowa, nadzieje jak sen piękny się rozwiały...

Był Zygmunt dzieckiem niezwykle zdolnym, ale nad wyraz przeczulonym, wrażliwym i nerwowym. Wzrastał w rozterce między marzeniami i pragnieniami rozbudzanymi przez wydarzenia wielkiej epoki, a szarą po kongresie wiedeńskim rzeczywistością. Rozterkę tę pogłębiało stanowisko zajęte przez ojca, który — jak zresztą większa część ówczesnego starszego pokolenia — z no-

wym porządkiem rzeczy się pogodził i wobec dążności młodzieży w dziedzinie zarówno polityczno-narodowej jak i umysłowo-literackiej niechętne, a z czasem nawet wrogie zajął stanowisko. Echa walk klasyków z romantykami już do dziecinnej Zygmunta dochodziły izdebki. Po której stanął stronie pomimo, że był szczerze i gorąco do ojca przywiązany, o tem świadczą najlepiej jego pierwsze w wieku chłopięcym pisane literackie utwory.

Znane zajście w uniwersytecie warszawskim wywołane politycznym stanowiskiem ojca, wybuch i upadek powstania listopadowego, później pobyt w Petersburgu wewnętrzną rozterkę znacznie powiększyły. Dołączmy do tego słaby wzrok, zdrowie wątłe, rozliczne choroby i dolegliwości, które mu dokuczały, wreszcie udręki duchowe powodowane zarówno okropnym położeniem narodu jak i ciężkimi po części z własnej winy pochodzącymi przejściami osobistymi, a rozumiemy dlaczego niezbyt zresztą długi żywot Zygmunta Krasińskiego był żywotem prawdziwie męczeńskim.

Wśród tych udręczeń atoli i walk wewnętrznych dojrzewała i potężniała jego twórczość, jego geniusz do coraz śmielszego zrywał się lotu, coraz szersze obejmował widnokręgi, a w przyszłość zarówno własnej Ojczyzny, jak i całego społeczeństwa coraz jaśniejszym spoglądał wzrokiem. Życie i rozwój duchowy naszego poety-myśliciela, niewątpliwie jednego z najznamienitszych umysłów, jakich wydał wiek XIX, odzwierciadlają się wyraziście w jego twórczości i przedstawiają się jako wzniosły pełen tragicznych przejść dramat rozgrywający się w tajemniczych głębiach jednej duszy. Z oddzielnych faz tego dramatu przegląda zmaganie się nieraz gwałtowne i bolesne przeciwieństw najbardziej zasadniczych w poglądach na powszechny świata porządek, na dzieje, na

stosunek jednostki do społeczeństwa, na cele i zadania życia tak jednostkowego jak zbiorowego, — a mianowicie: Egoistycznego indywidualizmu wynoszącego pod wpływem romantycznych wybujałości wyzwoloną jednostkę ludzką nad wszelkie nakazy moralne, z poczuciem obowiązku, z uległością dla głosu sumienia, z uwielbieniem dla czynów ofiarnych, dla pracy w pocie czoła, podejmowanej w celach wszelkie samolubstwo wyłączających, — dalej pesymizmu z optymizmem, — panteizmu z pluralistycznie pojętym teizmem, — wreszcie beznadziejnego zwątpienia w przyszłość tak całego społeczeństwa jak i własnej ojczyzny z wiarą w odrodzenie się ludzkości na nowych postawach i w złączone z tym posłannictwo Polski w zbliżającej się nowej epoce dziejów.

Walkę powyższych przeciwieństw podniecały w życiu wewnętrznym Krasińskiego następujące czynniki:

Wybujałym nastrojom romantycznym sprzyjał duch czasu, polot wyobraźni, poczucie własnej wyższości, — natomiast gorąca miłość Ojczyzny, jej klęski i pogrom w roku 1831 rozbudzały skłonność do poświęceń, do czynów ofiarnych, rozpalały nienawiść do wszystkiego, co tchnęło gwałtem i przemocą. Pesymizmowi podniet dostarczał organizm wątły, przeczulony i chorobliwy, stosunki rodzinne, beznadziejne położenie Polski, wreszcie ogólny ówczesny stan świata pod względem politycznym, religijnym, umysłowym i społecznym. Natomiast poparcia optymizmowi użyczała głęboka i silna od dzieciństwa wiara w osobistą nieśmiertelność, niektóre filozoficzne i literackie prądy współczesne, wreszcie mistycy i idealistyczni socjologowie francuscy, z których dziełami zaznajomił się młody Zygmunt w czasie pierwszego pobytu w Genewie.

Ku panteizmowi nakłaniały go: Pragnienie pojęcia

świata, jako jednolitej całości w najściślejszej spójni z Absolutem, głównie zaś wpływ filozofji niemieckiej, której ostatnim wówczas wyrazem stał się system Hegla. Po stronie pluralistycznie pojętego teizmu stanęły polska natura, wpływ chrześcijaństwa, wiara w niespożytą wartość osobistości. Podszeptom zwątpienia Krasiński zawsze zwycięsko się opierał. A jednak bywały chwile, że wzbierała w jego duszy jakby jakaś gorycz beznadziejna. Zwalczał ją i uchylał tak wiarą w twórczą moc ideału, jak i wysnuwanym z rozumowań filozoficznych wnioskiem, że postęp w porządku świata, a więc i w dziejach nie jest mrzonką, wreszcie głębokim na wewnętrznej intuicji, a nawet poniekąd na jasnowidzeniu opartym przeświadczeniem o dziejowym posłannictwie Polski i o konieczności jej do niepodległego bytu zmartwychwstania. W rozwoju dramatu, który się w duszy Zygmunta Krasińskiego pod takimi rozgrywał wpływami można wyróżnić pięć okresów:

Pierwszy obejmuje czasy wczesnej młodości. W drugim powstaje Nieboska Komedja i Irydjon. Wspaniałym wyrazem trzeciego są: Trzy myśli Henryka Ligięzy. Najszczytniejsze owoce rozmyślań okresu czwartego zawiera Traktat o Trójcy, który uzupełniony w najnowszym wydaniu jubileuszowym otrzymał napis: O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów, tudzież Przedświt. Wreszcie Psalmy przyszłości, Dzień dzisiejszy, Niedokończony Poemat stanowią epilog.

Przebieg długoletnich rozmyślań i nieraz ciężkich walk wewnętrznych w najogólniejszym zarysie tak się przedstawia:

W okresie pierwszym wczesnej młodości już objawia się u Krasińskiego wybitna skłonność do rozmyślań fi-

lozoficznych, przeważa atoli wówczas romantyczny indywidualizm, lubuje się w pozie, w deklamacji, w tworach własnej przeczulonej młodzieńczej wyobraźni pesymistycznie zabarwionej, pociągają go ciemne strony życia. Z zagadnień metafizycznych zajmuje go głównie zagadnienie nieśmiertelności duszy, jej losów w życiu przyszłym.

W okresie drugim pod wpływem klęsk narodowych przezwycięża wybujałości romantyzmu, potępia zarówno egoistyczny indywidualizm jak i przesadne rozmiłowanie się w poetyzowaniu, wykształca filozofję, cierpienia, stawia program czynu ofiarnego.

Stosunek jednostki do zbiorowości rozjaśnia się. W umyśle dwudziestoletniego młodzieńca zarysowywa się wspaniale przyszła walka dwóch światów, dwóch społecznych ustrojów tego, który żywot swój kończy we własnych grzebiąc się błędach i tego, który ma zwyciężyć, chociaż utrzymać się nie zdoła, nad oboma tryumf odniesie czynnik trzeci. Sprawa między pesymizmem a optymizmem waży się. Świta jednak choć jeszcze nieśmiało i niezbyt wyraźnie w duszy młodzieńczego poety-myśliciela nadzieja lepszej przyszłości tak dla ludzkości, jak i dla własnego narodu.

W okresie trzecim po nowej ciężkiej rozterce optymizm w ogólnym poglądzie na świat stanowcze odnosi zwycięstwo nad pesymizmem. Teraźniejszość dziejowa przedstawia się jednak ponuro, jaśniejsza przyszłość przewidziana, atoli i teraz jeszcze wyrazistych nie nabiera kształtów. Zjawia się myśl trzeciej epoki dziejów. Rozpoczyna się w tym okresie także rozprawa między panteizmem, a pluralistycznie pojętym teizmem, zwycięstwo przechyla się na stronę ostatniego stanowiska.

W okresie czwartym pogląd na świat ostatecznie się

ustala, przybierając cechy optymizmu z jednej, teizmu z drugiej strony, teorja trzech epok w dziejowym rozwoju ludzkości jasno postawiona i na tle powszechnego prawa troistości w porządku wszechrzeczy rozwinięta z czym łączy się w harmonijną całość, silna wiara w lepszą przyszłość świata i w posłannictwo Polski. Okres piąty jest okresem obrony i zastosowania ustalonych już poglądów do dziedziny zagadnień religijno-filozoficznych, politycznych i narodowych. Dokonywa się wreszcie ponowny zwrot do zagadnień społecznych, twórczy duch Zygmunta nawiązuje w swoim śpiewie łabędzim do tego, od czego wielki swój wzlot rozpoczął, z tą atoli różnicą, że, gdy w pierwszym utworze okresu drugiego sposób rozwikłania przyszłych walk społecznych zaledwo zaznaczony, to w ostatnim jasno sformułowany i broniony wymownie z natchnieniem i z wielką siłą przekonania.

Na takim tle przejdźmy do rozpatrzenia ważniejszych szczegółów.

II.

Z pierwszych młodocianych utworów Krasińskiego przeglądają wprawdzie podstawy teistycznego poglądu na świat, a mianowicie wiara w Boga, duszę osobistą i w życie zagrobowe, robią jednak wrażenie zasad od dzieciństwa wpojonych nie zaś wyrozumowanych. Zapędy w kierunku filozoficznych rozmyślań są; zagadnienia filozoficzne nie były mu już wówczas obce [1]), zagłębiać się w nich atoli zaczyna dopiero po wyjeździe z kraju w okresie studjów uniwersyteckich w Genewie. Tam głośny prawnik włoski Pellegrino Rossi uczy go do-

---

[1]) Por. I. Kleiner: Zyg. Kras. Dzieje myśli I., str. 12.

szukiwać się prawidłowości w dziejowym rozwoju ludzkości, Roget pomaga mu w zdobywaniu wiadomości z dziedziny filozofji, z Degeranda dzieła zaznajamia się z historją filozofji i zaczyna interesować się Herderem i Schellingiem. Z drugiej strony pod wpływem przejść miłosnych wzmaga się u ośmnastoletniego młodzieńca nastrój pesymistyczny: „Człowiek, to stworzenie nieszczęsne“ — pisze następnego dnia, po wyjeździe Henryki Willan z Genewy, — „którego łzy poczynają się w kolebce i, które już płacze i wzdycha zanim myśleć zacznie“... cały ten padoł, to jedna noc i ciemność, klęski i niedole“. Od zupełnego zwątpienia w wartość życia i istnienia w ogóle ratuje go tylko myśl, że wszelki dorobek duchowy czy to w zakresie myśli, czy uczuć jest, podobnie jak duch sam, czymś trwałym, wieczystym, niezniszczalnym, a utrzymując się w pamięci odżywa we wspomnieniu. W niem tkwi siła, przez którą zmuszamy przeszłość stać się teraźniejszością. „Wyzujcie — woła — człowieka z pamięci, a wtrącicie go w piekło. Wspomnienie szydzi z przestrzeni i czasu, tylko człowiek silny wspomnieniem może jeszcze podnieść się w górę“ [1]).

Dopiero Mickiewicz uczy go — jak sam o tem pisze do ojca — „zimniej, piękniej, bezstronniej rzeczy tego świata uważać“, perswaduje mu, że szumność jest głupstwem tak w działaniu, jak w mowach jak w pisaniu“, że „prawda i prawda tylko może być piękną i ponętną, że wszystko na myśli polega, że chcąc być czym teraz trzeba uczyć się i uczyć i prawdy wszędzie szukać“. Mickiewicz wpaja mu także przekonanie, że świat tworzy

---

[1]) Pisma Zyg. Kras. wyd. jubil., Kraków 1912. T. III. cz. 2. str. 47—51, Fig. VI. „Wspomnienie“. Nasuwa się porównanie z „Żeglarzem“ Mickiewicza.

całość i, że życie ziemi z całym związane wszechświatem. Pod jego też wpływem i broszury Boissier'a [1]) zagłębia się w zagadnienie nieśmiertelności duszy, formułując przemawiające za jego prawdziwością dowody. Zna ich i przytacza pięć: Pierwszym, to „pamięć niezgasła uczuć i namiętności", drugim to fakt istnienia woli w istocie swojej nieograniczonej i niezniszczalnej, trzecim jest argument przejęty widocznie z Platona, że rzeczywistość doczesna i zmysłowa ani nie odpowiada naszym pojęciom, ani nie zaspokaja naszych idealnych pragnień, czwartym to mistyczne przeświadczenie o związkach zachodzących między nami, a duszami osób, które wzbiły się nad materją, piątym wreszcie jest wiara wszystkich ludów w życie zagrobowe i w spotkanie pośmiertne [2]). W związku z takim na filozoficznych podstawach — jak się okazuje — ustalającym się poglądem rodzi się myśl, że śmierć jest przejściem, pozorem i, że we wszechświecie istnieje tylko życie.

Wiara w nieśmiertelność przedstawia się Krasińskiemu tylko w tym wypadku jako skarb drogocenny, jeżeli wszystko, co się w życiu doczesnym zdobyło, nie zostaje za grobem stracone. Jeżeli przeto wszechświat istotnie tworzy całość i, jeżeli wśród tej całości duch jest siłą niezniszczalną, to musi istnieć dalszy jego rozwój, rozwój nieskończony, postępowy, polegający na ciągłym dalszym doskonaleniu, zastój choćby nawet w doskonałości nie zadowala go i niepokoi. W urywku więc zatytułowanym: „W n o c y" [3]) tak się wyraża: „Życie i śmierć: jest jeno

---

[1]) Por. I Kallenbach: Zyg. Kras. „Życie i twórczość lat młodych". Lwów 1904, T. I., str. 188 i 196.

[2]) Pisma Zyg. Kras. jak wyżej, T. I., str. 357—368 „Ułamek z dawnego rękopisu Słowiańskiego"

[3]) Pisma Z. Kras. wyd jub. T. VIII. cz. 2 str. 222—223.

życie w wszechświecie; śmierć jest pustym słowem. Jest jeno życie i wieczna przemiana. Być może gdy będę wśród was (to jest wśród duchów) będę podejrzywał znowu coś wznioślejszego; od podejrzeń potwierdzonych do poczynających się podejrzeń róść będę ciągle i lecieć naprzód dopóty, aż nie będę już żywił podejrzeń ani obawy; i wówczas stanie się... czym?" Tu dodał słowa, które po napisaniu skreślił: „Bogiem może równym mu wiedzą i wolą, lecz nie potęgą" [1]). W tem zakończeniu przejawia się skłonność ku panteizmowi, wiara w Boga nie posiada zabarwienia wyznaniowego. W rozwoju ducha w życiu przyszłym upatruje jedyny środek dopełnienia i wyrównania ponurych stron rzeczywistości doczesnej. Wprawdzie świat widzialny wydaje mu się wielkim i pięknym, jednak „nie może on być sam w wszechświecie, potrzeba mu przeciwwagi moralnej, innego świata równego co do praw rozprzemiaru i piękności, lecz różnego co do zasad. Każdemu stanowi materji rzuconemu w przestrzeń trzeba myśli, lub życia w wieczności [2]).

Na tak przygotowany grunt oddziałały u Krasińskiego trojakiego rodzaju wpływy, a mianowicie: Pobyt we Włoszech, a szczególnie potężne wrażenie ruin Kolosseum, powstanie narodowe z roku 1830/31, wreszcie rozpoczynający się ruch społeczny i związane z nim zagadnienia.

Wśród ruin Kolosseum zaczyna odczuwać i rozumieć olbrzymie dla świata znaczenie krzyża i chrześcijaństwa w ogóle. Wypadki z roku 1831 wywołują głęboki rozstrój wewnętrzny, wprowadzają go niemal w rozpacz tak, że

---

[1]) Pisma Zyg. Kras., jak wyżej, T. VIII. cz. 2, str. 222—223. Por. także Kallenbach, jak wyżej, T. I., str. 194.

[2]) tamże str. 220. Końcowe zdanie tego ustępu przypomina naukę o ideach św. Augustyna.

nawet o wartości życia przyszłego wątpić zaczyna. „Wieczność“? — pisze do przyjaciela Reeve'a — „zobaczysz będziemy mieli nowe trudy, nowe męki w tej wieczności, będziemy ją kiedyś przeklinali, jak przeklinamy ziemię, będziemy się skarżyli, pot wielkimi kroplami będzie spływał z naszych czół wiecznych“ [1]). Dopiero zaznajomienie się z pismami mistyka i teozofa francuskiego Ballanche'a i zwrócenie uwagi na rozpoczynające się w owych właśnie czasach ruchy społeczne wprowadza twórczość Krasińskiego na nowe tory.

Ballanche była to dusza podobnie przeczulona jak Krasiński. Pełen zachwytów dla rzeczy boskich, skłonny do wyszukiwania tajemniczych niewidzialnych przyczyn dziejących się na ziemi wypadków był raczej do poetyckich uzdolniony natchnień, nie zaś do odkrywania prawd filozoficznych zapomocą rozumu. Jego głównym dziełem jest „*La Palingénésie sociale*“. Jako teozof trzymający się przedewszystkiem objawień, natchnień, wyroczni, zaniedbywał dowody z rozumowań czerpane. Najsilniej zajmowało go i dręczyło pytanie dlaczego Bogu nie wystarczało być, istnieć, dlaczego promienieje na zewnątrz. Na to pytanie właściwie odpowiedzi nie znajduje i zadowala się pełnym rezygnacji twierdzeniem, że od Boga rachunku z Jego dzieł domagać się nie należy. Bóg wydziela i różniczkuje rozum powszechny i wolę powszechną, poczem wszystko wraca, ale w zmienionej postaci do jedności. Prawem wszechświata jest rozwój, celem powszechna doskonałość, każda też istota dojdzie do doskonałości wedle swojego przyrodzenia. Są to wszystko myśli, które wcześniej i w formie znacznie ści-

---

[1]) Coresp. de Sig. Kras. et de Henry Reeve. Paris 1902. T. I., str. 140.

ślejszej spotykamy u Wrońskiego. Krasińskiego ujęła i porwała głównie jedna myśl Ballanche'a to jest, że przeznaczeniem człowieka nie jest szczęście, lecz wielkość, doskonałość. Na tej myśli oparł i z niej wysnuł nasz poeta-myśliciel swoją filozofję cierpienia w zastosowaniu tak do życia jednostkowego, jak do dziejów własnego narodu i do rozwoju całego ludzkiego społeczeństwa.

Do zajmowania się zagadnieniami z dziedziny filozofji dziejów skłoniły Krasińskiego dwojakie okoliczności: Nieszczęsny los Polski po upadku powstania listopadowego i wrzenie społeczne zapowiadające przyszłe przewroty, które objawiać się zaczęło w Anglji i we Francji po roku 1830. Pod takimi to wpływami wybujałości romantyzmu zaczynają go razić, przesada w poetyzowaniu budzi niechęć, uwaga zaś zwraca się od zagadnień dotyczących życia i losów ducha jednostkowego do wielkich zagadek życia zbiorowego. Rozpoczyna się drugi okres twórczości Zygmunta Krasińskiego. Powstaje „Nieboska Komedja“ i „Irydjon“.

Krasiński nie był pierwszym i jedynym z ówczesnych wielkich duchów, których myśl i wyobraźnię około roku 1830 zagadnienia społeczne zaprzątać zaczęły. Zajęli się niemi zarówno kończący swój zawód stary Goethe, jak i rozpoczynający go wówczas młody Wiktor Hugo, żaden atoli z nich nie ujął zagadnienia tak jak nasz poeta, żaden nie dotarł do rdzenia, do istoty kwestji społecznej, nie spojrzał w przyszłość tak odległą jak ten w roku 1832 dopiero lat 20 liczący młodzieniec.

Nieboska Komedja i Irydjon stają się zrozumiałymi dopiero na tle Krasińskiego poglądów na istotę i znaczenie bólu i cierpienia w ogólności. Cierpienie można pojmować dwojako, albo jako nieubłagane następstwo istnienia, z którego jedynym wyjściem zniszczenie oso-

bistego bytu, albo jako środek do wyższych prowadzący celów, a mianowicie do mnożenia dodatnich w porządku wszechrzeczy wartości. W pierwszym wypadku mamy pesymizm Buddhy i Schopenhauera w drugim stanowisko św. Augustyna, zajęte w XIX stuleciu między innymi także przez polskiego filozofa Gołuchowskiego i przez największego z polskich wieszczów Mickiewicza. — Krasiński nie nawiązał jednak swojego poglądu ani do Gołuchowskiego, którego pracy zdaje się wcale nie znał [1]) ani do Mickiewicza, który wówczas właśnie trzecią część „Dziadów" tworzył, lecz utrwalił je w sobie i w pełni uświadomił pod wpływem Ballanche'a. Cierpienie i walka z nim związane są potrzebne, a nawet niezbędne, aby powszechny pochód wszystkiego, co istnieje, ku doskonałości był możliwy. Myśl ta, jedynie zresztą zgodna z polską Krasińskiego naturą, wyzwala go z objęć bezwzględnego metafizycznego pesymizmu, do którego — jak świadczy przytoczone wyżej słowa o wieczności — przecież miał pewną skłonność. Pocieszał się wprawdzie już dawniej, możliwością wyrównywania cierpień w życiu przyszłym. Atoli w pewnej chwili zaczyna mu to nie wystarczać. Z jednej strony budzi się wątpliwość, czy w życiu przyszłym nie będziemy cierpieć dalej, z drugiej zaczyna go żywiej zajmować ziemia i życie doczesne. Pod wpływem klęsk narodowych i pierwszych objawów kiełkującego ruchu społecznego budzi się pytanie dotyczące życia zbiorowego. Czyżby ludzkie społeczeństwo i różne jego warstwy, czyżby narody były skazane na wzajemne tępienie się? Czyżby jego polską Ojczyznę miała spotkać zagłada dlatego, aby jednostki w życiu przyszłym miały

---

[1]) Filozofja w stosunku do życia całych narodów i oddzielnych ludzi.

otwartą drogę ku dalszemu doskonaleniu się? To przecież niemożliwe! Jak Konrad z Dziadów Mickiewicza pojmował sens cierpień osobistych, nie mógł jednak pogodzić z wszechmiłością Bożą cierpień własnego narodu, tak podobnie i Krasińskiemu dalszy pochód ku doskonałości w życiu przyszłym nie wystarcza do rozjaśnienia mroków rzeczywistości społecznej. Chyba, że dobro w życiu zbiorowym może się urzeczywistniać, chyba, że ludzkość już tu na ziemi w dziejowym rozwoju zmierza walcząc i cierpiąc ku doskonaleniu się. Oto nowe myśli! Zjawiają się w tym okresie jeszcze lękliwe, niejasne, nie całkiem wyraźnie zarysowane.

„Nieboska Komedja“ jest właściwie obrazem walk i cierpień osobistych i zbiorowych jako nieubłaganych następstw przeszłości. Przewrót społeczny się zbliża, on przyjść musi z winy starego społeczeństwa, głównie zaś z winy jego warstw zwierzchnich, przewodnich, popadłych w zastój i martwotę. Wszystko tu marne, ciasne, serca pozbawione, zarówno życie osobiste jak rodzinne, zarówno stosunki gospodarcze jak polityczne i religijne. Ludzie albo dobrzy, lecz słabi, albo przeczuleni z wybujałą wyobraźnią, albo samoluby ograniczone bez żadnego w życiu ideału, bezmyślnie z przyzwyczajenia, lub z interesu do dawnych wierzeń i tradycji przywiązani. Po stronie przeciwnej mamy obraz powstającego społeczeństwa nowego. Z dołu z łona warstw upośledzonych wydobywa się groźny pomruk. Tu jest ideał, nie brakuje też woli potężnej do czynu się zrywającej. Atoli ten nowy ideał jest jednostronny, wyłącznie przez zimny rozum wskazywany. Prócz ziemi, prócz życia doczesnego zmysłowego, jego potrzeb i rozkoszy nic on innego nie uznaje. Walka tych oto przeciwieństw i zpowodowane nią cierpienia osobiste i zbiorowe stanowią treść Nieboskiej Komedji. W wal-

ce oba światy giną, żaden z nich zwycięstwa nie odnosi. Pierwszy ginie bo słaby i zniedołężniały, bo się przeżył, bo na jego czele stanął poeta-romantyk egoista, który nic nie kochał, nic nie czcił prócz siebie, prócz siebie i myśli swych i za to potępiony został na wieki, drugi rozsprzęga się i rozlatuje, bo brak mu spójni organicznej, jego zaś ideał wyłącznie doświadczalno-rozumowy, materjalistyczny na złudzeniu oparty: „myśli moja czyż nie zdołasz łudzić siebie jak drugich łudzisz"—tak odzywa się w Pankracym głos własnego jego sumienia. Nad obu światami tryumfuje i zwycięża czynnik trzeci, dopatruje się go Krasiński gdzieś w dalekiej niejasnej przyszłości w sile wyższej, w chrześcijaństwie tkwiącej. Zjawienie się Chrystusa w chmurach, przy końcu ostatniej sceny Nieboskiej Komedji jest tylko jakby pierwszym rzutem myśli, próby jednak rozwiązania zagadnień społecznych nie zawiera, na to przyszła kolej dopiero znacznie później.

Irydjon to także obraz walk i cierpień osobistych i zbiorowych. Wskazane tu jasno i niedwuznacznie ich główne przyczyny. Są nimi trzy najbardziej zasadnicze w życiu ludzkości przeciwieństwa, a mianowicie: narodowe, religijne i społeczne. Ich starcie przedstawione na tle ginącego świata nie współczesnego, lecz starożytnego. Dlaczego takie tło sobie obrał? Pociągał go niewątpliwie urok wspomnień rzymskich, a może uczynił to w tym celu, aby obok idei walki i ścierania się przeciwieństw wprowadzić do swoich pomysłów także ideę dziejowego rozwoju i na takim tle los własnej postawić Ojczyzny. Że ludzkość potęgi złego i przeczenia przezwycięży, że z cierpień i walk przeszłości lepsza wyłoni się już tu na ziemi przyszłość, to poeta w Irydjonie przewiduje. Jaką atoli ona będzie ta przyszłość zarówno w zastosowaniu do Polski jak i do społeczeństwa ludzkiego w ogóle, tego

nie wyraża, wytyka tylko program, wskazuje drogę przez czyn ciągły, wytrwały i ofiarny do celu prowadzącą: „Idź i czyń choć serce twoje wyschnie w piersiach twoich — choć zwątpisz o braci twojej — choćbyś miał o mnie samym rozpaczać czyń ciągle i bez wytchnienia, a przeżyjesz marnych, szczęśliwych i świetnych, a zmartwychwstaniesz nie ze snu jak wprzódy było, ale z pracy wieków i staniesz się wolnym synem Niebios". Jest więc wyjście z walk i z cierpień, jest możność ich przezwyciężenia nie tylko w życiu przyszłym, ale już tu na ziemi w życiu doczesnym; Czyn! czyn ofiarny i wytrwały z miłości poczęty, a wykonywany dla dobra powszechnego, dla urzeczywistnienia szczęścia zbiorowego i wolności, oto ziemskie lekarstwo na wzbierające wśród walki przeciwieństw morze bólów i cierpień. Podobne to wyjście do tego, jakie znalazł ostatecznie Faust, tylko, że stary Goethe na tem skończył, nasz zaś poeta-myśliciel poszedł dalej.

III.

Po napisaniu Irydjona zaczął Krasiński zaznajamiać się dokładniej z filozofją niemiecką. Pod jej wpływem wróciła rozterka lat dawniejszych tylko znacznie żywsza, gorętsza, bardziej pogłębiona, rozterka między panteizmem, a indywidualizmem, między pesymizmem a optymizmem. Zagadnienie dotyczące losów ducha osobistego po śmierci, które przed „Nieboską" i Irydjonem nieustannie umysł poety zaprzątało, staje się znowu głównym przedmiotem rozmyślań i dręczących wątpliwości.

Zachęcony przykładem swojego angielskiego przyjaciela, Henryka Reeve'a zaczął Krasiński zagłębiać się w

filozofję Schellinga. Znalazł w niej atoli panteizm, który go odpychał: „Moja osobistość przedewszystkiem“ — wołał [1]) Genezę panteizmu upatrywał w egoizmie myśli ludzkiej. W liście do Gaszyńskiego z lutego 1836 przeklina Niemców za ich panteizm [2]) określa panteizm jako okropną i suchą pewność, argumentów jednak umożliwiających mu jego zwalczenie na razie nie znajdywał. Z drugiej znowu strony z wiarą w osobiste istnienie łączyła się idea bólu i cierpienia. Jako jedyne przeciwstawienie nasuwała się myśl: „Ból, albo nicość“ [3]).

Rozterkę powiększyło dzieło Straussa „Życie Jezusa“. Zachwiała się wiara religijna, której pomimo wszelkich wpływów wiernie się trzymał. Zaczyna też znowu wątpić w wartość życia przyszłego, z czym stoi w związku surowy i bezwzględny sąd wydany o przeszłości Polski [4]). Atoli w tę „próżnię zwątpienia“ jak go wepchnęła myśl niemiecka, tak też i do wydobycia się z niej dopomogła. Zawdzięcza to dwom wielkim romantykom niemieckim to jest Janowi Pawłowi Richterowi i Nowalisowi, którzy wsparli jego własną potęgę twórczą, tudzież pracy Schellinga „O istocie ludzkiej wolności“ zapowiadającej nową fazę jego filozofji.

Szczególnie trafił Krasińskiemu do przekonania argument Richtera, że wiara w zniszczenie duszy niezgodną jest z ideą Boga, w takim razie bowiem Bóg byłby samotny, żyłby tylko wśród konających [5]). Richter naka-

---

[1]) Correspondence de Sig. Kras. et de H. R. Paris 1902. II., str. 96 i 97.

[2]) Listy Zyg. Kras. do Konst. Gasz. Lwów 1882, str. 72 i 73.

[3]) Jak wyżej, str. 78.

[4]) Por. I. Kallenbach: Zyg. Kras. Lwów 1904, II., str. 290—297 list do ojca pisany.

[5]) Por. Jean Paul Richter Werke. Berlin. Hempels Verl. T. 60 Selina str. 17.

zywał człowiekowi już w życiu doczesnym zaszczepiać w sobie wieczność [1]). Nowalis taki smutny, a przecież taki pogodny miłośnik przyrody z jednej, a Boga i życia przyszłego z drugiej strony, wreszcie Schelling dowodzący, że zespolenie się z Bogiem (immanencja) nietylko nie sprzeciwia się wolności, lecz przeciwnie ją wzmacnia, tylko to bowiem, co jest wolne, może być w Bogu. Oto podpory, które znalazł staczający ciężkie walki z tłoczącymi się w jego duszy zagadnieniemi Krasiński. Odtąd panteizm, choć się go i nadal wyrzeka, przestaje go przerażać.

Wiernym wyrazem ciężkich w tym okresie przejść wewnętrznych są „Modlitwy" [2]), pochodzące według Kleinera prawdopodobnie z roku 1837 [3]).

W roku następnym (1838) zapoznaje się Krasiński po raz pierwszy dokładniej z Heglem, a mianowicie najwcześniej z jego „Estetyką", która właśnie w zbiorowym wydaniu dzieł tego myśliciela była się ukazała. Tu uderza go i zastanawia pomysł Hegla o urzeczywistnieniu się w dziejach sztuki — idei, jako rzeczywistości najwyższej, a zarazem i najpierwotniejszej. W tej samej estetyce wyczytał, że Hegel za cel istnienia wskazuje człowiekowi zjednoczenie się z Bogiem. Jeżeli spełnił to przeznaczenie jest duchem wolnym, nieskończonym. Urzeczywistnienia jednak tego ideału szuka Hegel nie w życiu przyszłym, lecz w dziejach powszechnych. Wynika z tego nad wyraz doniosłe metafizyczne znaczenie dziejów. Myśl ta nie była dla naszego poety-filozofa nową, wszak wyraził ją już, choć nieśmiało, w Irydjonie. Hegel mu

---

[1]) tamże tom. 15—18. Titan. Najznakomitsze dzieło Richtera.
[2]) Wyd. jubil. T. III., str. 397.
[3]) I. Kleiner: Dz. myśli. I., str. 266 (uwaga).

ją przypomniał i drogę tak do jej rozjaśnienia jak i bardziej szczegółowego opracowania wskazał. W systemie Hegla znalazł Krasiński także silne argumenty przeciw pesymizmowi. Filozofja Hegla jest na wskroś optymistyczną. W rozwoju wszechświata dokonywującym się przez przeciwieństwa i ich zespalanie się w wyższych całościach nic nie ginie, nie przepada, w nicość nie przechodzi, każda faza, każdy stopień odnajduje się, jest zawarty w wyższym stopniu rozwoju. Duch dochodzi wreszcie do świadomości wszystkich poprzednich faz rozwojowych. U Hegla to się dokonywa na ziemi w dziejach, ostatecznie w dziejowym rozwoju filozofji. Krasiński atoli zużytkował ten pomysł w całkiem odmiennym, z istotną treścią filozofji Hegla wcale niezgodnym kierunku, a mianowicie zastosował go do losów ducha osobistego, ujrzał w nim ratunek idei nieśmiertelności. Jeżeli bowiem idea — duch na najwyższych stopniach rozwoju ma mieć świadomość wszystkich przebieżonych stopni poprzednich, to każda także osobista świadomość musi się tam odnaleźć w swojej odrębności, nieśmiertelność zatem każdego jednostkowego ducha wydała się jemu koniecznym następstwem prawa rozwoju. Hegel takich wniosków ze swojej teorji nie wyciągał, osobistej nieśmiertelności jeżeli wprost nie zaprzeczał to zajmował wobec tego zagadnienia stanowisko bardzo niewyraźne raczej ujemne.

Krasiński heglowskie prawo rozwoju całkiem inaczej pojął i przekształcił. Uznając w pełni metafizyczne znaczenie rozwoju historycznego, uzupełnił go pojęciem rozwoju osobistego. W związku z tym idea absolutna przedstawia mu się nie jako rozwijająca się i do świadomości w wszechświecie i w ludzkości dochodząca, lecz jako byt w sobie od oddzielnych faz i stopni, które wpra-

wdzie wszystkie w nim tkwią, odrębny. Idea absolutna przedewszystkiem jest, a jako byt absolutny jest Bogiem, rozwija się zaś w tworach swoich. One to jako niezniszczalne, powracając do źródła, z którego wyszły, uświadamiają sobie wszystkie przebieżone stopnie. Oto wyniki, do których dochodzi Krasiński z zasadniczą myślą Hegla wcale niezgodne, raczej ku późniejszym teorjom Schellinga się przechylające, szczególnie zaś zbliżone do pomysłów Wrońskiego. Nie darmo też później w roku 1842 wyraził się w liście do Cieszkowskiego, że wszystkie twierdzenia Wrońskiego są te same, co jego [1]).

Tak na tle rozszerzających się coraz więcej studjów filozoficznych kształtował się w tym okresie Krasińskiego pogląd na świat, a także umysł jego powracał do równowagi. Skupia się coraz usilniej w życiu wewnętrznym. Idea obowiązku zaczyna dla niego coraz głębszego nabierać znaczenia. „Obowiązek" — pisze do Adama Potockiego w roku 1838 — „jest najwyższą moralną ideą. Przez jego pojęcie duchem już dostajemy się do okręgów wyższych niż nasze ziemskie nędze, ale przez dokonanie jego sprowadzasz niebo na ziemię" [2]). Głosi wyższość spełniania obowiązku nad twórczością poetycką: „Cnotliwym być jestto całą duszę swoją przemienić na poemat" [3]). Utrwala się przekonanie, że tworzenie, kształtowanie samego siebie, wznoszenie się na coraz wyższy stopień doskonałości jest celem życia. Z tym łączy się przezwyciężenie pesymizmu, pokonanie smutku, wraca pogoda ducha. Wzrasta na nowo zainteresowanie zagadnieniami historjozoficznymi. Łącznie z przekonaniem

---

[1]) Listy Z. Kras. do Aug. Ciesz. Kraków 1912, T. I., str. 45.
[2]) Ob. Bibl. Warsz. z roku 1905, II., str. 244—5.
[3]) tamże str. 254.

że w dziejach można się wyższego dopatrzeć porządku, wzmaga się ufność w Boga. Tylko wobec Polski trwa jeszcze w pesymiźmie. Dopomaga do tych przeobrażeń Delfina Potocka, którą nazwał przecież poźniej swoją Beatrice aniołem, co go wybawił z otchłani zwątpienia i rozpaczy [1]).

Utworem, w którym wyniki tego wewnętrznego dramatu najwspanialej się ujawniły są: „Trzy myśli pozostałe po ś. p. Henryku Ligenzie", klejnotem zaś w nich najcenniejszym jest „Syn Cieniów" poemat filozoficzny, zawierający po raz pierwszy w całość ujęty pogląd na świat naszego poety-filozofa, jego pierwszą syntezę. Sądy o tym przedziwnym niezrównanie głębokim utworze są bardzo rozbieżne. Gdy Stanisław Tarnowski pisze, że „Syn Cieniów" „jako poezja nie jest wcale pięknym", że „pierwszy lepszy rozdział Hegla ułożony w wiersze byłby tak samo poetyczny jak to", że jest tam gmatwanina najróżnorodniejszych pojęć"), to przeciwnie znowu Antoniewicz nazywa go najgenialniejszem dziełem Krasińskiego [2]). Porębowicz zalicza go do najbardziej skończonych, najgłębszych, najcenniejszych uworów poezji polskiej). Przeważna natomiast liczba krytyków i komentatorów z wyjątkiem Zdziechowskiego zgodną jest w uważaniu „Syna Cieniów" za przeróbkę myśli i poglądów Hegla. Tarnowski nazywa go wprost wierszowanym traktatem heglowskim, Porębowicz pisze, że odtwarza „jeden z wielkich systemów niemieckich, ale systemu tego nie wymienia", domyśleć się jednak można, że ma to być system Hegla. Nawet

---

[1]) Przedświt.
[2]) St. Tarnowski: Zyg. Krasiński, Kraków 1892, str. 351.
[3]) Odczyt wygłoszony we Lwowie w roku 1897.
[4]) Tryady Zyg. Kras., Lwów 1900, str. 10.

Kleiner uznał „Syna Cieniów“ za pełny wyraz systemu zbudowanego na fundamentach heglowskich [1]), a jakkolwiek w dalszych wywodach ciągle robi zastrzeżenia i wykazuje jak wielkie zachodzą między Krasińskim a Heglem różnice, to przecież kończy na tym, że „proces rozwoju świata okazał się w „Synie Cieniów“ ostatecznie — jak u Hegla — procesem rozwoju Boga“ [2]). Nie mogę na tym miejscu przeprowadzać polemiki i wykazywać w części błędność w części jednostronność i niedokładność takich zapatrywań wynikających z przesadnej oceny wpływu Hegla na Krasińskiego [3]). „Syn Cieniów“ nie jest przeróbką Hegla, nie powstał też pod wpływem „Prolegomenów“ Cieszkowskiego, a to dla tej prostej przyczyny, że pod ich wpływem powstać nie mógł, „Prolegomena“ bowiem pojawiły się w roku 1838 a Krasiński zamieszcza obszerniejszą o tej pracy wzmiankę dopiero w liście pisanym do Jaroszyńskiego w lutym 1840, a więc już po napisaniu Syna Cieniów. Nie jest też utwór ten ani — jak chce Porębowicz — historją Ducha świata uświadamiającego się w naturze, człowieku i Bogu, ani — jak pisze Kleiner — procesem rozwoju Boga, ani nie wyraża — jak napisano w zbiorowym wydawnictwie „Sto lat myśli polskiej“ — idei odrodzenia i wyzwolenia samego poety, lecz jest obrazem pochodu i zbliżania się człowieka do Boga. Ideą przewodnią „Syna Cieniów“ jest idea rozwoju, idea postępu i doskonalenia się, ale nie Boga, bo Bóg doskonalący się nie byłby Bogiem, lecz stworzenia. Rozwój jednak i postęp nie odbywa się tu według heglowskiego prawa tezy antytezy

---

[1]) Kleiner „Dzieje myśli“ I., str. 333.
[2]) tamże, str. 362.
[3]) Uczynię to gdzieindziej.

i syntezy, nikt tu prawa tego nie wykryje, jeżeli nie zechce myśli Krasińskiego sztucznie naciągać. Poeta przedstawia rozwój i postęp tak, jak go się sam w dziejach rodu ludzkiego dopatrzył. Pochód bowiem dusz ludzkich ku Bogu dokonywa się najpierwej tu na ziemi w historji, a potem w życiu przyszłym. Z tego iż w pierwszej strofie „Syna Cieniów“ czytamy, że go moc nieznana z ciemni wyrzuciła, nie wynika wcale, aby Krasiński w sprawie pochodzenia człowieka przyznawał się do jakiegoś sceptycyzmu, czy agnostycyzmu, on tylko niechce na początku wypowiedzieć tego, co powie na końcu. Stwierdza tylko, że człowiek jako ogniwo pośrednie między naturą, a duchem, wyszedł z łona przyrody, ona (dzika wilczyca) piersią go swoją wykarmiła. Jako syn ziemi jest synem cieniów, uwaga jego zwrócona wyłącznie ku dołowi, ziemia jednak od pierwszej chwili pojawienia się człowieka odczuwa jego tytaniczną potęgę, odczuwa, że jest w nim coś więcej aniżeli w całej reszcie innych stworzeń. Następuje obraz pierwotnych wędrówek rodu ludzkiego, poczym zwrócona uwaga na znaczenie religji, która człowieka zupełnie przeobraża. Skoro padło światło z krainy błękitu przestaje syn cieniów patrzeć wyłącznie w ziemię na dół, a zaczyna spoglądać w górę w niebo:

„Wyciągnął ręce do wyżyn wszechświata.
Choć z ziemi rodem już ziemią pomiata
Nektar gwiazd mlecznych ust jego potrzebą“.

Atoli pomimo pozyskania tak drogocennego skarbu, jakim staje się dla człowieka religja, nie odrazu wyzwala się z powicia natury. Przykuty jak tytan Prometeusz do skał rzeczywistości musi z nią walczyć i ciężkie znosić tortury. Dopiero w Grecji starożytnej pojawia się człowiek przemieniony i woła „jestem“.

„Ludzka mu piękność wyjrzy wtedy z czoła
„W sercu zakwitnie kwiat błędnych nadziei".

Wprawdzie w systemach religijnych wschodu a nawet jeszcze w Starym Testamencie zna on Boga tylko gniewu panem, wprawdzie przeciw złowrogim losom szuka nieraz pomocy u potęg zniszczenia, pomaga sobie wiarą w szatana, to jednak to wszystko stopniowo przemija. W postępie wieków przychodzi kolej na chrześcijaństwo przeznaczone na to, aby wszystko, co ziemskie wyżreć człowiekowi z serca i przetrawić. Wówczas:

„Cierniów koronę przywiąże do skroni
„I łzę miłości nad bracią uroni.
„Cierpiąc i wierząc w Ojca Niebieskiego
„Jak duch nieszczęsny, lecz wolny od złego".

Takimi byli pierwotni chrześcijanie, takim ideał wieków średnich. Aż nadeszły czasy nowożytne, zbudziła się odwieczna tęsknota ducha ludzkiego, wróciły dni zwątpień, systemy panteistyczne i materjalistyczne zaczęły głosić, że człowiek „sierotą rzuconą oślep na zaguby morze". Atoli i te zboczenia jak każde złe, są tylko przejściem. Optymizm zwycięża! Ze zwątpień, z cierpienia wieków zacznie wyzwalać człowieka myśl badawcza, która w teorji Kopernika ziemię przetworzy w gwiazdę nieba i zwiąże ją z Niebem wstęgą innej tęczy, to znaczy jej stanowisko w układzie wszechświata pojmie inaczej niż przedtem. Odtąd dzięki potędze swojej myśli badawczej staje się człowiek z „Syna Cieniów" „Synem światłości". Stąpa coraz śmielej ku coraz nowym odkryciom, podbija i zużytkowywa do swoich celów świat zjawisk:

„Wszystko, co żyje, świeci, dźwięczy, płonie twoim u progów twej nieśmiertelności".

„Niejedno, co myślą pojmie, dosięgnie ramieniem,

niejedno, co natchnieniem przeczuł, ujrzy na oczy, teorje zużytkuje w praktyce, ideje swoje wcieli w życie, w czyn, one trwałą jego na zawsze pozostaną własnością.

„Na wieki wieków dane Tobie — Tobie
„Coś marzył czasem, że Twój koniec w grobie".

Tu kończy się obraz rozwoju i postępów ducha ludzkiego na ziemi w dziejach. Przejście od historjozofji do metafizyki stanowi teza, że wszędzie wre anioł życia, że śmierć jest tylko pozorem. Wnikając coraz głębiej w istotę rzeczy przychodzi się do przekonania, że

„Wszędzie kolebki, niema nigdzie trumny
I wszędzie niebo — niema nigdzie ziemi".

Skoro tak, to duch ludzki także w nicość obrócić się nie może. Po życiu doczesnym musi przyjść życie nowe, dalszy rozwój, dalszy pochód ku doskonałości.

Inaczej bowiem jakiż sens mógłby mieć poprzedni rozwój w dziejach?

Pogląd na losy osobistego ducha w życiu przyszłym u Krasińskiego pod wpływem Hegla powstać nie mógł, gdyż w filozofji tego ostatniego czegoś podobnego niema. Tu, jeżeli kto naszemu poecie mógł poddać pewne myśli, to chyba tylko Schelling, Nowalis, a może i niektórzy mistycy. Kto wie jednak, czy także monadologja Leibniza i pomysły Wrońskiego nie odegrały tu ważnej roli.

Świat ducha przedstawia się Krasińskiemu jako wielościowy i osobisty, co nie przeszkadza wcale ostatecznemu łączeniu się i jednoczeniu tych osobistych duchów z Bogiem. Wszystko, co jest dziełem Bożym, do Boga wraca. Jakaż to więc moc nieznana wyrzuciła z ciemni Syna cieniów? Poeta na końcu utworu to ogłasza: Jest nią Bóg, gdyż „oprócz Niego nigdzie nic niema i nic nie

powstanie". Duch osobisty pierwotnie o tym nie wie i dlatego jest synem cieniów, w religji to przeczuwa, w dziejowym rozwoju zbliża się coraz bardziej do progów nieśmiertelności, aż na końcu tym się staje, czym był na początku, tylko „przebudzonym", wiedzącym o sobie. Sam siebie w postępowym rozwoju ukształtował i siebie, jako własne dzieło, na łono Boga wnosi.

Oto pogląd na świat w „Synie Cieniów" zawarty!

Nie jest to ani panteizm, ani heglizm. Kto się w myśl Krasińskiego nie zagłębi, kto go powierzchownie objaśniać zechce, tylko taki dopatrzy się w omawianym tu jego utworze panteizmu. Boć przecież kto uznaje konieczność istnienia Boga, ten musi zgodzić się na to, że niezależnie od Boga nic ani powstać ani istnieć nie może. Społeczność zaś Bożą trudno pomyśleć sobie inaczej, jak tylko w najściślejszej z Bogiem spójni i jedności. Panteistycznym byłby pogląd Krasińskiego w takim razie, gdyby w duchu osobistym dopatrywał się tylko przejściowego objawu absolutu, gdyby głosił zatratę osobistej świadomości. On tego atoli nietylko nie czyni, ale wprost w przeciwnym idzie kierunku.

Katolickim co prawda pogląd na świat w „Synie Cieniów" nie jest. O dogmacie stworzenia człowieka nie wspomina, osoby Chrystusa nie wymienia, zbiorowi duchów ludzkich przyznaje pod wpływem Straussa przymioty Chrystusowe, wieczności kar piekielnych nie uznaje, złe uważa tylko za przejście, za pył na drodze ku celom ostatecznym, za piorun burzy doczesnej, wszędzie jest niebo, wszędzie Bogi. Z tego jednak nie wynika wcale, aby można „Syna Cieniów" uważać za utwór myślą panteistyczną natchniony. Przeciwnie właśnie w tym utworze uzyskało wspaniały wyraz ostateczne przechylenie się Krasińskiego

nie tylko na stronę optymizmu, ale także na stronę pluralistycznie pojętego teizmu.

Jeszcze raz z naciskiem to podnoszę, że zasadnicza różnica między filozofją „Syna Cieniów", a Heglem polega na tym, iż do wiedzy absolutnej i do tego ostatecznego przebudzenia nie dochodzi, jak u Hegla idea, czyli jakiś duch powszechny, lecz każda osobista dusza i, że dokonywa się to nie w dziejowym rozwoju, lecz w dalszych zaziemskich każdej duszy żywotach. Nie wiedzę absolutną zdobywa się według Krasińskiego w dziejowym postępie tu na ziemi, lecz tylko drogę do nieśmiertelności, do światła. Sądzę, że nie godzi się tę różnicę przeoczać i „Syna Cieniów" za jakiś wierszowany traktat heglowski uznawać. Pod względem formy jest język i wiersz w Synie Cieniów niezrównanie piękny i wzniosły, niewątpliwie ma słuszność Porębowicz, iż go do najbardziej skończonych utworów poezji polskiej zalicza, nawet literatura światowa nie wiele posiada utworów, któreby obok niego postawione być mogły.

Na jasnym tle poglądu na świat rozwiniętego w pierwszej z „Trzech Myśli" ponuro zarysowują się obrazy w drugiej opatrzonej napisem „Sen Cezary". Atoli i tutaj na przekor całej ponurej teraźniejszości, pomimo beznadziejnego na pozór położenia Polski optymizm zwycięża. Jeżeli śmierć tylko pozorem, jeżeli wszędzie wre życie, to także narody ani ginąć, ani umierać nie mogą. Na tle optymizmu wraca wiara w Opatrzność. „Pan czuwa nad trumnami waszymi i czeka, aż chwile przeznaczone miną".

Trzeci ustęp „Trzech Myśli" — „Legenda" zawiera wizję upadku starego rzeczy porządku i zapowiedź nowej w dziejach rodu ludzkiego epoki św. Jana. Idea przewodnia „Legendy" staje się zrozumiałą także tylko na tle „Syna Cieniów". Stary porządek świata wraz z Kościołem

i religją katolicką chwieje się i w gruzy się rozsypuje. Polska katolicyzmowi najwierniejsza upadła. W porządku jednak wszechrzeczy nic nie ginie, nic na zawsze nie umiera, wszystko się tylko w postępowym rozwoju przeobraża i doskonali. W nowej przeto świata epoce i Kościół się przeobrazi, a naród polski łącznie z odrodzoną ludzkością z upadku się podźwignie. Ale jak w przyszłości katolicyzm stanie się innym, tak też inną będzie przyszła Polska.

Zbierając w całość powyższe wywody, można — jak sądzę — wyrazić zapatrywanie, że twórczość Krasińskiego w okresie trzecim jest w najważniejszym tego okresu utworze w „Trzech Myślach“ syntezą obu okresów poprzednich, to jest pierwszego, w którym przeważał romantyczny kult jednostki, a zajmowało go najżywiej zagadnienie osobistej nieśmiertelności i drugiego, w którym wykształcił swoją filozofję bólu i cierpienia, potępił samolubny indywidualizm, postawił program czynu ofiarnego i zwrócił się do zagadnień społecznych i historjozoficznych. Tylko, że ta synteza przedstawia się pod wpływem studjów filozoficznych i walk wewnętrznych znacznie pogłębioną. Zawiera wprawdzie ta synteza dorobek obu okresów poprzednich, tkwi w niej atoli jeszcze coś więcej, objawia się wyrozumowany i mozolną pracą myśli uzyskany tryumf optymizmu łącznie z przezwyciężeniem panteistycznych niepokojów i skłonności. Zagadnienia Polski w tym okresie Krasiński jeszcze sobie nie rozjaśnił. Na to przyszła kolej dopiero w dalszym rozwoju jego twórczości.

IV.

W roku 1841 rozpoczęła się ożywiona wymiana listów między Zygmuntem Krasińskim a Augustem Cieszkow-

skim. Obaj przyjaciele znali się jeszcze z lat dziecinnych, mieli wspólną wychowawczynię. Później życie ich rozdzieliło. Zbliżyli się dopiero znowu w jesieni w roku 1839 w Rzymie. Jeszcze w lutym roku następnego przebywali tam razem. Cieszkowski wywarł potężny wpływ na naszego poetę. Jak doniosłym był ten wpływ okazuje się najlepiej z listu pisanego w lutym 1840 do Edwarda Jaroszyńskiego, w którym mu streszcza główne przewodnie myśli „Ptolomeuszów" Cieszkowskiego [1]) i wykazuje, w czem Hegel został przez naszego myśliciela przewyższony. W rok później zaczęli stale do siebie pisywać. Wydany do tego czasu tylko zbiór listów Krasińskiego [2]) rzuca cenne światło na kształtowanie się jego poglądów i na twórczość okresu czwartego. Wpływ Cieszkowskiego ujawnił się głównie w teorjach o Trójcy i troistości, tudzież w tym, że odtąd uznaje Krasiński przyszłość dziejową za poznawalną, wprawdzie nie w szczegółach, ale co do ogólnego zasadniczego i ostatecznego kierunku. Natomiast w sprawie stosunku Boga do świata i osobistej nieśmiertelności złączonej z pamięcią i z mającym kiedyś nastąpić przypomnieniem sobie wszystkich stanów w postępowym pochodzie osobistego ducha ku celom ostatecznym spiera się Krasiński z przyjacielem i od swoich poglądów nietylko nie odstępuje, ale przeciwnie w nich się jeszcze umacnia.

Poznawalność przyszłości umożliwia też Krasińskiemu zrozumienie losów Polski i jej dziejowego posłannictwa. Jaką drogą do tego doszedł wynika jasno z listu pisanego do Cieszkowskiego w kwietniu roku 1842 z Ba-

---

[1]) Listy do Edwarda Jaroszyńskiego, Kraków 1871. str. 46—50.

[2]) Listy Z. Kras. do A. Ciesz. z autografów, wydał Józef Kallenbach. wstępem opatrzył Adam Żółtowski. Tomów dwa. Kraków 1912.

zylei [1]). Dowiaduje się o ruchu wywołanym przez Towiańskiego, a podpartym przez Mickiewicza i nazywa go mistycznym, magnetycznym stanem ludzi, blizkich nowej idei, a nie mogących rozumowaniem logicznie jej wywieźć. Otóż on się właśnie tego logicznego wywodu przed niedawnym czasem już był podjął, w owym liście zaś tak go streszcza:

„W nowej epoce dziejów i w nowej sferze religji (przewidzianej już w Legendzie pod wpływem Cieszkowskiego) pierwszymi sługi będą ci, którzy najogromniej do przeszłości tęsknią, teraźniejszości nie mają, a w przeszłości jako ciało usadowić się nie mogli, bo należeli już do trzeciej epoki. W niej być i żyć przeznaczeni w przeszłości tylko mogli się objawić, jako próba bytu i życia, co prysła, niby skonała, ale takowe groby najświętszymi z kolebek. Ten naród będzie słynął w trzeciej epoce, który pełen wiedzy z niej się wydostał. Oto nowe organizma socjalne z nim wychodzą na widownię historji. Nie już rodzące się i ginące jak rośliny i zwierzęta, ale ginące i rodzące się jak duch świadomy. By tak się urodzić, trzeba było tak umrzeć, to jest w pełni świadomości i ową zachować w trumnie i być trupem wiedzącym o sobie, to jest duchem przemieniającym się bez zatracenia myśli swojej! My tym. — Rozwiązana zagadka w nas. — Na ziemi dokażem (chciałbym powiedzieć dokazaliśmy już, bo to dla mnie jest widomo-jasnym, a zatem już przeszłym) tego, co każda osobna dusza przechodząca z ziemi przez śmierć w wyższy świat. — Sztuka nieśmiertelności narodowo-socjalnej od nas się pocznie, w tej samej chwili musi się objawić jako pewność natura nieśmier-

[1]) Ob. Listy, jak wyżej. T. I., str. 28 i 29.

telności pojedyńczej duszy. — Logika mnie to każe mówić, bo co na planecie narody i ludzkość, to za grobem każdy osobnik czyni — i my tu w ludzkości, a tam ludzkość w nas. W obu kierunkach jest pełnia Boża, dopełnienie, wspaniałość, pogodzenie".

Mamy tu więc w drodze rozumowania wywiedziony los Polski z teorji trzech epok i z zasady poznawalności przyszłości, a z tem związany pogląd na osobistą nieśmiertelność.

Jeszcze przed napisaniem powyższego listu bo zdaje się w pierwszych tygodniach roku 1842 powstała rozprawa „O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów" [1]) zawierającą ów wywód logicznie wyrozumowany nowej idei. Wychodząc z metafizycznych założeń o Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku, przechodzi nasz poeta, który tu już zupełnie przeobraża się w filozofa, w części drugiej do wykazania Trójcy w czasie i w przestrzeni, kończy zaś na wysnuciu z powyższych rozumowań, wniosków odnoszących się do stanowiska Polski wśród ludów słowiańskich. Jestto więc historjozofja Polski wywiedziona metodą dedukcyjną z powszechnego świata porządku, z jego metafizycznego tła. Skłaniał się ku temu Krasiński już w okresie poprzednim, uświadomił to sobie atoli w pełni i w szczegółach wypracował dopiero teraz.

Zaraz z początku uderza różnica między „Synem Cieniów" a rozprawą. W Synie Cieniów „moc nieznana" człowieka z ciemni wyrzuciła. Co to za moc ta nieznana, to się dopiero na końcu utworu okazuje. Natomiast w rozprawie zaraz na wstępie wygłasza pogląd, że Bóg człowieka stworzył, czyli, że mu bytu udzielił. W tej

---

[1]) Ob. Wydanie jubil. T. VII., str. 27—131.

zmianie punktu wyjścia i w formie apodyktycznej, w jakiej wypowiada swoje zasadnicze twierdzenia, wyraża się niewątpliwie wpływ ówczesnych metod filozofji niemieckiej i Cieszkowskiego.

Kogo to razi niech pamięta, że tak filozofowano wówczas wszędzie, gdziekolwiek tylko dotarł wpływ idealistycznej filozofji niemieckiej i, że metoda Hegla, polegająca na doszukiwaniu się w całym porządku wszechrzeczy tezy, antytezy i syntezy uchodziła za jedyną drogę do prawdy. Wielkość tego pomysłu do tego stopnia porwała i ujęła Krasińskiego, iż pomimo niechęci, jaką czuł do Hegla, pomimo, że uważał jego stanowisko za przezwyciężone, to jednak metodą jego najchętniej się posługiwał. Szczupłe ramy jednego odczytu nie pozwalają mi na szczegółowy rozbiór rozprawy o stanowisku Polski, powiem więc tylko krótko, iż rozważając w części pierwszej Trójcę, czyli troistość w Bogu i w człowieku usiłuje pogodzić Jego osobowość z Jego wszechistnieniem, tudzież Jego transcedencją czyli zaświatowość z immanencją w świecie. Należy dodać, że w tym samym kierunku szedł w owych czasach ten odcień religijno-filozoficznej spekulacji niemieckiej, który zrywał z panlogizmem Hegla, tudzież polski myśliciel Józef Kremer, przekształcając panlogizm heglowski i panteizm w teizm. Także wybitny szwedzki filozof Jakób Boström tymi samymi wówczas zajmował się zagadnieniami z odrzuceniem jednak metody Hegla. Wroński zaś udowadniał troistość w Bogu wywodząc ją ze swego prawa tworzenia. Nie jest więc rozprawa Krasińskiego jakimś odosobnionym objawem, przeciwnie dowodzi ona jak europejskim był nasz myśliciel-poeta, w jak ścisłym związku rozwijały się jego poglądy z ówczesnym ruchem filozoficznym, który po roku 1840 zwrócił się tak wyraźnie, śmiało i stanowczo do roz-

patrywania zagadnień religijnych. Ponieważ jednak, — jak się okazuje z listu pisanego do Cieszkowskiego we wrześniu 1842 — Krasiński znał wielkie dzieło Wrońskiego z roku 1831 p. t. „Prodrome du messianisme“, uważać przeto można za wielce prawdopodobne, jeżeli nie zapewne, że drogę do zużytkowania rozumowań logiczno-metafizycznych w celu uzasadnienia pomysłów mesjanistycznych wskazał mu Wroński. W metodzie więc i zastosowaniu prawa troistości rozwoju światowego ujawnia się wpływ Hegla, w uznaniu przyszłości za poznawalną i w przyjęciu trzech epok dziejowych wpływ Cieszkowskiego, w wyzyskaniu zaś konstrukcji metafizycznych do mesjanizmu wpływ Wrońskiego.

Rozprawa o stanowisku Polski zawiera w całość ujęty pogląd na świat Krasińskiego taki, jak sobie w czwartym okresie swojej twórczości wyrobił i ustalił. Różnice między tą rozprawą, a pierwszą w Synie Cieniów syntezą są wyraźne. Część pierwszą zatytułowaną „O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku“ rozpoczyna nie od człowieka i jego rozwoju w dziejach, lecz od idei Boga, którą uznaje za absolutnie pewną żadnych nie wymagającą dowodów. Bóg nie może nie być. Z idei Boga wynika z logiczną koniecznością jego trójjedność, czyli Trójca św. Bóg bowiem musi być bytem, myślą i syntezą obu t. j. duchem. Bóg jest również łaską, rozumem, miłością. Atoli Bóg jest nietylko Trójcą, ale jest także Bogiem osobistym. Synteza bytu i myśli stanowi życie, — pełnia zaś życia tkwi tylko w osobistości. Duch święty zatem jako synteza bytu i myśli jest Wszechosobistością, ponieważ zaś wszystkie Osoby Boskie wzajemnie się przenikają, wszystkie przeto są Osobami. Życie Boga w Trójcy Jedynego polega na wzajemnym udzielaniu się. Prawo udzielania siebie drugim oto najwyższe wieku-

iste, a zarazem najpowszechniejsze prawo istnienia. Osoby Boskie udzielają się sobie wzajemnie, Bóg udziela bytu wszelkiemu stworzeniu. W przyrodzie wszystko wzajemnie sobie się udziela, na siebie działa, w ludzkości duchy ludzkie udzielają się sobie nawzajem. Wszelka ofiara, wszelkie poświęcanie się jest również tylko udzielaniem się albo na rzecz innych jednostek, albo na rzecz zbiorowości.

Ponieważ idea ofiary łącznie z ideą Wszechmyśli jako drugiej Osoby Boskiej najzupełniej zrealizowała się w Chrystusie stanowi to więc niezbity dowód Bóstwa Chrystusowego.

Bóg stworzył świat z niczego. Jestto zrozumiałe, twórczość bowiem stanowi konieczny wynik i przymiot natury ducha. Kto duchem ten tworzy i w istocie z niczego, bo tylko z siebie, a z siebie tworząc mnoży i silnieje sam [1]). My także jako osoby duchowe choć słabi stwarzamy coś: a mianowicie postanowienia nasze, z których wypływają czyny nasze. Jak Bóg nas stworzył z niczego, to jest wylał z Siebie, tak i my znów, doszli do pewnego stopnia duchowości żywej wylewać będziem Jego prawo z siebie i nim urządzać i stroić zewnętrzną naturę [2]

Jak w Bogu jest przejście od Wszechbytu do Wszechmyśli, a następnie do Ich wzajemnego przenikania się i zespolenia we Wszechduchu, tak to samo powtarza się w świecie przez Boga stworzonym. Wszędzie mamy rozzwój od bytu do myśli i ich zespalanie w życiu ducha: „Byt rozkwita w myśl, myśl wciela się w byt i życie nastaje [3]). Taką koleją coraz wyższymi duchami stają się

---

[1]) Ob. Pisma Zyg. Kras. Wydanie jubil. VII., str. 54.
[2]) Tamże.
[3]) Tamże, str. 58.

niższe, uznawają się bytem w stosunku do myśli, uznawszy się takim bytem podnieść go do tej myśli pragną. Skoro to pragnienie urzeczywistnią, znowu wyższej pełni duchowej dostąpili. Żaden jednak duch stworzony Bogiem nie będzie, może stać się tylko jednym z bogów, którymi zaludnione niwy żywota wiecznego" [1])

Celem ducha stworzonego jest połączenie się z Bogiem. Im bardziej zaś z Bogiem się łączy, tym sam bardziej sobą się staje, bo gdyby inny był tego łączenia skutek, to by duch nie ku życiu szedł, ale ku śmierci i Bóg w końcu końców byłby ducha śmiercią wieczną [2].) Tymczasem „żywot wieczny jest stwarzaniem ciągłym, samych siebie w Bogu przez własną twórczość i łaskę Boga — jest miłością naszą rozwijającą się coraz olbrzymiej ku Bogu i Boga przez to samo ku nam, bo historja i rozwój wszystkich światów, wszystkich duchów, to rozwój ich miłości ku Bogu. Im Go lepiej znają, tym więcej kochają, — im więcej kochają tym znają lepiej — im głębiej znają, im mocniej kochają, tym dzielniej stają się twórczymi na podobieństwo Jego, czyli tym bardziej czynią a tym samym kształcą, budują, tworzą siebie samych, coraz doskonalej i wyżej, jak posągi boże rosną w Bogu na wieki" [3]). Oto zasadnicze myśli zawarte w pierwszej części rozprawy. Przypominają one w wielu punktach Syna Cieniów. Z tą jednak wielką rożnicą, że tu wyraźnie występuje dążność do uzgodnienia własnych wywodów z dogmatami chrześciańskimi. Osoba i Boskość Chrystusa silnie tu uwydatnione. W rozwoju świata położony nacisk na troistość, odrębność zaś osobistych duchów od ducha Bożego znacznie wyraziściej podkreślona.

---

[1]) Tamże, str. 60.
[2]) Tamże, str. 61.
[3]) Tamże, str. 65.

Druga część rozprawy: „O Trójcy w czasie i w przestrzeni“ zawiera historjozofję opartą na podstawach metafizycznych części pierwszej. Obrał tu więc nasz poeta-filozof inną drogę aniżeli w Synie Cieniów. Tam mamy najpierwej historjozofję, potem metafizykę, tu odwrotnie metafizyka wyprzedza filozofję dziejów i służy jej za podłoze.

Tok rozumowania tej części, w której spotykamy się po raz pierwszy z Krasińskiego mesjanizmem, jest mniej więcej następujący:

Z części pierwszej wynika, że w wszechświecie wszystko może być tylko duchem. W naturze kształty tych samych żywych nieśmiertelnych duchów rozwijają się, uśpione występują tylko pod bytu postacią, do myśli o sobie czyli do osobistości jeszcze nie doszły. W człowieczeństwie myśl obudzona już wie o bycie, o sobie, ale byt nie zgadza się z myślą, nie przypada do niej. Brak tu więc całości, choć oba jej pierwiastki już są, brak osobistości, choć osobistość już nabyta. Otóż dopiero w żywocie wiecznym następuje pojednanie i całość duchowa się urzeczywistnia. Cóż więc może być celem ostatecznym naszego tu na ziemi pobytu, naszych dziejów planetarnych? Oto nic innego, jeno dostanie się do stanowiska, od którego rozpocznie się żywot wieczny. Ludzkość przeto — mówi Krasiński — „jest wspólną pracą wszystkich ludzkich pojedyńczych duchów, ciągnącą się przez wieki planetarnej historji, by wzajemnym wyrobem samych siebie dostąpić mogli szczebla onego w czasie, z którego wzlecą w swój żywot wieczny“ [1]). Trudno zaiste o głębsze określenie pojęcia ludzkości!

W łonie tej powszechnej wspólnej pracy duchów

---

[1]) Tamże, str. 69.

istnieją szkoły duchów wyrabiające w sobie rozmaite władze, ideje, kierunki. Szkołami takimi są narody, stanowią one zrzeszenia duchów odwiecznie z sobą połączonych na wyrobienie jednej z idei, jednego z organów ludzkości. Na nazwę narodu zasługuje atoli ten tylko zbiór duchów żywych stowarzyszonych, który już pojął cel, do którego dąży t. j. ludzkość i czynami historycznymi dla niej się poświęcał. Tak pojęta narodowość jest już wysokim stopniem towarzystwa duchów [1]), zależy zaś na dziejowej przeszłości, powtóre na wewnętrznym poznaniu siebie samej, czyli na poczuciu się do idei, którą ma przeprowadzić przez świat i urzeczywistnić w stosunku do ludzkości [2]).

Rozwój więc narodowości tak się odbywa: Najpierwej utrwala się byt narodu pod postacią instynktu i natchnienia narodowego. Po wiekach wyrabiania się przychodzi zrozumienie tajemnicy własnego bytu i powołania w stosunku do ludzkości, to stanowi myśl narodu. Między oboma powyższymi pierwiastkami może toczyć się długa walka, zanim się w jedną wspólną narodową wolę zrosną. Skoro to pojednanie nastąpi wykształca się twórcza osobistość narodu i to czyni go żywym członkiem ludzkości, środkiem do ustalenia na ziemi Królestwa Bożego. Na dojściu więc do tego trzeciego stanowiska polega przyszłość narodów, a tem samem i historji rodu ludzkiego [3]).

Historja ta z natury rzeczy musi się składać jak zresztą wszystko w świecie stworzonym z trzech stopni rozwojowych, czyli z trzech epok. Pierwsza epoka to świat starożytny. Ludzkość utrwala zewnętrznie swój byt, ale

---

[1]) Tamże, str. 71.
) Tamże, str. 79.
[3]) Tamże, str. 74.

bez wewnętrznej podstawy i bez pojęcia celu, do którego wszelki duch zbiorowy iść powinien. Dopiero Chrystus Syn Boży „Logos“ czyli Wszechmyśl „nadał duszę ludziom“ [1]), z Nim kończy się świat starożytny, a rodzi się świat myśli nad światem bytu. Nadchodzi druga epoka dziejów trwająca do dzisiaj, a będąca przejściem od epoki bytu martwego do epoki żywego Ducha na ziemi [2]).

Pośród zamętu wieków średnich kształcą się powoli stopniowo przyszłe żywe organa ludzkości—narody. Najpierwej wykształcają się państwa, z początku atoli państwo, służąc jedynie interesom jednostek albo dynastji, niema podstawy. Trwałą konieczną podstawą państwa może stać się tylko narodowość, bez niej byt państwa stałego postępowego jest niemożliwy. „Państwo bowiem może być tylko ciałem ducha narodowego, a że wszędzie ciało poprzedza objaw duszy i wiedzy na ziemi, więc państwa musiały istnieć przed uznaniem się i poczuciem się narodowości. Państwa ciała, szły sobie swoim torem, — narodowości dusze błądzące, męczyły się i trapiły swoim. Obecnie wstępujemy w wieki, w których pierwszą zasadą prawa publicznego stanie się wszelkiej narodowości istotnej upaństwowienie, a wszelkiego państwa nie na narodowości opartego rozsyp“ [3])

Wiek nasz, (wiek XIX) dziedzic wszystkich starożytnych średnich i nowszych czasów jest wiekiem narodowości dochodzących do pełnej wiedzy o sobie, do przeświadczenia o prawowitości, nietykalności i samodziel-

---

[1]) Tamże. str. 79.

[2]) Tamże. str. 80.

[3]) Tamże 84. To się obecnie urzeczywistnia. Powstanie państw narodowych na gruzach Austrji.

ności żywota swojego [1]). Atoli jak przed wiekami oddzielny duch ludzki dopiero za ukazaniem się Chrystusowej postaci dowiedział się o sobie samym z losów Jej żywota, tak i teraz, by uzyskać pełnią wiedzy o sobie, duchy zbiorowe potrzebowały pierwowzoru, któryby, będąc duchem zbiorowym, zniósł widomie dotykalnie rzeczywiście wszystek ciąg losów, mogących dotknąć jakąbądź ziemską narodowość i tymi dziejami swojimi właśnie objawił prawdę niepodobieństwa jej zgonu [2]). Udowodnioną zaś ta prawda, może być tylko przez faktyczną śmierć i odrodzenie. Oto ustęp najważniejszy, tu mamy przejście do narodowego mesjanizmu i do jego filozoficznego uzasadnienia. Zastanawia się więc Krasiński nad tym jaki powinien być ów pierwowzór narodu mający dziejami swoimi stwierdzić niepodobieństwo zgonu ziemskiej narodowości i wylicza następujące takiego pierwowzoru cechy: [3])

Otóż taki pierwowzór da się pojąć przedewszystkiem tylko jako napiętnowany męczeństwem i prześladowaniem. Przedtem atoli musiał on już przeżyć długi ciąg wieków i dopełnić wielu czynów, a mianowicie czynów nacechowanych poświęceniem, odwagą i szlachetnością, natomiast gwałtem i bezprawiem niepowinien się był posługiwać, ludom zaś niedokształconym niósł wyższą oświatę, zjednywał je łagodnością, wolnością ustaw, wzrastał uniami nie łupiestwem. Następnie musiała być u niego wielka miłość religji niebieskiej i wolności ziemskiej.

Ziemia jego w kształtach swoich musiała wyrażać nie przedział i rozdzielanie plemion od siebie, lecz zbliżenie

---

[1]) Tamże, str. 88.
[2]) jak wyżej, str. 91—105.

się i zlew. Zysku nie szukał i nie pilnował, odwaga jego nie była chciwa. Musiał wreszcie zejść z widowni dziejów nie wyczerpawszy swoich sił wewnętrznych. Skoro zaś to się stało trzeba było, aby, rozważając swoją przeszłość, poznał na historji swej jakoby położony palec Boży, a uznawszy to, poczuł się do niechybnego posłannictwa na przyszłość. Z cierpień jego wynikną wprawdzie myśli i dążenia przesadne, będzie się zrywał zawcześnie, aby się dorwać nowego ciała państwowego, aż wreszcie dojdzie ciągiem zawodów, cierpień i rozmysłów do możności odzyskania niepodległego bytu. Wszystkie powyższe cechy posiada właśnie Polska i dlatego ona to za ów pierwowzór uznaną być powinna, uznaną być musi.

Tak przedstawiają się u Krasińskiego dowody mające filozoficznie stwierdzić i uzasadnić posłannictwo Polski w przygotowaniu trzeciej epoki dziejów. Że nie są one sztucznie konstruowane, lecz z przeszłości i z dziejów narodu wydobyte, z nich wyczytane, to przecież każdy przyznać musi. Jak atoli pogodzić ten nowy pogląd na przeszłość Polski i na jej posłannictwo z niezmiernie surowym i bezwzględnym sądem o własnym narodzie zawartym w liście do ojca z roku 1836? [1]). Na takie pytanie można znaleźć odpowiedź następującą: W roku 1836 znajdywał się umysł naszego poety w największej rozterce. Z kraju dochodziły go bolesne wieści o gwałtach i okrucieństwach rządu rosyjskiego, wpływ Straussa i filozofji niemieckiej wprowadził go w stan niepewności i zwątpienia; z panteistyczną doktryną nie mógł sobie jeszcze dać rady, opanowały go więc w rozstroju pesymizm i zwątpienie. Skoro jednak doszedł do przezwy-

---

[1]) List ten przytacza Kallenbach w drugim tomie swojego dzieła o Krasińskim, Lwów 1904, str. 290—297.

ciężenia panteizmu, skoro wykształcił sobie własny system filozoficzny, własny rozumowo uzasadniony pogląd na świat, wówczas powrócił do równowagi. W systemie zaś jego już optymistycznym, bo opartym na filozoficznie utwierdzonej wierze w osobistego trójjednego Boga i w postępowy rozwój osobistego ducha, musiała zarówno przeszłość jak przyszłość Polski w nowym przedstawić się świetle. Jak wbrew wszelkim pokusom i chorobliwym skłonnościom, dzięki niezmordowanie pracującej potężnej myśli zwyciężył u Krasińskiego optymizm oparty na wierze w niespożytą wartość osobistości i życia osobistego, tak w związku z tem zwycięstwem wielkiego a dziwnie jasnego i przenikliwego rozumu stoi także dalsze zwycięstwo odniesione w sprawie własnego narodu. W optymistycznym poglądzie na świat, opartym na idei nietylko troistości postępowego rozwoju, ale także osobistości, musiało znaleźć się także miejsce dla osobistości zbiorowych, dla narodów, wobec zaś wyjątkowego tak w przeszłości jak w teraźniejszości położenia narodu polskiego odpowiednio też wyjątkowe miejsce dla niego.

Wykazawszy więc w części drugiej na czym polega posłannictwo Polski, rozważa Krasiński w części trzeciej jej stanowisko wśród ludów słowiańskich. Zawiera ta część (niestety niedokończona) jakby ukrytą polemikę z Wrońskim, który w przyszłym porządku świata, przewodnictwo nad narodami słowiańskimi oddawał w ręce Rosji. Zgadza się Krasiński z Wrońskim w charakterystyce posłannictwa narodów rasy romańskiej z jednej, a rasy germańskiej z drugiej strony. Narody rasy romańskiej nazywa w najogólniejszym znaczeniu plemieniem politycznym“ [1]), zaś ducha germańskiego filozoficznym [2]).

---

[1]) Tamże, str. 108. [2]) tamże str. 110.

Pierwszemu przypisuje w epoce chrześcijańskiej kierunek bytu, drugiemu kierunek myśli. W dalszym postępie musi się oczywiście urzeczywistnić synteza obu odpowiadająca w świecie przedmiotowym ludzkości istocie ducha — jaźni. Tutaj twórczą nie może być ani polityka, ani filozofja, lecz tylko religja. Religja bowiem „jest genjalnością planety" przez nią i z nią razem, „do serc skończonych jak grom zstępuje nieskończona miłość i wszelką moc polityki z wszelkim filozofji umem przetapia w jeden płomień razem" [1]). Otóż plemieniem religijnym jest plemię słowiańskie. Jeżeli tak, to w jego dziejach musi zachodzić podobieństwo do wszelkich wszelkiej religji podań. Wszystkie one opowiadają zgodnie walkę dobrego i złego. W dziejach Słowian walka ta istotnie się urzeczywistnia w przeciwieństwie Moskwy i Polski [2]). Pierwsza z nich coraz bardziej wszystka we własny rząd się przekształca i zwęża. Jej już niema, jeno rząd, który ją pochłonął [3]). „W dziejach ruskich matką bierną zachowawczość bizantyńska — ojcem zapładniającym jej łono napad tatarski — a synem spłodzonym, rosnącym na olbrzyma wyrosłym rząd moskiewski" [4]). Ten to czynnik zniszczenia złego „jął się zatraty narodowości, która go ciałem od Europy, duszą od oszukania wszystkich Słowian, duchem od prawdopodobieńswa jakiejbądź wygranej nad rodem ludzkim dzieliła [5]). Zupełnie inaczej Polska. „Od kolebki przeciwnie Moskwie na coraz się szersze rozlewała przestwory — coraz więcej piła światła, coraz świetniejszej chrześcijańskiej dobijała się chwały,

---

[1]) Tamże, str. 115.
[2]) Tamże, str. 118.
[3]) Tamże, str. 120.
[4]) Tamże, str. 124.
[5]) Tamże, str. 126.

coraz więcej sprawiedliwości i dobra rozsiewała na około siebie. Postęp jej był widomym i nadzwyczajnym" [1]). Polska złączyła w sobie dwa światy, dwie epoki ludzkości pogaństwo i chrześcijaństwo. Wszystko w Polsce jest zlaniem się tych dwóch światów [2]).

Na charakterystyce zbiorowego życia polskiego Krasiński utwór ten swój przerwał i reszty już niedokończył. Zdaje się atoli, że do końca nie wiele już brakuje. Wnioski ostateczne nie mogły być inne jeno takie, że w trzeciej epoce dziejów po rozbiciu się Moskwy jako potęgi złego, przewodnictwo nad narodami słowiańskimi obejmie Polska i łącznie z nimi umożliwi w życiu wolnych duchów zbiorowych, czyli w pełni uświadomionych narodów zespolenie się bytu i myśli, polityki i filozofji w czynach wolnych, duchem prawdziwej religijności natchnionych.

Takie są przewodnie myśli rozprawy: „O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów". Zdaje mi się, że się nie pomylę, jeżeli powiem, iż jest ona centralnym ogniwem w całej twórczości Krasińskiego. Wszystko co było przedtem ku niej zmierza, co przyszło potym z nią się łączy i z niej wypływa. Zawiera ona całkowitą ostateczną syntezę wielkiego poety i myśliciela.

Juljusz Kleiner w swoich dziejach myśli Zygmunta Krasińskiego usiłował z drobiazgowością anatoma wykazać wszelkie wpływy, jakie się na tę syntezę złożyły. Jest rzeczą zrozumiałą, że sama z siebie powstać nie mogła, że odźwierciedla się w niej wpływ prądów i walk staczanycch na niwie filozofji po rozbiciu się szkoły Hegla. Jeżeli jednak szczegóły i motywy za-

---

[1]) Tamże. str. 129.
[2]) Tamże.

czerpnął z duchowej atmosfery, którą Krasiński tak chciwie w siebie wchłaniał, to jednak złożył z nich całość w tym rodzaju jedyną, oryginalną, piętno jego wielkiego ducha na sobie noszącą.

Synteza Krasińskiego nie jest pomimo, że uznał heglowskie prawo troistości w rozwoju wszechświata, przeróbką filozofji Hegla, w której nie ma miejsca ani dla Boga osobistego w Trójcy, ani dla postępowego rozwoju duchów osobistych, ani dla przyszłych dziejowych epok w życiu ludzkości. Dla Hegla w jego systemie i w ustroju państwowym Prus rozwój Wszechducha kresu dobiega. Nie jest też synteza Krasińskiego wyłącznie odbiciem poglądów Cieszkowskiego. Jakkolwiek bowiem pod jego wpływem uznał poznawalność przyszłości, jakkolwiek zgadzał się z nim, że epoka trzecia będzie epoką czynu, to jednak w Prolegomenach Cieszkowskiego pierwiastek religijny nie odgrywa tej roli, co u jego przyjaciela. Cieszkowski dopiero później w tym kierunku się zwraca widocznie pod wpływem Krasińskiego. W poglądach metafizycznych jest Krasiński stanowczym indywidualistą, dla niego idea osobistej nieśmiertelności obdarzonej pełną samowiedzą i pamięcią przedstawia się jako wartość najwyższa najdrogocenniejsza, czego o Cieszkowskim powiedzieć nie można. W wielu punktach zbliżoną jest synteza Krasińskiego do metafizyki Wrońskiego, co zresztą Krasiński sam przyznawał, zachodzą jednak między nimi także znaczne różnice. Ich teorje mesjanistyczne daleko od siebie odbiegają szczególnie w poglądach na rolę religji w trzeciej epoce i na posłannictwo Rosji i Polski. Jeżeli zwrócimy wreszcie uwagę na stosunek i zależność mesjanizmu Krasińskiego od poglądów Mickiewicza, to należy przedewszystkiem pamiętać, że Krasiński rozprawę o „stanowisku Polski“ napisał w początkach roku 1842, Mickiewicz

zaś swoją teorję mesjanistyczną wyłożył i wszechstronnie rozwinął dopiero w kursie ostatnim wykładów paryskich w roku 1843/44. Mesjanizmu więc Krasińskiego za echo poglądów Mickiewicza uważać nie można. Metoda i metafizyczne uzasadnienie jest u Krasińskiego inne, aniżeli u Mickiewicza. Mesjanizm tego ostatniego wspiera się nadto na roli przypisywanej Towiańskiemu. Krasiński swojej ideji mesjańskiej z żadną nie łączył osobą. Gdy Cieszkowski widocznie w jednym z listów wyraził obawę, aby się Zygmunt nie dał zbałamucić Towiańskiemu, odpowiada mu w liście z 25 marca 1843: „o mnie drogi się nie lękaj! oddawnam przystąpił od kolebki do idei świętej — wielkiej — koniecznej — ale do tego lub owego jej reprezentanta, nie bój się, nie przystąpię! bo wiem, że ci wszyscy, ten lub ów, są tylko promieniami — a słońce centralne jeszcze nie weszło [1]). Że z drugiej strony pewne podobieństwa między oboma teorjami mesjanizmu istnieją, że wielki duch Mickiewicza, a szczególnie, jego pomysły zawarte w trzeciej części „Dziadów“, tudzież w „Księgach narodu i pielgrzymstwa“ mogły były podniecić i wpłynąć na Krasińskiego, to temu zaprzeczyć trudno. Wszak Krasiński sam w liście do Sołtana z 5 grudnia 1855 napisał owe pamiętne słowa: „Mickiewicz był dla ludzi mego pokolenia i miodem i mlekiem, i żółcią i krwią duchową, my z niego wszyscy. On nas był porwał na wzdętej fali natchnienia swojego i rzucił w świat“ [2]).

Wspólną obu naszym wieszczom jest idea ofiary, jako podstawowa idea całego ich poglądu na świat, wspólnym przekonanie o posłannictwie spełnianym przez naród polski i jego cierpienia dla dobra ludzkości. Obaj stają w o-

---

[1]) Listy Zyg. Kras. do Aug. Ciesz. Tom. I., str. 69.
[1]) Listy do Adama Sołtana, Lwów 1883, str. 433.

bronie przeszłości, zwalczając pogląd, jakoby naród polski wyłącznie sam własny zawinił upadek, obaj wyznają również niewzruszoną wiarę w przyszłe Polski zmartwychwstanie.

Napisany w roku 1843 „Przedświt“ zawiera w przybliżeniu w cudną poetycką formę ujęte te same myśli, co rozprawa „O stanowisku Polski“. We wstępie prozą pisanym są one jasno wyłożone z pominięciem wywodów metafizycznych. Następujący krótki ustęp zawiera zwięzłe streszczenie całego mesjanizmu Krasińskiego. „Trzeba było śmierci naszej; trzeba będzie naszego wskrzeszenia — na to, by słowo Syna człowieczego, wieczne słowo życia rozlało się na okręgi społeczne świata. Właśnie przez naszą narodowość umęczoną na krzyżu historji objawi się w sumieniu ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną — i, że Kościół Boży na tej ziemi to nietylko to lub owo miejsce ten lub tamten obrząd, ale cały planeta i wszystkie jakiekolwiek być mogą stosunki tak osobników, jak narodów między sobą“ [1]).

Ujęcie dziwnie jasne, a niezrównanie treściwe wszystkich zasadniczych myśli filozofji Krasińskiego zawiera list do Augusta Cieszkowskiego z 6 stycznia 1844 [2]). Jedynie tylko pogląd na posłannictwo Polski tu pominięty. Mamy za to w tym liście wyjaśnione, jak przedstawiał sobie Krasiński motyw stworzenia świata: „Zabrakło Bogu być w wielu, aby wielu byli w Nim“. Duchem więc wszystko, ale pod rozmaitymi kształtami. Na osobistość ducha, na konieczność pamięci szczególny w tym liście położony nacisk: „Nigdzie o nic nie chodzi, jedno o stwarzanie szczególników za pomocą ich stowarzyszenia“.

---

[1]) Ob. Pisma. Wyd. jubil. Tom. IV, str. 316—317.
[2]) Listy, jak wyżej I.. str. 100—112.

Panteistyczność nazywa ogonem komety rozlanym wprawdzie w przestrzeni, ale rozlewającym się z jądra wewnętrznego. Osobistość żadna nie przepada, ale owszem się tworzy przez to wszystko, co ją na pozór pochłania.

V.

Ostatni okres twórczości Krasińskiego wypełniają następujące najważniejsze utwory: Psalmy przyszłości, Resurecturis, Dzień dzisiejszy, Ostatni, Niedokończony poemat. Podłoże filozoficzne wszystkich tych utworów stanowi pogląd na świat w rozprawie „O stanowisku Polski" wyłożony. Myśl przybiera tylko cechy coraz więcej z duchem katolickiej nauki zgodne, idea mesjańska w pełni utrzymana, tylko co do poglądu na przyszłość Polski i ludzkości zachodzą pod wpływem wypadków pewne wahania.

Z Psalmów najwcześniej napisany „Psalm Miłości" i ostatni „Psalm Żalu" zawierają polemikę w sprawach narodowych i politycznych, cała ta jednak polityka osnuta jest i opiera się na filozoficznym poglądzie na świat Krasińskiego i tylko na tle tego poglądu staje się zrozumiałą. Z trzech pozostałych psalmów „Psalm Wiary" i „Psalm Nadziei" są poematami filozoficznymi. W „Psalmie Wiary" mamy w wspaniałą poetycką formę ujęty pogląd na świat znany nam już z rozprawy „O stanowisku Polski", z listu do Cieszkowskiego ze stycznia 1844. Możnaby nawet nazwać ów Psalm tym listem w formę wiersza ujętym. Pod względem piękności formy należy Psalm Wiary zaliczyć do najświetniejszych utworów poetyckich Krasińskiego, powiem nawet, że literatura światowa mało posiada poematów filozoficznych, któreby obok Psalmu Wiary postawione być mogły. Taka w nim przedziwna,

żadnego komentarza nie wymagająca jasność i dojrzałość myśli, takie bogactwo obrazów i porównań, taki spokojny z najszczytniejszych wyżyn na porządek wszechrzeczy spoglądający optymizm cechuje jego całość, że pod względem nastroju przyrównać by go można chyba tylko do niektórych ustępów z ostatnich wielkich filozoficznych sonat Beethovena. Jeżeli w Synie Cieniów jest jeszcze pewna mglistość i tajemniczość domagająca się objaśnień i komentarzy, to w Psalmie Wiary wszelki tego ślad znika, robi on wrażenie cudownej w chwili nadzwyczajnego skupienia i jasności myśli spisanej modlitwy: „Psalm Nadziei" przepojony optymizmem jest rodzajem proroctwa, zapowiedzią zbliżającej się już trzeciej epoki dziejów epoki Ducha świętego, do której wiedzie droga przez zmartwychwstanie Polski:

Niech was darmo nie przestrasza
Że dziś podłość górą wszędzie
Z wiary waszej wola wasza
Z woli waszej czyn wasz będzie.
Nie powróci stara klęska
Duchom — duchom tryumf dan!
Oto idzie moc zwycięzka,
Panujący idzie Pan. —

Wprost piorunujące wrażenie wywarły na Krasińskiego wypadki rzezi galicyjskiej z r. 1846 i zachwiały jego wiarą w zbliżającą się już lepszą przyszłość. Pod wpływem bolesnego nastroju napisał wiersz „Resurrecturis", w którym podaje wskazania z dziedziny etyki narodowej:

„Świat ten cmentarzem z łez ze krwi i błota
„Świat ten jak wieczna każdemu Golgota!

Jakże ponuro odbija ten początek od niedawnych tak jasnych obrazów myśli. Rodzi się chęć, aby skrzepnąć, stwardnieć, być bez serca; odpycha ją jednak i w ustępie rozpoczynającym się od słów „Bądź cierpliwością tą panią niedoli“, formułuje rodzaj katechizmu narodowego oparty na idei cierpienia, ofiary i poświęcenia. Przyszłość narodu czyni podobnie jak Mickiewicz zależną od jego ulepszenia moralnego, każe mu czekać aż moc ofiary cicha los gniotący zgniecie, aż świat twój morderca sam klęknie i wyzna, że Bóg i ojczyzna narodów sumieniem. Dziwnie to brzmi w ustach tego, który niedawno nawoływał do uderzenia w czynów stal, który dowodził, że Polska już przez sam charakter swoich dziejów w przeszości i swojego losu w teraźniejszości powołaną jest do wprowadzenia ludzkości w nową epokę. Powstał atoli ten pogląd tylko pod wpływem chwilowego przygnębienia i stanowi przejście do nowego ujęcia idei mesjańskiej w „Psalmie dobrej woli“. Tutaj już nie natura rzeczy, nie bieg dziejów doprowadzi naród do wyzwolenia, naród sam siebie własnymi czynami zbawić musi. Bóg, Opatrzność dała Polsce wszystko, co dać mogła, reszta od niej samej zależy, od dobrej woli i czynów jej dzieci. W rozprawie „O stanowisku Polski“ i w „Przedświcie“ wskrzeszenie Polski, przedstawia się jako konieczność dziejowa, w „Psalmie dobrej woli“ zależy to od nas samych. Nas nikt nie wskrzesi, my się sami własnymi czynami wskrzesić musimy. Taką samą poprawkę do swojej idei mesjańskiej wprowadza także w poemacie noszącym napis „Dzień dzisiejszy“, gdzie mówi, że „Sam Wszechmocny kłaść nie może w pierś nieczystą wieków zorzę!“ Najbardziej charakterystyczną stroną tego utworu jest stanowcze i zupełne wyparcie się hegelianizmu. Zaliczył ten system filozoficzny do najniebezpiecznejszych trucizn za-

każających polskie umysły. Zerwanie więc z Heglem stało się w tym okresie po dawniejszych wahaniach ostatecznym i nieodwołalnym. W „Dniu dzisiejszym“ do głębi przejmującą i wobec tego na cośmy w ostatnich latach patrzyli wprost proroczą jest wizja powszechnej wojny światowej. Jako jej następstwo przewidział to, co się istotnie stało, a co zapowiada głos w górze: „Będzie Polska w imię Pana“. „Nagle jak poseł ukaże się Ona“. W blizkie jednak urzeczywistnienie swojego ideału i swoich nadziei po roku 1846 już nie wierzył; nawet rok 1848 nie zdołał go co do najbliższej przyszłości nastroić optymistycznie.

Wielkiej atoli idei o mesjańskim posłannictwie Polski i o jej do niepodległego bytu wskrzeszeniu nigdy się nie wyrzekł, stracił tylko nadzieję w zbliżające się jej urzeczywistnienie. Że się nie mylił, okazało się jasno z dalszego biegu dziejów, Przeszło 70 lat trzeba było czekać, aby „Dzień dzisiejszy“ stał się naprawdę dzisiejszym. — „Ja się nie łudzę“ — pisał w roku 1849 do Małachowskiego — „zanadto wiem, na jakim fatalnym stanowisku stanęła historja; wiem, że świat nim dojdzie zórz lepszych, przez sąd straszliwy przejść musi“ [1]). Przed Kajsiewiczem zaś w tymże samym roku tak się wywnętrzał: „Myślę, że kraj nasz przez tysiączne klęski przejdzie, że tam będzie pobojowisko walczących kilku piekieł z sobą. Myślę, że naszym niwom się dostanie patrzeć na bój wściekły tych dwu bestji Apokaliptycznych i kamienia na kamieniu z nas nie pozostanie. Będziem, lecz dopiero po takiej śmierci żywej odbytej w niesłychanych mękach [2]).

Nadeszła wreszcie chwila, że Krasiński uczuł potrzebę

---

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 189.
[2]) Ob. Przegląd polski z roku 1897, tom II,

ujęcia w całość swojego duchowego dorobku. Dokonał tego w „Niedokończonym poemacie". Na utwór ten złożyły się osobiste przejścia i wspomnienia, zagadnienia społeczne w młodości poruszone, wreszcie wyniki rozmyślań okresu trzeciego i czwartego. W poruszeniu zagadnień społecznych zachodzi ta różnica między Nieboską Komedją, a Niedokończonym poematem, że, gdy w Nieboskiej Komedji przedstawioną jest walka i zagłada dwóch światów, wyjście jednak ostateczne zaledwo zaznaczone, to „Niedokończony" podaje pozytywny program i wskazuje drogę do złagodzenia przeciwieństw społecznych w trzeciej epoce dziejów, zawiera również energiczną polemikę z kierunkami skrajnymi. Najbardziej charakterystycznym jest, że radykalnym stronnictwom polskim przypisuje winę odsunięcia w przyszłość odległą tak odbudowy Polski jak i odrodzenia ludzkości. Ujmując w całość, co o filozofji Krasińskiego powiedziałem, stwierdzam przedewszystkiem, że zasługuje on w pełnej mierze na nazwę nietylko wielkiego poety, ale i filozofa. Był nim jako umysł dziwnie jasny, przenikliwy, a posiadający nadzwyczajny dar syntezy. Jakaś wewnętrzna potrzeba, jakiś orli lot ducha podniecał go od wczesnej młodości do rozmyślań filozoficznych. Niesłusznie Kleiner w dziele poświęconym dziejom myśli Zygmunta Krasińskiego odmawia mu nazwy filozofa, uzasadniając to tym, że miało mu brakować „bezinteresownej żądzy poznania" [1]). Sądzę, że zarzut ten utrzymać się nie da. Jeżeli kto to chyba Krasiński pałał nieustannie żądzą poznania i zgłębienia wszelkich prawd ostatecznych. Że w tym także uczucie odgrywało rolę, to chyba przeszkodą do uznania go za filozofa być nie może. Gdyby tak było musielibyśmy i

---

[1]) Kleiner: Dzieje myśli II., str. 251.

Spinozie i Brunowi i wielu innym odmówić nazwy filozofów.

Myśl Krasińskiego zaprzątały całe życie trzy główne grupy zagadnień: 1) ukryte najwyższe prawo porządku wszechrzeczy; 2) przewodnia myśl i sens tkwiący w dziejach rodu ludzkiego; 3) zagadnienie tworzenia się nowego społeczeństwa. W wielkich utworach swoich najwcześniej zajął się trzecim zagadnieniem. Społeczne walki przyszłości jak wieszcz prawdziwy przewidział, ogarnął, zrozumiał, drogę wyjścia z nich jednak nie odrazu sobie uświadomił. Od zagadnienia trzeciego zwróciła się następnie myśl jego do zagadnień grupy pierwszej. Jako najwyższe prawo wszechistnienia odsłoniło mu się prawo wzajemnego udzielania się i złączone z nim prawo rozwoju. Zespolił go z ideą osobistej nieśmiertelności, walcząc w jej obronie z prądami wieku, z najlepszym przyjacielem, wreszcie z własnym krytycyzmem. Utrwaliwszy w myślach swoich ideję osobistej nieśmiertelności, pogodził ją następnie z ideą Boga osobistego w Trójcy. Przezwyciężył więc zarówno panteizm jak pesymizm, wartość jednostki została ustalona. Na takiej podstawie zwrócił się do zagadnień grupy drugiej. Na tle powszechnego prawa wszechistnienia zrozumiałymi stały się dla niego dzieje, rozjaśniło się pojęcie narodu i ludzkości. Rozwój i postęp wszechświata dokonywa się w duchach jednostkowych, atoli droga ku najwyższemu z celów wiedzie tu na ziemi przez narody i ludzkość. Idea narodu umożliwiła zrozumienie posłannictwa Polski i doprowadziła wreszcie do rozwiązania zagadki przyszłego społeczeństwa. Bóg Osobisty najwyższa potęga twórcza, skupia w sobie byt, mądrość i miłość najwyższą. Przyroda podścieliskiem, pochód duchów ku Bogu, wyrastanie dusz osobistych do poziomu doskonałości Bożej, oto najwyż-

sze prawo wszechistnienia, urzeczywistniane przez ofiary i cierpienia. W związku z tym rola Polski przygotowywującej przez swój byt dziejowy, przez swoje walki, ofiary i cierpienia ostateczną epokę w dziejach ludzkości. Adam Żółtowski przy końcu swojego wstępu do wydania listów Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego wyraził się, że w świetle dziejów, które dopiero nadchodzą postać Krasińskiego zmaleje, lub się wyolbrzymi. Otóż stwierdzić należy, że wobec tego, co się w ostatnich dokonało latach, a co on wieszczym duchem przewidział, jego postać już wyolbrzymiała ogromnie. Jeżeli prawdą jest, że wiedzieć znaczy przewidywać to Krasiński należał do wybranej, ale nader szczupłej drużyny wiedzących.

JULJUSZ SŁOWACKI

(1809—1849)

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ PROFESORA DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO W DNIU 10 LUTEGO 1911.

JULJUSZ SŁOWACKI
(1809 — 1849)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

Filozofja Juljusza Słowackiego jest owocem twórczości z ostatniego okresu jego krótkiego żywota. Podnieciło go do pracy w tym kierunku przystąpienie do związku utworzonego przez Towiańskiego. Nie wynika jednak z tego wcale, aby pomysły filozoficzne Słowackiego, były wyłącznie zależne od nauki Towiańskiego, aby były tej nauki odbiciem i ujęciem w formę naszemu poecie-myślicielowi właściwą. Tak nie jest. Towiański wprawdzie go podniecił, atoli filozofja Słowackiego powstała do pewnego stopnia nawet w opozycji do nauki mistrza, powstała, gdy już ze związku Towiańczyków wystąpił. Złożyły się zaś na nią także czynniki daleko od Towianizmu odbiegające.

Słowacki jako myśliciel innym jest od Mickiewicza, innym od Krasińskiego, długi zaś czas był najmniej znanym. Dopiero stuletnia rocznica urodzin przypadła na rok 1909 przyniosła poważny plon i zapoznała nas bliżej z Słowackim, jako myślicielem. Znakomite dzieło Pawlikowskiego [1]), studja Sinki [2]), zbiorowe wydawnictwo lwowskie [3]), prof. Grabowskiego „Filozofja Słowackiego", wreszcie Schneidra „Źródła twórczości" Słowackiego, oto obok licznych innych prac najważniejszy dorobek, umożliwiający nam dokładniejszy wgląd w krainę myśli wielkiego wieszcza.

Słowacki pomimo, że był od Krasińskiego starszy, ustalił swój pogląd na świat później, chociaż zawiązki tego

---

[1]) J. G. Pawlikowski: Mistyka Słowackiego, Warszawa, 1909.

[2]) Hellenizm J. Słowackiego. Kraków 1909.

[3]) Cieniom J. Słowackiego uczniowie wszechnicy lwowskiej. Lwów 1909.

poglądu można odnaleźć w różnych jego dziełach dawniejszych.

Na uniwersytet wileński uczęszczał od roku 1825/26, a więc już po katastrofie Filomatów, w ruchu tym udziału nie brał. Mickiewicz kształcił się pod wpływem filozofji 18 wieku, przechodził szkołę matematyczno-przyrodniczą. Krasiński na uniwersytecie warszawskim w podobnym kształcił się kierunku, u Słowackiego dostrzegamy od początku przeważający wpływ starożytnego klasycyzmu. Umysł jego rozwinął się głównie pod tchnieniem hellenizmu. Juljusza Słowackiego można — jak mniemam — słusznie nazwać najświetniejszym hellenistą, jakiego Polska wydała, a to nie dlatego, jakoby nam był zostawił jakieś uczone rozprawy z tej dziedziny, ale dlatego, że żadnego polskiego poety lub myśliciela umysł nie był do tego stopnia przejęty i natchniony duchem piękna greckiego. jak umysł Juljusza. Genjusz Hellady musnął go skrzydłem swoim. Stąd pochodzi jego oryginalność i ten czar niezrównany jego utworów. Atoli jest Słowacki jeszcze czymś więcej, jest on najgenialniejszym polskim Platonikiem, jest uczniem Platona jednym z najświetniejszych, jakich wydał wiek XIX. Najpierwej oddziałał na niego Homer, a potem Platon, do tego zaś dołączył się jeszcze wpływ greckich tragików, a szczególnie Eschilosa.

Na tak przygotowany grunt padło dalej ziarno romantyzmu, głównie angielskiego, tudzież ziarno mistycyzmu. Mistycyzm i Platonizm skombinowały się łącznie i wydały kwiat cudnej piękności, a w dodatku pełen prawdy wewnętrznej.

W młodości przechylał się Juljusz na stronę panteizmu, z którym to jednak stanowiskiem w dalszym rozwoju zerwał zupełnie. Z poetyckich jego utworów szczególnie dla filozofji znaczenie posiadają „Kordjan“, „Anhelli“,

„Bieniowski“, „Samuel Zborowski“, wreszcie „Król duch“, największy po „Boskiej komedji“ Dantego w formie epopeji napisany filozoficzny poemat. Wykład atoli właściwej Słowackiego filozofji zawierają pomieszczone w dziesiątym tomie wydania Gubrynowicza „fragmenty filozoficzne“. Tu mamy Słowackiego, jako filozofa-mistyka.

W utworach powstałych w czasach wczesnej młodości, nie trudno dostrzedz, jak Słowacki staje się coraz wyraźniejszym indywidualistą, jak coraz większy kładzie nacisk na niezniszczalność pierwiastka duchowego. Indywidualizm, to rodzimy rys myśli polskiej, do czego dołącza się jeszcze także mesjanizm, czyli wiara w posłannictwo Polski w porządku wszechrzeczy. Dopiero na takim stanąwszy stanowisku, odzyskuje duch Słowackiego równowagę. Rozstrój wewnętrzny i rozpacz spowodowana wypadkami r. 1831, tudzież w związku z tym stojąca utrata religijnej wiary w Boga i w Opatrzność światem rządzącą powoli ustępują. Ojczyzna staje się jego talizmanem, pod którego działaniem odradza się także uczucie raligijne. Poeta zagłębia się najpierwej we własną przeszłość i ją odtwarza („Godzina Myśli“). Następnie po szeregu utworów związanych z podróżą na Wschód zwraca się do zagadnień narodowych.

Utworem, w którym nuta narodowa i mesjanizm silnie rozbrzmiewa, a przytym znajdują się w nim zawiązki późniejszej mistycznej metafizyki Słowackiego, jest Anhelli. Zrodził się ten utwór z niezmiernego bólu i smutku wywołanego nieszczęściami Ojczyzny. Jego myślą przewodnią jest idea poświęcenia się i ofiary i to na razie ofiary beznadziejnej, z czynem twórczym nie złączonej. Mamy tu silnie wzmożony patrjotyzm w połączeniu z nową głęboko ujętą religijnością. Naród polski w przeciwień-

stwie do „Ksiąg“ Mickiewcza surowo osądzony:

„Zaprawdę — są słowa Szamana — nie znalazłem tu. „czegom szukał, oto serca ich słabe są i dadzą się podbić „smutkowi!“...

„Dobrzy byliby z nich ludzie w szczęściu, ale je nędza „przemieni w ludzi złych i szkodliwych. Co uczyniłeś Boże!“

Główną winą narodu jest jego słabość, dopiero, gdy całe współczesne pokolenie wymrze, ofiara wyda owoce. Idea mesjaniczna przeniesiona tu na jednostkę, która się ofiaruje za całość. Na tej to właśnie podstawie opiera się wiara w przyszłość: „Miejcie nadzieję“ — woła Szaman — „bo nadzieja przejdzie z was do przyszłych pokoleń i ożywi je“. Zawiązek metafizyki Słowackiego wyraża Szaman w następujących słowach: „Powiedziałbym wam dlaczego żyjecie i dlaczego się rodzą miljony dusz nowych, lecz nie zrozumiecie mnie“. Mamy tu więc zawartą w pewnych osłonach myśl, że najwyższą wartością w porządku wszechrzeczy jest życie, życie w coraz doskonalszych formach i kształtach.

Ofiara jest tym czynnikiem, który umożliwia wznoszenie się duchów na coraz wyższy stopień rozwoju. Znajduje się jednak w Anhellim jeszcze druga myśl w późniejszej filozofji Słowackiego ważną odgrywająca rolę, a mianowicie, że wznoszenie się duchowe, a więc ewolucję świata umożliwia nietylko ofiara, ale także czyn twórczy.

W ostatnim okresie życia podniecony nauką Towiańskiego rozwinął Słowacki wszechstronnie swój pogląd na świat. Że posiada on cechy mistyczne to nic dziwnego, wszak już w młodości rozczytywał się w dziełach Swedenborga. W „Godzinie myśli“ pisze, że wspólnie z przyjacielem marzeniem księgi rozumieli ciemne,

„Nie rozumiejąc myślą. Z dziecinnego piasku
„Na księgach Swedenborga budowali gmachy
„Pełne głosów anielskich, szaleństwa i blasku
„Niebu Tytanowymi grożące zamachy".

Litwa była w ogóle siedzibą i ogniskiem, skąd promieniał polski mistycyzm, skłonność więc do tego kierunku myśli wyniósł Słowacki niejako z domu rodzicielskiego. Do tego dołączył się wpływ Platona, u którego pierwiastki mistyczne również nie małą odgrywają rolę. Wpływ Platona ujawnia się już w pierwszych zasadniczych myślach poglądu na świat Słowackiego: W Genesis z ducha pisze, że „wszystko dla ducha i przez ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje". Jestto pomysł czysto platoński, w systemie Platona śmiało, wyraźnie i stanowczo zformułowany. Prawdziwy byt u Platona jest duchowy i to nie w znaczeniu panteistycznym, lecz indywidualistycznym, świat ideji to wielka gromada indywidualnych duchów, tworzących hierarchję u której szczytu króluje idea dobra czyli Bóg. Ideje nie są jednak przez Boga stworzone, one są wieczne tak samo jak Bóg. Tę samą myśl zasadniczą spotykamy u Słowackiego. Wszechświat to nie jeden duch, to nie jedna jakaś, jak u Hegla, idea, która się rozwija. Wszechświat, to wielki organizm duchów, wiecznie w Bogu, a raczej łącznie z Bogiem istniejących. „Duch mój" — pisze — „przed początkiem stworzenia był w Słowie. A my duchy Słowa zażądaliśmy kształtów i natychmiast widzialnymi uczyniłeś nas Panie, pozwoliwszy, iżeśmy sami z siebie z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni".

Okazuje się z tego najwyraźniej, że Bóg, a duchy, to nie to samo. Bóg pojęty jest osobowo, duchy zaś są także oso

biste. Stanowią one jak u Platona orszak Boga. Bóg na ich własne żądanie nadaje im tylko siłę i moc twórczą. On sam świata widzialnego nie stwarza, on pozwala tylko duchom na objawianie się w kształtach. Wszechświat zatem jest według Słowackiego jednolitym organizmem duchowym, w którym atoli nie jeden duch się przejawia, lecz który powstaje i rozwija się pracą i ofiarą wielości duchów osobowych jednostkowych. Celem zaś tej olbrzymiej solidarnie wykonywanej pracy cóż jest? Oto jest nim rozwój do coraz wyższych i doskonalszych kształtów.

Pierwszymi objawami widzialności duchów są siły przyrodnicze, nie zaś materja, którą uważa Słowacki za coś wtórnego, nie posiadającego samoistnego bytu. Pierwszą siłą rodzącą się z miłości i woli duchów jest ruch. Wyższym kształtem ruchu jest magnetyzm, z magnetyzmu rodzi się elektryczność, z elektryczności cieplik, z cieplika światło.

Na tym stopniu ewolucji sił dokonywa się pierwsze zaburzenie. Duch się w sobie rozciepliwił, zaleniwiał i światła z siebie wydobyć zaniedbał. Jestto pierwszy zastój, pierwsza próba krystalizacji w porządku wszech rzeczy. Usunąć ją może duch tylko przez użycie siły, przez przełamanie zastoju przemocą. Zastój zaś jest źródłem wszelkiego złego. Usunąć to złe może tylko przełamanie zastoju siłą czyli rewolucja. Naucza więc Słowacki podobnie jak Fichte, że w porządku wszechświata rewolucja jest czynnikiem niezbędnym. Różnica między oboma tkwi w tym, że, gdy dla Fichtego łamanie przez Jaźn absolutną przeszkód tkwiących w Nie-Jaźni, zastępywanie tego, co jest tym, co być powinno, stanowi jedyny cel wszechświata, to u Słowackiego rewolucja jest środkiem umożliwiającym ewolucję, usuwa zastój jako źródło złego i tak umożliwia

duchom uzyskanie dalszych wyższych stopni kształtotwórczych.

Pierwszą rewolucję w wszechświecie powoduje grupa duchów świecących czystszych i już odkupionych. Aniołowie słoneczny, miesięczny, i globowy pojęci, jako uosobnienia sił twórczych tkwiących w tych ciałach niebieskich ułożyli się między sobą o wzajemną zależność, tak powstał system planetarny z porą światłości czyli dnia i nocy.

Duchy w zastój popadłe rzucone zostały w materję. W materji czują ucisk i muszą przez ciężką pracę i ofiary zmierzać do urobienia sobie doskonalszych form bytu. Atoli duch sam nową doskonalszą formę tylko obmyślić sobie może, nadać może mu ją tylko Bóg: „on ducha proszącego bierze w ręce swoje i kształtem go obdarowuje". Dzieje się to podług jego zasługi. Podstawą zaś wszelkiej zasługi jest ofiara, będąca źródłem i prawem postępu, gdy istotę grzechu stanowi zastój czyli rozleniwienie się w wewnętrznej postępowej pracy. Przez śmierć przechodzi duch w nowy żywot i w nową formę.

Między duchami istnieje jednak powszechna solidarność objawiająca się w tym, że istnieją grupy kształtów, jakimi są n. p. gatunki, rodzaje i t. p.

Następstwem powszechnej solidarności duchów jest, że duch wznoszący się na wyższy poziom, pociąga za sobą duchy inne: „Nie sami, ale z całą kulą ziemską wstępujemy w niebiosa". Duch więc, który wzbił się najwyżej, staje się dobroczyńcą całego stworzenia, staje się „K r ó l e m d u c h e m".

Między człowiekiem, a przyrodą istnieje ścisły związek objawia się zaś w tym umiłowaniu przyrody przez człowieka, a szczególnie przez ludzi wyższych, przez poetów: „Zaprawdę, nie formę kamieni, ani pnie drzew ukochać powoływała poezja, ale ducha, który jest wszędy".

Związek ducha ludzkiego z przyrodą jako wyraz powszechnej solidarności duchów wzmacnia się i potężnieje pod wpływem przypominania sobie. (Platońska ἀνάμνησις) Nie istnieje wprawdzie jasna wiedza minionych żywotów, nie brakuje nam jednak uczuciowych na widok natury przypomnień: „Oto zmysł woni świadectwem mi jest przedwiekowego w formach roślinnych pobytu; uczuwszy woń róży zapominam na chwilę, jakby w odurzeniu żądz i smutków ludzkiej mojej natury, a powracam niby w te czasy, w których celem dla ducha mego było utworzenie piękności, a odetchnięcie wonią było mu jedyną ulgą w pracy i rozkoszą".

„Cały bezmiar światów" — jak pisze Pawlikowski w dziele o mistyce Słowackiego — „przewiewa według naszego wielkiego poety-mistyka westchnienie o podniesienie się wyżej. Myśl sama jest dziecięciem owej tęsknoty. Gdy między ducha twojego „Chcę", a między cielesnym twoim „Nie mogę" zajdzie spór wielki i niby kłótliwa rozmowa a zgiełk i gwar i szelest stąd urodzony napełni ciało twoje, staje się fenomen, który tu po ludzku nauka myślą nazwała. Myśl jest więc wszechmocnością ducha naszego w sporze z niemocą względną formy naszej i zarazem jest uczuciem nieskończoności w istocie duchowej, która się z ograniczeniem formy i czasu ciągle sprzecza [1]).

Aż nareszcie z łona natury w drodze postępowego rozwoju powstał człowiek. Ten postępowy rozwój ku człowiekowi zmierzający przedstawia się Słowackiemu inaczej, aniżeli Darwinowi. Według tego ostatniego przemiana gatunków odbywa się na podstawie walki o byt i doboru płciowego stopniowo i bardzo powoli, tymczasem Słowacki wyraża zapatrywanie zbliżone do poglądów Loeba

---

[1]) Pawlikowski: Mistyka Słowackiego. Lwów 1909, str. 43.

i de Vries'a, że nowe gatunki zjawiały się nagle. Powstawały one zaś wówczas, skoro jakaś jaźń należąca jeszcze do formy niższej zapragnie kształtów wyższych, doskonalszych i otrzyma je od Boga. Każdy więc gatunek jest niejako stworzony od Boga w duszy tej istoty, która na zewnątrz pierwszy raz nowy kształt objawi[1]).

Podobnie powstał człowiek pierwotnie doskonały „człowiek rajski". Człowiek ten jednakże zgrzeszył, upadł i musi skutkiem tego ciężko pracować nad swoją rehabilitacją, stracił bowiem swój najcenniejszy dar t. j. możność panowania nad materją. Wzorem w tej mierze powinien być dla duchów ziemskich Chrystus: „Bo przyszedłeś i obiecałeś nam Chryste, że w Tobie odrodzeni do podobnej potęgi w ruszaniu morzem i ziemią dojdziem".

Praca mająca na celu podniesienie się duchów ziemskich z powrotem do poziomu człowieka rajskiego, a nawet wyżej, dokonywa się w historji. Prowadzi ona przez wielość żywotów i wcieleń. Słowacki nauczał rodzaj duchowej filogenezy, powtarzającej się w ontogenezie jednostek, a umożliwionej pamięcią metempsychiczną. Życie człowieka jest odbiciem jego żywotów poprzednich, te zaś odpowiadają kolejom, które przechodziła historja ludzkości.

W historji atoli duchy nie tylko pojedynczo, ale także gromadnie dążą do podniesienia się na wyższy stopień rozwoju. Takimi to gromadami duchów są narodowości i państwa. Wspólna jakaś idea ściąga duchy jednorodne w narodowe skupienia. Pierwej zatem, zanim powstanie naród, musi skrystalizować się jego idea. Na rękopisie Króla-Ducha wypisał Słowacki następującą uwagę: „Podobnie jak przed światem stworzone było Słowo, czyli

---

[1]) Por. W. Lutosławski: Darwin i Słowacki, Warszawa 1909, str. 18.

duch mający się formami objawić widzialnymi, podobnież poczęcie każdego narodu poprzedzało stworzenie ideji, dla której następnie ludzie w formę pewną tej ideji właściwą skrystalizowani pracowali. Z takich to ideji powstawała pewna forma agregacyjna, ta stanowiła narodowość [1]).

Atoli jak między duchami jednostkowymi są takie, które wypatrują nowe formy i kroczą na czele, tak to samo można powiedzieć o narodach. Urząd Słowa przechodzi na gromady ducha ludzkiego. „Przyszedł czas — pisze Słowacki — że dla wielkości duchów Chrystusem nawróconych już nie człowiek jeden, ale naród cały papiestwem ducha zajmie się i wszelki czyn świata ku celom ostatecznym ducha ludzkiego skieruje [2]). Takim to właśnie narodem jest Polska. Tu zaczyna się nauka o mesjanicznym posłannictwie Polski.

Mesjanizm Słowackiego różni się znacznie zarówno od mesjanizmu Mickiewicza jak Krasińskiego i opiera się na następujących zasadniczych poglądach:

Przedewszystkiem należy pamiętać, że mesjanizm Słowackiego ma charakter przyrodniczo-biologiczny, stoi w związku z całą jego mistyczną kosmogonją. Jak przyroda cała z utęsknieniem wyczekiwała pojawienia się pierwszego człowieka, jak przygotowywała się później na przyjście Chrystusa, tak podobnie i powstanie Polski stało w związku z całym świata nastrojem. Posłannictwo zaś Polski nie polega na tym, że została jak Chrystus za inne narody umęczoną. Upadek Polski jest według Słowackiego próbą na naród zesłaną, której celem budzenie ducha, doprowadzenie narodu do tego, aby powierzone mu zadanie spełnił. Zadanie to zaś tkwi w urzeczywistnieniu

---

[1]) Por. Pawlikowski, jak wyżej, str. 91.

[2]) tamże, str. 92.

wielkiej polityczno - społecznej ideji, związanej ściśle z zasadą osobistego „veta“ z jednej, a powszechnej solidarności duchów z drugiej strony. Rozwój wszechświata zmierza do ugruntowania zupełnej wolności każdego osobistego ducha. W istocie takiej wolności musi tkwić prawo Veta jednego wobec wszystkich, jakoteż możność skupienia się wszystkich i zorganizowania do urzeczywistnienia jednego wspólnego celu: „Jakożeście nie pojęli“ — woła Słowacki — „że dla budownictwa takiego kształtu żyła Polska, a dla niedotrwania w nim upadła. Bo nareszcie zapomniała o duchu form własnych, a chciała cielesne „Veto“ i cielesną zgodę w obiorze króla pieniędzmi, jadłem i trunkiem otrzymać. Bóg wszakże nie pozwoli, aby świętość zaczęta na ziemi dla materjalnych żądz odbieżaną była przez budowniczych. Dlatego ani w imię konstytucyjnego królestwa, ani z hasłem republiki powstać wam nie pozwoli — bo krzywdę uczyniłby duchom waszym, gdyby was z pod ucisku wypuścił, a mniejszymi niż byliście duchami stać się pozwolił“.

O cóż więc chodzi? Oto, o nic innego, jeno o obronę i urzeczywistnienie zarówno zupełnej osobistej wolności, jak i zupełnej zgodności duchów: „Obiór jednego przez wszystkich i zaprzeczenie wszystkim przez jednego“. Oto ideał, ku któremu zmierzała Polska. Nie urzeczywistniła go w pełni — upadła. Otóż posłannictwo jej polega na tym, aby do tego ideału nawróciła i w czyn, w rzeczywistość w dalszym swoim rozwoju zamieniła. Wszystkie walki polityczne prowadzą zdaniem Słowackiego, do utworzenia rządu opartego na jednomyślności. Kto jednak przypuszcza, że dojdzie do tego celu przez ugody konstytucyjne, ten w grubym znajduje się błędzie. Na każdym szczeblu wielkiej ewolucji wszechświatowej nie przez ugodę osiąga się stopień wyż-

szy, ale przez przełamanie praw rządzących na stopniach niższych. Duch jest wiecznym rewolucjonistą, zarówno w porządku przyrodniczym jak i historycznym. Rewolucja jest więc zawsze, o ile zwyciężyć zdoła, faktem pożądanym i zbawiennym, przynosi bowiem zwycięstwo prawa wyższego nad niższym. Postęp polega przeto na ciągłym łamaniu praw.

Ku czemu zaś zmierza ostatecznie cały ten rozwój wszechświatowy i historyczny, w którym Polsce tak doniosłe wyznaczone jest stanowisko? Już wyżej wspomniałem, że u Słowackiego nie jest rewolucja, nie jest ciągłe łamanie praw celem ostatecznym: „Światło jako litera, a miłość jako duch wszędy okazać się musi głównym czynnikiem i formą. To jedno prawo duchowe a systematom słonecznym panujące, musi być zarówno prawem słońca i człowieka. Od gwiazd i od nas miłości żąda Stwórca, a duchowa miłości natura wszędy się jedną formą promienistości wyobraża. Na tej jedności zbudowała się wszelka forma światów i przez nią musi być wytłumaczoną. Celem więc ostatecznym jest ziemia — słońce. A siłą rozpromieniającą jest miłość Święta Boża ducha naszego".

Tak przedstawia się w najogólniejszym zarysie mistyczna filozofja Słowackiego. Naturalnie nie chodziło mi tutaj o szczegóły, ani o wydobywanie na jaw gdzie, skąd i z czego wieszcz nasz myśl tę lub ową zaczerpnął. Zależało mi tylko na wydobyciu myśli przewodniej poglądu na świat Słowackiego.

Teraz nasuwa się pytanie, czy pogląd ten na nazwę filozofji zasługuje i czy wobec tego ma się prawo zaliczać Słowackiego nie tylko do rządu naszych największych poetów wieszczów, ale także do grona myślicieli. Jak Krasińskiemu odmówiono nazwy filozofa, tak w wyższym jeszcze stopniu spotkał ten sam los Słowackiego. Krytycy

zarzucają mu, że metoda jego nie jest naukową i, że całość jego wywodów przedstawia się jako marzenia przeczulonego umysłu, snującego przędzę swoich myśli, z jakichś fantastycznych założeń.

Co do naukowości metody w zakresie filozofji panują do dzisiaj poglądy pod wieloma względami bardzo niejasne i bałamutne. Jeżeli naukową metodą nazwiemy rozumowanie, wsparte wyłącznie na badawczym doświadczeniu, to w takim razie wypadnie zrzec się wszelkiej syntezy całość świata obejmującej. Zbudować metafizykę tj. naukę o porządku wszechrzeczy opartą wyłącznie na materjale czerpanym ze zmysłowego doświadczenia nie jest rzeczą możliwą. Myśl twórcza zespalająca i kojarząca szczegółowe ogniwa doświadczalno rozumowe w całość jest niezbędnym warunkiem wszelkiej metafizycznej konstrukcji. Albo więc należy za przykładem pozytywistów wszelkie metafizyczne rozmyślania z zakresu filozofji wyłączyć, albo też, jeżeli dopuszcza się i uznaje za należący do filozofji pewien rodzaj metafizyki, to nie ma dobrej racji dlaczego inne rodzaje metafizycznych rozmyślań nie miałyby na nazwę filozofji zasługiwać. Jeżeli do filozofji należy Plotin ze swoją metodą, jeżeli historycy filozofji nie wahają się zajmować się mistykami średniowiecznymi, jeżeli taki Jakób Boehme uchodzi za filozofa, mistycyzm zaś wogóle uważany jest za kierunek myśli w dziejach filozofji uprawniony, to w takim razie nie mogę zrozumieć, na jakiej podstawie można pomysłom i wywodom Słowackiego odmawiać nazwy filozofji.

Albo — albo! Albo wszelki mistycyzm nie zasługuje na miano filozofji, albo jeżeli twórczość mistyków jest także rodzajem filozofowania, to wówczas należy uznać, że i Słowacki filozofował. Nazwy więc filozofa odmawiać mu nie wolno ze względu na sposób i na metodę jego rozmyślań,

a to tym więcej, iż napotyka się u niego pomysły uznane przez myśl współczesną za należące do najcenniejszego dorobku naukowego.

Takim pomysłem jest Słowackiego ewolucjonizm twórczy, który w ostatnich latach w filozofji Bergsona tak świetny uzyskał wyraz. Jeżeli przeto uznaje się Bergsona za jednego z najznakomitszych myślicieli współczesnych, to zapytuję, na jakiej podstawie można odmawiać charakteru filozoficznego rozmyślaniom jego poprzednika tylko dlatego, że te rozmyślania swoje nie ubrał w suchą formę, lecz ujął je i wyraził w cudnej szacie swojego poetyckiego słowa.

Ogromnie rolę doniosłą, może nawet donioślejszą niż u Mickiewicza, odgrywa u Słowackiego kult bohaterów, owych królów duchów, prowadzących ludzkość, a z nią wszechświat cały na coraz wyższe szczeble ewolucji twórczej.

Tutaj nasuwa się porównanie Króla-Ducha z „Nadczłowiekiem“ Nietzschego. W obu pojęciach tkwi pierwiastek indywidualistyczny wyzwalający duchową jednostkę i nadający jej rolę kierowniczą. Nietzsche był także wielbicielem polskiego „Liberum Veto“, z innych atoli powodów, aniżeli Słowacki. Dla Nietzschego Nadczłowiek był właściwie celem całego wszechświatowego rozwoju, dla Słowackiego Król-Duch środkiem do celu t. j. do urzeczywistnienia powszechnej wolności i harmonji duchów. Dla Nadczłowieka nie istnieje ani zło ani dobro. Król-Duch posługuje się złym, zbrodnią, przemocą, jako środkiem do celów wyższych, boć przecież nawet „Bóg wydaje się nieraz niesprawiedliwym względem ciała dla tych, którzy nie wiedzą, że wszystko zmierza do budowania form dla ducha coraz doskonalszych“.

Dla Słowackiego celem ewolucji światowej nie jest

człowiek, lecz duch, nie ziemia — lecz życie od form ziemskich planetarnych o wiele doskonalsze. Wypowiada on to wyraźnie w następujących słowach:

Kto nieśmiertelną ma w sobie istotę
Czuje, widzący ten świat w starej korze,
Że coś większego ze świata być może
Gdy się urodzi w nowość z ducha cudów,
Niż gniazdo nędznych i cierpiących ludów,
Które za jadłem ciągle łażą chciwie.

A więc być musi niewidzialna forma
Zamieszkująca tęczowe lazury
Większej piękności od gwiazd i miesiąca
Codzień ku duchom naszym zlatująca
Jeszcze wysoko, jeszcze w łonie Pana,
A już przez oczy niektóre widziana.

Na zakończenie niechaj mi wolno będzie jedno jeszcze postawić pytanie i poszukać na nie odpowiedzi. A mianowicie czy w poglądach na świat naszych trzech wieszczów można dopatrzyć się jakiejś ideji, która byłaby im wszystkim wspólną, któraby ich ku sobie zbliżała, łączyła. Na pytanie to można odpowiedzieć twierdząco. Idea taka istnieje. Jest nią idea ofiary. Wszyscy trzej, czując się synami pognębionego narodu, zrozumieli to i odczuli w tajemniczych głębiach swoich genjalnych umysłów, że los, który spotkał ich Ojczyznę nie może być wynikiem ani przypadkowego zbiegu dziejowych okoliczności, ani też wyłącznie jakichś błędów lub zboczeń w dziejowym rozwoju. Jeżeli dzieje rodu ludzkiego nie są ślepą grą konieczności lub przypadku, jeżeli tkwi w nich jakiś sens, to los Polski musi mieć także swoje racje. Otóż tu wszystkim trzem nasunęła się myśl ofiary, jako jedynie zdolnej rozjaśnić zawikłane, a tak bolesne zagadnienie dziejowe. Mając przytem zwróconą uwagę na największą ofiarę, ja-

ka za ludzkość na Golgocie spełnioną została, przyszli wszyscy trzej do przekonania, że poświęcanie się, że ofiara spełniana dla celów wyższych musi jakimś pełnym znaczenia być czynnikiem, że musi być osią, na której cały porządek światowy jest ugruntowany. Bez ofiar nie byłoby ani postępu ani rozwoju. Zaszczytem i wielkością narodu polskiego jest, iż jemu właśnie w gospodarce wszechświatowej i dziejowej na ideji ofiary opartej tak doniosła przypadła rola. Oto wszystkim trzem wieszczom wspólna mesjanistyczna idea, stanowiąca najwybitniejszą, najbardziej charakterystyczną cechę naszej polskiej filozofji narodowej.

BRONISŁAW TRENTOWSKI

(1808 — 1869).

WYKŁAD WYGŁOSZONY DNIA 17 LUTEGO 1911 R.
PRZEZ DRA WŁADYSŁAWA HORODYSKIEGO

BRONISŁAW TRENTOWSKI
(1808 — 1869)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

Nazwał Michał Wiszniewski lata, o ile chodzi o Trentowskiego, zapewne 1841—1848, epoką Mickiewicza i Trentowskiego". Zdawałoby się, że postać tak ongiś wybitna, jeśliby nawet nie spełniła swojego naukowego posłannictwa, to przecież aż nadto silnie musiała zaznaczyć swój współudział w życiu narodu i w europejskiej pracy myślowej polistopadowej doby, skoro mówiono o jej „epoce", że przeto postać taka żyje w pamięci potomnych. Tymczasem my prawie nie znamy dzisiaj Trentowskiego, a współczesność nie sądziła go jedną miarą i w sposób jednolity. Wystarczy przeglądnąć kilka chociażby zdań najwymowniejszych. Więc Feliks Kozłowski, autor słynnej swego czasu książki p. t. „Początki filozofji chrześcijańskiej", a wykształcony na filozofji spekulatywnej niemieckiej XIX wieku, złośliwy krytyk Trentowskiego, nazywa twórczość Trentowskiego „pogańską" nauką. Arcybiskup Ign. Hołowiński (Żegota Kostrowiec), zacięty ale niezawsze objektywny, przeciwnik Trentowskiego, uważa jego filozofję za „bezbożność i pychę szatańską" (aluzja — ale czy głównie? — do lekceważenia przez Trentowskiego „ślepej" wiary). Lucjan Siemieński przyzna Trentowskiemu i naukę i rozum, ale i on dopatruje się w dziełach autora „Chowanny" — panteistycznej oraz protestanckiej „doktryny pychy". Inni, jak Antoni Marcinkowski, Wójcicki, Stefan Witwicki, posądzą Trentowskiego znacznie prościej i krócej o „widoczny upadek umysłu"; Jakubowicz uważa go za jednego z

„Kaimitów"; Kraszewski wytknie mu „barbarzyński" język i upomni się o katechizmość Boga; Grabowski Michał, choć odda cześć potędze umysłu, zrobi poważne zastrzeżenia co do wartości dzieł Trentowskiego; zagraniczny krytyk-filozof Fr. Baader wykaże sprzeczności w twierdzeniach Trentowskiego i upominać się będzie o należyte pojęcie osobistości Boga; Haym nazwie go „dzikim filozofem". A nawet nasz „chirurg filozofji" Wilkoński poświęci Trentowskiemu „Salon literacki" (Ramoty) i ośmieszy najrozmaitsze „dwójgańce" i inne nowotwory językowe myśliciela polskiego z Fryburga w Bryzgowji.

Zdania — wszystkie, nie zachęcały do zagłębiania się w filozofji Trentowskiego, pominąwszy, iż redukowały tę filozofję do zagadnień katolicko-dogmatycznych. Ale nie są to poglądy krytyków wszystkich. Naprzeciw staną osobistości nie mniej poważne, a krytyka bardziej dojrzała. Hankiewicz wielbi Trentowskiego, jako „najgienjalniejszego i najwięcej samodzielnego przedstawiciela polskiej filozofji", Libelt, jego naśladowca, podnosi wartość dzieł Trentowskiego, jako produkt głębokiej znajomości filozofji niemieckiej, Wiszniewski powie nawet o „epoce" Trentowskiego. A Pol przemówi do naszego filozofa-tułacza temi słowy:

„Zdrów bądź Trentowski! Bóg jeszcze z narodem
kiedy duch jego śród nas pędzi przodem;"

A dalej:

„Bóg w twym sercu jak w świątyni gości". (Obrazy z życia).

Mickiewicz, tensam, który z katedry *Collège de France* zohydzał Trentowskiego, w sposób conajmniej niedozwolony, który w prywatnej korespondencji wykazuje niejedne braki w jego dziełach, wyznaje przecież

że Trentowski „zna całe terytorjum obcej filozofji, obszedł je, zmierzył, a więc i posiadł". Krasiński Zygmunt pisze do Trentowskiego: „W Tobie jest istna szczera, złota, prawdziwa natura polska... a nadto jest mądrość... W inteligencji Twojej jest Polska wieków przyszłych". Tarnowski podkreśla w swej literaturze rozum i serce Trentowskiego. Piotr Chmielowski wreszcie upomina się znacznie później, bo już za naszych czasów, o imię Trentowskiego, o jego naukową i *narodową* wartość. Nowsze monografje (zob. Wróblewski K., lub Nawroczyński tom VI-ty „Wieku XIX") widzą w Trentowskim najpoważniejszego naszego myśliciela.

Zdania podzieliły się bardzo. Jedni wyklęli go, jako rzekomego wroga religji, (Trentowski zwalczał namiętnie, i niejednokrotnie bez potrzeby, kościół urzędowy, a zwłaszcza tendencje kleru) jako wolnomularza przytym, drudzy wielbili go zanadto, choć nie znali filozofji ówczesnej, inni widzieli w Trentowskim oryginalnego twórcę tam właśnie, gdzie on niejednokrotnie tylko dorzucał swoją „perłę" myślową a nawet tam, gdzie nieopatrznie rozsądzał ważne zagadnienia naukowe i umiejętności, np. w ciekawej skądinąd klasyfikacji nauk. („Chowanna" i „Panteon wiedzy ludzkiej"). A mało było krytyków objektywnych i miarodajnych (np. Libelt, Chmielowski, Nawroczyński). Trentowski nie stworzył szkoły filozoficznej, ale dlatego, że sława jego przeminęła szybko. Reprezentował on kierunek filozoficzny, stojący wprawdzie blisko t. zw. transcedentalnego idealizmu niemieckiego, ale zarazem samodzielny, nowy. Kierunek ten mógł Trentowski reprezentować znacznie dłużej i trwalej, gdyby nie arbitralność jego i rozmach za wielki, jak na siły naukowe w ogóle (np. wyrokowanie o życiu

pozagrobowem, itp.), gdyby nie poplątanie pewnych kwestji i zagadnień jasnych w bardzo ciemnych naleciałościach spekulacji myślowej (np. „wojsko jaźniaków"), i w przeważnie niefortunnych nowatorstwach terminologicznych, gdyby wreszcie —to przedewszystkiem — nie zmiana prądów naukowych około r. 1848.

A ten kierunek, to próba samodzielnej odpowiedzi na pytanie: 1) czym jest rzeczywistość, 2) jaki jest stosunek wiedzy do religji i naodwrót, 3) co jest istotą życia jednostki, narodu, ludzkości.

Pytania powyższe mają dla filozofji wielkie znaczenie. W nich zamyka się treść i racja najrozmaitszych systematów filozoficznych, znanych nam z dziejów myślenia ludzkiego.

I Trentowski pokusił się o własny systemat. Stworzył go, t. j. wyraził na tle epoki Hegla samodzielnie, a w ciekawej paraleli do Krausego, swój pogląd na człowieka i wszechświat. Że samodzielnie, już w samym pomyśle swej filozofji, dowodzą tego drobne, ale nieznane, a ważne i niewyzyskane dotąd szczegóły, które uwzględniam w specjalnej o Trentowskim pracy [1]). Samodzielnym był Trentowski, i w przedmiocie i w metodzie swego poglądu na świat.

* * *

---

[1] Praca ta wyszła w r. 1913 nakładem Akademji Umiejętności, p. t. „Bronisław Trentowski" (str. XII. 532): Wydałem nadto (1912—1914) część I-ą materjałów rękop. p. t. „Z życia filozofa". (Zob. ewent. „Przegląd polski" z tych lat), oraz: „Myśli i ideały polityczne Trentowskiego", („Sfinks". 1912). Sprawę filiacyjną z Heglem i Krausem omówiłem nadto w pracy: „Z porównawczych zagadnień logiki objektywnej" (Przegląd filozof. 1914), oraz w Przeglądzie filozof. 1916 („Nowe głosy o filozofji Trentowskiego"). Zob. również moją pracę: „Średniowieczne źródła do filozofji mesjanizmu" (Archiwum komisji historji filozof. przy Akad. Um., Tom I.):

Trentowski „utajonym“ Hegelistą?

Przypisano rozumowi zdolność poznania pełnej rzeczywistości świata zewnętrznego. Inni znali tylko rzeczywistość myśli. Kant obudzony ze snu dogmatycznego przez akademicki sceptycyzm, zastanawiał się nad istotą myślenia nad tym, że doświadczenie nie daje nam pojęć ogólnych. Niektóre z nich, kategorje myślenia, oraz formy wyobrażania, umożliwiają dopiero poznanie-doświadczenie. Tak powstała przepaść, jakiej dotąd nie było, między sferą doświadczenia, a tym, co wychodzi poza doświadczenie. Fichte (starszy) przerzucił się zaraz do „wiedzy subjektywnej‘. Schelling znów twierdził, że do poznania nie dochodzimy ani samym rozumem, ani samym rozsądkiem, lecz zapomocą t. zw. intuicji (intellektuelle Anschauung). W ten sposób patrzymy — według Schellinga — zmysłami na zewnętrzne kształty natury, rozsądkiem na jej wewnętrzne siły, zaś intuicją obejmujemy jedno i drugie zarazem. Stąd wypływa t. zw. filozofja tożsamości. Podmiot ogląda samego siebie, jako przedmiot. Tożsamość podmiotu i przedmiotu znajduje odpowiednią dziedzinę w systemie wiedzy. Ten właśnie moment z filozofji Schellinga należy podkreślić. Dał on, jak i analogiczna „Vereinerkenntnis“ Krausego, impuls do sformułowania t. zw. różnojedni Trentowskiego.

W dziele, wydanym w r. 1837 p. t. „Grundlage d. universellen Philosophie“ rozwijał Trentowski myśli następujące: człowiek jest najpierw realistą (a raczej sensualistą), znajduje się na stopniu poznania: *sentio, ergo mundus est*, poznaje rozmaitość, różnice między rzeczami. Potym staje się idealistą, myśl przezwycięża zmysły. Ten stopień to *cogito ergo sum* stopień jedności poznania, jedni. Wreszcie na szczycie swego rozwoju dziejowego, lub

indywidualnego, jest realistą i idealistą w zjednoczeniu; dzięki poczuciu się bóstwem poznaje Boga: *animadverto, ergo Deus est.* To stopień, *różno-jedni.* Nawracając znów do Schellinga, poznałaby ludzkość na stopniu pierwszym swego rozwoju naturę (przedmiot), następnie ducha (podmiot), wreszcie Boga-piękno (tożsamość), poznała, jakby powiedział Krause, istotę rzeczywistego, „Wesen".

Jakie wynikają z powyższego wnioski? Prawda, jest jedna. Ponieważ prowadzi ona wprost do poznania Boga, więc oznacza to samo, co Bóg. Bóg jest poznawalnym, jako prawda, więc przez rozum, nie wiarę, zwłaszcza jakąś jedną wybraną. Jest to prawda bezpośrednia (animadverto!), prawda uniwersalna (różnojednia kojarząca). Ta sama prawda daje poznanie istoty człowieka, bóstwa, człowieka-Boga (bożoczłowieczeństwo, bożoobrazowość, Synostwo boże). Metoda różnojedni godzi wogóle (lecz nie uśmierca, nie niweczy), limituje, wszelkie przeciwieństwa (a nie sprzeczności!), wznosi się nad „p ó ł - p r a w d y", „p ó ł - f a ł s z e"; jest uniwersalną z istoty swej, a powtóre w zastosowaniu: bez wyjątku. I Trentowski stosował ją bez wyjątku. Jego uniwersalizm (ponad-jednostronność) przemówił w ideale etycznym: „Naród" w wychowaniu jednostki, narodu, ludzkości. Był podstawą filozofji c z y n u, ż y c i a. Prowadził do architektoniki wiedzy, do niezwykłych myśli politycznych i wolnościowych. Występował nawet w objaśnianiu drobiazgów terminologicznych. Trentowski był uniwersalistą z krwi i kości, w teorji i w praktyce. To nie książkowa kojarznia, lecz przedewszystkiem pełna życia, jemu oddana, różnojednia. Nietrudno spostrzedz, że część tych wniosków jest zbliżona do tego, co głosił Hegel, a więc, że myśl prowadzi nas w dziejach na podstawie djalektycznego procesu (lecz: zaprzeczania!) do najwyższej i ostatniej syntezy,

do zupełnego poznania Boga, czyli, że Bóg poznaje się niejako w myślącej jednostce, a dalej: że ruchem i prawami samej myśli poznajemy rzeczywistość i „Sein“ i „Werden“ i „Dasein“. Ale ileż od razu w tem różnic, więc w kojarzni Trentowskiego, a syntezie Hegla, w pół-prawdach, fałszach, a w antytezach; w samej równości: myśl byt, w samym przedmiocie filozofji, w samej metodzie: djalektycznej! Cechowała zaś i Trentowskiego i Hegla pewność siebie, właściwa tej epoce, a zwłaszcza filozofom-mesjanistom. Myśliciele pierwszej połowy XIX wieku wyrokowali także o prawdach „ostatecznych“, *eo ipso* najdoskonalszych — tak, że przyszłość nie miałaby już nic do dorzucenia, a nawet do uzupełnienia. To ostatnie przeświadczenie było jednak obce Trentowskiemu, więc i pod tym względem odróżniał się on od Hegla. Trentowski postawił w swem przeświadczeniu tezę stanowczą dla poznania i życia. Lecz nie kruszył kopji o środki, nie petryfikował ich. Rozumiał prawa konkretnego życia.

Spinoza — Krause — Hegel, podnosili do pierwszorzędnej godności znany nakaz: Sokratesa Γνῶθι σαυτόν. Ta sama maksyma drga pełnią życia dopiero u Trentowskiego. Poznawanie siebie to poznanie Boga, własnego bóstwa, to czyn ciągły przez miłość i przez konkretne życie. To zbliża właśnie do Trentowskiego — nie naodwrót! — naszych polskich Hegelistów, jak Cieszkowskiego, Kremera. Ci, jak i Libelt, jak i inni, bronili przytym osobowości Boga. Trentowski odmawiał jednak Bogu katolickiej samowiedzy i somatyzował go.

Sam człowiek jest bóstwem, zrazu *in potentia*, potym *in actu*, wreszcie *in sempiterno*. Trentowski zdążał więc do Boga przy pomocy pojęcia istoty człowieka, więc i on popełniał nieunikniony błąd antropomorfizmu. Kraszewski mniemał, że myśl o „bożątkach“ *in potentia* —

in actu znajduje się już u Eriugeny i u słynnego mistyka Meister Eckhardta. Nic podobnego; ale można twierdzić napewne, że chociaż w tych przedawnionych źródłach nie szukał Trentowski dla swego pomysłu natchnienia, przecież odpowiadał bardzo ważnym tendencjom ideowym dawniejszych wieków, a zwłaszcza Eriugeny. I to stanowi specjalniejsze zagadnienie, które odłożyłem do akademickiej o Trentowskim pracy. Oczywiście będzie dla nas Eriugena tylko dogodnym typem dla t. zw. idei powrotu. Rzecz prosta bowiem, że Eriugena wyrażał już myśli poprzedników, a głównie neoplatoników.

Przedmiot powyższy, poznanie absolutne, jest dzisiaj anachronizmem. W pierwszych dziesiątkach lat XIX wieku był jednak tematem wszędzie aktualnym i rozsądzano go w zupełności. Z innych, niż dzisiaj, założeń wnioskowano i wówczas, że człowiek jest twórcą bogów. Wyrażano tezę o ewolucji myśli ludzkiej, która nie mogła stworzyć odrazu, ongiś, miłości i wiedzy tak pełnej, by one odpowiadały pojęciu chrześcijańskiego Boga. Trentowski zaś wprowadził t. zw. istny teizm, chrystjanizm uniwersalny, oparty na nauce o własnem bóstwie, o społeczeństwie Synów Bożych, Chrystusów [1]). Myśl ęt rzucił już w „Grundlage".

Dziełko: *De vita hominis aeterna* (1838) omawia różnojednię w zastosowaniu do istoty natury ludzkiej. Istotą człowieka nie jest ani ciało, bo ono pochodzi od przyrody, ani dusza, bo pochodzi ona od ducha, lecz czło-

---

[1]) Odnalazłem olbrzymi rękopis Trentowskiego p. t. „Bożyca" (4 tomy) oraz katechizm („Glaubensbekenntnis"), napisany dla córki. Zdałem z nich sprawę w mojej akademickiej pracy o Trentowskim; a na pomyślną chwilę drukowania tych (i innych) rękopisów jeszcze czekam. (*Przyp. aut. 1918*).

wieczeństwo boże, osobistość, j a ź ń, rezultat wzajemnego przenikania się duszy i ciała. Ten rezultat, to o s o b a. Urabia ją człowiek d l a s i e b i e, i o n a zachowuje się po śmierci. Tak rozumiał Trentowski nieśmiertelność — osoby. Osobą jest również Bóg. I on jest przeto jaźnią, więc tkwi i w nim coś cielesnego (somatyczność Boga). Czem jest jaźń, jak ją sobie w y o b r a z i ć, tego na dobrą sprawę nie wiemy. W każdym razie jest to bóstwo. Pogląd taki, uznający wieczność osoby (chociaż ta osoba to tylko jakby skamieniałość oddziaływania duszy i ciała), jest bliski panteizmu. Bliski, lecz n i e i d e n t y c z n y, bo prócz jaźni bytuje odrębnie, wiecznie i materja i duch.

O niefortunne niedopowiedzenia potykał się Trentowski nie tylko tutaj. Wyzyskiwali to potym jego krytycy, nierzadko bardzo niesumiennie. Bo naprzeciw krytykom, posądzającym Trentowskiego o to, że pogrzebał zupełnie, osobę Boga, że wyobrażał Go sobie tylko materjalnie, staje właśnie już to dziełko: *De vita hominis aeterna,* które nie zostawia w nas żadnych wątpliwości, że Trentowski przyjmował jednak osobę Boga. Inna natomiast rzecz, że Trentowski uważał, iż człowieka nie odróżnia d u s z a nieśmiertelna, lecz tylko wyższa potęga twórczej doskonałości, n i e ś m i e r t e ł n o ś ć o s o b y, i że pojęcie osoby Trentowskiego różni się od pojęcia duszy kościoła katolickiego.

Krytyka ówczesna pytała jednak dobitnie i uporczywie o to, jakiego przyjmuje Trentowski Boga? I dla tego i my poświęcamy temu pytaniu nieco czasu, obecnie i poniżej. Otóż, że poglądy Trentowskiego na tę kwestję nie są tak uproszczone, jak powyżej — na podstawie całkowitego konspektu dzieł, przytoczyliśmy, lecz niejednolite, to nie da się zaprzeczyć. A są bałamutne, a raczej były chwiejne, dlatego, bo spory wycinek czasu oddziela

„Grundlage“ od „Bożycy“ i Panteonu”, a powtóre zapewne i dlatego, bo Trentowski, jak i wszyscy filozofowie-romantycy, nie umiał zatrzymać się w najlepszej chwili na miejscu, zamknąć wykładu, lecz ponawiał określenia, co w ostateczności stawało się nieraz mglistym i nieuchwytnym. Pamiętajmy jednak, że stoimy w dziedzinie spekulacji myślowej; że zrozumialszym bywa tu częściej ten, który poprzestaje na jednorazowem zdefinjowaniu danego pojęcia, niż ten, który tensam temat przeprowadza od „Grundlage“ aż do „Panteonu“, a więc w ciągu prawie trzydziestolecia, a stara się co chwila polepszyć odpowiedź określeniami, porównaniami. To właśnie rozprzestrzenianie olbrzymiego i wciąż rosnącego tematu doprowadziło Trentowskiego do tak ciemnej części „Panteonu“, jak rozdziały o „wojsku jaźniaków“, (istot, będących tylko jaźniami), lub o „obozach duchów“.

Trentowski nie był ateistą, jak mu to zarzucali jego przeciwnicy, Boga nietylko uznawał, ale uczył go kochać: rzeczywiście, w czynie, i stąd mówił o swoim „rzeczywistym“ Bogu (istny „teizm“). Zwalczał dlatego autor „Chowanny“ inne pojęcia Boga, więc monoteistów, jako oparte na czystej „duchowości“; tymsamym zwalczał i pojęcie Boga mistyków; zwalczał Boga panteistów i materjalistów [1]). I monoteizm i panteizm, itd. wyraża bowiem

[1]) Boga panteistów (materjalistów) uważał Trentowski (zobacz zwłaszcza jego „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur“, 2 tomy, 1840); za powszechne twierdzenie (natura); Boga mistyków, itp., za powszechne (z punktu widzenia natury) przeczenie; a Boga „*a totali*“ za całość, różnojednię, przyczem nie jest to pusty, bez życia, „holoteizm“. Zwracam tu uwagę, że djalektyka Trentowskiego wychodziła od natury, nie od ducha. I to punkt styczny z Schellingiem, nie Heglem. A powtóre jest dla Trentowskiego natura tezą, nie antytezą, więc nie wypacza Trentowski pojęcia natury, jako czegoś konkretnego.

jednostronność. A pojęcie prawdziwego Boga musi być wszechstronne. Każda religja, nawet pogańska, wyraża obok fałszów i cząstkę prawdy: wiecznej; i dlatego nie wolno jej potępiać, ani gwałtem niweczyć.

Tu właśnie dostrzegamy na przykładzie różnicę między syntezą Hegla a różnojednią Trentowskiego, różnicę tym ważniejszą, że Trentowski nie prawił o „filozoficznym", z myśli wydedukowanym i formalnym Bogu, lecz o Bogu żywym. Jego bożoczłowieczeństwo było życiem samym. Można się z tym poglądem nie godzić, ale trzeba przyznać, że Trentowskiemu chodziło o Boga: żywego. Trentowski chciał uzyskać pojęcie Boga nie *a posteriori*, nie *a priori*, lecz *a totali*, (przez różnojednię, zjednoczenie dwóch tamtych sposobów), tak, by wszelka półprawda była z tego pojęcia wykluczoną. Rzucał myśli szerokie o porównaniu wszelkich religji, o Bogu filozofów życia, w czem nie schodził bynajmniej na grunt masonerji, jak mu zarzucano. Wszedł bowiem Trentowski do loży wolnomularskiej w r. 1840, gdy już ogłosił swój pogląd na świat. Samo wolnomularstwo zresztą chciał także reformować w myśl swojej filozofji — i to mu po dziś dzień za złe w masonerji poczytują (zob. niżej).

Jedno jest godne podkreślenia. Wedle Trentowskiego nie może się utrzymać ani Bóg mistyków, ani panteistów (itd.), jako pojęcia jednostronne, czyli jako częściowo tylko prawdziwe. Tę metodę powinien był Trentowski zastosować do samej filozofji. Powinien był postawić interesującą tezę, a mianowicie: że każdy system filozoficzny musiał być w dziejach myśli ludzkiej prawdziwym, ale był nim widocznie tylko częściowo, że przeto walka o ogólny pogląd na świat — podlega i nadal temu obrazowi prawa: różnojedni! Zwracam przecież uwagę na bardzo doniosły w filozofji Trentowskiego szczegół, »

mianowicie, że zdaniem naszego filozofa wznosi się filozofja zarówno ponad empirję jak i ponad metafizykę, jako trzeci zasadniczy stopień wiedzy. Trentowski dopiero dowodził, że troistość ma w samej filozofji nietylko formalne znaczenie, jak u Hegla. A metoda: *a totali* (wszechstronność) przysługuje nie metafizyce, czyli spekulacji, idealności, lecz filozofji, wiedzy uniwersalnej, „petrozofji" („Panteon").

O Heglu nie trzymał Trentowski dobrze. I nie naśladował go bynajmniej. Najmniej — i to podkreślam, — w metodzie djalektycznej, która powinna nie przeczyć, lecz godzić, a która przebiega u Hegla fazami: teza—antyteza—synteza (synteza ostateczna to pojęcie: w sobie i dla siebie, „an — und für — sich"), zaś u Trentowskiego jako: analiza (różność)—synteza (jedność)—geneza (różnojednia), przyczem „geneza" to powrót pojęcia (o pełni życia) do początku. (Stąd nazwa: genezy). Trentowski korzystał z każdej sposobności, by zaznaczyć swoją odrębność i niezawisłość od Hegla. A robił to z przekonaniem mimo zdecydowanego w kraju wystąpienia przeciw „bezbożnościom" hegeljańskim u Trentowskiego, czynił to zwłaszcza wobec nastroju po roku 1840, gdy np. Kremer zaklinać musiał Trentowskiego, by, pisząc o nim, nie nazwał go... Hegelistą! W swym szkicu p. t. „Hegel i Kremer" (druk. 1872) mówi Trentowski, że u Hegla niema Boga, lecz Idea. „Filozofja Hegla rozwiązała się w bezbożeństwo i nicestwieństwo, ateizm i nihilizm". W „Grundlage" wyśmiewał trychotomję Hegla, mówiąc, że wedle Hegla Bóg musiałby rozwijać się w dziejach tak: „Ich bin Gott — ich bin kein Gott — ja, ich bin Gott". W liście do Zdanowicza (do Wilna) wyrażał się: „Hegel to studnia mądrości

czerwieńców, na nim nauczyć się można burzyć świat, nic więcej". A w „Panteonie", że Hegel stawiał wyżej od osobistości Boga, „bezmiaru garnek pusty".

Widać ze słów powyższych, że Trentowski był obrońcą osobowości Boga i że nie był nawet zwolennikiem Hegla. W dziele swym „Vorstudien" postawił tezę, która sama w sobie jest zupełnie słuszna i oczywista, a mianowicie w zdaniu: Der blinde Glaube ist die Sache der Heiden. Das Wissen und Überzeugung der Christen". Zdanie to streszczało jego pogląd otwarty, nigdzie nieukrywany, t. j. pogląd filozoficznej swobody wobec zagadnień religijnych. Rzecz prosta, że na tym tle wystąpili reprezentanci kościoła katolickiego przeciw poniżaniu (przez Trentowskiego) roli wiary i że Trentowski bronić się musiał coraz to goręcej — zwłaszcza gdy zaczęto ciskać na niego gromy w postaci niesłusznych zarzutów o ateizm.

Trentowski żądał swobody dla badania i rozumowania. Uważał się za myśliciela, który nietylko wierzy w osobowość Boga, lecz i dowodzi jej. W „Chowannie" spotykamy takie słowa: „Wiara w Boga, nieśmiertelność, cnotę... stanowi prawdziwą religję", ale „brzmi nietylko w chrześcijańskich świątyniach, ale i w moszeach i pagodach". W „Panteonie": „kuszę się o pogodzenie umiejętności z wiarą bez popadnięcia w niewolnictwo scholastyki średniowiecznej". W liście do Zdanowicza: „Czy Polakowi, dlatego, że katolik, przystoi nieeuropejska światłość, lecz muzułmański ciemny fanatyzm"? Piękny wyraz uczuciom religijnym, niemającym nic wspólnego ani z ateizmem, ani z protestantyzmem, dał Trentowski, przytaczając poglądy *Proudhona* (Panteon, II. str. 148—149): „Polska walczyła przez 500 lat krwawo i rok w rok z Mongołami, zasłaniając piersiami chrześcijaństwo. Le-

piejby było, gdyby Mongołowie zagarnęli całą Europę i zniszczyli w niej zabobon, który ją wstrzymywał i wstrzymuje dotąd na drodze postępu. Polska ocaliła od Turków Wiedeń, a z nim chrześcijański świat. To zbrodnia! Koran... słabszy był, a więc lepszy od biblji. Europa prędzejby złamała islamizm, niż katolicyzm. Polska nawróciła Litwę do chrześcijaństwa. O zgrozo, tym sposobem poddała miljony poczciwego ludu pod panowanie zabobonu". „O Monsieur Prudon! kto potępił Boga samego, niech sobie potępia i naród nasz! Lękaliśmy się tylko tej pochwały".

Uwagi powyższe nie wymagają komentarzy, ani dopełnień. Nie karmiły one nikogo ani ateizmem, ani — sit clemens venia verbo — Heglem. Trentowski znał bardzo dokładnie Hegla, jego wszelkie subtelności filozoficzne. Rzeczywistość nie była dla niego ruchem idei, choć rytm tego ruchu był wedle Hegla koniecznością, a podział pierwiastkowy (Ur-theil), na którym oparła się Hegelowska negacja, był pomysłem poważnym.

Walka z Trentowskim zajęła się kwestjami, dotyczącymi religji. W konsekwencji uderzyła i w to wszystko, co Trentowski reprezentował, jako filozof, pedagog, patrjota, jako myśliciel w ogóle. Tym bardziej pytamy przeto co dał Trentowski jako filozof, tym bardziej sięgamy po dopełnienie poprzednich uwag.

W roku 1842 ogłosił Trentowski znakomite a obszerne dzieło p. t. „Chowanna", czyli system pedagogiki narodowej, z godłem: „światło, religja, narodowość". Jest to dzieło i dzisiaj wartościowe, poświęcone zagadnieniom pierwszorzędnym, a napisane (z pewnemi wyjątkami i zastrzeżeniami, np. co do wychowania dziewcząt), znakomicie i postępowo. Można ująć całość w jednym zdaniu: Trentowski żądał samodzielności w rozwoju dziecięcej

duszy. Dziecię to już „bóstwo“ samodzielne; mamy mu ułatwić rozwój i doskonałość, przygotować je do działania dla narodu; nie wolno nam wychowywać: „małpy“ swojej, rozwijać jakichkolwiek tendencji, religijnej, politycznej, państwowej, społecznej. Celem: wychowanie tęgiego, nie—jednostronnego obywatela i zacnej, niezacofanej obywatelki, przedewszystkiem matki. Oto temat „Chowanny“, omówiony szczegółowo, przeprowadzony od niemowlęctwa dziecka do jego dojrzałości. Nie brak i w tym dziele ostrych zwrotów do katolickiego zwłaszcza kościoła; ale na ogół występuje tu autor raczej przeciw bezdusznej zewnętrznej pobożności, oraz przeciw tendencjom kościoła w życiu prywatnym i publicznym, wreszcie przeciw „średniowiecznej chińszczyźnie“. Mimo te dygresje, czasami ostre, namiętne, pozostanie „Chowanna“ chlubą naszego rodzimego pomysłu. Trentowski nie pisał podstępnie — ale owszem tak otwarcie i szczerze, że choćby się ktoś nie godził na niejedno twierdzenie, musi uchylić czoła przed samym dziełem. Niemiły dla kogoś szczegół można odrazu uchwycić i usunąć na bok. Trzeba jednak rozumieć takie zdanie z „Chowanny“, jak: „O, — nie modlitwa jest wszystkim, ale także myślenie i działanie“ (tom II, poszyt II, str. 898). *Kozłowski* np., ów niegdyś przyjaciel, a następnie najzaciętszy wróg Trentowskiego, wziął się do krytyki „Chowanny“ w sposób naprawdę niezwykły. Oto polemizuje (niejednokrotnie bardzo trafnie, nb. opierając się na krytyce Baadera) z dziełem „Grundlage“, „Vorstudien“, a następnie wmówiwszy odpowiednio, że Trentowski szerzy „ateizm“, a co najmniej „maskowany“ panteizm oświadcza, że takimsamym dziełem jest „Chowanna“! A tymczasem to dzieło, może właśnie dla tego, że traktuje zagadnienia nietylko *sub specie aeternitatis*, lecz i bardzo praktyczne na dzisiaj, od-

biega daleko od wielu paragrafów dawniejszych dzieł naszego filozofa, nie powtarza niejednego poprzedniego twierdzenia. Do „Chowanny“ musi się zresztą zastosować inną miarę krytyki i oceny, niż np. do „Grundlage“, bo jest ona rezultatem pięknych i swobodnych myśli, owianych dążeniem, by Polska posiadała jak najwięcej dzielnych i niezależnych duchowo obywateli.

Jedną uwagę wtrącam na tym miejscu. Już wówczas, za życia Trentowskiego, traktowano go „na ucho“ jako masona, który powtarza wolnomularskie dogmaty, lub jako sekciarza-protestanta. Przeciw tym posądzeniom protestował Trentowski energicznie. Że w tych posądzaniach tkwiła chęć znieczulenia bardzo silnego wpływu tego myśliciela na nasze ówczesne koła oświecone, to zdaje się być pewnym. Trentowski był kalwinem i — od r. 1840 — masonem. Ale nie był sekciarzem. To właśnie tępił u innych. Nigdzie nie sławił kalwinizmu, ani nie wnosił haseł, zapożyczonych np. z wolnomularstwa. Był gorliwym „religjantem“, bo religję uważał za przyrodzoną, wrodzoną (nb. bóstwo!) własność człowieka; ale nie pochwalił żadnej religji znanej, bo były one dla niego wszystkie jednostronnościami. Religja istotna jest jedna; tak nauczał. Wolnomularstwo chciał także reformować (zob. dzieło pośmiertne, 1873, p. t. „D. Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen“), w myśl swojej filozofji[1]), której system ogłosił przecież przed r. 1840. „Cho-

[1]) Z tej reformy nie było wolnomularstwo zadowolone, a więcej z ogłoszenia drukiem dzieła: „D. Freimaurerei“. Oto, co czytamy w „D. allgem. Handbuch d. Freimaurerei“ (Lpzg. 1900/1), o tym pośmiertnym dziele Tr-go: „das sehr extreme, mit mancherlei Irrtümern erfüllte Werk, das zur Ehre seines Andenkens besser ungedruckt geblieben wäre“. (Tom II., str. 464).

wanna“ zaś to wykład pedagogiki narodowej: na podstawie tegoż systemu. Trzeba nadto powiedzieć, że jeśli cała t. zw. spekulatywna filozofja niemiecka XIX-go w. była myślową koncepcją protestantyzmu, to nikt z filozofów w Polsce nie był — dzięki temu, że wysnuł własny pogląd na świat, — tak niezależnym i swobodnym wobec tej filozofji, jak właśnie Trentowski, uniwersalista, któremu przypadło w udziale zostawić narodowi coś więcej nad zbijanie „idei“ przez polskich Hegelistów, a który poznał ówczesną spekulację niemiecką „na wylot“.

Trentowski wyznał w liście do Zdanowicza, że studjowanie autorów klasycznych i nowożytnych, wgłębienie się w dzieje samej filozofji, urobiły pogląd na świat. A dodać można do tych słów, że nie przyjmował nasz filozof niczego bezkrytycznie.

Przykładem, dowodem, obycia się z zagadnieniami filozoficznymi w stylu uniwersalnym, więc ponad — jednostronnymi, a przytym obrazem szerokich horyzontów myśli i głębokiego znawstwa tematu, jego najbardziej drobiazgowego opracowania, — jest „Myślini, czyli całokształt Loiki narodowej“ Trentowskiego z r. 1844 (2 tomy). Pierwsza to nasza logika samodzielna, jedyna, co będąc spekulacyjną, jest niemniej podręcznikiem uczącym, zwłaszcza w nieocenionych rozważaniach o błędach logicznych. Wykład jej tak prosty, tak przemawiający „ad hominem“, a przykłady tak oczywiste, żywe, często z naszego narodowego życia zaczerpnięte, że i pod tym względem jest to logika jedyna. Świetny wykład logiki Kremera jest już innego typu. „Loika“ Trentowskiego jest „narodową“, bo miała być wedle naszego filozofa instrumentem kształcenia jaźni człowieka, powołanego wraz z swym narodem do spełnienia misji w ludzkości, a powtóre bo ta logika wprowadza na światło dzienne t. zw.

„bożyniec“, najwyższe prawo stawania się, prawo bożoczłowieczeństwa.

Postanowił przytym Trentowski pogodzić „starą“, niedostateczną logikę Arystotelesa z jednostronną Hegelowską. Pragnął wreszcie ująć logicznie różnojednię świata empirycznego i metafizycznego. Ta ostatnia próba nie była nową. Kierunek np. nazwany przez Struvego (Historja logiki jako teorji poznania w Polsce“. — Wyd. II, Warszawa 1911, str. 104—106) syntetycznym, reprezentowali już z pewnym powodzeniem Tetens („Philosophische Versuche über d. menschliche Natur und ihre Entwickelung“), Krug („Organon der Philosophie“ i „Handbuch d. Philosophie“, tłumaczone u nas przez Zubelewicza), Beneke, Fries, a przedewszystkiem K. Chr. Fr. Krause („Grundriss d. histor. Logik“, „Vorlesungen über d. Grundwahrheiten d. Wissenschaft“, „D. Lehre v. Erkennen“, „Abriss des Systemes d. Logik“, „Lebenlehre“, „D. absolute Religionsphilosophie“, itd.), którego znał Trentowski dokładnie. Krause nauczał, że wszystko jest myślą o „Wesen“, że należy dlatego zbadać na wstępie, o ile myśl może wogóle coś poznać. Główna podstawa poznania polega na poznaniu samego siebie, w analizie treści: „myślę—poznaję“[1]). W ten sposób poznaje się istotę swego bytu, a zarazem istotę bytu powszechnego. Otóż ten sposób wychodzenia od „wewnętrznego“ doświadczenia i opieranie poznania bytu w ogóle na poznaniu istoty naszego „ja“ był wspólnym całemu szeregowi myślicieli, a i Krausemu i Trentowskiemu.

Pytać jednak należy o ową analizę treści: „myślę—poznaję“, a okaże się — wbrew Struvemu, który uczynił

---

[1]) Zob. moją pracę: „Z porównawczych zagadnień logiki objektywnej“, tj. wywód Krausego z: „myślę“.

Trentowskiego i Hegelistą i Krauseaninem zarazem: rzekomo głównie na podstawie „Myślini“, — że Trentowski rozumował odmiennie od Krausego, i że o co innego mu, jako cel chodziło. Kierunek Krausego określa się bowiem mianem pan-en-teizmu, All-in-Gott-Lehre, t. zn. iż wszystko tkwi w Bogu, a u Trentowskiego tkwi wszystko w samym człowieku-bóstwie.

Kierunek syntetyczny Krausego był jednak czymś więcej, niż próby idealno-realne wymienionych dopieroco filozofów. Uniwersalnym nie był, choćby dlatego, że ograniczył się w zastosowaniu do pola zagadnień teologicznych, niemal mistycznych. Kierunek realno-idealistyczny reprezentowali u nas: Kołłątaj, Staszyc, Jan Śniadecki, zaś idealno-realistyczny: Gołuchowski, polscy Hegeliści, i Libelt, Tyszyński, itd. Wszyscy objawili polską tendencję do całkowania, ale uniwersalistami, jak Hoene-Wroński, jak zwłaszcza Trentowski nie byli. Synkretyzm idealno-realny (t. j. kierunek wysuwający jednak naprzód moment idealny), nie dobiega do kierunku uniwersalnego, uznającego w idealiźmie jednostronność, jak w realiźmie. I stąd, choć próby syntetyzowania już były, niemniej był uniwersalizm Trentowskiego świeżym, odmiennym.

Miał Trentowski pogodzić Hegla z Arystotelesem. Zadanie było o tyle wykonalne, że chodziło o dopełnienie logiki „starej“ zdobyczami filozofji spekulatywnej (nie zaś np. w duchu Milla, itp.!), a o przeistoczeniu formalizmu Hegla na logikę naprawdę objektywną.

Trentowski przyjął — podobnie jak Hegel, jak absolutna filozofja nietylko XIX wieku, — że rozwijając logiczne prawa myślenia, otrzymuje tymsamym prawa istnienia (myśleć = być). Sedno rzeczy w tem jednak, że nie wyszedł ani od „myślę“, ani od „Sein“ lecz od żywego

„jestem“, jako od pewnika, i że jego genetyczna metoda djalektyczna, przedstawiająca rozwój: kojarzący, a zarazem powrót do początku, to: analiza—synteza—geneza, że Trentowski uchwycał dzięki różnojedni „jednię“ rzeczy, niezatracając ich „różni“. „Jestem“, jako zmysłowy, powiada mi, że wiem, iż jest materja *(sentio, ergo res est atque res sum)*, jako prawda umysłowa, że wiem, iż jest duch *(cogito, ergo mens sum atque mens est)*, jako t. zw. „myśl“, że wiem, iż jest Bóg. *(Sum numen, ergo Deus est)*.

Z powyższego wyprowadził Trentowski przy pomocy twierdzenia — przeciwstawienia — i ich różnojedni całą swoją loikę, która rozpada się na 3 główne działy, na analitykę (rozbierz prawdy, loika przedmiotowa), djalektykę (loika, podmiotowa, czyli „sacz“ umiejętna pojęć, zdań i wyników) i systematykę (loika „miotowa“, nauka tworzenia całokształtów naukowych). Analityka jest w gruncie rzeczy nauką o kategorjach. Tu wywiódł Trentowski swoje prawdoświeci (prawdy świecące same przez się): Stnienie — Bóg, Istnienie — świat, Istniostnienie — człowiek. Wprowadził siestrzany, czyli zasady poznania. Na podstawie wstępnia „jestem“, prawdoświeci i siestrzanów wyliczył prawdobłamy (kształty prawdy), co podzielił na prawdobłamki (prawdniki), te znów na umiejętniki. Wszystko niemal rozwinął, *„ad oculos“* i poparł przykładami. Lecz, pomijając skomplikowaną strukturę takiej logiki, — a lubowano się w tym dzięki Kantowi! — pomijając niektóre cudactwa naukowo-językowe, nie sposób uznać taką logikę za prostszą, a lepszą od Arystotelesowej. Dosyć powiedzieć, że dla każdego z 4 „prawdobłamów“: bytu, nicestwa, żywostanu i bożostanu (co już samo wymagało zrozumienia: racji podziału i nazwy), przyjął autor „Myślini“ po 117 umiejętników, i że analogicznie postąpił w tejsamej analityce z dwoma innymi —

obok „prawdy“ — rozbierzami: z wiedzą i poznaniem. Więc wiedzobłamy — itd., poznaniobłamy — itd.! Trentowski naliczył aż 219.024 takich umiejętników, z których każdy mógłby być pierwiastkiem filozoficznym, t. zn. może być nie mniej, ani więcej, tylko podstawą samoistnego (nb. jednostronnego) systematu filozoficznego. Oczywiście Trentowski tylko naliczył, przez proste mnożenie, że tyle umiejętników, lecz ich nie wyliczał, ani nie męczył nimi mózgu czytelnika. Podał je raczej jako *curiosum* konsekwentnej: jednostronności. Bo tylko jako *curiosum* możnaby przyjąć, że mogłoby być aż tyle — kategorji! Nie miał zresztą Trentowski wcale specjalnego upodobania do zawiłej architektoniki — nawet w „Panteonie“.

„Bożostan“ jest wedle „Myślini“ najwyższym „urzeczywistnieniem bytu i nicestwa“, t. zn. że prawdę rzeczywiście absolutną, a lepiej: uniwersalną, zdobywa człowiek w bożoczłowieczeństwie, tj. w poczuciu się bóstwem — nie celem wywyższenia się nad innymi, lecz celem wyrażenia konkretnie w życiu wielkiej myśli bożej. Takiemu zadaniu podoła tylko taki człowiek, który poznaje, w swej jaźni pierwiastek bóstwa. Taki stan zwie się *żywostanem*, czyli zrozumieniem zagadki życia w doczesności. Bożostan jest to żywostan w wieczności. Pojęcie bożoczłowieczeństwa, słynne zdania Trentowskiego o „zbożaniu się“, jest rdzeniem jego systematu filozoficznego. Wykład o jaźni prowadzi do koncepcji: wiecznej teraźniejszości.

W djalektyce zajął się Trentowski pojęciami, sądami i wnioskami. Gdzieniegdzie chciał być niezwykłym nowatorem. Np. chciał zmienić proste odwracanie sądu: niektóre *A* są *B*, więc i niektóre *B* są *A*, na sąd: więc wszystkie *B* są *A*. Nie był to błąd starej logiki; rzecz

polegała na tym, że Trentowski dał w orzeczeniu pojęcie podrzędne wobec podmiotu. Trentowski cytował przykłady, mające dowodzić tego nowego prawa, które brzmi: *Quaedam A sunt B, ergo omnia B sunt A.* To prawo nazwał odrazu „podstawą kardynalną", a rzekomy błąd dawniejszych logików błędem wynikłym z lenistwa, z „gniłego" powodu, czyli gniłką! Dla orjentacji podaję jeden przykład, mający dowodzić prawa Trentowskiego: niektóre zwierzęta są lwami, więc: wszystkie lwy są zwierzętami. Sądy podobne, będące szczególnym przypadkiem sądów „i" przy odwracaniu, nazwano — jak wiadomo — sądami „y".

Logika Trentowskiego jest drobiazgowo przeprowadzonym dziełem wedle djalektycznej zasady trychotomji. Takiego drugiego niema u nas. Dowodzi to wyjątkowego wyrobienia autora zwłaszcza w djalektyce, dowodzi przytym i wielkiej uczoności. Ta djalektyka, a zarazem czasy Hegla sprawiły, że Trentowski wywarł na polskie koła filozoficzne wpływ silny właśnie swoją „Myślini". Była ona np. punktem wyjścia dla systemu umnictwa Libelta. Jako logika „narodowa" uległa zaś, jak i „Chowanna", konfiskacie władz pruskich, co jako nadmiernie wymowny epizod przytoczyć wypada. Trentowski, którego dzieła przemycano do Kongresówki i Galicji na równi z utworami Mickiewicza, był na indeksie — nawet jako twórca logiki.

„Bożyniec" Trentowskiego, czyli najwyższe prawo logiczne, przedstawia się jako wzór: B=+B—+B+B=B. Znak dodatni byłby tezą, ujemny antytezą, zaś ostatni syntezą. Nie jest to jednak metoda Hegla, bo u Trentowskiego wyobraża znak dodatni (+) różnicę względną, czyli rozmaitość wielość, to, czym się przedmioty od siebie różnią, znak ujemny (—) jedność bezwzględną, to,

w czym się one schodzą w jedno, zaś znak limitujący, (+) oznacza różnojednię, t. j. wydobycie prawdy z półprawd. Więc człowiek wyobrazić sobie może Boga w postaci rozmaitości konkretnej, i jest panteistą; albo uważa Go za jedność, w niezależności od tego, co konkretnie rozmaite, i jest teistą w przeciętnym (wedle Trentowskiego) znaczeniu. Ale może Go poznać różnojednią, jako istniejącego w świecie jaźni, i stąd równa się ostatnie *B* (nasze bóstwo), pierwszemu. Pojęcie, ciemne zrazu, (pierwsze *B*) staje się wreszcie dzięki samopoznaniu się człowieka zupełnie jasnym. Poznajemy coraz to doskonalej prawdę istotną życia: siebie i Boga.

Dziełem, co do objętości największym, jest „Panteon wiedzy ludzkiej, lub pantologja, encyklopedja wszechnauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofji" (3 tomy 1873—1881). Zamknął w nim Trentowski wszelkie swoje poglądy. Jest to bezsprzecznie dzieło znakomite. Uszeregował w nim autor całe mnóstwo faktów naukowych, oświetlił i wyjaśnił. Ugrupował poszczególne gałęzie wiedzy (wedle zasad trychotomji). Dał swój system umiejętności. Sama klasyfikacja nauk ma jednak i ujemne cechy, jest nietylko z powodu brzmienia nagłówków niefortunna, ale i rzeczowo są tam dowolności, na które pozwolił sobie Trentowski w „Panteonie" z całą swobodą. Więc podzielił nauki na 1) teologję (nauki odnoszące się do tamtego świata), 2) kosmopeję (do tego świata), 3) filozofję (tamtego i tego świata zarazem); w kosmopeji zaliczył fizykę, medycynę, prawo (to wszystko „empirja"), a zarazem ontologję i pneumatologję, oraz socjalistykę (w której traktuje o mesjaniźmie polskim) do stereognostyki (nauki o treści tego świata) zaś matematykę, loikę, estetykę, do morfozyki (nauki o

formie tego świata), a obok tych dwóch poddziałów kosmopeji postawił, jako kojarznię ich, dział trzeci: etykę.

Niejedną dyscyplinę wyróżnił dowolnie. Jest to podział częściowo sztuczny. Nauki, jak najściślej związane ze sobą, idą w tym podziale osobno (np. fizyka i matematyka), a socjalistyka poprzedza i różni się od etyki. W każdym razie jednak jest to wykończony system wiedzy ludzkiej i na ogół nie tyle razi podział materjału, ile brzmią dziwnie nazwy, gdzieniegdzie prawdziwe „barbaryzmy" językowe — jakby wyraził się *Kraszewski*.

Powtórzył Trentowski w „Panteonie" najważniejsze swoje myśli z dzieł poprzednich. Gdzieniegdzie uzupełnił je (np. w teozofji i ktyzeozofji), rzadko zmieniał. Jedynie na punkcie stworzenia jaźni odbiegł w „Panteonie" od poglądów dawnych, wyłuszczonych w habilitacyjnej rozprawie *De vita hominis aeterna*. Jedną z najpiękniejszych części „Panteonu" jest t. zw. kosmopeji „Pean" trzeci, traktujący o etyce. Już w „Chowannie" przedstawiał Trentowski cel wychowania taki, by dziecko, będące „bóstwem *in potentia*", wyrobić na „bóstwo *in actu*". Były to słowa zupełnie zrozumiałe, zwłaszcza w połączeniu z tym, co powiedział jeszcze Trentowski o bóstwie *in sempiterno*. Ponowne wyjaśnienie znajdujemy w „Panteonie", w „etyce". Już w „Grundlage" była mowa o miłości Boga, o doskonaleniu się niejako na wzór Boga-człowieka. Człowiek ma wrodzone dane *(in potentia)* po temu, by ten lepszy zaród wydoskonalił i wyrobił *(in actu)*. Prawdziwa jednak doskonałość jednostki ludzkiej polega na tym, by naśladować boskie wzory, przez poznanie boskiej prawdy, trwałe, stale *(in sempiterno)*. To cel jednostki.

Trentowski poświęcił (w ścisłej łączności z filozofją ż y c i a) szereg dzieł zagadnieniom polityczno-społecznym

(np. „Wizerunki duszy narodowej z końca ostatniego szesnastolecia przez *Ojczyźniaka*“ (1847), „Stosunek filozofji do cybernełylki“ (1843), „Przedburza polityczna“ (1848), i i. pisma). W III-cim tomie „Panteonu“ postawił ideał etyczny, by naród cały stał się bóstwem *in sempiterno*. Nazwał to: „Naród — ideał etyczny“ (str. 206 do 229). Mamy stać się doskonałymi na obraz boży. „Nie dość, że kilkunastu Rodaków umiłuje Bożo-obrazowość i kształcić się pocznie, patrząc na Ideał etyczny. Wszystek Naród uczynić to powinien“. Ma być naród „tak doskonały i stać się zbiorowo jako jeden wielki Syn Boży“ (str. 207).

Że mamy przed sobą konstrukcję filozoficzno-mesjanistyczną[1]), to jest aż nadto widoczne. To samo zaś, co przeszło przez usta naszego wieszcza, jako: Polska — Chrystus narodów, znalazło charakterystyczny wyraz w „Panteonie“. Mówi Trentowski: „Jeżeli Chrystus sam jeden podołał zbawić świat, to Chrystus — Naród podniesie zbawienie to do wyższej potęgi“. „Czy może być coś górniejszego i świętszego nad Naród, Ideał etyczny?“ (str. 202). Nie jest Polska Chrystusem narodów o tyle, bo Trentowski nie idealizował własnego narodu. Ale naród może być Chrystusem. Polska nie jest Chrystusem narodów, tylko męczennicą, ani Winkelriedem narodów (Słowacki), ale może ten błogostan Chrystusowy *in potentia* przetworzyć dla siebie, a ztąd i dla innych, na stan *in actu, in sempiterno*.

Szczytne to pojęcie roli własnego narodu i pełne u-

---

[1]) Trentowski mówił i o „wielkiej Rzeszy“ słowiańskiej, ale stosunkowo niewiele, i więcej pod wpływem ducha czasu — zwłaszcza u nas. Oczekiwano bowiem od „najmłodszych“ Słowian czynu: wyzwolenia ludzkości. Polska miała dzierżyć prym w Słowiańszczyźnie. Jej odrodzenie się miało się stać hasłem dla wszystkich.

duchowienia. Razi niejednego to zestawienie z Chrystusem, ale pamiętać należy, że w epoce właściwego mesjanizmu, t. zn. mesjanizmu, jako objawu, jako zagadnienia filozoficznego, mówiono i pisano o „drugich Chrystusach". Słowa „Panteonu" były tym szczytniejsze, że nastroje polistopadowe naszych wieszczów i spekulacyjne tendencje umysłowe Europy należały już w latach 1860-tych (czas kończenia „Panteonu") do przeszłości. W pismach politycznych zajął Trentowski wogóle stanowisko szczytne, niezwykłe w czasach znanego sekciarstwa emigracyjnego. Pouczające są obok dzieł i listy Trentowskiego, np. do Królikowskiego. Jak nie był ani ateistą, ani „papieżnikiem", lecz „prawdziwym religjantem", taksamo nie chciał być ani monarchistą, ani republikaninem, lecz „całą gębą Polakiem". W tym duchu pisał i działał, zwłaszcza w roku 1848, w którym witał go niezwykle gorąco Kraków, a w którym zasiadł w Frankfurcie n. M. na sejmie niemieckim jako delegat z Krakowa. A pisał, jak zawsze, gorąco, porywająco, przekonywująco, a uniwersalnie, ponad-jednostronnie. Ztąd niezwykłe powodzenie pism jego politycznych, i prawdziwa ich wartość. Jeśli zdarzyło się Trentowskiemu osądzić niesprawiedliwie jakiegoś polityka, czynił to na podstawie zapewnień Krasińskiego, nerwowego, nieliczącego się ze słowem, ale znajdującego bezwzględną wiarę u Trentowskiego [1]).

Tylko Trentowski zdobył się wówczas na zdanie: „naród nie jest ani Królikowskim, ani Trentowskim". Patrjotą był rzetelnym, wielkim. W imię ścisłości trzeba

---

[1]) O tem, co na polu filozofji zawdzięczał Krasiński nie komuś innemu, lecz Trentowskiemu, piszę w pracy obszernej o „Trentowskim" (nb. praca z r. 1913. *Przyp: autora*): — Krasiński nazywał Trentowskiego „arcykatolickim", lecz „w tonie filozofji, nie religji".

nam jednak przypomnieć fakt niemiły z życia Trentowskiego, gdy patrjotyzm jego był się zachwiał. Był mianowicie Trentowski docentem filozofji w uniwersytecie fryburskim w Bryzgowji. (Jego przeciwnik późniejszy zas Feliks Kozłowski bibliotekarzem tego uniwersytetu). Docenturę prywatną uzyskał na podstawie łacińskiej dyssertacji habilitacyjnej p. t. *De vita hominis aeterna.* Trentowski tęsknił zawsze za ojczyzną, którą jako uczestnik powstania 1830 roku opuścił. W przedmowie do „Grundlage" znajdujemy wyraz głębokiej tęsknoty w słowach: „Du mein theueres, mein unassprechlich geliebtes Vaterland... du mein Paradies, von welchem ich verbannt bin". Było to w r. 1837. W roku 1840 kompetował Trentowski o profesorską katedrę filozoficzną w Fryburgu. W przedmowie do dzieła „Vorstudien" przymilał się Niemcom, wynurzał w sposób dla nas upokarzający: „Ich bin ebenso stolz darauf, dass ich ein Pole bin, als dass ich jetzt den Deutschen angehöre". (Trentowski przyjął obywatelstwo fryburskie). „Ein neues Vaterland musste ich haben, denn mein Herz kann nicht, ohne Liebe bestehen". I obiecywał wychować dzieci, o ile je posiądzie, na Niemców.

Załamał się Trentowski raz jeden w życiu — a w dodatku w chwili, gdy mu to miało przynieść korzyść osobistą. Katedry tej nie otrzymał, jako wolnomyśliciel i kalwin. Prywatna pomoc polska skierowała go na pole pisarskie dla swoich, dla ziomków; zaczął przygotowywać wydanie „Chowanny". Miłość do „drugiej" ojczyzny prysnęła, a w lat 20 później pisał Trentowski do Zdanowicza te szczere słowa: „Co mi do Niemców!.. Żaden z narodów europejskich nie jest tak nikczemny i podły, tak pieniędzy chciwy, jak oni". (Chmielowski, „Filozof w więzach reakcji", Ateneum Warsz. 1889 r.).

Ten szczegół z życia Trentowskiego (i jego materjalnej biedy zarazem [1]) był za silny, by można było nie wspomnieć o nim.

* * *

Był Trentowski umysłem nawskroś filozoficznym i wszechstronnym. Zdolność, bystrość, niezwykła pracowitość złożyły się wraz z wiedzą na piękny dorobek myślowy tego filozofa. Poza wymienionymi dziełami napisał cały szereg artykułów [2]), feljetonów naukowych; wydawał pisma, perjodyczne i ulotne; był mówcą i mistrzem „von Stuhl" wolnomularskim. Pisał i działał niestrudzenie, jako filozof: różnojedni. Czasami jednak pomniejszał dyletantyzm, wartość wykładu, albo wielka pewność siebie. Wyrokował o przedmiotach i kwestjach, których w sposób naukowy nie zgłębił. I stąd pewne śmieszności zapełniają te mądre karty, które w wielu tomach spisał Trentowski. Z samego „Panteonu" można wyłowić takich oryginalności niemało. Np. Tom I, str. 265: „jako mineralogja ciał stałych, tak meteorologja ciał płynnych jest na-

---

[1]) Trentowski ożenił się z Niemką, przeciętną mieszczanką, która nigdy nie nauczyła się polskiej mowy. Nie dorosła ona do wyżyny swego męża. Wyrzucała często Trentowskiemu, że nie ma rentownej posady stałej; byłaby wolała, — o ile wiem od zięcia Trentowskiego, p. Butkiewicza z Litwy, — by jej mąż był jakimś urzędnikiem, niż uczonym-pisarzem. Kto wie przeto, czy nasz filozof nie uległ żonie, pisząc przedmowę do „Vorstudien". Sam bowiem czuł wówczas i n a c z e j. Pisał: „Ja płaczę nieraz, chociaż nie jak dziecko, to jak męczennik, suchą, do rdzenia mózgu piekącą łzą, że pisać po niemiecku muszę". Pisał także: „O bracia! W Polsce macie albo majątek, albo urząd, w emigracji macie wsparcie od rządu francuskiego, ja zaś nie mam nic, prócz dziesięciu palcy, któremi nietylko dla ojczyzny, ale i dla chleba pracować muszę".

[2]) Nb. pisał i przed r. 1830, więc w Polsce, np. o „eufonii" języka: Tu rzucił już myśl o „bóstwie". Pisał nadto, lub tłumaczył, dramaty; napisał memorjał w sprawie nauki i oświaty.

uką". Str. 286: „Mikologja jest nauką, poznającą, porządkującą, opisującą grzyby i bedłki, począwszy od pleśni na roślinie, węgra w ludzkim nosie i rdzy na żelazie". Na str. 307 przyrównywał organizm człowieka do wszechświata, i prawił tak: „włosy to las na głowie, a paznogcie muszle". Tom II. str. 646: „Jeżeli matematyka żydówką, to loika ukazuje się często djablicą istną. Trentowski był nierównie błyskotliwszym krasomówcą od innych naszych filozofów tego czasu, np. od Kremera. Był to wogóle okres rozkwitu naszego stylu i naszej wymowy. Ale podobnie jak Cousin upajał się Trentowski własnymi słowy, a pod tym wpływem nadwerężał stronę omawianego przedmiotu.

Zanadto wielka pewność siebie wynikała, rzecz to oczywista, z samych systematów, sięgających wówczas po prawdę absolutną, lub uniwersalną. Do zarozumiałości tej epoki nie należy dopasowywać dzisiejszych pojęć. Zarozumiałym, wyrokującym bezwzględnie o wszystkiem, był wówczas każdy wielki myśliciel. Fakty przyrody powinne były nawet, ich zdaniem, stosować się do wykładu systematu, nie naodwrót. Otóż Trentowski, nieodrodny syn epoki, był jednak w zarozumiałości takiej bardzo umiarkowanym. Tu i ówdzie pozwolił sobie na „przewartościowanie" mianownictwa naukowego, na jakieś soczystsze powiedzenia, lub na pochwalenie swych odkryć, ale też to wszystko. Trzeba znać epokę —i dopiero wtedy mówić: o zarozumiałości i samochwalstwie Trentowskiego.

Tu będzie miejsce na krótkie uwagi nad neologizmami Trentowskiego. Starano się wówczas wszędzie o doborowe słownictwo filozoficzno-naukowe, czego przykładem jest zwłaszcza Krause. Dążono zwłaszcza do terminów rodzimych. Trentowski — Polak nie miał poprze-

dników na polu filozoficzno-językowem, chyba przygodnych, jak nasi Kantyści. Uważał za potrzebne stworzyć słownictwo filozoficzno-polskie. Sięgał do tradycji językowej, gdzieniegdzie przeprowadzał porównawcze studja nad wyrażeniami Słowian (np. wyraz „stnia"), ale niestety potworzył także terminy niepolskie, przeważnie grecyzmy (np. cybernetyka). Oddalony od ojczyzny, niestykając się nawet z emigracją, a przekonany o swej kompetencji, niestety niefilolog, obdarzył nas słownictwem, niepomnym i na elementarne względy fonetyki. Zapomniał o swej rozprawie z r. 1830, p. t.: „Eufonia jako zasada języka polskiego". Zawsze bez wyjątku, podawał Trentowski etymologję swoich terminów, ale szczęśliwej ręki nie miał. Niemniej pragnął narzucić Polsce ową terminologję — i ta tendencja miała oczywiście związek z „zarozumiałością" jego epoki. —

Wspomnieliśmy powyżej o chwilach wielkiej pewności siebie. Wspomnijmy i o wymownym przykładzie zrównoważenia filozoficznego Trentowskiego. Były to czasy magnetyzowań, mesmeryzmów, Swedenborga itd. Gołuchowski poszedł za tym prądem (zob. „Dumania"), a ludzie wykształceni przyjmowali skwapliwie wszelkie nowinki. Trentowski (zob. jego „Demonomanię" 1884) „bił czołem" przed faktami nowymi; ale wytykał brak filozoficznego wykształcenia „demonomanom", tj. manjakom „duchowości", ludziom, co odrazu, na poczekaniu, tworzyli rozległe teorje nienaukowe.

* * *

Nakoniec kilka dat biograficznych.

Urodził się 21 stycznia 1808 r. w Opolu na Podlasiu, z ojca Leona, wójta gminy i rządcy folwarku rządowego w Łukowie, człowieka wykształconego, zwolennika Kanta, oraz matki Marji, z domu Karskiej. (Rodzina Trentow-

skiego podawała i podaje dzisiaj nazwisko: Biernacka. Filozof wymieniał zawsze: Karska). Po ukończeniu na miejscu 6-klasowej szkoły OO. Pijarów (dwa lata uczęszczał do szkoły w Warszawie), udał się na uniwersytet warszawski na wydział głównie [1]) filologiczny. (1825—1828). W r. 1828 wyjechał jako magister filologji, nie filozofji, do Paryża i słuchał tam przez cztery miesiące Cousina i innych profesorów. Wróciwszy do kraju, zostaje nauczycielem (literatury polskiej, historji i języków starożytnych) w 4-klasowej szkole wydziałowej w Szczuczynie. Do powstania 1830 roku wybrał się razem z doroślejszemi uczniami swymi (i z bratem Konstantym). Zaciągnął się do t. zw. gwardji honorowej; potem wszedł do 1-go pułku „hułanów", następnie do legji litewsko-wołyńskiej, wreszcie do 7-go pułku ułanów. Sam mówi, że był 11 razy w bitwie — zawsze bez szwanku [2]). Po upadku powstania jako podporucznik wkroczył z korpusem Rybińskiego do Prus, znajdujemy go w Jungfer, w Królewcu, Lipsku, Jenie i Heidelbergu, wreszcie we Fryburgu w Badenii. W roku 1836 otrzymał tytuł doktora filozofji. Ożenił się z córką Humborgera, obywatela fryburskiego. W roku 1838/9 wykładał już w uniwersytecie fryburskim jako docent prywatny filozofji. Starał się o katedrę profesorską. Gdy to zawiodło, poświęcał się polskim wydawnictwom naukowym. Dzięki Marcinkowskiemu pospieszył mu z pomocą głównie Edward hr. Raczyński, który wyznaczył ze swych funduszów stałą pensję roczną dla Trentowskiego za publikowanie dzieł polskich. W r.

[1]) Autobiografja (rękopis) podaje obok filologji wykłady przyrodnicze, matematyczne. O filozofji warszawskiej (prof. Lach Szyrma) wyrażał się Tr. potem (zobacz „Chowannę") z przekąsem i lekceważeniem.

[2]) W autobiografji wspominał Trentowski o dwukrotnem ranieniu.

1843 był w Poznaniu. Na wykłady (w sali Bazaru) ściągał tłumy, tak, że rząd pruski kazał mu Poznań opuścić. Wrócił do Fryburga. W roku 1848 przyjeżdża do Krakowa. Obrzuca go tu publiczność kwiatami, daje bukiety, stroi we wieńce, wyprzęga konie z powozu. Dwa razy na tydzień wykłada publicznie w amfiteatrze Nowodworskim. Rząd austrjacki wydalił go znów z Krakowa. W maju tego roku był już we Frankfurcie nad Menem, jako poseł z Krakowa; obradował właśnie parlament Rzeszy niemieckiej. Był w tych czasach działaczem publicznym nieznużonym. W mieszkaniu jego obradowała delegacja polska. Niemcom otwierał oczy na położenie Krakowa w druku p. t. „Schilderung d. jüngsten Ereignisse in Krakau". Spodziewał się zawsze otrzymać katedrę w Krakowie. Gdy i to zawiodło, a zasiłek Raczyńskiego († 1847) już nie istniał, pędził życie we Fryburgu w gorszych warunkach. Z tego niefortunnego położenia wybawił go Krasiński Zygmunt, płacąc mu 1000 talarów rocznie, jako honorarjum za „Bożycę" i wydawnictwa, oraz za wychowanie swych dzieci [1]). Ta niezwykła wprost przyjaźń Trentowskiego i Krasińskiego trwała aż do zgonu (1859). poety. W roku 1859—60 był Trentowski w Paryżu. To jego „rok paryski", pełen hołdów i uwielbienia. Dom Trentowskiego był z ducha polskim i gromadził stale przejezdnych ziomków. Umarł Trentowski 16 czerwca 1869 r. we Fryburgu. Osierocił żonę i córkę, wychowaną i wykształconą bardzo starannie, na prawdziwą Polkę, która jeszcze za życia ojca wyszła za mąż za Emila Butkiewi-

---

[1]) Należy tu zwrócić uwagę, że ludzie tacy, jak Trentowski, uważali się wówczas za instytucję, nie za jednostkę, — i ztąd też przyjmowali prywatne subsydja naukowe. Trentowski nazywał też te subsydja: żołdem.

cza, ziemianina z Litwy. Na mogile grobowej znajduje się marmurowa otwarta księga, a na niej wyryto:

	Chowanna
Miłuj w bliźnim	1842.
	Myślini
i w sobie samym	1844.
	Panteon wiedzy
tylko Boga	ludzkiej
i Człowieczeństwo.	1869.

Po śmierci zjawiły się notatki i pisma, poświęcone Trentowskiemu i jego stanowisku we filozofji. Bardzo prędko zapomniano jednak o nim, tak, że dzisiaj trzeba go wprost odgrzebywać z popiołów niepamięci.

Jest ten filozof polski dzisiaj mniej znany, niż kiedykolwiek. Znakomite jego prace niemieckie nie zostały dotąd przetłumaczone na język ojczysty. Podobnie i łacińska dyssertacja. Polska winna mu pamięć tym więcej, że za życia podała mu bardzo wiele gorzkich pigułek. Gdy nie starano się go rozumieć i gdy nieraz podstępnie go zwalczano (np. paszkwilem, że „Chowannę“ zaleci car czytać ukazem), wtedy rzucał ten tułacz-filozof słowa, że żyje w nim *amor et horror patriae*. A budował wielkie nadzieje, np.: „na Panteonie moim oprze się katolicyzm odnowiony i chrześcijaństwo przyszłości“, więc na podstawie filozofji, która jest „chrześcijaństwem XIX wieku i tryumfem katolicyzmu nad niemieckim protestantyzmem a francuskim socjalizmem i realizmem wiarowym“ (do Zdanowicza).

Trentowski przestał żyć w narodzie swoim. A przecież jemu przedewszystkiem zostawił jako ideał życiowy: wspaniałą p o n a d- j e d n o s t r o n n o ś ć. Nie doroślismy jeszcze do tej myśli, ani my, ani inni. Życie nasze roi się wprost sekciarstwem pod każdym względem. Szereg

pomysłów Trentowskiego ma dzisiaj historyczne znaczenie. Jego „różnojednia“ jednak to filozofja przyszłości, to hasło jasne dla nas, dla samego życia, zawczesne. Trentowski wyprzedził swym uniwersalizmem życiowym całe wieki. Takiego filozofa nie mieliśmy drugiego, on był naprawdę filozofem: życia, a ludzkość miała ich w dziejach bardzo niewielu. Przeżyła się spekulacja Trentowskiego; nową, zawsze świeżą, pozostała jego ponad-jednostronność. A najwłaściwszą miarą myślicieli są dla mnie walory życiowe ich pomysłów.

KAROL LIBELT

(1807—1875)

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ DRA WOJCIECHA MARCELEGO GIELECKIEGO DN. 24 LUTEGO 1911 R

KAROL LIBELT

(1807 — 1875)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

I.

Imię Libelta głośne jest nie tylko na polu filozofji. Położył on także szereg zasług, jako wybitny polityk, pracujący dla dobra braci naszych w Wielkopolsce.

A teraz, kiedy z tamtej dzielnicy dochodzą do nas nowe, bardzo ważne wieści — w takich czasach warto przypomnieć rysy Polaka, który w swym życiu miał chwile, kiedy go Niemcy witali uroczyście, a tłum go prawie wielbił na ulicy Berlina. Warto przypomnieć zasługi tego bojownika dla sprawy polskiej. To jeden wzgląd zajęcia się Libeltem: wzgląd polityczny i narodowy.

Jeszcze jest wzgląd inny. Rozbrzmiewa dzisiaj w niektórych kołach hasło uwolnienia się od wpływów obcych na polu filozofji, hasło tworzenia filozofji narodowej. Jest w nim niewątpliwie mimo przesady i jednostronności jakieś ziarno prawdy i potrzeba otrząśnięcia się — nie z pod wpływu, ale — z pod przewagi obcych, narzuconych nam sposobów i formułek myślenia.

Jest to reakcja przeciw tym, którzy świadomie, czy nieświadomie — zdaniem naszym przeważnie nieświadomie — chcieliby żywcem przenieść do nas obce formułki, nie zważając na tradycję rodzimą i na naszą indywidualność.

Jednym z pierwszych, którzy potrzebę reakcji odczuli i rzucili hasło filozofji polskiej, względnie słowiańskiej, był Karol Libelt.

Urodził się Libelt w Poznaniu 8 kwietnia 1807 r.

Po ukończeniu nauk w gimnazjum poznańskim (1826) udał się na uniwersytet do Berlina, gdzie oddawał się pracy w zakresie filologji, matematyki i filozofji. Danym mu było jeszcze słuchać Hegla, w latach 1828 i 1829.

Po uzyskaniu doktorskiego dyplomu na podstawie pracy: „De pantheismo in philosophia", pojechał Libelt dla dalszych studjów do Paryża.

Z czasów pobytu jego w Berlinie pozostał ślad trwały: Towarzystwo bibljoteki polskiej dla młodzieży uniwersyteckiej, — którego jest założycielem.

Nadeszły wypadki r. 1830. Gdy w Warszawie zagrzmiały działa, spieszy Libelt — z końcem r. 1830 — z Paryża do Warszawy. Bierze udział w powstaniu, w zwycięstwach pod Wawrem, Dębem, Iganiami i zostaje podporucznikiem artylerji. Daje dowody wielkiego męstwa i przytomności umysłu, wśród ognia, skierowanego na działa. Ozdobiony krzyżem „Virtuti militari", po upadku powstania przechodzi do Galicji, później więziony przez pewien czas w Opawie, wraca następnie w Poznańskie. Rząd pruski wytacza mu proces, który kończy się dziesięciomiesięcznym więzieniem w Magdeburgu.

Po tych wypadkach politycznych osiada Libelt na wsi, bierze w dzierżawę wieś Ulejno w powiecie średzkim. Tu spotyka go cios: traci żonę po roku pożycia.

Ze wstąpieniem na tron Fryderyka Wilhelma IV. zabłysła nadzieja zmiany stosunków, mówiono, że nadchodzi era wolności. Zmiana nastąpiła widocznie, skoro Libelt, Polak, biorący udział w ruchu politycznym, dostał posadę profesora w Poznaniu, w gimnazjum niemieckim. Umiał sobie zaskarbić miłość młodzieży — za wskazówkę czego może służyć fakt, że na cześć tego polskiego patrjoty pruscy studenci urządzili pochód z pochodniami przez ulice Poznania.

Uczył Libelt matematyki i z tych wykładów powstał podręcznik p. t. „Wykład matematyki dla szkół gimnazjalnych“, 2 tomy (1844).

Nie ograniczał się jednak Libelt w nauczycielskiej działalności do uczniów gimnazjalnych i do matematycznych abstrakcji: miewał także w gimnazjum św. Marji Magdaleny, a następnie w pałacu Działyńskich, wykłady publiczne o literaturze niemieckiej (1840—41), o estetyce (1842), — na które cisnęły się tłumy słuchaczy.

Oddaje się równocześnie pracy literackiej. Pisze: „O odwadze cywilnej“, „O miłości ojczyzny“, a w r. 1845 wydaje I tom „Filozofji i krytyki“ p. t. „O samowładztwie rozumu“, w którym to dziele oddala się od panteizmu niemieckiej filozofji i wskazuje moment religijny, jako cechę właściwą polskiej filozofji narodowej.

Literacka jednak i nauczycielska działalność Libeltowi nie wystarczała: rwał się do polityki. Roku 1846 uwięziono go powtórnie, z wielu innemi Poznańczykami i oskarżono o zdradę stanu, 1847 r. skazano go na 20 lat więzienia. Ściany więzień w Poznaniu, Sonnenburgu i berlińskim Moabicie były świadkami jego walk wewnętrznych, zawodów, rozczarowań.

Zajęciem jego umysłowym były wtedy rozważania nad losem Joanny d'Arc — badania historyczne, uwieńczone wynikiem w formie książki p. t. „Dziewica Orleańska“ (1847). Postać duchowa bohaterki, wyzwalającej Francję, przyniosła mu pociechę w cierpieniach, jak niegdyś Filozofja Boecjuszowi, więzionemu przez Teodoryka.

Więzienie Libelta skończyło się jednak pomyślnie i prędko. Uwolnienie przyniosła rewolucja marcowa

r. 1848, a dawny więzień przechodził prawie w tryumfalnym pochodzie przez ulice Berlina.

I znowu zaczyna się życie ruchliwe. W Poznaniu jest Libelt członkiem Komitetu narodowego, w Pradze bierze udział w Kongresie słowiańskim r. 1848, jako przewodniczący sekcji polsko-śląskiej.

Później jest posłem do drugiej Izby pruskiej, wkrótce rozwiązanej, a także posłem do Sejmu Rzeszy niemieckiej we Frankfurcie. W 1849 r. bierze udział w organizacji Ligi polskiej, która miała łączyć towarzystwa polskie rolnicze i przemysłowe w obrębie zaboru pruskiego.

W latach 1849—1851 wydaje Libelt dalsze tomy „Filozofji i Krytyki", zbiór Pism pomniejszych (6 tomów), 1849 zakłada w Poznaniu „Dziennik Polski", który jednak po roku istnienia przestał wychodzić. Z Poznania przenosi się Libelt na wieś, do Czeszewa, majątku drugiej swej żony, Marji, córki Maurycego, a bratanicy Pantaleona Szumana. Wydaje w latach 1849—1855 „Estetykę czyli Umnictwo piękne", 1855 „Żywot Jędrzeja Moraczewskiego", 1857 zaś drugie wyd. „Systemu umnictwa". Ze wsi przyjeżdża często do Poznania na posiedzenia, jako członek i przewodniczący Towarzystwa przyjaciół nauk.

W roku 1859 wybrany posłem z Gniezna na Sejm berliński, odznaczył się na tym stanowisku jako bojownik o prawa polskości. Wraz z Cieszkowskim przewodniczył Kołu sejmowemu posłów polskich. W roku 1863 stracił syna w powstaniu, a w roku 1864 umarła druga jego żona. Przy odsłonięciu tablicy pamiątkowej braci Śniadeckich w Żninie r. 1866 miał mowę.

W czasie podróży jego w r. 1869 do Galicji, witał go w Krakowie na posiedzeniu Towarzystwa naukowego

szereg uczonych z Józefem Majerem na czele. We Lwowie przyjmowali go Franciszek Smolka, Antoni Małecki, Kornel Ujejski, książę Adam Sapieha. Tamże 12 kwietnia 1869 r. wygłoszono na jego cześć powitanie, z którego wyjmujemy następujące wiersze:

Młodzianem walczył w szeregu nad Wisłą,
Mężem w tajniki wszechwiedzy się wdzierał,
Miłość ojczyzny, światło rozpościerał,
Wzbogacał braci Swą nauką ścisłą;
Duch Twój zolbrzymiał w ciasnym Moabicie —
Lecz któż Twych zliczy ofiar szereg długi?
Na głos ojczyzny synaś dał w usługi —
Poświęcił więcej, niźli własne życie!"

Kwestja socjalna nie była Libeltowi obojętną, podobnie jak i jego współpracownikowi we filozofji i w życiu politycznym, Augustowi Cieszkowskiemu. Cieszkowski napisał rozprawę „O ulepszeniu stosunków roboczej klasy ludu po włościach", którą odczytał na zgromadzeniu Towarzystwa agronomicznego w Berlinie [1]). Libelt, zajmując się gospodarstwem, przy końcu życia w Brdowie, pod Gołańczą, rozmyślał nad poprawą stosunków ekonomicznych i nad wyrównaniem różnic między właścicielami, a robotnikami. Myśli, odnoszące się do stosunków gospodarczych i społecznych, zawarł Karol Libelt w rozprawie: „Koalicja kapitału i pracy" i sam wprowadził u siebie na folwarku system tantjem zastosowany do pracy wiejskiego robotnika.

Umarł w Brdowie, 6 czerwca 1875 roku w kilka dni po Kremerze [2]).

---

[1]) Libelt, Pisma krytyczne. T. II. (Og. zbioru t. V) str. 41. 45 i n.

[2]) Charakterystykę obu tych filozofów podaje prof. M. Straszewski w „Przeglądzie Polskim" z r. 1875 („Józef Kremer i Karol Libelt". „Przegl. Pol.". R. X., og. zbioru t. 37. str. 129—141).

Olbrzymia ilość tematów poruszanych, wielka praca na polu politycznym i obfita twórczość na polu nauki — charakteryzują duchową fizjonomję Libelta.

Pracował w zakresie astronomji — O zaćmieniu słońca i o kometach, historji — Dziewica Orleańska, ekonomji — Koalicja kapitału i pracy, a także i językoznawstwa, pisał bowiem o Biblji królowej Zofji. Wykładał 1840—1842 literaturę niemiecką, estetykę — za jego przykładem poszli inni, jak Moraczewski, Krauthofer. Był to dla Poznania jakby rodzaj uniwersytetu.

Na czasy późniejsze przypada działalność Libelta w poznańskim Towarzystwie przyjaciół nauk. Gromadzili się tam ówcześni wykształceni naukowo ludzie, przedstawiali prace, dążące do nowych zdobyczy na polu naukowym. Instytucja ta odpowiada Akademji umiejętności.

Gdy zwrócimy uwagę także na obecne „Powszechne wykłady uniwersyteckie", to spostrzeżemy w działalności Libelta również pracę w tym kierunku. Gorliwym wyznawcą myśli o potrzebie szerzenia wiedzy jest znowu Libelt. Rozwija te poglądy w „Pomysłach o wychowaniu ludów". Gdy był we Lwowie w r. 1869 wypowiedział, podobnie jak i w Krakowie, kilka wykładów, jak n. p. „O analizie spektralnej". Takie wykłady publiczne, podające treść naukową dla szerszych warstw — nie pozostały bez skutku i bez następców.

Zewnętrzny wygląd Libelta tak charakteryzuje sprawozdawca z obchodu w „Gazecie narodowej" 1869 r.: „Mężczyzna wzrostu miernego, o barkach silnych, ale trochę nachylonych, twarzy bladej, ale rysach, charakteryzujących ludzi potężnej wyobraźni i żelaznej wytrwałości, o wzroku, znamionującym mężów, co wiele przebyli boleści, nieustannie pracujących duchem; postać

cała, ujmująca swym duchowym wyrazem, otoczona czarującym wdziękiem skromności, cechującej prawie bez wyjątku prawdziwie wielkich mężów".

Religijnym było życie Libelta. W pismach jego spotykamy wprawdzie odchylenia od wiary, którą wyznawał, pewne zboczenia i usterki[1]). Testament Libelta jest jednak świadectwem, że wierze katolickiej pozostał wiernym aż do śmierci. Oto ustęp z tego testamentu [2]): „Urodziłem się w religji rzymsko-katolickiej, pełniłem przez cały żywot mój jej przykazania, w tejże religji pragnę zakończyć dni moje. Dziękuję Bogu Wszechmogącemu, że mnie, urodzonego z niemajętnego domu, Opatrznością swoją przeprowadził przez szkoły niższe i wyższe, że mi dał bojaźń Boską, przyjaźń ludzką, rozum bez zarozumiałości, cnotę bez obłudy, pobożność w pokorze i skromność serca, że mi pobłogosławił w dalszym moim życiu, dawszy mi dwie zacne i przywiązane żony, a zachował przy życiu troje poczciwych dzieci. A jeśli, jako człowiek ułomny, popadłem nieraz w grzech i przewinienie, mam nadzieję, w miłosierdziu Bożym, że mi te ułomności przebaczy, a błogosławieństwo swoje zleje na dzieci i wnuki moje".

II.

Zdaniem Libelta filozofja Hegla grzeszy jednostronnością, opiera się bowiem wyłącznie na rozumie. Nie jest

---

[1]) Na niektóre z nich zwrócił uwagę X. Dr. Stefan Pawlicki w pracy, ogłoszonej w „Tygodniku katolickim" i w osobnej odbitce (Poznań 1871) p. t. „Antropologja przedhistoryczna i chronologja Mojżesza". Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta: „Mieszkania nawodne przedhistoryczne".

[2]) Cytowany w artykule „Wielkiej Encyklopedji Powszechnej", Serja I. t. XLIII—XLIV. Warszawa 1910, str. 390.

jednak rozum jedyną władzą ducha. Czynnością rozumu jest rozbiór, analiza. Rozum rozdziela, rozłącza, abstrahuje; tą zaś władzą, która abstrakcjom nadaje formy konkretne, jest władza nadawania kształtów: wyobraźnia, przez Libelta umem zwana. Jej mocą treść wewnętrzna myśli uzewnętrznia się, ucieleśnia. Wpływ filozofji rozumu i abstrakcji ma zmniejszyć się na korzyść „filozofji kształtów i czynów".

Główną podstawą, na której oprzeć się ma filozofja narodowa, jest wiara w ciągłe działanie świata niewidomego na widomy. „Lud nasz przechowuje u siebie wiarę w bezpośredni stosunek świata ziemskiego ze światem duchów, które go, jako opiekuńcze istoty, otaczają" [1]). Choćby rozum tę wiarę odpychał, to ona znowu w głębi ducha się odezwie. Bóg i duch nie są to u ludu „ideje martwe, bezkształtne, ale i owszem w pełni żywota pojęte i upostaciowane". „Filozofja słowiańska może te pojęcia rozwinąć, podnieść do umiejętności, ale nie może być tym pojęciom przeciwną" [2]).

Z tego punktu widzenia rozwija Libelt sławny „Dekalog filozofji słowiańskiej", który się podobał Wincentemu Polowi.

Cechą filozofji niemieckiej było przeważne, a nawet wyłączne, panowanie rozumu, cechą filozofji słowiańskiej, — która według Libelta jest filozofją przyszłości, — ma być równomierne uwzględnienie wszystkich władz ducha, z przyznaniem wyobraźni jej należnego znaczenia. Te myśli przewodnie ożywiają I. tom „Filozofji i krytyki" (2 wyd. Poznań 1874), który też nosi tytuł: „Samowładztwo rozumu i obja-

---

[1]) Filoz. i kryt. 2 wyd. tom I.

[2]) Tamże. str. 87.

wy filozofji słowiańskiej". Nie jest zamiarem autora brać udział w obradach, wyłącznie na rozumie opartych, nie wchodzi do środka Izby, lecz staje zewnątrz sejmu, obradującego w imię samego rozumu, w imię samej inteligiencji i kwestjonuje jego zasadę[1]).

Zajął się tedy Libelt filozofją wyobraźni, czyli umu i filozofję swoją nazywa: Systemem umnictwa. Jak u Kartezjusza „myślę", u Trentowskiego „jestem", tak u Libelta „wyobrażam" tworzy punkt wyjścia[2]).

Wyobraźnia, czyli um, wraz z rozumem, którego istotą jest myśl, tworzą umysł, będący ich zjednoczeniem. Um nadaje jednak tylko formę „obłocz" dla myśli i tu zaczyna się trudność zasadnicza dla systemu Libelta: potrzeba bowiem treści, którą forma ma kształtować. Podstawa teorji wyobrażania ma być teorją myślenia — stąd filozofja Libelta ma się odnosić nie tylko do wyobraźni, ma być nie tylko systemem umnictwa, ale też systemem filozofji umysłowej.

Umysł razem z wolą jest duchem myślącym, wyobrażającym i działającym, tworzy trójcę władz, które według Libelta mają być współistotne.

Całość filozofji ma tworzyć wyraz ducha i wszystkich jego władz; będzie zatem: filozofją rozumu czyli filozofją myśli, umu czyli wyobraźni i filozofją woli, której przedmiotem jest nauka o czynach ludzkich i o moralności. Trzeciego działu, t. j. filozofji woli, nie zdążył jednak Libelt opracować.

Władze duchowe, jak myśl i um, są według Libelta,

---

[1]) Filozofja i krytyka, 2 wyd. tom I., str. 5.

[2]) Filozofja i krytyka, 2 wyd. tom II. „System umnictwa, czyli filozofji umysłowej". Poznań 1874; str. 18 i n.

czynne nie tylko w obrębie życia duchowego indywidualnego; spostrzega on także ich objawy w świecie: mają znaczenie kosmologiczne.

Po obraniu punktu wyjścia („wyobrażam"), zajmuje się Libelt filozofją wyobraźni odnośnie do trzech zakresów istnienia, którymi są: Bóg, świat i człowiek i odróżnia w tych zakresach: formy pierwotne, pochodne i przechodne. Bóg jest podmiotem wyobrażającym bezwzględnym, potęgą nieskończoną stwarzania. Od owej potęgi wyobrażającej pochodzi jako stworzenie: przedmiotowość wyobrażana, a jest nią świat zjawisk. Człowiek zaś jest przedmiotowością wyobrażaną i wyobrażającą. Bezwzględna potęga u m u w Bogu jest wyobraźnią, względna w człowieku wyobraźnią, przedmiotowa w świecie — przeobraźnią, przekształcaniem form. „Ducha bezwzględnego odrazu bierzemy jako osobę, uważając go w trzech współrównych i współistotnych potęgach: rozumu, obrazni i woli, czyli jako absolut samowiedny, obrazujący i stwarzający. Opatrzność ciągła, rządząca światem; nieustająca i postępowa przemiana kształtów, nareszcie dzieło stworzenia świata, odbywające się bez przerwy, są tych trzech potęg bożych wynikami"[1].

Człowiek nie tylko jest tworem, ale i twórcą. Będąc tedy „tworem tworzącym", jak wyraża się Libelt, potrzebuje człowiek materjału do tworzenia, a czerpie ten materjał ze świata zewnętrznego, z którym pozostaje w stosunku za pośrednictwem zmysłów. Obrazy przedmiotów świata zewnętrznego, nazywamy zwykle wyobraże-

---

[1]) Filozofja i krytyka, 2 wyd. T. II., str. V:

niami; autor wolałby, żeby mówić: mam obraz n. p. konia, słońca itp., zamiast: mam o nich wyobrażenie, gdyż wyobraźnię uważa już za wyższą władzę, która nie kopjuje, lecz jest siłą twórczą. I zwraca uwagę Libelt na różnicę między zmianami, odbywającymi się w duchu ludzkim, a zmianami w świecie zewnętrznym. W naturze jest ciągłe przeobrażanie się form. W duchu niema żadnej metamorfozy, lecz jest rozwijanie się. Myśl jedna nie zamienia się w drugą, lecz jedna drugą rozbudza, rozwija z siebie; w ten sposób odbywa się w duchu nie przeobrażanie się, lecz rozrost. To też wyobraźnia ma cechy inne niż przeobraźnia; przeobraźni objawem jest przemiana, cechą wyobraźni utrwalanie form. „Jakoby w poczuciu nieśmiertelności ducha swego, pragnie człowiek unieśmiertelnić jego wyraz“[1]).

Jako istota stworzona i tworząca zarazem, łączy człowiek znamiona tak tworzenia, jak tworzenia się, czyli tak wyobraźni, jak i przeobraźni; a że tworzenie jest ograniczonym stwarzaniem, przeto z twórczości ludzkiej można „robić wnioski na oznaczenie obraźni, czyli umności stwarzającej“[2]).

Wniosek ten z tworzenia i tworzenia się na stwarzanie przedstawia się u Libelta w taki sposób: Bóg, jako duch, jest jednością w sobie, a więc przeobrażać się nie może. Istota jego, jako jedność, rozwija się z siebie, podobnie jak istota ducha jednostkowego. Jednak w tym rozwoju jest wielka różnica: Duch jednostkowy, jako względny, jest ograniczony czasem i miejscem, Duch bezwzględny zaś nie jest ograniczony, ani czasem, ani prze-

---

[1]) Filozofja i krytyka, 2 wyd. T. II. str. 39.
[2]) Tamże, str. 38.

strzenią. „Rozwój jego istoty musi zatym być odrazowy[1]) i wieczny, wszystko wypełniający. Człowiek jako twór, jako duch względny, mógł tylko utrwalać dzieło swoje; Bóg niestworzony uwiecznia je“[2]).

Obraźnia, czyli bezwzględna potęga umu w Bogu, „najwyższa potęga umnicza, wyprowadzająca zarazem świat ducha i świat materji do bytu“[3]), działa bez materjału, przeto stwarza i daje formy pierwotne. Wyobraźnia, czyli względna potęga umu w człowieku, działa na materjale, a zatym tylko tworzy i daje formy pochodne. Przeobraźnia zaś, czyli przedmiotowa potęga umu w świecie, działa w materjale, co jest tworzeniem się bez wiedzy i woli i wydaje formy przechodne[4]).

W związku z tą myślą wprowadza Libelt trzy zasady umnicze: przemienianie, utrwalanie i uwiecznianie form. „Wszystko, co wyprowadza obraźnia, jest wieczne; wszystko, co formuje wyobraźnia, jest trwałe w czasie; wszystko, co kształtuje przeobraźnia, jest przemienne“[5]).

Wśród bardzo interesujących wywodów Libelta są jednak takie zwroty, które świadczą o nierównomiernym pod względem ścisłości rozwijaniu zagadnień i o używaniu tego samego wyrażenia w różnych znaczeniach. Jeżeli słyszymy, że: „Człowiek i zwierzę wyobraża sobie przedmiotowość za pomocą zmysłów; rośliny za pomocą naczyń, ziemia i rzeczy kopalne za pomocą atrakcji“ (Filoz.

---

[1]) Przez „odrazowy“ rozumie zapewne Libelt: „odbywający się w jednym akcie“.

[2]) Filoz. i kryt. 2 wyd. T. II, str. 41.

[3]) H. Struve: Wykład system. Logiki I. 1870. str. 271.

[4]) Filoz. i kryt. 2 wyd. T: II, str. 34, 35.

[5]) Tamże, str. 41, 42.

i kryt. 2 wyd. t. II. str. 30), to stanowczo trzeba zarzucić Libeltowi, że zbyt różne własności i zjawiska łączy pod jedno miano: „wyobrażania".

Do łagodniejszej oceny takich zdań przyczynić się może rozróżnienie dwóch znaczeń słowa: „wyobrażam", które Libelt podaje: „Są w nim dwa znaczenia: wyobrażam (sobie coś) jest jego znaczenie czynne, i wyobrażam (siebie) jest znaczenie jego li zaimkowe; oba zaś znaczenia nic innego nie wypowiadają, jak daję, kształcę, tworzę obraz; — w znaczeniu czynnym będzie to obraz przedmiotu zewnętrznego w subjekcie; w znaczeniu zaimkowym będzie to obraz z siebie w przedmiocie" (Filoz. i kryt. 2 wyd. t. II. str. 29).

Analizą różnych form, zawartych w Systemie umnictwa, nie zajmujemy się tutaj, podamy w tym względzie tylko jeden schemat[1]). Formami pierwotnymi według Libelta są 1) w świecie: *a*) siły, *b*) gatunki, *c*) kształty; 2) w ludzkości *a*) ideały, *b*) ustawy, *c*) czyny; 3) w Bogu: *a*) wszechmoc, *b*) nieśmiertelność, *c*) czas.

Długo zagadką była ludzkość cała, w niej rozliczne rasy, plemiona, narody. Dlaczego wśród niej taka rozmaitość? Pytanie to rozwiązała, zdaniem Libelta, nowoczesna filozofja, która twierdzi, że Duch Boży byłby oderwanym pojęciem, gdyby nie był Duchem Stworzycielem, nie datego, jakoby sam potrzebował wiedzy, budzącej się ludzkości, — jak to chciał twierdzić panteistyczny idealizm filozofji niemieckiej, — ale, aby ludzkość

---

[1]) Filozofja i krytyka, 2 wydanie, tom II. (System umnictwa. „Porządek rzeczy części pierwszej", str. XXIII i rozwinięcie tej treści, str. 45—136).

była rozwojem tej wiedzy, której Duch Boży jest pełnią i samowiedzeniem.

Tego rodzaju wyrażenia są charakterystyczne dla stanowiska Libelta w kwestji stosunku Boga do świata i ludzkości, wskazują bowiem, że Libelt unika panteizmu, ale z drugiej strony nie umie jeszcze wyswobodzić się z wpływu idealistycznej filozofji niemieckiej, która niekiedy traciła pogląd na odrębność Boga od świata, kładąc nacisk na manifestację Bóstwa w świecie i ludzkości.

Libelt chroni się od panteizmu, twierdząc, że Bóg nie potrzebował rozwinięcia się wiedzy w ludzkości, gdyż wiedza jest w Nim odwiecznie. Z drugiej strony jednak nie dostrzega, że przyznając rację przekonaniu, jakoby Duch Boży był tylko pojęciem oderwanym, gdyby nie był Stworzycielem, już wprowadza pewne ograniczenia do pojęcia Boga. Na dwa momenty trzeba tu zwrócić uwagę: 1) Co innego jest abstrakcja, pojęcie oderwane, a co innego istota niewidzialna, a tym bardziej istota najwyższa niewidzialna, posiadająca największą rzeczywistość; 2) Bóg nie z konieczności świat stworzył, lecz z miłości, wskutek wolnego aktu Swej najwyższej woli. Jeżeli zaś czytamy u Libelta takie zdania, jak: „Gdy się okaże w filozofji woli byt rzeczywisty Boga, wyniknie stąd także konieczna rzeczywistość świata, bo świat jest jego wyrazem i koniecznym objawem jego treści“ [1]), to już spostrzegamy wniesiony pewien element myśli, który trudno pogodzić z pojęciem wolności Stwórcy w akcie stwarzania, Jego doskonałości i najwyższej pełni bytu.

W zakresie pojmowania stosunku Boga do świata występuje tedy u Libelta rodzaj oscyllacji między dwoma stanowiskami, względnie ślad dwóch prądów myśli, które

---

[1]) Filozofja i krytyka, 2 wydanie, t. II. str. 24.

biegną obok siebie: jeden szereg myśli pochodzi z teorji, że świat jest koniecznym objawieniem się Bóstwa, drugi zaś wynika z pojęcia o najwyższej potędze Bożej, odrębnej od świata. Kierunek drugi przeważa, a jednak można znaleźć wyrażenia, w których zbyt mały położony jest nacisk na odrębność i samodzielność Istoty Bożej wobec świata i ludzkości.

Śladów tego pierwszego kierunku dopatrzyć się można w przekonaniu Libelta o wieczności świata, jakkolwiek przyznać trzeba, że równocześnie Libelt zaznacza z całą stanowczością, iż świat jest dziełem Bożym i jest od wieków przez Boga stworzony: „Świat, chociaż odwieczny, nie jest Bogiem, bo jest stworzon od Boga, ma zatym tylko współwieczność z Bogiem, jako dzieło jego, przed wszystkie wieki dokonane. Taką współwieczność ma także materja i forma, dlatego, że je Bóg przed wszystkie wieki do bytu wyprowadził. Ale tak świat, jak materję i formę, nieustannie Bóg do bytu wyprowadza, nieustannie je stwarza; więc odwieczność świata nie jest przedmiotową, jak nią jest odwieczność Boga; tamta ma tylko byt swój w Bogu i w jego nieustającym dziele stwarzania. Nie świat jest przedmiotowo odwieczny— bo gdzież jest świat wczorajszy? — ale sam Bóg, który jest w świecie obecny“ [1]).

Jeżeli jednak Libelt mówi: „Nie to, że Bóg jest, stanowi jego potęgę; ale to, że jest Stwórcą świata; — że go wyobraził“ [2]); to w takim wyrażeniu przesuwa niejako punkt ciężkości na stronę świata i zapomina o tym, że najwyższa pełnia bytu właśnie w Bogu, a nie poza Nim się znajduje. Bóg posiada w sobie, w swoim istnieniu, naj-

[1]) Filozofja i krytyka. 2 wydanie. t. II. str. 49.
[2]) Filozofja i krytyka, 2 wydanie, t. II. str. 18.

wyższą potęgę, świat zaś, jako dzieło Boże, jest dla nas tej potęgi najwyższej świadectwem.

Mimo zboczeń i wahań przeważa jednak we filozofji Libelta kierunek panteizmowi przeciwny. Po zaznaczeniu różnicy między stwarzaniem, a tworzeniem, mówi Libelt w następujący sposób: „Ważne to nader odkrycie, pokazujące nieskończoną różnicę między Bogiem, a człowiekiem, między Stwórcą, a twórcą; chroniące na zawsze filozofją od panteizmu i politeizmu. Komu się marzyło o bóstwie, które w każdym człowieku chodziło na ziemi, musi ukorzyć się, uznać się twórcą tylko i uchylić czoła przed Stwórcą i Panem swoim. Potęga wyobrażająca w człowieku, nie tylko więc jest zawarowana, ale całkiem innej, niższej natury, niżeli potęga wyobrażająca w Bogu“[1]).

Podobnie dalej: „Chronimy się — od panteizmu antropomorficznego i potępiamy naukę, którą ludzkość bierze za Boga, a przynajmniej za narzędzie wiedzy jego, a sprawy ludzkie mieni sprawami najwyższej mądrości, nad którą żadna inna mądrość boska nie włada. My nie utożsamiamy Boga i ludzkości, bo Bóg nie jest w ludzkości osobą swoją przytomnym, ani w niej nie objawia zupełności nieskończonego majestatu swojego; ale gdy przez ludzkość rozwijają się ideały boże, Bóg jest w niej przez nieustające tychże ideałów działanie“[2]).

Filozofja Libelta oddala się od panteizmu; w świecie i ludzkości uznaje tylko objaw — i to częściowy — nieskończonej mądrości Bożej. Duch ludzki, to jedynie twórca ograniczony materjałem; Duch Boży zaś jest niezale-

---

[1]) Tamże, str. 16.

[2]) Filozofja i krytyka. 2 wydanie, t. II. str. 92.

żnym i nieograniczonym Stwórcą wszystkich form, w jakich się przejawia świat fizyczny i społeczny. We formach tych objawia się wyraz potęgi bezwzględnej umu w Bogu, czyli obraźni. We filozofji kształtów „wszechświat nie przedstawia się już jako wynik rozwijającej się abstrakcyjnej idei, pozostającej na wieki we mgle oderwanych pojęć; lecz — jako wynik Boskiej imaginacji, objawiającej swoją potęgę, nie jak człowiek w formie oderwanego idealizmu, lecz w formie rzeczywistych dotykalnych kształtów świata“ [1]).

W rozwoju ludzkości odbywa się stopniowe poznawanie przyrody i coraz rozleglejszy otwiera się zakres w dociekaniu prawidłowości w ogromie stworzenia. I to stworzonko nikłe we wszechświecie, które nazywamy człowiekiem, może zebrać wielki zasób wiedzy i przez pojęcie zapanować nad przyrodą. Ten fakt wskazuje, że to, co w człowieku myśli, czuje, działa i jego obszar wiedzy tworzy — jest z Ducha Bożego i musi być duchem nieśmiertelnym.

Jednostki ludzkie ten świat żegnają, ludzkość jednak ciągle nowymi pokoleniami odrasta. Ludzkość jest piastunem rozwoju duchowego, granice zaś tego rozwoju są zakreślone planetarnymi warunkami naszej ziemi.

Zakreślona jest elipsa wiedzy ludzkiej, jaka się w ludzkości rozwinąć może. Może być zdumiewającą, ale będzie atomem w porównaniu z nieskończoną wszechwiedzą Boga.

W tym ograniczeniu człowieka i ludzkości jest ogromna różnica między Duchem Stworzycielem, a duchem

---

[1]) H. Struve: Wykład system. logiki, I str. 271. Por. H. Struve: „Historja logiki jako teorja poznania w Polsce“. Wyd. 2, Warszawa 1911, str. 326.

stworzonym. Duch Stworzyciel jest odwieczny, bez początku i końca, wszechmocny i wszechwiedzący; duch stworzony ma początek i jest przyczepiony do organizmu i w nim się rozwija, wykształcając go na narzędzie swoje.

„Jak w niezmierzoności światów światło promienne, ubiegające czterdzieści tysięcy mil na sekundę, potrzebuje tysięcy i miljonów lat, aby z oddalonych słońc do nas doszło; tak w niezmierzonej mądrości Boga, której słaby odblask w rozumie ludzkim płonie, nieskończone są granice tego światła; eony lat, ani ludzkość cała wyczerpnąć go nie potrafią" [1]).

III.

Estetyka była przedmiotem wykładów publicznych Libelta w r. 1842, szereg lat jednak minął, nim autor zdążył rozwinąć pomysły, złączyć w całość i ogłosić drukiem (1849—55).

Rozpada się „Estetyka czyli Umnictwo piękne" na dwie główne części. Część ogólna zawiera określenie stosunku człowieka do sztuki, sztuki do natury i do Boga, rozkład i system sztuk pięknych, rozbiór estetycznych potęg ducha, t. j. zmysłów, wyobraźni i umysłu estetycznego. Część druga (w dwu działach) zawiera rozbiór piękna natury.

Przy końcu pracy doktorskiej umieścił Libelt tezę, że piękno jest dobrem, pojętym w przyjemnej formie. W Estetyce wyprowadza piękno z tęsknoty do Boga, jaką duch ludzki po wygnaniu z raju odczuwa. Tą tęsknotą wiedziony, wciela człowiek w chwili natchnienia ideały, czyli najwyższe doskonałości ducha, w materję i praca ta nazywa się sztuką. Przeglądanie ducha przez materję—to piękno.

---

[1]) Filozofja i krytyka. 2 wydanie, t. II. str. 2.

W podziale sztuk rozróżnia Libelt trzy grupy: formalne, treściowe i społeczne. I. Sztuki formalne, albo plastyczne, są: 1) architektura, 2) snycerstwo, 3) malarstwo, II. Sztuki treściowe, albo idealne: 1) muzyka, 2) poezja, 3) wymowa. III. Sztuki społeczne, albo żywotne: 1) idealizowanie natury, 2) estetyczne wychowanie człowieka, 3) idealizowanie społeczności.

W rozważaniach Libelta są pewne dowolności. Trudno we wszystkim z nim się zgodzić, szczególnie pod względem muzycznym. Trzeba chyba powiedzieć, że nie rozumiał Ryszarda Wagnera, jeżeli dla niego „Rienzi" i „Latawcze Holendry" (jak się wyraża) — to rzeczy korybantyczne i wrzaskliwe [1]). Dziwić się temu można, tymbardziej, że szereg pięknych myśli rozwinął w rozprawie: „Potęga muzyki" [2]).

Jest zwolennikiem hasła, że sztuka jest sama sobie celem [3]), zmodyfikowanego w tym znaczeniu, że zadaniem sztuki jest idealizować ludy.

Nie samo kopjowanie natury uważa Libelt za cel sztuki, lecz tworzenie [4]).

W czasie naturalizmu mogły poglądy estetyczne Libelta uchodzić za staroświeckie, dziś znowu więcej uczymy się je cenić, zwłaszcza, że w poezji współczesnej większą rolę odgrywają symboliczne kierunki.

Miłość jest jednym ze źródeł sztuki, choć nie najwyż-

---

[1]) Estetyka. Część ogólna (Filozofja i krytyka, 2 wydanie, t. IV) str. 172. 173.

[2]) Pisma pomniejsze, Tom III, 1850, str. 187—219.

[3]) Estetyka. Część ogólna (Filoz. i kryt. 2 wyd. Tom IV. 1875) str. 97.

[4]) Por. myśl Arystotelesa, μίμησις jest tylko środkiem do wyrażenia stanów duszy.

szym, gdyż według Libelta w miłości materja z duchem jest jeszcze na równi.

Sztuka przedstawia się jako myśl, wryta w materjał, a tym samym wyglądająca z materjału.

Nie materjał i nie praca, ale to co przez pracę z materjału przegląda, jest istotą sztuki.

Nie wierszowanie jest poezją, ani ruch palców na instrumencie. Z ozdobnej szaty słów, miar i kadencji, musi treść myśli wdziękami się uśmiechać, a po tonach instrumentu uczucie do duszy słuchacza płynąć. Trzeba natchnienia w sztuce; natchnienie jest rodzicem wielkich myśli, obrazów i uczuć.

Idąc w myśl autora, powiedzielibyśmy nadto: Potrzeba także obserwacji. Podnosi bowiem Libelt, że po to Vernet wśród burzy morskiej zawieszał się u masztów okrętu, aby tam ogarnąć obraz rozhukanej walki żywiołów, a potym tę groźną poezję oddać na płótnie.

Sztuka jest nadto objawem popędu ducha na zewnątrz. Jest wyrazem: pojęć i oświaty, panującej w danym wieku, jest wyrazem charakteru narodowego i indywidualności autora.

Nakoniec przedstawia się sztuka jako d z i e ł o, jako t w o r z e n i e. Myśl wyraża się w zewnętrznym materjale: Grecy tak to pojmowali: ποίησις, znaczy dzieło, pracę. Myśl natchniona tu działa.

Słowa, głos, palce, instrument, struny — to są środki, narzędzia, które ślepe oddają usługi. Materjał słów i tonów przez myśl nabiera życia. W ten sposób wytwarza się jedność myśli i formy.

Artysta naśladuje Stwórcę w dziełach stworzenia. Ze świata świeci mądrość Boża nieskończona; podobnie człowiek w sztukach pięknych wypowiada wyobrażenia, natchnienia, usposobienie swoje.

W pewnej swobodzie duchowej leży wielka szlachetność sztuki i wyższość nad zatrudnieniem rzemieślniczym.

Harmonję treści i formy przynosi artyście natchnienie, które się nie da żadnym rozumowaniem zastąpić. Tylko natchnienie, zdaniem Libelta, może objawić malującemu przyszły wygląd dzieła; żadne doświadczenie, żaden rozum tutaj nie pomoże. Ogólnie biorąc, współcześnie idziemy za zdaniem Libelta o wysokim posłannictwie sztuki i symbolice, która się w niej zawiera. Obok natchnienia kładziemy jednak nacisk (pod wpływem realistycznych kierunków w sztuce, a zapewne także i pod wpływem teorji Arystotelesa) na potrzebę starannego zapoznania się z materjałem i wykształcenia technicznego, do którego nie tylko natchnienie, ale niekiedy i obliczanie na zimno przyłączyć się musi.

„Sztuki piękne sięgają wszędzie, gdzie upatrują ideały. Bóg sam jest pełnią ideałów; one wchodzą w skład Jego wszechmocy. Bóg zatem jest głównym przedmiotem i najwyższym szczytem sztuk pięknych“ [1]).

Najwspanialszym źródłem sztuki jest cześć, płynąca z ducha dla ducha. Z tego źródła wypłynęły najwyższe ideały w sztuce i postaci Chrystusa i Madonny, jako najdoskonalsze wyrazy ducha w materji.

„Przez czyny i działania ludzkie rozwijają się ideały ogólne: dobra, prawdy i piękna, tudzież ideały szczególne, które się pod tamte, jako gatunki, podciągnąć dadzą: ideały szczęścia, miłości, sprawiedliwości, cnoty, wzniosłości, poświęcenia, męstwa, odwagi[2]). Do urzeczywistnienia ideałów

---

[1]) Filoz. i kryt. 2 wyd. t. II. str. 227. H. Struve, Wstęp kryt. do filozofji, wyd. 3. Warszawa 1903, str. 211.

[2]) Filoz. i kryt. 2 wyd. t. II. H. Struve, Wstęp. kryt. do filoz. wyd. 3. Warszawa 1903 str. 239.

potrzeba wewnętrznego popędu. Dają go uczucia i namiętności ludzkie:

„Poznać je dokładnie, jest to zbadać naturę człowieka. Więc i w sztuce ideały inaczej przedstawić się nie dadzą“ [1]). „Obok ideałów cnoty, poświęcenia, szczęścia itd. występują przeczenia onychże, zbrodnia, egoizm, nędza itp. złe, porówno, jak dobre, ma miejsce w sztuce, ale tylko jako cień, który rzucają przedmioty ideałów, tylko jako potęga, o którą się potęga ideałów rozpiera, a którą i pokonywa, — tylko jako materjał, przez który sobie ideał drogę toruje“ [2]).

Profesor Rubczyński w swej pracy o Ruskinie [3]) zwraca uwagę na pewną analogję między poglądami Ruskina i Libelta. „Ruskin ustawicznie rozróżnia dwie równoległe obok siebie biegnące formy ruchów wyobrażeń, jedną bardziej zmysłową i bierną *(fancy)*, drugą duchową i czynną *(imagination)*“. Wyobraźnia czynna „zdaje się być czymś zbliżonym do pojęcia twórczego „umu“ u Libelta“. — „W czynnościach owej wyobraźni wyższego rzędu (umu) dopatruje się (Ruskin) znów trzecich kierunków działania, które nazywa wyobraźnią kojarzącą *(associative)*, przenikającą *(penetrative)* i kontemplacyjną *(contemplative)*“ [4]). „To, co Ruskin nazywa wyobraźnią przenikającą, ma wiele cech wspólnych z t. zw: „intuicją artystyczną“, w zwykłym rozumieniu tego słowa, to jest darem odgadywania głębin duszy, jej charakteru i przejść z lekkich oznak zewnętrznych“[5]). Byłoby interesującym

---

[1]) Filoz. i kryt. 2 wyd. t. II. str. 231.

[2]) Tamże: str. 231, 232.

[3]) „John Ruskin. Studja nad powiązaniem i uzasadnieniem jego głównych pomysłów“, Przegląd Polski 1901, t. 141 str. 78, 79.

[4]) Tamże, str. 79.

[5]) Tamże, str. 81.

stwierdzić, czy między pomysłami Libelta i Ruskina jest jaka zależność. Ruskina *„Modern Painters“* wychodziły w latach 1843—1860 (I tom w r. 1843, II w r: 1846); pierwszy tom zaś „Filozofji i krytyki“ Libelta „O samowładztwie rozumu“ w r. 1845. „Estetykę“ wydawał Libelt w latach 1849—1855, ale wykłady o estetyce miewał on już w r. 1841 i 1842 — niektóre myśli Libelta zawarte są już w streszczeniu jego wykładów w „Dzienniku domowym“, Poznań 1841 (str. 204—206, 211—213)— zupełnie jest możliwym, iż Libelt w nauce o wyobraźni nie opierał się na Ruskinie i, że poglądy tych myślicieli są od siebie niezależne.

Częścią drugą Estetyki Libelta nie będziemy się tu zajmowali, powołamy się tylko na zdanie Struvego, który „uważa wyjaśnienie piękna natury, podane przez Libelta, za jedną znajwyższych zasług jego, tym więcej, że wzbogaca ono w sposób jak najrozleglejszy ogólną filozofję natury; filozoficzna jego estetyka, to filozofja natury, przedstawiona ze stanowiska twórczej wyobraźni, daleko głębsza i prawdziwsza, niż wszystkie istniejące dotychczas“[1]).

Sąd nasz ogólny o Estetyce Karola Libelta wypadnie tak, że w niektórych częściach przedstawia się ona jako silna budowa, wyrosła z jednego pnia, w innych znowu jako szereg pereł, pięknych spostrzeżeń, ułożonych w schemat filozoficzny, o konturach tu i ówdzie heglowskich, które nie zawsze z treścią organicznie się łączą.

IV.

W ciągu systematycznego przedstawienia filozoficznych poglądów Libelta poruszyliśmy już niektóre słabe

---

[1]) Dr. Wiktor Hahn: „Karol Libelt (w setną rocznicę urodzin)“ Lwów 1907, str. 36.

ich strony. Obecnie rozwiniemy jeszcze szereg uwag natury krytycznej.

Rozprawa Libelta p.t.: „Myśl, słowo i czyn“ [1]) na str. 147 zawiera wyrażenia o myśli: „Jeżeli istotnie była pierwotnie poczęta z ducha Boskiego, odezwie się tym samym przekonaniem, tą samą potęgą wiedzy we wszystkich, bo we wszystkich jest ten sam duch“; albo podobnie Libelt mówi o słowie (str. 150), że „przez ten środek utrwala się duch wiedzą narodu“. W tego rodzaju zwrotach widoczny jest sposób przenośny wyrażania się; teksty jednak takie, zestawione z miejscami, w których autor mówi o duchu indywidualnym, mogą wywołać pewne zacieranie się konturów myśli, ze szkodą wyrazistości. Gdy weźmiemy bowiem pary pojęć: „duch ludzki“ i „człowiek“, a „duch narodu“ i „naród“, to nie trudno dostrzedz, że stosunki tych pojęć nie są jednakowe; „duch ludzki“ bowiem oznacza rzeczywistą istotę, „duch narodu“ zaś jest przenośnią, na oznaczenie pewnych cech wspólnych jednostkom ludzkim, tworzącym naród i warunkom ich rozwoju.

Terminologja Libelta jest trochę sztuczna, w niektórych połączeniach nawet dziwaczna, w czem można widzieć wpływ Trentowskiego.

Trychotomią, która przenika system Hegla, posługuje się Libelt i tam, gdzie się to nie nadaje.

Mimo dążenia zaś do usunięcia samowładztwa rozumu, we faktycznym rozwinięciu systemu występuje u Libelta przecenienie znaczenia djalekycznej metody.

Niektórzy filozofowie niemieccy ze szkoły racjonalistycznej przeczyli osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, albo zajmowali wobec tych prawd stanowisko agnostyczne. Libelt przyjmuje zaś te prawdy, ale na drodze

---

[1]) Pisma pomniejsze. Tom III. Poznań 1850.

filozofji, która rozum uzupełnia za pomocą „umu“ czyli wyobraźni. Chwilową negację, głoszoną przez jakiegoś filozofa, uważa Libelt niesłusznie za ostatni wyraz filozofji rozumu [1]).

Zbyt wiele przypisuje autor rozumowi, jeżeli twierdzi: Nie spoczęła filozofja rozumu, aż tą bronią zdobyła wszystkie dziedziny ducha“ [2]) — należy raczej powiedzieć: zdawało się, że zdobyła.

Po założeniu, że systemy filozofji niemieckiej przedstawiają filozofję rozumu, zaznacza Libelt „potrzebę przerzucenia się w inny kierunek, któryby był zarazem postępem“—w przeprowadzeniu zaś tej myśli można dopatrzeć się sposobu rozumowania charakterystycznego dla Hegla schematu, w którym po „tezie“ następuje „antyteza“, po „antytezie“ — „synteza“.

Dewizą tego nowego kierunku ma być wyobraźnia (czyli „um“). Jaki jednak ma być stosunek filozofji wyobraźni do filozofji rozumu — tego Libelt nie rozstrzyga tak, żeby mu nie można robić zarzutu.

Bardzo słusznie autor podnosi, że rozum nie wypełnia całkowitej istoty ducha. Jednakże u podstaw systemu Libelta są dwie tendencje, które trudno ze sobą pogodzić. Z jednej strony przeświadczenie, jakoby wyobrażanie było czemś więcej rzeczywistym niż myślenie, z drugiej zaś zdania takie, jak: „rozum — jest narzędziem jedynym do odróżnienia prawdy od fałszu [3]).

Jeżeli rozum jest tu narzędziem jedynym, to jakież znaczenie może mieć filozofja wyobraźni? Wyobraźnia może tylko nadać myśli zewnętrzną szatę, większą lub

---

[1]) Filoz. i kryt. 2 wyd. T. I. str. 2.
[2]) Filoz. i kryt. 2 wyd. t. I. str. 7.
[3]) Filoz. i kryt. 2 wyd. t. I. str. 7.

mniejszą obrazowość, jeżeliby jednak rozum coś obalił, to wtedy wyobraźnia nie doda temu mocy.

Wpływ Trentowskiego na Libelta zaznaczyli już niektórzy krytycy, przeciw czemu występuje Libelt w przedmowie do trzeciego wydania „Umnictwa“ [1]), polemizując z F. K(rupińskim), z autorem dodatku „O filozofji w Polsce“ dołączonego do polskiego przekładu Alb. Schweglera „Historji filozofji w zarysie“. Po części jednak sam przyznaje w innym miejscu [2]) swą zależność w pewnym zakresie od Trentowskiego. Libelt chciał budować filozofję na podstawie „umu“, czyli wyobraźni, jednak tak, żeby uwzględnić również inne władze ducha; Trentowski stara się dotrzeć do „świata Boskiego“ za pomocą „mysłu“, „który jest stopem wszystkich władz poznania: zmysłu, wyobraźni, pamięci i rozumu; umu, rozsądku i umysłu; uwagi i rozwagi“[3]). Odnośnie do filozofji Trentowskiego nasuwają się Libeltowi pewne trudności: „Trentowski słusznie zarzuca Kantowi i Bochwicowi niedościgłość rzeczy boskich i bankructwo rozumu. Atoli powiedzieć, że te rzeczy boskie, mają ciało niezmysłowe i duchowość nieumysłową, jestże to powiedzieć, żeśmy doścignęli świat boski? Nie jestże to transcedentalność dla zmysłu i umysłu, ta sama transcedentalność, którą Kant dla rozumu wskazał? i znosiż ją umysł, którego dotąd nikt nie znał, i o którym nikt nie wiedział, — umysł mający być stopem zmysłu i umysłu, a jednak mający coś innego pojmować, niżeli, coby było stopem ciała zmysłowego i duchowości

---

[1]) Filozofja krytyczna 2 wyd. t. II. str, 16, 17.

[2]) Filozofja i krytyka 2 wyd. t. II. str. 21 cytuje Wł: Horodyski str. 154.

[3]) Libelt: Filoz. i kryt. 2 wyd. t. I str. 137.

umysłowej? — Dopóki nam szanowny autor Myślini tej kwestji nie rozwiąże, musimy utrzymywać, że tu prześciga pierwiastek kształtujący, pierwiastek rozumu, czyli wedle Trentowskiego, że um prześciga umysł" [1]).

W dziełach Libelta pełno jest błyskotliwych i głębokich myśli, ale niekiedy także spotyka się tam djalektyczne sztuczki. Również nie zawsze dosyć wyraźnie naznaczona jest granica między ścisłym rozważaniem a poetyczną przenośnią. Mniemał Libelt, że otrząsnął się z przeważnego wpływu filozofji Hegla, jednak ciąży jeszcze na nim djalektyka heglowska.

Język Libelta jest przeważnie piękny, niekiedy wzniosły.

„Wyobrażam" wziął sobie Libelt za punkt wyjścia; nie pozostał jednak długo na terenie psychologicznym, lecz przerzucił się szybko na pole metafizycznych konstrukcji [2]). Przekonany, że na tej drodze zrobi wiele odkryć, zbyt wielkie przyznał Libelt znaczenie pierwiastkowi kształtującemu nadającemu „obłocz" i doszedł nawet do twierdzenia, które jest błędne, iż „duch jako osoba pojęty być nie może, jeżeli nie będzie pojęty w materji" [3]).

Szukając cech charakterystycznych dla filozofji słowiańskiej, któreby można z umysłowości ludu wydobyć, zwrócił uwagę na czynnik mistyczny i zaznaczył, że jedną

---

[1]) Filoz. i kryt. 2 wyd. t. I: str: 139:

[2]) Struve (Wstęp. kryt. do filoz. wyd. 3 Warsz. 1903, str. 288) podnosi, że Libelt 27 lat przed Frohschammerem usiłował przedstawić rozwój świata. jako objaw twórczej działalności wszechświatowej wyobraźni.

[3]) Filozofja i krytyka. 2 wyd. tom II., str. 19.

z podstaw jest tu wiara w bezpośredni związek widomego i niewidomego świata"[1]). Poczucie jednak tego związku nie jest wcale wyłączną właściwością ludów słowiańskich, lecz występuje u wszystkich narodów. Mógł Libelt powiedzieć, że to przeświadczenie jest u nas silne, potężnie zakorzenione, ale to już tylko różnica w stopniu, która nie wystarcza na to, aby przekonania polskich, czy wogóle słowiańskich warstw ludowych od poglądów innych narodów wyróżnić i na nich system narodowej filozofji budować.

Przyszłość widział Libelt we filozofji słowiańskiej, względnie polskiej, której pierwiastki pochodziłyby z ludu.

Myśl ta niewątpliwie w całej rozciągłości jest fałszywa. Rację jednak miał, gdy twierdził, że masy ludu leżały odłogiem, nie biorąc udziału w kulturalnym życiu narodu.

Samą zaś kwestję filozofji narodowej trzeba postawić w inny sposób. Będą pewne cechy, właściwe filozofji polskiej, tak jak istnieją cechy właściwe filozofji greckiej, niemieckiej, francuskiej, angielskiej. Ale te cechy nie odnoszą się do treści istotnej poruszanych problemów, która ma być wspólną wszystkim narodom — jak wspólny jest świat zewnętrzny, który wszystkie narody otacza, — lecz odnoszą się do sposobu przedstawiania, metody, wyboru zagadnień w związku z tłem cywilizacji i historji narodu.

Filozofja polska czy słowiańska w tym znaczeniu, jakoby mogły być odrębne jakieś prawdy polskie, względnie słowiańskie oczywiście jest niemożliwa; zadaniem filozofji jest właśnie uchwycić ogólne prawdy i zasady.

A jednak coś z przekonań Libelta w tym względzie zostaje.

1) Zostaje potrzeba reakcji przeciw przewadze wpły-

---

[1]) Tamże, str. 91.

wów obcych (o czym mówiliśmy na początku), aby nie iść ślepo w służbę obcych sposobów myślenia.

2) Do pewnego stopnia we filozofji może się objawiać zabarwienie, ze specjalnych cech narodu płynące. Jeżeli przypatrzymy się przedstawieniom systematycznym pewnej gałęzi wiedzy w dziełach naukowych, podręcznikach, to nawet w obrębie nauk ścisłych możemy niekiedy wskazać nie tylko indywidualne różnice badaczy, ale także i różnice narodowe. Nad tym objawem zastanawiają się teoretycy badań ścisłych (np. Duhem). Odnosi się to naturalnie do metod, środków, sposobów przedstawienia, a nie do odrębnej treści naukowych twierdzeń.

Podobnie co do drugiej zasadniczej myśli Libelta: O znaczeniu filozofji wyobraźni, jest tam część błędu i część prawdy.

A) Błądził Libelt, gdy uważał za przedstawicieli filozofji rozumu wyłącznie niektóre kierunki racjonalistyczne, jednostronne. Zbyt daleko się posunął, gdy twierdził, że szereg prawd nie może się ostać przed trybunałem rozumu (porównaj wyżej str. 377, 378, 395).

We „Filozofji i Krytyce“ czytamy, że rozum jedynie rozbiera, rozłącza. Tymczasem rozum nie jest tylko czynnikiem rozkładu, ale jest także władzą twórczych syntez. Można zaobserwować czynność rozumną, syntetyczną, porządkowania, kombinowania elementów łączenia w pewne stosunki, układania w całość.

B) Wyobraźnia tworzy, daje bogactwo obrazów, różnych możliwości. Nadaje się do konstrukcji, ale z szeregu obrazów możliwych, potrzeba któryś wybrać. Przy tym wyborze inny czynnik jakiś decyduje. Do pewnego stopnia przyznaje to sam Libelt, gdy mówi, że „wyobraźnia daje tylko obłocz dla myśli“.

Istnieje obok logicznych rozumowań także pewne wewnętrzne bezpośrednie uchwycenie prawdy. Na to zwrócił również uwagę Cieszkowski. O intuicji może powiedzieć wiele nie tylko mistrz, artysta, poeta, ale także uczony, badacz. Wielkie odkrycia nieraz drogą intuicji się odbywają [1]).

Tylko tego wewnęrznego uchwycenia prawdy, bezpośrednio danego, nie należy utożsamiać z wyobraźnią. Wyobraźnia niejednokrotnie przekształca dane bezpośrednie, przedstawia je i tworzy ugrupowania odmienne od rzeczywistych. Drogą intuicji uzyskamy wynik jako treść, tworzącą pewną resztę w danej chwili a logiczną, z której uzasadnienia nie możemy sobie na razie zdać sprawy. Intuicyjnie odkryte prawdy następnie jednak często są potwierdzane przez ścisłe rozumowania i przez doświadczenie.

O ile Libelt chciał filozofję budować na przewadze wyobraźni, mylił się. Miał zaś rację, gdy występował przeciw samowładztwu rozumu na rzecz harmonijnego współdziałania wszystkich władz duchowych. I w tym względzie wyprzedził innych uczonych.

Co Libelt przypisywał wyobraźni, to raczej należy przypisać intuicji. Jeżeli to się uwzględni, dostrzeżemy, iż rola wyobraźni u Libelta jest bardzo podobna do tego, co zawdzięcza intuicji, zdaniem Poincar'ego, także i nauka ścisła: „La logique et l'intuition ont chacune leur role nécessaire. Toute deux sont indispensable. La logique qui peut seule donner la certitude est l'instrument de la démonstration: l'intuition est l'instrument de l'invention"[2])

---

[1]) Por. W. Gielecki, Skeptycyzm. Kraków 1910. str. 31:

[2]) La Valeur de la science, str. 29.

V.

Kiedy Libelt ustępował z pola, wtedy głośne i hałaśliwe były kierunki inne. Ogłaszał drugie wydanie „Filozofji i krytyki“ (w tym zawarte trzecie wydanie „Systemu umnictwa“) w czasie, gdy modny był materjalizm i pozytywizm. Libelt nie zwątpił jednak o znaczeniu i ważności idealizmu, który reprezentował. Doszedł do przekonania, że hasła danej chwili są tylko momentem przejściowym. Wtedy utożsamiano prawie nauki przyrodnicze z materjalistycznym poglądem na świat („Kierunek czasu jest matematyczny“ — tak mówił we wstępie do drugiego wydania, t. I, str. VI).

Dziś jest inaczej. Dziś umiemy dwie kwestje rozróżniać: oceniamy wielkie znaczenie nauk przyrodniczych, a z drugiej strony wiemy, że pogląd materjalistyczny niektórych przyrodników jest osobistym wierzeniem tych autorów, względnie opinją pewnej grupy badaczy, ale nie naukowym twierdzeniem.

Wówczas, kiedy Libelt kończył swoją naukową i piśmienniczą działalność, uświadomienie to jeszcze nie było zupełne. Były to prawie czasy „ostracyzmu“ dla filozofji, jak się dowcipnie wyraził we wstępie do drugiego wydania „Filozofji i krytyki“. Mimo to jednak przypominał, jakie znaczenie w rozwoju dziejowym miała filozofja i zaznaczał, że ma wielkie zadania do spełnienia.

Obecnie znowu znajdujemy się w chwili wzmożonej twórczości na polu filozofji. W podobnych chwilach silniej, niż kiedykolwiek przypominają się talenta konstrukcyjne. Do takich niewątpliwie należał Karol Libelt.

Za to, że dzielnie piersiami swemi bronił ojczyzny, podobnie jak jego towarzysz we filozoficznej pracy, Józef Kremer, za to, że orężem i piórem w obronie polsko-

ści stawał, że równie znakomicie odznaczył się na parlamentarnej trybunie — naród nasz poczuwa się względem niego do wdzięczności.

W latach młodzieńczych walczył z trudnościami, a gdy doszedł do dostatków, wtedy jego troską usilną było: nie korzystać z nich wyłącznie, lecz dbać o poprawę stosunków ekonomicznych, o poprawę doli robotnika wiejskiego. Chodziło mu nie o współzawodnictwo kapitału i pracy, lecz o współdziałanie tych dwóch czynników. Ta myśl o bliźnich — to wielki tytuł do pamięci o nim u potomnych.

Był Libelt znakomitym pisarzem i krzewicielem u nas oświaty i kultury filozoficznej. Związany zależnością ze systemem Hegla, myślał i pracować chciał samodzielnie, a że w chwilach oschłości i poniżenia flozofji nie zwątpił o jej przyszłości — za to mu także cześć!

ŹRÓDŁA I OPRACOWANIA.

Libelt Karol: *De panlheismo in philosophia.* Diss. Berolini 1830.
— *Fejleton polityczno-literacki.* Poznań 1846.
— *Vertheidigungs-Rede vor dem königl. Kammergericht zu Berlin in der Sitzung am 7. September 1847.* Berlin 1847.
— *Dziewica Orleańska.* Ustęp z dziejów Francji. Poznań 1847.
— *Pisma pomniejsze* T. I—VI. Poznań 1849—1851.
— *Humor i prawda.* Poznań 1852.
— *Odczyt w Kole towarzyskiem Poznańskiem d. 12. Sierpnia 1866.* Poznań 1866.
— *Koalicja kapitału i pracy.* Poznań 1868.
— *Znaczenie całkowitego zaćmienia słonecznego przypadającego na d. 18. Sierpnia 1868 r.* Poznań 1868.
— Wypadki o obserwacyi całkowitego zaćmienia słonecznego z d. z d. 1868 r. Poznań 1869.
— *Analiza spektralna.* (Odb. z Przeglądu Polskiego). Kraków 1869.
— *Wcielające się idee czasu* (Przegląd Polski 1869, rok IV. Kwartał II. str. 40—59 i osobno. Kraków 1869.
— *O kometach i gwiazdach spadających.* Wykład popularny we-

dle odczytu mianego we Lwowie w kwietniu 1869 r. Lwów 1869.

— *Narodowość w stosunku do kwestji socjalnej* (tygodnik „Sobótka“ R. I. Poznań 1869. N. 12—15 (20 marca i nast.).

— *Rozprawy o odwadze cywilnej, miłości Ojczyzny, wychowaniu ludów.* Wydał W. S. W. Kraków 1869.

— *Kanał Suezki i jego cywilizacyjne znaczenie.* Poznań 1871.

— *Psałterz Floryański i Biblia królowej Zofii.* Poznań 1872.

— *Filozofja i krytyka.* 2 wyd. Tom I. Samowładztwo rozumu i objawy filozofji słowiańskiej. Część krytyczna. Poznan 1874. Tom. II. System umnictwa czyli filozofji umysłowej. Część pierwsza. Poznań 1874. Tom III. Toż. Część druga: Poznań 1874. Tom IV. Estetyka czyli umnictwo piękne. Część ogólna. Poznań 1875. Tom V. Toż. Piękno natury: Część I. Poznań 1875. Tom VI. Toż. Piękno natury plastyczne, Część II. Poznań 1875.

— *Akt pierwszego Walnego Zebrania Ligi polskiej,* które się odbyło w Kórniku dnia 10., 11. i 12. stycznia 1849. Poznań 1849.

— *Wielka encyklopedja powszechna ilustrowana,* Serja I. T. XLIII—XLIV. Warszawa 1910, art. „Libelt Karol“ (str. 387—391).

Hahn Wiktor, Dr.: *Karol Libelt jako pedagog* (Muzeum, roczn. XXIII, 1907, t. I. str. 375—386, 477—490).

— Karol Libelt (w setną rocznicę urodzin) Lwów 1907.

Hankiewicz Clemens Dr.: *Grundzüge der slavischen Philosophie,* I Heft Krakau 1869.

Horodyski Władysław: *Bronisław Trentowski (1808—1869).* Kraków 1913.

Łukasiewicz Jan: *O twórczości w nauce.* Lwów 1912 (w I. tomie „Księgi pamiątkowej ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego“).

Molicki A. Dr.: *Stanowisko filozofji Karola Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich.* Lwów 1875.

Pawlicki Stefan Dr.: *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza.* Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta: „Mieszkania nawodne przedhistoryczne“. Poznań 1871. (Odb. z Tygodnika katolickiego).

Powitanie Karola Libelta. We Lwowie 12. kwietnia 1869.

Przegląd krytyczny Rok II. n. 3. marzec, Kraków 1876 zawiera, str. 82—87, recenzję drugiego wydania Libelta „Filozofji i krytyki".

Rubczyński Witold Dr.: *John Ruskin, studya nad powiązaniem i uzasadnieniem jego głównych pomysłów* (Przegląd Polski 1900, og. zbioru t. 140, str. 427—439, 1901, t. 141 str. 56—92, t. 142, str. 261—295).

Sobeski Michał: *Z dziejów estetyki polskiej* (Biblioteka Warsz. t. IV, og. zbioru t. 284, str. 268—276).

— *Metafizyka Libelta* (Wykłady poznańskie, 3). Poznań 1916.

Straszewski Maurycy Dr.: *Józef Kremer i Karol Libelt* (wspomnienie pośmiertne). (Przegląd Polski, R. X. 1875, og. zbioru t. 37, str. 129—141).

Struve Henryk: *Wykład systematyczny logiki,* Tom I. Warszawa 1870.

— *Życie i praca Józefa Kremera jako wstęp do jego dzieł.* Warszawa 1881.

— *Wstęp krytyczny do filozofji.* wyd. 3. Warszwaa 1898.

— *Historja logiki jako teorji poznania w Polsce.* Wyd 2. Warszawa 1911.

— *Słówko o filozofji narodowej polskiej* (Ruch filozoficzny 1911 str. 1—3).

Szuman Henryk: *Rys życia i działalności Karola Libelta.* Wspomnienie pośmiertne. (Przedr. z Dziennika poznańskiego) Poznań 1876.

Twardowski Kazimierz: *Jeszcze słówko o polskiej filozofji narodowej* (Ruch filozoficzny 1910 str. 113—115).

Witwicki Władysław *Dr.: Karol Libelt* (Przegląd Filozoficzny. XI, 1908, str. 1—16).

Woliński Władysław X.: *Wcielające się idee czasu" p. Dra Karola Libelta, uważane ze stanowiska Prawdy chrześcijańskiej.* (Tygodnik katolicki, 1870, N. 24, str. 373—377).

Zieleńczyk Adam Dr.: *Przegląd prac o filozofji w Polsce w ostatniem dziesięcioleciu (1901—1910).* Ruch filozoficzny 1911. str. 57—63.

Żółtowski Adam: *Metoda Hegla i zasady filozofji spekulatywnej.* Kraków 1910.

JÓZEF KREMER

(1806—1875)

WYKŁAD WYGŁOSZONY D. 3 MARCA 1911 ROKU
PRZEZ DRA KAZIMIERZA LUBECKIEGO.

JÓZEF KREMER
(1806 — 1875)

Ze zbiorów Muzeum Czapskich.

Mamy teraz myśleć o Józefie Kremerze, który słynie ze wspaniałej działalności naukowej na polu filozofji, szczególniej estetyki. Zowią go nawet „ojcem estetyki polskiej", chociaż Łęski, Czajkowski lub Ankiewicz uprzedzili go przy wprowadzaniu znawstwa piękna do piśmiennictwa naszego, a współczesny mu Libelt utworzył nawet formalny system estetyki; atoli Kremer wzniósł się nad innych takim polotem ku pięknu, zajaśniał takim żarem wykładu i stał się takim apostołem piękna wśród najszerszych warstw społeczeństwa, że właściwie on był dla narodu pierwszym i wielkim nauczycielem estetyki. Tymsamym zaś miejsce Kremera w całej filozofji polskiej jest niepospolicie znamienite, boć estetyka, to najmocniejsza strona filozofji naszej w ostatniej epoce: główny bowiem blask polskiej wiedzy to jest umiejętności przyrodnicze na tle filozoficznym, świecą nam zdaleka, z zamierzchłej przeszłości XV wieku, a błysnąwszy w początku XIX stulecia, znowu dziś dopiero zaczynają rozbłyskać — druga świetna osobliwość polskiej filozofji, to jest mesjanizm, obok artystycznego naukowy, np. u Wrońskiego, Królikowskiego, Trentowskiego, Towiańskiego, zdaje się, iż tylko jako czcigodna osobliwość pozostanie w dziejach polskiej myśli, przynajmniej, jeżelibyśmy go w całokształcie jego postaci rozważali,—a dopiero trzecia z naszych najbogatszych naukowych zdobyczy, to jest estetyka, może być za nowych pokoleń polską chlubą przed kulturalnym światem, i źródłem siły dla polskiego ducha i nowej twórczości. Zwłaszcza este-

tyka kremerowska, którą właśnie mamy na myśli, miała w swoim czasie, to jest w połowie XIX wieku, potężne znaczenie, jako teoretyczny odzew i uświadomienie naukowe o pięknie wobec przepysznej poezji romantycznej, a jako ukształcenie do rozwijającej się tuż potym plastyki polskiej, szczególnie wielkiego malarstwa historycznego.

Z natury swej filozoficzna myśl powolniej się ujmuje w księgi, niż orłowe porywy poetyckie.

I u nas też wśród tej olbrzymiej pracy umysłowej, która w wieku niewoli wprost bajecznie zdołała się wykonywać, najpierw rozebrzmiewa nigdy dawniej w takiej mocy nie słyszana pieśń poetów i Chopina, a później dopiero po trójcy wieszczów, po fragmentach lub ideowych monografjach filozoficznych, pojawia się sławna tetrarchja polskich filozofów ze swymi systemami, to jest Kremer, Libelt, Trentowski, Cieszkowski; którzy są już wszechstronnymi przedstawicielami ówczesnej, naszej filozofji, którzy myśl narodową nie w strofy, a w pełne wywody krystalizują, lecz którzy są po wieszczach jeno dalszym ogniwem w tym samym łańcuchu umysłowości.

Niepewnym, a może bezcelowym byłby dowód, że z tych czterech typowych filozofów ojczystych w połowie zeszłego wieku, najznakomitszym był Kremer. Niema na to wogóle bezspornego sprawdzianu. Możnaby twierdzić, że Trentowski ogarnął najobszerniejsze zakresy wiedzy, że Cieszkowski jest twórcą pewnego ściśle określonego arcydzieła, że Libelt odznaczał się zwartą systematycznością i bystro dobierał tematy, — ależ i Kremer, to pierwszorzędny erudyt, choć w estetyce specjalista, a dzieła jego życia nikt naukowo nie postawi poniżej, „Ojcze — nasz“ ani przełoży trójkowej sztuczności nad ujmujące prostotą, a górne, a głębokie Kremerowe listy. — Jeżeli

zaś w nauce najbardziej ufamy wolności, toż Kremer najswobodniejszy był od wspólnego ich wszystkich mistrza, a może tyrana polskich umysłów: Hegla, który kajdany swego schematu zakładał na polskie systemy. Kremer umiał po szczeropolsku zmienić zasadę heglowską, zamiast idei bezwzględnej wstawiając w system bóstwo osobowe i konsekwencje tego; a tak wyzwalając się od Hegla merytorycznie, niedługo wyzwolił się i formalnie, obierając za przedmiot swej myśli prawie samą sztukę, w Polsce i dla Polski tak niewymownie ważną, a wyrażając sądy swoje sposobem przystępnym, i jak Libelt teoretycznie, tak on praktycznie będąc szerzycielem poważnej oświaty, jednym z najpierwszych przez długie lata w narodzie.

Goreje więc przed nami postać i umysł Kremera, jak jasne ognisko, płomienne umiłowaniem piękna i samo piękne. Wszakże mnóstwo ustępów z pism kremerowskich leży na tej platońskiej i nietzsche-ańskiej granicy między filozofją a poezją: Kremer często bywa jeszcze filozofem, a już poetą. Jego impresyjne opisy poruszają nie słabiej od rozgłośnych impresji Hipolita Taine'a, a podobno po dziś dzień „z tej strony Alp" nie mają równych sobie. Płonie żywo myśl Kremera, jako ognisko estetyki silnymi płomieniami Włoch i Krakowa. Pryskają na boki jak iskry, inne tematy: geograficzne [1]), przyrodnicze [2]), lingwinistyczne [3]), lecz ostatecznie, na wykładanej starannie podstawie ogólno-filozoficznej, Kremer—to estetyk. A więc to filozoficzny wyraziciel najlepszej części współczesnej polskiej kultury i przodownik filozofji, którego wielkość objawia się też tą cenną popularnością u wszyst-

---

[1]) O metodzie i systemacie Geografji fizycznej 1841. Stanowisko Rittera w Geografji 1843.

[2]) Zasady tegoczesnej filozofji natury 1847.

[3]) Uwagi nad wyrazem szlachta 1859.

kich sfer, jakiej dotąd nie doznał żaden z filozofów polskich, a jaka jest udziałem tylko najwyższych talentów.

Mniejsza tedy o klasyfikację, czy Kremer jest pierwszy w tetrarchji naszych filozofów, dość na tym, że jest niepospolitym szafarzem wiedzy estetycznej, wykwitającej na gruncie historji sztuki, i że przeto jest bardzo godnym poznania.

Pisano też o nim niemało i w dziejach literatury (P. Chmielowski, St. Tarnowski) i w dziejach filozofji lub estetyki. (K. Libelt w „Umnictwie pięknem", Struve we Wstępie krytycznym, St. Pawlicki w Estetyce) i osobno (M. Straszewski w dziełku pod tytułem Kremer i Libelt— H. Struve w obszernym tomie, poprzedzającym zbiorowe wydanie pism Kremera. Warszawa 1881). St. Brzozowski: (Józef Kremer, jako pisarz, filozof i estetyk" Warszawa 1902 oraz „Józefa Kremera poglądy na sztukę i jej historję" tamże 1903). K. Lubecki „Caractère de l'Esthetique polonaise" Paryż „Przegląd Filozofji" 1905; Wł. Horodyski „Filozofja polska XIX wieku". Rozdział: Polscy Hegliści: Powrót do katolicyzmu (J. Kremer), Kraków 1912.

Przy sposobności setnej rocznicy urodzin Kremera, to jest w roku 1906 pojawiły się też liczne artykuły i drobne studja nad jego działalnością. Prawie wszystkie jednak owe wzmianki i monografje są dosyć zgodne i nie dostarczają treści do polemiki. Istotnie bowiem twórczość Kremera tak jak i żywot jego, odznacza się jednolitością bez zawikłań, jednolitością nie tyle może systemu, ile atoli myśli przewodniej, ducha czy nastroju. Kremer jest typem równowagi w ciągu całej swej ewolucji, a doktryna jego jest tak wyraźna, że wolno niemal poprzestać na jej przytoczeniu.

Cóż więc uczynić wypada w niniejszej krótkiej rozprawce, która na kilkunastu stronicach ma dać obraz

życia i duchowej spuścizny Kremera? Jakże, z jakim zakrojem streścić dwanaście grubych tomów pism jego i ów zasłużony, czynny żywot siedmdziesięcioletni?

Przecież zbytecznym byłoby powtarzać już napisane oceny, których każdy inteligentny człowiek łatwo może dostać; najściślejszych zaś tylko fachowców filozofji mogłyby zająć podmiotowe uwagi o Kremerze; byłyby to zresztą szczególiki i to może sporne, nadające się raczej do dyskusji, niż do jednostronnego wypowiedzenia.

Postaramy się zatem tylko o szkic, o zaznaczenie wytycznych punktów filozofji Kremera, celem orjentacji w jego poglądzie na świat. Lecz ten szkic, aby nie był wątły, czy blady, musi być napełniony gorącym pjetyzmem, musi być natężony nastrojowo.

Kremera nie pojmie się bez poetycznego nastroju. On nie umysł spekulujący na zimno; serce się sercem rozumie. Z Kremera samego zapał uderzy, ale trzeba być gotowym na jego przyjęcie. Nastrój nasz nie znaczy oczywiście bezkrytycznego uwielbienia, znaczy tylko, że tu nie czas na drobiazgowe dociekania, lecz, że dążymy do dominującego wrażenia, jakiego zaznaje czytelnik dzieł Kremera. W takich okolicznościach ton wykładu może i powinien być wyższy, niż zazwyczaj. Niedoścignionym zapewne lecz ponętnym wzorem tego rodzaju przedstawienia rzeczy są mowy w Akademji Francuskiej na cześć dawnych i nowych członków: tak powstają dobitne, wierne charakterystyki, a w stylu odpowiednim zasłudze.

Przemyślimy zaś ten zamierzony temat w naturalnym porządku psychologicznym, różniącym się w rzeczywistości od konwencjonalnego szablonu odczytów.

Mianowicie najprzód zajmiemy się filozofją Kremera, a potem dopiero dodamy rys jego życia. Bo nas obchodzą dzieła, a tylko w ich następstwie zaciekawiamy się do

osoby autora i to mniej więcej tyle, ile trzeba do lepszego zrozumienia dzieł, albo porównania ich z żywotem pisarza. Zakończymy przytoczeniem wyimków z dzieł Kremera, nie tylko w celu uzyskania najpiękniejszej ozdoby dla naszej rozprawy, lecz także w celu ostatecznej suggestji zapomocą autentycznych słów Kremerowych.

Przegląd dzieł Kremera zaczynamy od jego dwutomowego „Wykładu systematycznego filozofji, obejmującego wszystkie jego części w zarysie". Dzieło to ukazało się wprawdzie dopiero w latach 1847 i następnych, poprzedzone już „Rysem filozoficznym umiejętności" i kilkoma rozmaitymi rozprawkami, a nawet pierwszym tomem Listów z Krakowa, jednakże jest ono owocem kilkunastu pierwszych lat pracy Kremera, pracy nieprzerwanej i określającej całość jego poglądów. Jest więc chronologicznie najwcześniejszym, a rzeczowo najzupełniejszym jego dziełem, wobec którego inne są albo wypadkowymi epizodami, albo szczegółowym rozwinięciem zawartych w niem zawiązków, naprzykład późniejsze dzieła estetyczne, albo też okolicznościowymi można powiedzieć referatami naprzykład z dziedziny aktualnej pedagogiki w mowie rektorskej lub aktualnego zadania filozofji.

O pochodzeniu i opracowaniu „Wykładu" pisze Kremer, iż przeważył w nim wzgląd na samą naturę umiejętności, która miała być przedmiotem jego roztoczenia, t. j. wzgląd na istotę filozofji.

Uważał, że szeroko u nas rozwijany jest duch owej filozofji, co upiorem bezsennym chodząc po świecie, wysysa, jakby krew ciepłą, żywotną, najświętsze, najdroższe prawdy z piersi ludzi, ich samych na upiory bez serca zamieniając. Od uściśnienia tej nauki dławiącej, nie chronią żadne rozprawy choćby najświetniejszych talentów, nie obronią żadne przedstawienia ani namowy, bo owa filo-

zofja, umiejętnością będąc, jedynie przez umiejętność pogrzebioną i zaklętą być może. Tak zapatrując się na tę naukę, co pada dżumą na ducha i okrywa ciemnym skrzydłem prawdy o istocie nieśmiertelnej człowieka, o przeznaczeniu świata i ludzkich dziejów, o Bogu, zdawało mu się być obowiązkiem, aby naprzeciw nauce takowej rozłożył umiejętność, którą oddawna wynosił w myśli swojej. Należało mu tedy i w szczegółach rozwinąć tę umiejętność, powiązać jej ogniwa ścisłą logicznością i rozwinąć ją w książce przed oczyma czytelnika, jako całość systematyczną, ukończoną w sobie.

Tą tedy chęcią ostatecznie powodowany, zabrał się do tej roboty i dokonał jej, ile go stać było w przeciągu znacznego szeregu lat wytrwałej sumiennej pracy. Układ temu „Wykładowi“ nadał Kremer następujący: Część pierwsza zawiera w sobie fenomenologję, umiejętność wstępną, przygotowawczą. — Tutaj spotykamy roztoczenie się świadomości pojedyńczego człowieka. Początkiem tej początkowej umiejętności jest tedy świadomość jednostkowa, zmysłowa, mająca za osnowę odpowiedni sobie przedmiot, również jednostkowy, bo materjalny; świadomość postępując na coraz wyższe stopnie, staje w końcu na wypadku odwrotnym sobie, bo na rozumie ogólnym, bezwzględnym, bezosobowym — na idei; a tak kończy się sama przez się fenomenologja, a wyjawia się:

Część druga, będąca rozwinięciem tego rozumu bezwzględnego. Umiejętności tutaj objęte, są prawie odpowiednie umiejętnościom, zamkniętym w Encyklopedji Hegla. Na tej kanwie heglowskiej rozsnuwa Kremer rodzaj teorji poznania, poczynając stopniowo od świadomości zmysłowej, a kończąc na filozofji spekulacyjnej; wykłada dalej logikę, zaliczając ją jeszcze do teorji poznania, od istnienia aż do pojęć, do idei; potem podaje filozofję

natury, traktując o mechanice z pierwiastkowymi zagadnieniami przestrzeni, czasu i ruchu, o fizyce z uwzględnieniem magnetyzmu i elektryczności, o organice w przyrodzie, której najdoskonalszym pojawem jest organizm zwierzęcy, następnie filozofuje obszernie o duchu ludzkim, z punktu widzenia pneumatologji, antropologji, tudzież psychologji, a później zajmując się filozofją prawa, moralności i obyczaju; nakoniec zaś szkicuje rzut myśli na estetykę, rozwój religji i historję filozofji.

Z podstawowych zdań i definicji kremerowskich zawartych w tym dziele, wspominamy następujące: Filozofja jest umiejętnością, mającą prawdę bezwzględną za treść swoją.

Wiedzenie, odnoszące się do przedmiotu, jest świadomością naszą tego przedmiotu; co innego jednak jest świadomość o przemiocie, a co innego przedmiot sam. Świadomość dążąc na coraz wyższe szczeble, osiąga coraz wyższe przedmioty, na szczycie zaś prawdę bezwzględna. Metodą do tego jest djalektyka (teza, antyteza i synteza). Przekonywanie się o niedostateczności poprzedniego poznania jest doświadczeniem.

Istota filozofji spekulacyjnej polega na tej wiedzy i przekonaniu, iż rozum bezwzględny, czyli rozum wszechbytności będący substancją, a którego jednym z nieskończonych objawień jest myśl człowieka — jest prawdą i naszego myślenia i przedmiotu; poznanie prawdy przedmiotu jest poznaniem naszego myślenia, myślenie zatem winno być uwolnione od przypadkowej treści, a tak samo przedmiot. Odmienne stanowisko byłoby filozofowaniem osobistym, indywidualnym, byłoby wrzekomą filozofją.

Idea jest jednością wszystkich celów i wszystkich środków, wszystkich podmiotów i przedmiotów zarazem.

Przestrzeń jest istnieniem obok siebie nieskończonym, mającym się obojętnie do siebie; jest tedy ilością bez treści i różnic — a tak spływa sama z sobą.

Tak przestrzeń okazuje się być bezwzględną ciągłością. Czas jest odwrotnością, zaprzeczeniem przestrzeni; jest również ilością bez treści, nieskończonością bez granic, lecz w formie następstwa po sobie, jest ciągłem stawaniem się i ciągłem znikaniem. Przestrzeń i czas przechodzą na siebie syntetycznie; czas można oznaczyć przez przestrzeń i nawzajem, tem oznaczeniem jest miejsce. Odmiana miejsca jest odmianą w przestrzeni i zarazem w czasie: tą odmianą jest ruch.

Etyka Kremera streszcza się w takich zasadach:

1) Pod względem zmysłowości te czyny będą dobre, które stosować się będą do prawd żyjących w naturze;

2) Pod względem innych osób, człowiek, jako podmiot, wtedy będzie dobrym, jeżeli w innych osobach, jako w przedmiocie, siebie obaczy, a tak zjednoczy podmiot z przedmiotem.

3) Świadomość wtedy będzie dobra, jeżeli wiedzieć będzie o zasadzie, iż prawdą jest jedność podmiotu i przedmiotu. Jakoż do tej samej zasady winna się odnosić świadomość, jako do przedmiotu i z nią się połączyć; a tymsamym winna w tej zasadzie uznać swoją własną istotę podmiotową, a osobistą, przyrodzoną, bezpośrednią. Ta zaś prawda, iż człowiek winien w człowieku, jako w przedmiocie siebie oglądać, jest ustawą miłości.

W końcowych wywodach Wykładu filozofji zamieszcza Kremer zasadnicze zestawienia i uwagi takiej treści: Bóg, stwarzając świat wedle myśli swojej, utworzył również i człowieka wedle myśli swojej i tchnął ducha swojego w ducha człowieczego, a tymsamym już myśl człowieka znajdzie się spokrewniona z myślą włożoną we

wszystkie rzeczy; tak przeto już przez Boga samego włożona jest w człowieka możność poznania prawdy przedmiotów, a tymsamym nałożona jest na niego powinność, by tę iskrę Bożą, jako posag mu daną rozwinął, by ją wysnuł z siebie, a tak poznał i siebie i świat zewnętrzny i samego Boga.

Im wyżej wznosi się duch jako podmiot myślący, tym przedmiot jego będzie wyższy, czyli duchowi bliższy; duch stworzony nigdy tej jedności obu stron zupełnie nie ziści, cały rozwój jest jedynie progressus infinitum, dopiero Bóg myślą i wolą samą stwarzając świat, iści tę jedność, a jedność prawdziwą, bo nie będącą bynajmniej tożsamością, pomięszaniem istnienia i myśli. Tutaj to twierdzenie o jedności nie jest panteizmem; Bóg—pisze Kremer—byłby Bogiem, choćby i światów nie stworzył.

Żadna filozofja nie zdoła konstruować świata a priori; choć również goła empirja jest niedostateczną, bo nie zdoła zrodzić zasad ogólnych.

Filozofja natury nie kończy się na ogóle, na rodzaju, ale na jestestwie rzeczywistym, pojedyńczym, a tym jest psyche zwierzęca.

W nauce o duchu wprowadza Kremer nową umiejętność, nazwaną dawnym imieniem: pneumatologję. Zadaniem jej wykazać, czym duch jest sam w sobie bez względu na swą cielesność, czym jest pod względem wiekuistej swojej istoty.

Otóż duch stworzony nie jest bynajmniej głuchą, abstrakcją, rozpływającą się w abstrakcie idei równie głuchej, bezdennej, lecz jest jednym jestestwem (monadą) pojedyńczością samoistną, więc niezależną od cielesności swojej. W pneumatologji wyświecają się też owe drogi, którymi duch stworzony dochodzi do poznania bytności Bożej.

Kremer wzywa do uprawiania tej ważnej nauki. Z odzwierciedlenia kremerowego Wykładu wynika zapewne, iż nie wszystkie jego działy mają wartość twórczą i płodną skuteczność, lecz iż w każdym razie, zważywszy zwłaszcza stan nauk przed laty sześćdziesięciu, przejmuje nas podziwem. Razi nas niekiedy aprjoryczne ujmowanie ewolucji metodą djalektyczną, zbytnia przewaga spekulacji nad doświadczeniem, braki i doktrynerstwo w kwestjach przyrodniczych z naszego stanowiska, ale częściej uznawać musimy w tem dziele już samo przepiękne słowo, poczucie potrzeby filozoficznej, by się oprzeć na naukach szczegółowych, śmiały i nader bujnie rozwinięty pomysł skierowania całego pochodu myśli badawczej aż ku Bogu, jako wierzchołkowi nowego systemu, historyczne pojmowanie wszelakich zjawisk, ścisły rzeczowy związek wszystkich tematów w całym systemie, który jest spójny i wzniosły, jakby kolumna z monolitu.

Przechodzimy do estetyki Kremera, wyłożonej z niezrównanym zapałem, uczonością i oryginalnością w „Listach z Krakowa", wydanych w roku 1843, oraz w roku 1855, jakoteż w „Podróży do Włoch" wydanej w latach 1859—1863. Prócz tych arcydzieł, z których pierwsze jest przedewszystkiem systemem estetyki, a drugie przedewszystkiem obrazami z Dziejów sztuki, napisał Kremer kilka cennych prac o bizantyniźmie, o stylu gotyckim, o przenośniach i porównaniach, o rzeźbie greckiej, o sztuce starorzymskiej, o wdzięku, o Sukiennicach i bramie Florjańskiej.

Listy z Krakowa są natchnionym roztrząsaniem zagadnienia, co to jest sztuka, a to na podstawie dziejów artystycznej fantazji w Chinach, Indjach, Egipcie, Assyrji, Babilonji, Persji, Arabji, Grecji, starożytnym Rzymie, Palestynie, jakoteż w epoce średniowiecznej w Europie i za

czasów Odrodzenia. Taka doświadczalność artystyczna jest właściwą zasługą Kremera, a kardynalną różnicą od Hegla. Wspólnym z owoczesną estetyką niemiecką jest twierdzenie Kremera, że sztuka, to objaw ducha w formach zmysłowych, nieskończoności w kształtach skończonych, że sztuka, to ogniwo łączące świat duchowy z cielesnym, że zasmakowanie w sztukach pięknych jest oznaką uduchowienia się czasu. Stąd też Kremer klasyfikuje sztuki, uważając za wyższe te, w których pierwiastek zmysłowy bardziej przeważa nad materją, a więc zaczyna od architektury, i przez rzeźbę, malarstwo potem zaś muzykę dochodzi do poezji, którą najwięcej ceni. Nie wciąga jednak Kremer sztuk pięknych w służbę filozofji lub moralności, ani za Heglem nie uważa myśli za szczyt djalektycznego rozwoju. Nauczanie prawd najwyższych nie jest, zdaniem naszego estetyka, celem sztuk pięknych, bo w takim razie nauka ścisła, umiejętność gruntowna, mogłaby zaiste zastąpić sztuki, i byłaby daleko właściwszym środkiem.

Owszem, Kremer pierwszy w naszej literaturze głosi dobitne hasło „sztuka dla sztuki", nawoływując do odrzucenia przedewszystkiem myśli, jakoby sztuka piękna miała jakieś cele krom siebie, i jakoby była jedynie środkiem do osiągnięcia jakiegoś dobra, będącego czym innym, jak pięknością. Sztuka ma cel swój sama w sobie, sobie samej jest celem i końcem, do którego zmierza. A jaka jest godność sztuk pięknych? W nich zjawiają się jakby kwiatem wszystkie pierwiastki żyjące i pracujące od wieków w duszy człowieka, w nich obaczysz na oczy wszystką treść człowieka, ale oblaną wdziękiem nadświatnym.

Jakoż w sztukach pięknych człowiek składa całego siebie, im powierza najdroższe serca swojego uczucia, i wiarę swoją i nadzieję i tęsknotę swoją; a co jest dla du-

szy dopiero jakimś jasnowidzeniem, toć mistrz przeistacza na dzieło piękności; w tych to dziełach jego znajdziesz i cały dobytek prac naukowych i prawdy z wiary płynące, i zasady z filozofji i z doświadczenia czerpane; te dzieła równie wyraźnie wyjawiają nam i jasne i ciemne ludzkiego rodu chwile, i wszystkie koleje ciągle zmieniającej się historji jego, jak i dzieje natury, toczące się od początku stworzenia przekazanym im kołem; wszystko co jeno człowieka obchodzić może i co porusza głębiny duszy jego, wszystko to wyraża się w dziełach sztuki pięknej.

Dlatego też one są tym wielkim ogniskiem, jakie Bóg światu rozpalił i, do którego chodzą grzać się wszystkie wieki i narody, i wszyscy ludzie, bez względu na różnice powołania, wieku, płci i położenia towarzyskiego. Kremer więc uważa sztukę, za najdoskonalszy, najwszechstronniejszy i najświetniejszy przejaw kultury. Słychać też w słowach Kremera jakby przygrywkę późniejszych estetyk, mianowicie uwagi psychologiczne o fantazji i natchnieniu, którymi prześciga współczesną metafizykę panteistyczną. Bywa on indywidualistą w stylu XX wieku.

„Podróż do Włoch“, wielkie sześciotomowe dzieło, jest przy fabularnej lekkości formy, przepyszną charakterystyką głównych ognisk sztuki w najartystyczniejszej krainie. Wenecja, Padwa, Werona, Medjolan, Genua, Florencja, Piza, Neapol i Rzym — występują przed wyobraźnią zdumionego czytelnika w czarownym blasku swojej sztuki. Kremer staje się mistrzowskim przewodnikiem artystycznym równie wykształconym, jak ognistym, wiążącym teorję swoją z niezliczonymi a najcudniejszymi okazami sztuk pięknych. Entuzjastyczny, filozofujący dziejopis, monograf sztuki, ustawicznie porównywujący jej klasyczne w świecie dzieła z zabytkami sztuki polskiej. Niedościgniony nauczyciel poznania naszej sztuki swojskiej.

A przy całej rozbieżności tematów i niebywałym zapale konsekwentny zawsze i myślą przewodnią opanowany do głębi. To też powtarza on przy sposobności, że zaprawdę rzeczywistość ziemska, doczesna, nie wystarczy nieskończonej tęsknocie, robiącej w tajemniczym wnętrzu człowieka.

W głębiach jego wołają głosy innych światów, rajskiej dziedziny wysłanniki. Człowiek party będąc tymi mocami silniejszymi od niego, przestać nie może na formach jestestw rzeczywistych, które jako doczesne, ułomne, pojawiają się i znikają w czasie. On tedy je przerabia i przeistacza na dzieła artystycznej piękności, by się stały wyrazem tej duchowej, nadziemskiej treści, przebywającej w jego sercu. W tem przeto parciu mocy nadświetnych w piersiach człowieka należy upatrywać źródło, powód, a pierwszy zawiązek wszelkiej sztuki.

I znowu przypomina Kremer w zakończeniu niezrównanej Podróży, że sztuka jest wiekuistą ideą, ową niebianką, w dzielnicy naddoczesnych światłości zrodzoną, która z miłości dla ludzi śmiertelnych, zestąpiła w smętne ziemskie doliny.

Ona dzieląc się z nami niebiańską swoją naturą, oddała się w zamian doczesności biedom, i wzięła na siebie ciało widome i formy zmysłowe, a przepromienia swoją istotą wszechjestestwa z materji zrodzone.

Tak sztuka, niby pocieszenia Anioł, ciągle przypomina, że wśród nędzy doczesnej, wśród trudów i łez, wśród krzywd i bied, a przemocy materji żyją i żyć będą bezśmiertne ideje, choć niewidzialne dla oczu bielmem duchowem zaklętych.

Testamentem Kremera — jak się sam wyraził — jest rozprawa „O najważniejszem zadaniu filozofji w obecnym czasie". Było to w roku 1875. Tem zadaniem jest

przemożenie sceptycznej negacji chrześcijaństwa. Kremer ubolewa nad upadkiem wiary, wyznaje, iż żadna filozofja nie wyrzekła słów wznioślejszych i głębszej prawdy od Ewangelji i pism apostolskich, piętnuje zmysłowość i pychę, głosi, że zupełnym człowiekiem jest dopiero ten, kto jednoczy w sobie filozofję i religję, wreszcie całym sercem zachęca młodszą bracią, a miłośników filozofji, by odpowiedzieli temu zadaniu.

Taka mniej więcej jest essencja piśmienniczej działalności Kremera. Tezy swoje popierał życiem; jaka filozofja jego, taki był także żywot. Wspomnijmy więc tok jego życia, nietylko dla wykazania tej harmonji, lecz także dla zrozumienia wpływów, których pięknym wynikiem jest naukowy dorobek Kremera.

Józef Kremer urodził się w Krakowie 22 lutego 1806 r. w zamożnej rodzinie mieszczańskiej. Matka wpajała weń nabożeństwo, ojciec zamiłowanie do nauk. Nauki pobierał w liceum św. Anny, słabe czyniąc postępy z powodu wątłego zdrowia i z powodu niekwalifikowanych nauczycieli, przeważnie byłych oficerów kościuszkowskich; za to nabierał od nich patrjotyzmu. W wyższych klasach okazał wybitniejsze zdolności. Zdawszy maturę, wstąpił na uniwersytet Jagielloński na wydział prawny, gwoli karjerze. Lecz studjował i filozofję. Z profesorów słuchał filologa Bandtkie'go, historyka i estetyka literatury Czajkowskiego, któremu zawdzięcza kwiecistość, filozofa Jankowskiego, który był zwolennikiem Kanta; utrzymywał też Kremer naukowe stosunki z Brodzińskim, Wiszniewskim i Śniadeckim. Zostawszy magistrem prawa, pojechał do Berlina i słuchał Hegla, teologa Schleiermachera, historyka prawa Savigny'ego i innych. W Wejmarze poznał Goethego. Na kursie spędzonym w Heidelbergu, zbliżył się do historyka Schlossera i polityka Mittermayera. Na-

stępnie udał się na studja do Paryża, gdzie upajał się widokiem takich malarzy, jak; Delacroix, Delaroche i Dawid d'Angers, i gdzie korzystał z odczytów Augusta Comte'a, ekonomisty Say'a, historyka Guizota, krytyka literatury Villemaina, a zwłaszcza Wiktora Cousin'a, namaszczonego głosiciela ideałów prawdy, piękna i dobra. Powróciwszy do kraju, uzyskał Kremer stopień doktora praw, poczem przez szereg lat poświęcił się prywatnemu nauczycielstwu i pracy bibljotecznej u pp. Skrzyńskich w Zagórzanach, przyczem zebrał mnóstwo dat naukowych. W tym czasie zaznajomił się serdecznie z Wincentym Polem. Na zaproszenie Helcla został współpracownikiem Kwartalnika Naukowego w Krakowie. Wkrótce sam przeniósł się do Krakowa i pracował jako pedagog w zakładzie wychowawczym Królikowskiego. Nawiązał szerokie stosunki naukowe; działał z całą naszą elitą umysłową w Towarzystwie Naukowym Krakowskim, którego był sekretarzem i współzałożycielem Sekcji archeologicznej.

W roku 1847 otrzymał zastępstwo, a wkrótce z tytułem doktora filozofji zwyczajną katedrę filozofji na Uniwersytecie Jagiellońskim, na której pozostał do końca życia, jako następca Jankowskiego, a poprzednik Straszewskiego. Równocześnie wykładał estetykę i historję sztuki w szkole sztuk Pięknych, wywierając pomiędzy innymi znaczny wpływ na Matejkę. Brał też czynny udział w życiu świeżo założonej Akademji Umiejętności, której był jednym z pierwszych dwunastu członków.

Należał również do założycieli i do dyrekcji Towarzystwa Przyjaciół Sztuk pięknych. W roku 1871 został obrany rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Z prywatnego życia Kremera przechowują się wspomnienia o cichem szczęściu domowym przy boku żony

Marji z domu Mączyńskiej, o gościnności i uczynności, o pobożności i pogodzie ducha.

Umarł Kremer na raka dnia 2 czerwca 1875 roku w Krakowie. Powszechna cześć otaczała go za życia i ujawniła się też w okazałym pogrzebie.

Istotnie nie można bez czci i wzruszenia myśleć o tym światłym filozofie, tym nieprzewyższonym u nas estetyku i o tym bojowniku z pod Grochowa, tym patrjocie nauki i oświaty, o tym człowieku uczonym i szlachetnym.

Słusznie o nim pisał Siemieński Lucjan:

Oczy na gwiazdy — ręka na sterze,
I tak przez czasu obszary
Tyś myślał szczerze i działał szczerze,
Pełen uczucia i wiary.
Takich żeglarzy morskie topiele
I losy szanują ziemi,
Bo duch ich, jako ołtarz w kościele
Nad ludem, a z wybranemi!
Oręż nas zawiódł, oświata nie zwiedzie;
Rycerstwo szlachtą było, dziś uczeni;
W szlachetnej walce Ty stoisz na przedzie,
W ciemności niosąc blask światła promieni.
Oświecaj! Naród czci, co godne cześci!
On za Twe znoje odda cześć Tobie;
Bo kto krajowi drogi ducha wieści,
Z tym duch narodu — w życiu i na grobie!

Lecz pewno piękniejszym pomnikiem, niż ody na jego cześć, śpiewane są własne jego pisma, i stosowniejsze dlań uznanie rozczytywać się w dziełach jego. Ta jest bowiem intencja pisarzy. Zakończymy więc te rozważania o Kremerze cytatem choć drobnych ustępów z ksiąg jego. W ten sposób rzecz całą do najwłaściwszego sprowadzimy tonu. Oto tedy skrócony wyjątek z Listów z Krakowa „O Kościele Marjackim“, jako przykład retoryki i odczucia sztuki, a nakoniec wyjątek ze wstępu do Wykładu filozofji, jako nadobne określenie zasadniczej podstawy Kremerowego systemu.

LIST XXVI.

„Wierzaj, ten podeszły krakowski gród jest jakby galerją zabytków sztuki starej, zostawionych od dawno — zapadłych czasów, spuścizną na artystyczny dorobek pokoleniom późnym. Wszak historja świata, przechodząc wędrówką po ziemi, nie mijała też nigdy naszego mieściska; a co ktory wiek nowy pojawił się w ludzkich dziejach, znalazł też gościnę od serca w tym podsiwiałym domu. Kraków stanie za obrazkową książkę, w której się doczytasz gadek starych o uczłowieczeniu się człowieka i o pracach jego wdzięcznych około umajenia doczesnego żywota.

Wybierz sobie jednę z tych chwil, w których umilkną w duszy ziemskie głosy, w których słyszysz kluwanie się własnych uczuć w głębinach serca twojego, w których słyszysz uderzenie skrzydeł wzbijających się myśli twoich, wtedy stanąwszy pod ołtarzem wielkim Marjackiej świątnicy, daj posłuchanie duchowi. Godzina południowa — kościelne przestrzenie samotne, milczące powiewne tchy wieczności płyną przez budowanie świątyni; ty sam na sam z duchem pozostałeś. Polotne sklepień wiązania uniosły się ku niebu w wysokości zawrotne, splatając się w gwiazdy i krzyże misterne, pod niemi mroczą się wiekami przyćmione obrazy; malowane ich postaci niby widne, niby we ćmie utopione; one jakby uczucia twoje na poły jasne i jawne, na poły ukryte dla ciebie, robią i pracują w tajnej serca topieli. Na chórze drzemią jakby śmiercią organy; one umarły, ich metal głuchy, drewno martwe, oniemiały jako bezczułe zwłoki duchowych harmonij, gdy jednak przyjdzie chwila oddania czci wiekuistemu Panu, bezczułe i martwe zwłoki ożyją, w nich wstąpi duch, a harmonje zmartwychwstaną, a pod akordem tonów zadrga życiem metal i drewno.

Jako krystaliczne wody potoku rzucają się z przepaści skalnej, grając różnobarwnej tęczy promieniem, tak tu, przez wyniosłe ostrołuki okna a kolorowe szyby, spada rzeka słonecznych światłości, mieniąc się barwami malowanych na szkle obrazów.

Na nich jaśnieją, jakby napowietrzne, promienne, niebiańskie widziadła, dzieje Boga-Rodzicy, i palą się w słońcu szafirów, szmaragdu przepychem, pożarem rubinów, a ta troistość barw jest jakby troistym wiary, nadziei i miłości godłem. Tak, światło słońca jest tu wyrazem jasności niebieskich, co przeczyste, wiecznie jedne i te same, mienią się barwami ludzkiej istoty, gdy wpłyną w serce człowieka.

Rozlewa się powodzią po przestworzach kościelnych wielobarwna światłość słoneczna, i drga po potężnych filarach i po marmurowej posadzce i zapala złocistym ogniem spiże odgrodnych balasów u wielkiego ołtarza.

Dumasz i myślisz, a z wdziękiem niewymownej serdeczności patrzą na ciebie z ołtarza postaci, co się zrodziły w ciepłych piersiach Wita Stwosza.

Mistrz stary je wystrugał ze suchego drzewa, ale w to drzewo suche tchnął nieskończoności dech, i w drzewo to wlał tętno wiary, bijące w sercach miljonów.

Więc to drzewo stało się drzewem żywota, co nie więdnieje nigdy, co wiecznie zielone, wiecznie młodą wiosną sieje nieśmiertelne kwiaty w serce ludzi. Te postaci, to nawiedzenia Pańskie, a miłości i przebaczenia proroki.

W tych figurach Stwosza znać, że burze cierpień, głębokich boleści do dna roztworzyły te piersi ich, zostawując ledwie ukojone blizny na sercu; widać, że w ich duszy również kwitnęły tęsknoty i smętki, a roztulały się radości i wesela ziemskie, prawdziwie ludzkie, że pragnienia i chęci świata, przyczajone na dnie ich istoty, zrywały

się nadzieją i ochotą światową, a anioły niebiańskie, przebywające w ich sercu, zwijały niekiedy skrzydła swoje. Może te figury są wizerunkiem braci a przyjaciół od serca naszego snycerza, może powierniki jego żony i dzieci; gdy się wybierał za robotą artystyczną do dalekiej Norymbergji. Te twarze też z taką baczną miłością, a tak pilnie wyrobione, iż znać, że były jego sztuki ogniskiem. Zaiste, te głowy są arcydziełem; każda z nich jakby epopeja opowiada długie dzieje zacnego, świętobliwego żywota na ziemi".

ZE WSTĘPU DO WYKŁADU FILOZOFJI.

„Człowiek otoczony jest zewsząd nieskończoną widownią zjawisk rozmaitości pełnych — falą żywą, ruchomą, przepływają, bez odpoczynku sceny duchowego i zmysłowego świata — co godzina natłokiem cisną się nowe postaci, a znów znikają, usuwając się następnym; — więc i cały żywot nasz jest pasmem wrażeń, to błogich i wesołych, to cierpkich i zaprawionych boleścią, a na dnie duszy naszej odbywają się ciągle przemiany i przeobrażenia treści wewnętrznej. Uczucia, które niegdyś były najpiękniejszym serca kwiatem, więdnieją i giną — a znów inne, świeże roztulają się pączkiem młodym: — prawdy, które dawniej jasnem słońcem świeciły w piersiach naszych — zgasły, a na miejscu ich zapaliły się nowe, by znów umrzeć z kolei; — więc dusza jest jakby firmamentem wiecznie wschodzących i zachodzących gwiazd. Nie dziw tedy, iż w chwilach pokoju, gdy zamilkną wrzawy zewnętrznego żywota — człowiek cofa się w siebie, a zostając sam na sam z sobą, ogarniony jest rzewną, niewypowiedzianą tęsknotą — radby podsłuchać własnego serca bicie — samego siebie pyta, co w tych uczuciach jego

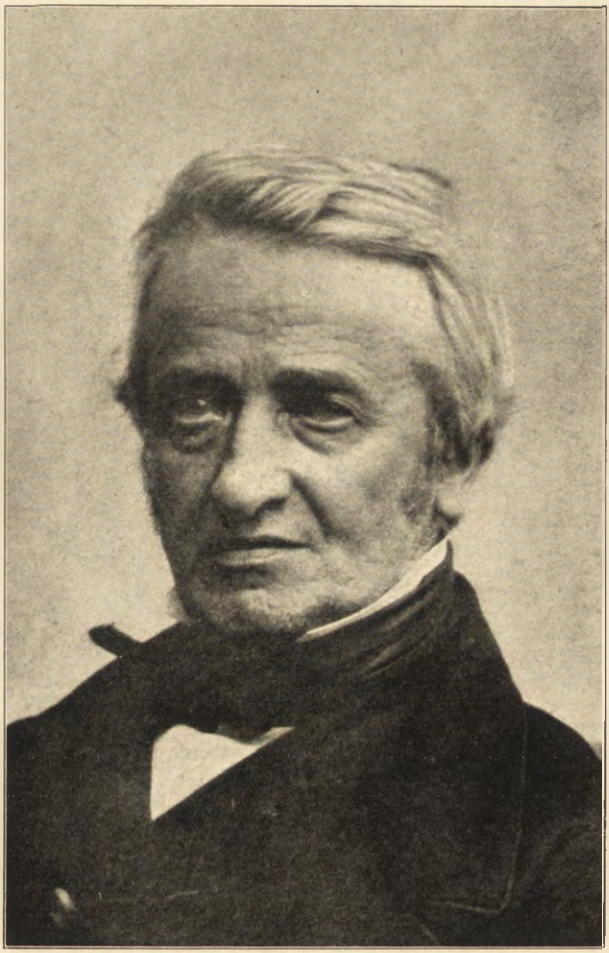
jest prawdą, co jest prawdą w przemijającym dramacie świata, — co jest twierdzą niewzruszoną a trzonem, pod tym oceanem ciągle rodzących się, ciągle niknących obrazów. Te chwile powątpiewania tak uroczyste i głębokie, są początkiem upamiętania się, są przebudzeniem się myśli z zarodem filozofji.

Bóg po uczynieniu światów — tchnął ducha swojego na człowieka, a tchem tym Bożym jest duch człowieka myślący. Ród ludzki nie zdoła się wyrzec myślenia — myślenie jest jego prawem, co więcej, jest jego powinnością.

Filozofja jest pierworodną córą myśli; filozofji bytność jest rzeczywistością, jest „factum" — zaprzeczać filozofją, jest zaprzeczać myśl; jak człowiek nie może nie myśleć, tak ród ludzki nie może nie mieć filozofji. Wszak dzieje wszystkich lat tysiąców — i pieśni pradziadowych ludów, ich księgi święte i podania stare, są świadectwem żywym, iż w chwili, gdy ludzki ród odetchnął po twardem pasowaniu się z sobą i z materjalną naturą, gdy się wzmógł w sobie, a przejrzał na duchu — już się oddał filozofji, poezji i religji ,niby opiekunom zacności jego— one stanęły na straży obyczaju i kultury świata, i wypiastowały w nim ów mądrości pierwiastek, niby ziarno Boże, by rosło na chwałę człowieka — i Stwórcy jego".

LUDWIK KRÓLIKOWSKI

WYKŁAD WYGŁOSZONY DNIA 10 MARCA 1911 R.
PRZEZ DRA KAZIMIERZA LUBECKIEGO.



LUDWIK KRÓLIKOWSKI

Ze zbiorów Muzeum w Rapperswilu.

Przedmiotem naszych niniejszych rozważań ma być twórczość Ludwika Królikowskiego. Z tej twórczości filozoficzno-społecznej zasłynął Królikowski na emigracji polskiej w Paryżu w latach tysiąc ośmset czterdziestych, jako wyraziciel lewicy naszego wychodźtwa i jako bardzo zuchwały wódz umysłów w kierunku wcale nieutorowanym. A może raczej były to kierunki rozbieżne, albo i wprost przeciwne tak, że pogodzić je w jednym systemie mógł tylko sam Królikowski, naśladowców znaleść nie zdoławszy. Wyznawał naraz najróżniejsze ideje, jakby w nim było kilka jaźni. Był jednym z najbardziej jasnych mesjanistów polskich, był bezprzykładnym w świeckiej literaturze głosicielem zasad ewanielicznych był najskrajniejszym wrogiem papiestwa, był wielbicielem żydostwa, był chwalcą ludzkości, był fanatykiem ludowładztwa i socjalizmu z zabarwieniem komunistycznym, był ślepcem nadprzyrodzoności prócz djabła. Takie poglądy niejednolite, nigdy w ogólny całokształt nie zespolone, narzucał jednak społeczeństwu Królikowski z niebywałą potęgą przekonania, z podbijającą siłą niesłychanego zapału i pod apostolską formą rozkazującą, umiloną nieraz twórczym wdziękiem języka. Ostatecznie tą osobliwością, swojskością i mocą wywierał Królikowski wpływ poważny, przynajmniej w niektórych filozofji swej zakresach, i chociaż twórczość jego zazwyczaj ostro krytykowano, jednak brano ją w rachubę i pod staranną rozwagę. Dość wymienić ze współczesnych jemu: Adama Mickiewicza, Karola Libelta i Bronisława Trentowskiego.

Mickiewicz uważa Królikowskiego za typowego filozofa religijnego, którego działalność w swym rodzaju i wartości podobna jest do filozofji Schlegla lub Solgera.

Libelt porównywa naukę Królikowskiego z innymi. Dopatruje się w niej pierwiastków towianizmu, zwłaszcza w teorji o złych duchach. Pod względem społecznym zaś widzi w nim podobieństwo do tez Saint-Simona i Brunona Bauera.

Trentowski poświęca rozbiorowi filozofji Królikowskiego cały 75-ty ustęp swojego „Panteonu" traktujący o „socjalistyce". I tak określa Królikowskiego:

„Poczciwy ten tułacz nasz, pisze poprawną polszczyzną, a czyni najwyższe wysilenia, ażeby mógł czytelników przekonać i zdobyć. Apostołuje gorliwie. Chęci jego czyste, zacne, najlepsze. Wypowiada ważnych prawd niesłychanie wiele, które li na jego niwie ulądz się i wyróść mogły. A wszelakoż praca jego chybiona! Czemu? Podaje on ewangelją, która jest achrematycznej, transcedentalnej, tamecznej treści, a teologji, teozofji i filozofji przedmiotem, pod wyroki rozumu demokratyczno-politycznego, li tuteczne, lub ziemskie rzeczy pojmującego.

Rozum też takowy wyrokuje o Chrystusie i jego nauce, jak pogański jaki Pretor rzymski o chrześcijaństwie; jak w bajce Lessynga kret o człowieku. Sędzia tu za niski, sprawa za wysoka. Prawdy też Królikowskiego, acz arcywyśmienite, są jednostronnością, która nie będzie nigdy wszechstronną, a wszędy i zawżdy jest mylna, która więc od umiejętności istnej nie może być za co innego uznaną, jak za paralogizm wielki, pięknie rozwiniony".

Później przestano się Królikowskim zajmować.

Niektóre obszerne historje literatury pomijają go zupełnie; z filozofów nadmienia o nim szczegółowiej tylko Struve, a dopiero za dni dzisiejszych opracowywa go do-

kładniej Straszewski, porównywując go z anarchistą Stirnerem i duńskim filozofem Kierkegaardem. W kraju dał się poznać Królikowski najprzód jako pedagog. Mianowicie w latach 1830—1837 kierował słynnym zakładem wychowawczym w Krakowie. Pomimo, iż w ostrości swej był niemal tyranem dla powierzonej sobie młodzieży, internat jego zaznawał rozgłosu i wziętości. Z najodleglejszych stron przybywali do Krakowa ojcowie dla oddania swych synów w żelazne ręce tego surowego pedagoga. Głównie z Wołynia i Podola pochodziły całe zastępy paniczów herbowych i utytułowanych, na których — jak pisze Struve — Królikowski, „gorący zwolennik ówczesnej demokracji Zienkowicza, nie szczędził ani słów pogardy ani trzciny dla wykorzenienia z nich nałogu pańskości".

Nagle rząd wolnego miasta Krakowa nakazał z powodów politycznych opuścić Królikowskiemu Rzeczpospolitą. Królikowski przeniósł się więc do Paryża i tam przez szereg lat rozwijał działalność pisarską jako mesjanistyczny filozof socjalny, przyczym też oddawał się pracy wydawniczej, poetyckiej i organizatorskiej. We wszystkim powtarzały się ustawicznie i gwałtownie motywa chrystusowości, antypapizmu i wszechwładztwa ludu, czasami tak namiętnie, uporczywie i bez argumentów, że wyglądają na idées fixes, a czasem wręcz nieprzyzwoicie.

Tą właściwą, charakterystyczną działalność Królikowskiego poprzedziły dwie jego książki, drukowane w Paryżu roku 1840. Jedną z nich jest „Memorjał historyczny i polityczny o stanie obecnym Wolnego Miasta Krakowa i jego okręgu, na poparcie adresu obywateli krakowskich podanego rządowi francuskiemu i angielskiemu w październiku 1839 roku". Adres ten zawierał żądania, aby Francja porozumiała się z W. Brytanją w celu rozpoznania warunków bytu Rzeczypospolitej kra-

kowskiej tak co do jej spraw wewnętrznych, jakoteż i stosunków zewnętrznych z sąsiadami; aby w tym celu złożona została konferencja z pełnomocników — Austrji, Francji, W. Brytanji, Prus i Rosji, do oznaczenia równie, jak w roku 1815, stanowczo i ostatecznie zasad organizacji wewnętrznej i do zaprowadzenia z nimi jedności i zgody ustaw tego kraju, późniejszych od roku 1815; aby pełnomocnicy krakowscy mieli głos doradczy w konferencji; aby konferencja obmyśliła środki zapewnienia mieszkańcom Krakowa korzyści handlowych, zaręczonych przez traktat wiedeński; aby odnowione władze krajowe nie zależały odtąd od wpływu obcego; również rządy angielski i francuski utrzymywały swoich pełnomocników w tej Rzeczypospolitej itd.

Opłakanym był wówczas stan Krakowa pod opieką trzech rezydentów. „Komisje z nasłanych cudzoziemców“ — pisze Królikowski — „gnoją w więzieniach i kijami zabijają obywateli za pośrednictwem bezecnej policji, równie z cudzoziemców nasłanych złożonej“. Trwało tak od roku 1836. Królikowski przedstawia niezliczone nadużycia i barbarzyństwa zaborców, samowolę administracji, przewrotność organizacji sądowej, srogość wobec patrjotów, i taki dantejski maluje obraz: „Zniweczonymi zostały wszystkie warunki pomyślności publicznej i prywatnego powodzenia“. Przestało obowiązywać i jest dziś bezwładnym wszystko, co nam się z prawa naturalnego nawet należy, uczynić zawisłym od względów osobistych i łaski, nie będących udziałem nikogo, kto w zamian za nic nie zrobi ofiary z własnego przekonania, kto ich nie opłaci datkiem sumienia, i za szacunek współobywateli nie wymieni“! Do memorjału dołączony jest świetnie kompletny zbiór dokumentów, dotyczących tej bolesnej sprawy narodowej. Memorjał Królikowskie-

go, jako dzieło historyczne i jako zajmujący po dziś dzień, stanowi jego chwalebną zasługę, aczkolwiek jest epizodem luźnym i odrębnym w jego typowej działalności.

Drugą książką, stanowiącą już wyraźne preludjum do głównego dzieła Królikowskiego, jest „Westchnienie“ pobożne za dynastją Czartoryskich w Polsce, przesłane z ziemi ucisku, do synów jej w rozprószeniu“. Królikowski wydał tę książkę bezimiennie. Pismo to—jak objaśnia w przedmowie — przeznaczone było do przesłania w rękopiśmie Księciu Adamowi Czartoryskiemu; lecz gdy osoba mająca obowiązek wręczenia go dostrzegła, że w posiadaniu wyłącznym Księcia, byłoby wystawione na pewną zagładę, bez najmniejszego na nim skutku poprawy; poczytała sobie powinność ogłosić je drukiem — tym sposobem nie tylko sam Książę będzie mógł z niego korzystać, jeżeli się na to potrafi zdobyć; ale i ci wszyscy, których poczciwa dążność czyni sposobnymi do porzucenia drogi obłąkania, a nawróeenia się do Boga. Jest to więc obszerne wezwanie do Czartoryskiego, oparte na tysiącu z górą cytatów z Pisma Świętego, wezwanie bezwarunkowe, aby zaniechał dążenia do korony polskiej, a nawróciwszy się do Chrystusa, ogłosił konstytucją wieczną dla wszystkich ludów i uznał się Parobkiem Ludu polskiego. Ta tendencja książki pojawia się na tle tak szerokich teorji, że nabiera ogólniejszego znaczenia. Jest tam wiele filozofji, religji, etyki, filozofji społecznej itd., aczkolwiek mnóstwo paradoksów i wybryków brutalstwa zraża do jej czytania na serjo i obniża powagę autora.

Zatrzymajmy się chwilę nad pojęciami religijnymi Królikowskiego o Chrystusie, papieżu, szatanie; następnie nad postulatami jego moralności; wreszcie nad jego programem społecznym.

Chrystusa pojmuje Królikowski, jako jedynego Pana,

Króla i Zbawiciela wszystkich narodów, który potępił i zniósł swoim zakonem wszelkie panowanie, a zaprowadził powszechną, ochotną i miłościwą służbę. Chrystus bez pomocy policji, żandarmów i trybunałów, odniesie zwycięstwo nad fałszywymi.

Śmierć Chrystusowa potępiła i zniosła wszelkie ograniczenia wolności druku i nauczania. Tylko Chrystus Polskę wskrzesić i zbawić może. Kto nie chce Chrystusa uznać królem polskim, kładzie Go niżej panów ziemskich, a nawet i największych rabusiów, tych trzech, którzy rozszarpali naszą Ojczyznę. Nie jest większą rzeczą zostać królem, niż Synem Bożym, ani nie jest widomszy car w Syberji, niż Chrystus dla wszystkich swoich wyznawców. Przez kościół Chrystusowy rozumie Królikowski zgromadzenie wiernych, pełniących przykazania Chrystusowe. Tradycji ani władzy nie uznaje wcale; w szczególności atakuje papiestwo, najbardziej z powodu królewskości i dyplomacji Stolicy apostolskiej i obrzuca papieża obelgami, mieniąc go carem rzymskim i gorszym od Judasza, twierdząc, że papież nie jest chrześcijaninem i nie może należeć do kościoła Chrystusowego, że papież jest pierwszym protestantem przeciwko władzy i nauce Chrystusowej itd. Razem z papieżem gromi Królikowski cały kościół rzymsko-katolicki, zowiąc go gniazdem nieprawości, spiskiem odwiecznym pasibrzuchów i oszustów, wyszydza sakramenta, zakony nazywa trzodą chlewną i głosi, że kto szuka osobistego zbawienia, idzie na zatracenie, nie jest chrześcijaninem.

Szatana pojmuje Królikowski zwykle w postaciach wcielonych w ciemięzców wielkich i małych, podrzeźniających Bogu, albo w fałszywych apostołach Ewangelji. Kto nie pełni uczynków Chrystusowych, jest bydlęciem

z obory szatana. Papieżowi też nadaje Królikowski prawie stale przydomek „szatan".

Czegóż tedy Królikowski żąda w dziedzinie etyki? Za największą cnotę uważa poświęcenie się dla drugich. Potępiajmy nieprawość, a zbawiajmy ludzi! Kto sięga po dostojność światową, gotuje sobie hańbę. Kasta żyjąca w miękkości i zbytkach jest najnikczemniejszą i największego potępienia godna. Grzechem jest próżnować, ale równie jest grzechem pracować aż do samobójstwa. Każdy powinien sobie wybrać jednego lub dwóch ludzi bogobojnych i ustawicznie chodzić w ich posłuszeństwie. Każdego jest powinnością stawać do walki z przeciwnikami prawdy.

Największą zbrodnią jest sprzeciwianie się uznanej prawdzie. Grzech jest dzielić się na stronnictwa ludzkie. Wszystkie cnoty wzory, urosły z pokory. W każdej sprawie powinniśmy się starać o doskonałość. Powinniśmy kochać naszych nieprzyjaciół; powinniśmy kochać miłością Chrystusową nawet Mikołaja. Powinniśmy mieć gotowość ewanieliczną na cierpienia. Trzeba się koniecznie światu, albo Bogu narażać.

Podstawa socjologicznego stanowiska Królikowskiego jest następująca: „Pięciorakie są potrzeby człowieka: pożywienie, odzienie, pomieszkanie, nauka czyli słowo boże i zespołecznienie się z braćmi, czyli wejście do kościoła bożego, do owczarni Chrystusowej, do królestwa bożego. Powinnością jest każdego człowieka, aby przynajmniej w jednym z tych pięciu działów potrzeb ludzkich, własną osobistą pracą przysposabiał środki do utrzymania życia społeczeńskiego. I niedość, aby jako tako i ilekolwiek pracował: bo obowiązkiem jest naszym pracować z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich myśli i sił naszych". Względem hierarchji społecznej okazuje Królikowski nie-

nawiść ku arystokracji, zaś apoteozę ludu: „Wszyscy książęta tego świata — pisze on — złodzieje są i zbójcy. Cóż panowie ziemscy mogą wyświadczyć ludowi dobrego? Oto to jedynie, co wilk świadczy owcy, kiedy jej nie pożera! Kochany Adamie! Twój imiennik pierwszy nasz rodzic posiadał ogromniejsze włości niż Ty, a nawet i sam car: bo posiadał całą ziemię; a przecież w pocie czoła musiał sobie przysparzać pożywienie. Jakimże więc sposobem stałby się to mogło, że Twoja rodzina nie posiadając nawet tysiącznej części powierzchni kuli ziemskiej, mogła żyć bez pracy, a przynajmniej tyle jeno pracować, ile tego potrzeba do zabawy, uwolnienia się od trapiących dusze występne nudów, i zaspokojenia salonowej próżności?“ Próżność, pycha, żądza pochlebstw nawet od uczonych i artystów, to cecha możnowładców. W kaście panującej i rządzącej najwięcej jest próżniaków, samolubów, gnuśnych, zniewieściałych, rozpieszczonych, wylanych na wszystkie pożądliwości ciała i zaledwo zdolnych do rachowania intraty i wydawania rozkazów, aby lud nie dość sobie potulny chłostano, więziono i zabijano. Chrystus odrzucił i potępił panów tego świata, a oni Go za to ukrzyżowali. Panowie i bogacze nie mogą rozeznawać ani prawdy, ani cnoty. Najlepszy pan polski gorszym jest dla ludu swego od cara.

„Upamiętaj się więc“ — woła Królikowski — „w swojej zaciekłości, kochany Adamie!“ Pospiesz się zstąpić na poziom i zmieszać z ludem, gdzie jedynie jeszcze książęta mogą znaleść przytułek i ocalenie. Nic nie ratuj, nic z sobą nie bierz, prócz wybielonej szaty, w której się masz stawić przed Chrystusem; nie troszcz się o dostatki książęce, o bogactwa tego świata: ten, jest najbogatszy, kto się w Ducha Chrystusowego zbogacił“!

A cóż lud wedle Królikowskiego? „Lud, jeżeli tylko

nie jest stadem bydła, nigdy nie umiera; żaden car zabić go nie zdoła: bo jest nieśmiertelny, równie, jako Duch boży, który w nim mieszka i w nim się przechodzi" Ludzkość, to nowy Samson. „Miłując lud i poświęcając się dla niego, jako Chrystus, wtenczas dopiero zaczniecie pojmować, co jest dobre, a co na wieki pozostanie szalonym tylko życzeniem bezbożników". „Pomnij sobie zawsze na to, że gdy cię przewrotnie królem ogłaszają, Bóg cię rzuca pod stopy ludu, okrywa cię hańbą dumnego wyrodka i zagrzebuje w pyle nicości".

Jakiż zatem jest społeczny ideał Królikowskiego? Wyłuszcza go w szeregu rad do księcia Czartoryskiego, żądając, aby wyraźnie oświadczył:

a) że prócz Chrystusa, innego Pana ani króla ani Zbawiciela, ani Wskrzesiciela chrześcijanie w nikim uznawać nie powinni, bo Chrystus wielokrotnie przykazał wszystkim, aby ludowi służyli;

b) że wszystkich, którzy nie chcą własnego dźwigać krzyża i kosztem ludu żyć pragną, z całej duszy potępia i za niegodnych społeczności chrześcijańskiej w imieniu Chrystusa ogłasza;

c) że każdy chrześcijanin, z narażeniem nawet własnego życia, jak najusilniej o to starać się powinien, aby żaden z jego braci w Chrystusie nie zginął, ani nie cierpiał, a kto tej powinności nie chce dopełniać, godzien jest, aby mu w największej nawet potrzebie odmówiono wszelkiej pomocy i ratunku;

d) że powinnością każdego człowieka jest ze wszystkich sił około dobra społeczeńskiego pracować; jednego się nawet próżnego słówka wystrzegać i z dwóch uczynków pożytecznych, mniej pożytecznego, jak grzechu się chronić; a kto tego nie dopełnia, sam siebie wyspołecznia.

e) że każdy człowiek ma powinność, aby tyle jeno z

darów bożych, zebranych swoją lub cudzą pracą, na swoje potrzeby obracał, ile tego wymaga utrzymanie życia i sił potrzebnych do pożytecznej pracy; i że wszelkie dobrowolne zużycie przechodząc tę miarę, dopóki tylko będą na świecie głodni, nadzy, nieumiejętni, chorzy bez ratunku i ubodzy bez schronienia, poczytuje za świętokradztwo i ogładzanie pracowitego ludu.

f) że za miarę powszechną do utrzymania wszystkich sług publicznych i do opłacania pod względem cielesnym wszelkich posług, a nawet i największych poświęceń, uznaje jeno skromne pożywienie, odzienie i pomieszkanie;

g) że główną powinnością jest dostąpienie jak najwyższej doskonałości pod wszystkimi względami;

h) że każde dziecię bez wyjątku powinno być wychowane i kształcone kosztem społecznym dotąd, dopóki religijnego ukształcenia nie przyjmie i nie usposobi się do jakiej społecznej posługi;

i) że wszyscy słudzy publiczni bez wyjątku, powinni być wybierani, na wzór pierwotnego kościoła Chrystusowego tylko przez wiernych;

k) że wszelka własność staje się kradzieżą, łupiestwem i rozbojem, gdy przestaje być środkiem do wypełnienia obowiązków chrześcijańskich;

l) że bezwarunkowa i zupełna wolność druku i nauczania, jest pierwszą potrzebą dzisiejszego stanu towarzyskiego, dopóki Chrystus nie odniesie zupełnego zwycięstwa nad swoimi przeciwnikami; a później zostanie na wieki tylko przy prorokach;

ł) że wszelkie konstytucje i ustawy, które niniejszych zasad nie obejmują i z nich nie są wysnowane, za bezbożne i dla ludzkości zgubne uznaje, a ich stronników za nieprzyjaciół ludu i przeciwników Chrystusowych ogłasza w imieniu Boga.

Uderza też Królikowski w potężne tony mesjaniczne, błogosławiąc temu ludowi, który ma posłannictwo przodowania innym:

„Błogosławiony lud, którego Chrystus będzie Wskrzesicielem, albowiem wszystkie ludy do Niego przyjdą, aby miały uczestnictwo w Jego zmartwychwstaniu, chwale i swobodach wiecznych, pozyskanych przez udział w królowaniu z Chrystusem w Jego królestwie bez końca! Błogosławiony lud, który wszechwładztwo swoje na pełnieniu woli Ojca niebieskiego, i na doskonałym posłuszeństwie Ewangielji Chrystusowej zasadza, albowiem zwycięstwo jego, nawet nad sprzysiężonymi przeciw sobie mocarzami całego świata jest niezawodne i bliskie". Tak to zapowiada Królikowski „powszechną rewolucję, powszechne zniszczenie dzisiejszego układu towarzyskiego, powszechne odnowienie". Za naczelne zadanie narodowe w praktyce uważa Królikowski ochranianie ludu od nieuctwa, spodlenia i nędzy.

Wśród takiego wiru swoich pomysłów i wzruszeń, jest Królikowski istnym filozofem w klasycznym znaczeniu przyjaciela mądrości. Każdy jego ustęp odznacza się niepodejrzanym porywem i szczerością, a sam ustęp o prawdzie jest jednym z najmocniejszych w literaturze całego świata:

„Prawda jest potężniejsza nad wszystkie błędy i fałsze. Ona jest jedynym balsamem na wszystkie rany społeczeńskie. Przez jej opowiadanie jedynie Chrystus stał się Zbawicielem świata. W niej jest byt, żywot i wskrzeszenie każdego ludu. Gdzie jej światło nie doszło, tam jeszcze panuje wieczna noc i śmierć. Nie potrzebuje ona żadnego orędownika, żadna przemoc nie potrafi jej na zawsze uwięzić ani wstrzymać, i usiłowania wszystkich ludzi nic do jej potęgi nie przydadzą. Niech prawda więc

stanie się głównym naszym celem; niech ona jak to jej sama nazwa zapowiada, wszelkie nam prawa daje, niech ona jedynie nad nami panuje, bo ona jest Bogiem. Lepiej narazić się na wszelkie nieprzyzwoitości i na wszelkie zgorszenia, aniżeli ubliżyć prawdzie i stawiać przeszkody jej objawieniu". W gorliwości swej o prawdę dochodzi zresztą Królikowski do takiego rozpalenia, że sprzeciwiających się wolności nauczania pozwala każdemu zabić.

Królikowski dbając po swojemu, lecz niezaprzeczenie o naukę, o moralność, o stronę ekonomiczną, występuje w omawianym dziełku, jako dziki profan sztuki. Nienawiść do wielkich panów, a więcej jeszcze do kościoła katolickiego, który był najświetniejszym mecenasem sztuki, zamąciła w Królikowskim wszelkie poczucie estetyczne, aż zdobył się na takie wstrętne zdanie: „Dlatego samego, że ciemięzcy wspierają sztuki piękne, ludy brzydzić się nimi powinny". Sypie również namiętnymi zniewagami na artystów np. z takim potwornym błędem uogólnienia: „Każdy artysta musi być albo pankiem, wkupującym się do kasty panów, albo ich służalcem. Życie artystów, ich upodobanie w pałacach i wystawności, ich wzdychanie za niezmiernymi dochodami i spoczynkiem przy zdolności do pracy, ich pogarda dla pospolitych rzemieślników i pracowników — zbijają wszelkie przeciw tej prawdzie zarzuty". W kilka miesięcy po tym podobnych wybuchach, sam Królikowski poświęcił się poezji, którą uprawiał z talentem a przeznaczał właśnie dla ludu w celach nadobnej i duszowładnej propagandy swoich idei.

Przechodzimy właśnie do tego dzieła, w którym rozbujały stylowo wszystkie właściwości Królikowskiego i które jest głównym, a raczej jedynym tytułem jego sławy.

Jest to mianowicie „Polska Chrystusowa", wydana w Paryżu w roku 1842, ostatni zaś zeszyt w roku 1846.

Królikowski wypowiedział się tam cały prozą i poezją jawnie i w sposób oryginalny. Dlatego jest on „homo unius libri“, podobnie, jak naprzykład Malczewski ze swoją „Marją“, albo Hérédia z „Sonetami“. System filozoficzny jest tam rozbity, nie chodzi tam o całość poglądu; to szereg problemów, przedstawionych entuzjastycznie. Opór lub dyskusję z góry odrzuca, lecz to jeszcze nie niweczy charakteru filozoficznego „Polski Chrystusowej“, boć wówczas apodyktycznie wykładano nieraz, nawet przeważnie, naprzykład we Francji August Comte, w Niemczech Hegel, a nasz Wroński nic inaczej reformował wiedzę absolutną. Temperament Królikowskiego rwał go do krótszych, zapalnych artykułów, nie miał wytrwałości do pełnych zarysów. Stąd i co do formy „Polska Chrystusowa“ jest niby książką, a niby czasopismem. Były to tak zwane zeszyty po stron dwieście z górą; zeszytów takich wyszło trzy.

Prócz utworów Królikowskiego znalazła się tam garść cudzych, o ile ideowo ściśle mu odpowiadały. Tytuł zupełny brzmi: „Polska Chrystusowa, pismo poświęcone zasadom społecznym, wydawane staraniem Ludwika Królikowskiego“. Duch Królikowskiego tak jednak przewodził w „Polsce Chrystusowej“, że jego można uważać wprost za autora. Koło współpracowników, współbraci zasad, bliskich przyjaciół było dość szerokie i nie bez blasku wielkich imion: zalicza się tam J. Garnysz, M. Kubrakiewicz, Ant. Górecki, Juljusz Słowacki, K. Tomkiewicz, W. Zwierkowski, Alf. Starzyński, Stefan Witwicki, Teod. Morawski, Stan. Iwanowski, Towiański i inni.

Zaznajomiwszy się już z umysłem Królikowskiego w jego „Westchnieniu za Dynastją Czartoryskich“ oraz pragnąc przedłożyć jak najwierniej „Polskę Chrystusową“, obecnie mało znaną, nie będziemy zmieniali jej porządku

i budowali z niej systemu, lecz przebiegniemy przedmiotowo w ślad za tokiem myśli Królikowskiego, same tylko poezje pozostawiając na koniec dla oddania ostatecznego nastroju.

Rozpoczyna Królikowski od „Wyznania Wiary". Zdaniem jego doświadczono już na polskiej ziemi rozmaitych utopij, poddawano lud polski pod różne próby, wszystkie dzisiejsze rządy kładły go na łoże Prokrusta, ale nigdy jeszcze nie usiłowano doprowadzić go do wyłącznego i doskonałego posłuszeństwa woli Ojca Przedwiecznego, do uznania prawdy, do uszanowania odwiecznej sprawiedliwości, do urządzenia wszystkich stosunków społeczeńskich doskonałą. Miłością braterską, bez której ludzkość staje się stadem różnorodnego, spędzonego razem bydła. Trzeba nam — pisze Królikowski — Polski Matki dla każdego Polaka. Polski oswobodzonej od wszelkiego panowania człowieka nad człowiekiem, poddanej samemu tylko Bogu, słowem Polski Chrystusowej. Wszelka inna Polska, to nieprawość, nędza i niewola, to wieczna, szalona i ludobójcza utopja. „Precz" — woła dalej — „z Polską budowaną i urządzoną podług chwilowych żądz i pomysłów ludzkich! Precz z Polską carską, kajzerowską, królewską, papieską, jezuicką, szlachecką, mieszczańską, i zcentralizowaną w pewnej tylko kaście uprzywilejowanych zbawicieli! Precz z rozumem osobniczym i nieomylnością osobniczą! Precz z niebraterską wolnością grzeszenia! Precz na wieki ze wszelkimi przywilejami! Polska nasza, jest Polska Chrystusowa, Polska żyjąca i utrzymująca się we wszystkich i przez wszystkich — Polska błoga dla wszystkich!"

Następnie potem długa rozprawa o modlitwie. Modlitwa jest ważnym początkiem każdego przedsięwzięcia, a zasadza się na modelowaniu się wedle doskonałości bożej.

Celem modlitwy jest bezwarunkowe poświęcenie się społeczeństwu. Modlitwa zawsze łączy się z miłosierdziem. Prawdziwych naśladowców Chrystusowych łaska Boża prowadzi na żywot wieczny ludowy. Błąd i niewiadomość jest grzechem bez względu na intencję, bo społeczeństwu zależy tylko na rezultacie. Poświęceń daremnych trzeba oszczędzać, a kierować je wyłącznie na jednoczenie ludów w bratnią rodzinę. Religja, to prawda społeczeńska, to jest prawo odwieczne społeczeńskie, to uspołecznianie. Przeszkodą w modlitwie są złe duchy. Wspólną mają one pychę, a każdy ma nadto swoje właściwości: rozróżniamy naprzykład złego ducha moskiewskiego, szlacheckiego, żołdackiego, kupieckiego, judaszowskiego chciwego bogaosobniciela itd. Złe duchy nieme, przebywają szczególniej w osobach napozór najpoczciwszych. Kto jest opętany od ducha niemego i jest jego naczyniem, ten dla swojej niemoty staje się dla Polaka Niemcem, i w wielu wypadkach równie jest niebezpiecznym, jak każdy inny, a nawet i najszaleńszy opętaniec; bo nie ma kłamstwa, podłości, ani zbrodni, do którejby zawsze nie był gotów, kiedy idzie o przeprowadzenie lub utrzymanie jakiej szatańskiej roboty. Z tego też powodu lud, jako organ Ducha bożego (vox populi vox Dei) nazywa w Polsce takiego opętańca aniołkiem z rożkami, a we Francji modéré enragé (łagodnikiem wściekłym).

Najlepszym przygotowaniem się do modlitwy jest zaparcie się własnych zachcianek. Koniecznymi są pobożne schadzki, bo człowiek jest wszystkim przez Kościół, a niczym przez siebie samego. Każdy szukać powinien przynajmniej choć jednego przyjaciela. Potrzeba ćwiczeń pobożnych zawsze w związku z hartowaniem ciała. Potrzebne jest czytanie, słuchanie i opowiadanie, a szczególnie wpływowy jest śpiew. Z majestatyczną satyrą wydrwiwa

Królikowski zwyrodniałe modły. Domem modlitwy bankierów i kupców jest giełda — ołtarzem kantor, bogiem złoto i papierki, a ewanielją kodeks handlowy i ukazy ciemięzców. Najprzyjemniejszą modlitwą dla wszelkiego rodzaju carów — prawi dalej — są ich narady między sobą i ze służalcami, w celu utrzymania ludu w bydlęcym posłuszeństwie, i ułatwienia sobie sposobów do wyniszczenia zarodów Królestwa Bożego. Są oni sami dla siebie bogami. Świątyniami na ich cześć wzniesionemi są arsenały, koszary, cytadele i warownie. Mnichami poświęconymi ich służbie są najemnicze i ciemne żołdaki. Arcykapłanami ich są kaci i jenerałowie, a ołtarzem ofiarnym rusztowanie i barykady wznoszone ręką buntującego się ludu. Najuroczystszym ich nabożeństwem jest odbieranie czci i pokłonów od spodlonego ludu, i tysiące razy jeszcze podlejszych jaśnie wielmożnych służalców. Nakoniec wzywa Królikowski do spowiedzi, ale tylko przed braćmi, i do Komunji Świętej, w której jednak upatruje podstawę komunizmu.

W dalszym ciągu „Polski Chrystusowej“ natrafiamy na szereg artykułów, jakoto na mowę listopadową, na polemikę z artykułami „Orła Białego“ potępiającą własność prywatną, na rozprawkę o Komunji Świętej, której pozywanie przeznacza tylko dla świętych to jest dla braci, ofiarujących cały swój majątek na cele społeczeńskie, i całe swoje serce, a przytym otrzymujących przyzwolenie na Komunję od wiernych, żyjących w Chrystusie, i oto jest realne połączenie z bracią z Chrystusem żywym, widzi w tem Królikowski zbawienie Ojczyzny i wspominając wystąpienia Towiańskiego i Mickiewicza, tak za nimi mesjanicznie przemawia: „Nie pytajmy się, Bracia, kto, jaką drogą i za jakim paszportem od naszej Ojczyzny do nas przychodzi! Jeżeli ją tylko znamy prawdziwie i miłu-

jemy, jeżeli ona mieszka w nas, a my w niej, i żyć bez niej nie możemy, umiemy poznawać po tętnie serca prawdziwych jej Synów, a z poświęcenia ewanielicznego i Miłości braterskiej, wiernych jej Posłanników.

Bo nasza najdroższa Ojczyzna nie jest dziś jeszcze ciałem — Ciałem Bożym. Ciało jej dzisiejsze doczesne, znikome i śmiertelne, pożerają żywcem srogie i nigdy nie syte żarłoczne sępy. I jeżeli nasza ku niej miłość, ma na celu samo jedynie to znikome jej ciało, jeżeli nie oczekujemy przemienienia, przez zmartwychwstanie, znikomego i podłego jej ciała na Ciało święte i nieśmiertelne ku żywotowi wiecznemu, biada nam Bracia, na zawsze biada!"

Następuje znowu artykuł polemiczny z czasopismem pod tytułem „Trzeci Maj" w sprawie charakteru przyszłego królestwa polskiego, jakiego by naród pożądał. Królikowski usiłuje dowieść, że tylko Chrystus jest jedynym królem de jure et de facto. Następuje odezwa w sprawie zamierzonego pomnika dla Juljana Ursyna Niemcewicza. Królikowski oświadcza się za żywym pomnikiem, żąda pomnożenia gorliwości o wyrwanie ludu polskiego z odwiecznej ciemnoty — na ten cel, powiada, wybierzcie jednego lub kilku ubogich, zdrowych i ze swoich zdolności wiele obiecujących chłopczyków, polaków lub francuzów; nazwijcie ich Niemcewiczami i dajcie im jaknajdoskonalsze wychowanie, któreby ich do posług królestwa Bożego na ziemi polskiej usposobiło.

W artykule p. t. „Wojsko" zaznacza Królikowski, że Kościół Chrystusów jest także wojującym. W świecie jest dziś wojsko urządzone w widokach przywłaszczycieli i ciemięzców na ich wyłączną korzyść; ma ono być najpotężniejszą ślepą machiną w samowładnem ręku panującego, do szybkiego i niczym nie wstrzymanego działania, przeciw bezbronnemu, uciśnionemu ludowi, dla utrzyma-

nia go na zawsze w bydlęcym posłuszeństwie. Kromwel, Napoleon i inni dusiciele ludowych rewolucji, byli przyrodzonym owocem współczesnej organizacji wojskowej. W wojsku zaś Chrystusowym, w tych zastępach Świętych, z którymi Chrystus przyjdzie sądzić żywych i umarłych, nie będzie najemnych i służbistych, kijem, a chlebem do wszystkiego dających się użyć żołdaków. Będzie to zmartwychwstały i rozrodzony pułk tebański, który wolał się dać wyrżnąć co do jednego, niż służyć poganom za narzędzie do prześladowania Braci swoich chrześcijan. Nikt tam nie będzie panował, a wszyscy będą królowali przez posłuszeństwo Ewanielji. W artykule zatytułowanym „Antychryści" charakteryzuje Królikowski przeciwników Chrystusa, którymi są ciemięzcy ludu, nie chcący się podać Zakonowi Miłości braterskiej. Takim antychrystem jest zdaniem jego papież i Rewolucja francuska. Na potwierdzenie tego sądu przywodzi Królikowski proroctwo św. Jana o Gogu i Magogu. Zaprowadził narody — mówi Królikowski — na manowce błędu, hańby i zguby ludobójca papież, ów najjawniejszy, bo nieomylność sobie przypisujący, peda-Gog zbłąkanych z drogi Bożej narodów. Owionęła też narody szalona, bo ślepa, pozbawiona Ducha Chrystusowego i nie znająca miłości braterskiej ewanielicznej, Rewolucja, ów de-Magog, opętaniec rzucający się gwałtownie, zamknięty w ciemnicy pomiędzy czterema ścianami.

W artykule pod napisem „Słowo do Żydów" głosi Królikowski, że żydzi są bracią polaków przez to, że Chrystus był żydem, i przez wspólność niewoli i poniewierki.

Mojżesz jest wzniosły, ale od Chrystusa niższy, gdyż zaprowadził właścicielstwo. „Największym zaś i najzgubniejszym przywilejem w świecie, jest własność osobni-

cza. Z niej pomiędzy ludźmi, jak pomiędzy Kainem i Ablem, powstaje wszelkie rozerwanie. Ona rodzonych nawet braci do nienawiści i do zabójstwa pobudza. Ona jest hipoteką i jedyną podporą wszelkiego panowania człowieka nad człowiekiem. Ona jest matką chciwości, ucisku, niewoli i nędzy ludu. Ona jest podnietą do gnuśności, zniewieściałości, przepychu i zbytku. W niej jest źródło i żywioł wszelkich pomiędzy ludźmi sporów i wojen. Z nią umorzy się na zawsze jedyny zaród wszelkiej niezgody i Kainowej nienawiści".

Atoli Chrystus jest wyższym stopniem Mojżesza, i nawzajem się popierają. Królikowski ubolewa nad historycznymi cierpieniami żydów, upomina żydów, aby się wyzwolili z obyczajów pogańskich, i aby objęli wielkie dziedzictwo Chrystusowe, opuszczone od papieża, a którym jest obowiązek służenia ubogim i uciśnionym. Żydzi powinni stanąć do walki z książęciem tego świata i nie dopuszczać, aby owo dziedzictwo poniewierało się między bałwochwalcami, którzy sobie upodobali czcić cielce złote i srebrne.

W swojej „Słowiańszczyźnie" wyraża Królikowski gorące pragnienie Polski niepodległej, a utożsamiając Polskę z całą Słowiańszczyzną, określa je jako powszechną owczarnię Chrystusową.

„Powołanie tułactwa polskiego" polega podług Królikowskiego na apostołowaniu wszędy Prawdy i Sprawiedliwości, opartej na Miłości braterskiej.

„Patrjotyzmem" nazywa Królikowski takie działanie, aby miłość ewanieliczna weszła w życie społeczeńskie; to jest dopiero praca dla wiecznego zbawienia swojej Ojczyzny.

„Wolność" zasadza się na doskonałym posłuszeństwie samemu tylko Bogu; daje ona najtrwalsze szczęście.

W drugim zeszycie „Polski Chrystusowej“ znajdują się artykuły Jana Czyńskiego, z którymi wyczerpująco polemizuje Królikowski, mało co nowego do poprzednich teorji przyczyniając. Jest za to osobny artykuł „O cudach“ których Królikowski raz zapiera, jako przeciwnych niezmienności Boga, to znów lekceważy, skoro i niewierni mogą je spełniać. Za największy cud uważa zjednoczenie wszystkich ludów w jedną bratnią Rodzinę. Jest jeszcze „Modlitwa za kościół Boży i jego Sługi“, a na końcu enuncjacja p. t. „Chrystus i postęp“, w której na Chrystusie zakłada lepszą przyszłość ludzkości. Ten zeszyt jednak wypełniony jest głównie rozwlekłym i szczegółowym statutem praktycznego zjednoczenia. Powtarza najprzód Królikowski w obszernych rozdziałach, iż cel nasz tylko w Bogu, a środki nasze tylko z Boga, i wyłuszcza szerzej posłannictwo tułactwa polskiego, podnosząc w płomiennych słowach obowiązek miłości Ojczyzny i zowiąc Polskę kochanką Boga, a naszą Matką Najświętszą. Zachęca do prawdy i braterstwa, rozważa dotychczasowe zaniedbania, żydów za wzór stawia, potępia dyplomację i następujące dla Zjednoczenia wytycza zasady;

Bóg jest duchem i miłością, więc w Zjednoczeniu jeden duch i miłościwe braterstwo.

Bóg jest wszystko wiedzący, więc w Zjednoczeniu jawność.

Bóg jest najmędrszy, więc tu staranie o mądrość.

Bóg wszechmocny, więc tu siła i odwaga.

Bóg wszędzie obecny, więc tu wszędzie rządność.

Bóg najświętszy, więc tu świętość i każdego osoba nietykalna.

Bóg nieodmienny, więc nie zbaczać z toru.

Bóg najdobrotliwszy, więc Zjednoczenie dobrotliwe i łaskawe ma być dla wszystkich istot czułych, także dla

zwierząt, jako najlepszy Ojciec lub matka dla dziatek swoich.

Bóg najmiłościwszy, więc nad złoczyńcami miłosierdzie prócz tych, którzy grzeszą przeciw Braterstwu.

Bóg najsprawiedliwszy, więc nagradzać pobożnie nawet chęci, a nieprawość tak ścigać, aby sam nawet djabeł nie odważył się grzeszyć pośród Braci Zjednoczonych.

Co się tyczy składu Zjednoczenia, daje Królikowski 120 reguł, z których podstawowe i najbardziej charakterystyczne przytaczamy:

1) Każdy i każda, kto jeno przyjdzie do używania rozumu, w Chrystusa się ochrzci, przez poświęcenie wszystkiego dla powszechnego Braterstwa i do Komunji Świętej przypuszczonym zostanie, należeć może do Zjednoczenia.

4) Zjednoczenie nie przypuszcza żadnego względu na osoby: z nikim pojedyńczo nie wchodzi w żadne układy; nie zna żadnego proroka, ani zbawiciela, ani pana, ani dobrodzieja prócz Boga.

6) Nad każdym bratem zjednoczonym, Zjednoczenie— jeżeli można tego przypuścić potrzebę — ma władzę życia, ognia, miecza i śmierci, i takowej przez jednego tylko ostatniego swego sługę używa.

12) W Zjednoczeniu, każdy, kto sobie panowanie nad bratem przywłaszcza, chociażby też jeno nad niemowlęciem, poczytany jest za rozbójnika.

18) W całem Zjednoczeniu, dopóki wszyscy nieprzyjaciele Chrystusowi nie staną się podnóżkiem nóg Jego, jedno tylko będzie więzienie, jedne kajdany i jedna szubienica pod rozporządzeniem Wszewłada.

19) Wszelkiego rodzaju zbrodniarze i niezbożnicy uważani są jako dzieci zepsute i warjaci, i jako tacy będą

pielęgnowani i opatrywani z miłością braterską według rozporządzeń Wszemiła.

20) Złoczyńcy i bezbożnicy, ogłoszeni za takich przez Wszemiła lub ścigani przez Wszewłada, jako wrogowie braterstwa i Zjednoczenia, uważani są jako psy wściekłe, od których Społeczność uwolnić jest powinnością każdego.

27) Każdy Brat łączy się w celu ewanielicznym z dziewięciu innymi Braćmi, oddając się ze wszystkim ich braterskim natchnieniom i pieczy, aby od nich, jakoby od dziewięciu chórów anielskich mógł być strzeżonym i ratowanym.

28) Dziesięciu Braci stanowi jednę Rodzinę, dziesięć Rodzin — Orszak — dziesięć Orszaków — Gromadę — dziesięć Gromad — Gminę, dziesięć Gmin — Zastęp, dziesięć Zastępów — Zbór, dziesięć Zborów — Naród, dziesięć Narodów—Szczep, dziesięć Szczepów jedno Wszechwładztwo (byłoby miljard członków). Wybiera się służbę duchową dla apostolstwa, kaznodziejstwa, spowiedzi, oświecenia i wychowania. Ci słudzy nazywają się Miłami. Jest też służba świecka dla zapewnienia bezpieczeństwa, dostatku i swobody: Służbę tę w celach wewnętrznych sprawują Sławowie, w celach zewnętrznych Mirowie.

Istnieje również organizacja zbrojna.

101) Dopóki Królestwa bożego powszechnego na pogańskim świecie nie zdobędziemy, każdy i każda zdolna do noszenia broni jest żołnierzem.

102) Każdy i każda w sztuce wojennej ćwiczony będzie.

111) Każdy dziesiątek Braci w Wojsku apostolskim stanowi jeden Bratan pod dowództwem Bratomira, Dziesięć bratanów — bojan pod Bojomirem, dziesięć bojanów — Grom pod Gromirem, dziesięć gromów — przebój pod Przemirem, dziesięć przebojów — strasznobój

pod Strasznomirem, dziesięć Strasznobojów — świętobój pod Świętomirem.

114) Wojsko apostolskie wszędzie, gdzie się tylko zatrzyma, pracować będzie nad naprawą dróg, grobli, mostów osuszaniem bagien lub nad innymi robotami publicznemi, do których przez wsie lub miasta wezwane zostanie. Przy tej sposobności, jak zresztą i kiedyindziej, okazuje się Królikowski zwolennikiem emancypacji, nieograniczonego równouprawnienia kobiet.

Na zakończenie napisał Królikowski „Słówko do braci pragnących Zjednoczenia", z którego jeden ustęp treścią i stylem podobny do całości tutaj w skróceniu przedkładamy: „Z samych zaiste małp zepsutych jest złożony tak zwany świat wielki; a drogi i ukochany przez Chrystusa lud pracowity, jest jakoby bydło robocze, którego jarzmo dzisiejsze nie może pozostać na zawsze twardym, ciężkim i nieznośnym. Małpy! porzućcie na zawsze wszystkie wasze dawne i dzisiejsze upodobania, przyjemności, nałogi i narowy, do których was szatan przywiódł, przez które was wyłączył z pośród rodzaju ludzkiego, i za pomocą których usiłował zamknąć Wam na wieki drogę do powrotu na łono Chrystusowego braterstwa z pracowitym ludem.

A ty, drogi ludzie, wzgardzony dziś od kochanków szatana, ucz się od swojego Ojca być litościwym dla nawracających się do Chrystusa, swoich panów i dobrodziei. Osłódź im tę nędzę i cierpienia, które im szatan zgotował, przyzwyczajając ich do żywota małpiego i dyplomatycznego.

Panowie i Słudzy, właściciele i Niewolnicy, panujący i Poddani, szlachta i Chamy, bogacze i Łazarze, według odwiecznego przeznaczenia i powołania Chrystusowego,

wszystko to razem musi się zlać w jedno i utworzyć jedną tylko powszechną Rodzinę".

Trzeci zeszyt „Polski Chrystusowej" zawiera „Konfederację Ludu polskiego i jego przyjaciół, analogiczną do zjednoczenia", wezwanie „Do prawych polaków" „Rozbudki powstańcze" i kilkanaście poemacików.

„Wyjątek z Polski Chrystusowej" będący zbiorem najważniejszych jej zdań, wydano jako broszurkę agitacyjną w Paryżu w roku 1844.

Utwory poetyckie Królikowskiego, w liczbie przeszło dwudziestu, są to ody, bajki i pieśni — te ostatnie niekiedy pełne uniesienia i w swoim rodzaju charakterystyczne. Czytamy dla przykładu „Pieśń rycerską", która jest hymnem społecznych wierzeń Królikowskiego, a potem dziarską „Sławiankę" w duchu mesjanicznej misji polskiej na tle wszechsłowiańskim.

PIEŚŃ RYCERSKA.

Już dziewietnasty wiek dziś płynie,
Jak swą nauką Chrystus słynie;
A jeszcze książe tego świata
Lud uciska i nim pomiata;
Dalejże Bracia, dalejże razem!
Już nadszedł dzień Sądu i odpłaty:
Walczmy słowem, a bijmy żelazem.
Tylko służbiste katy
I psy arystokraty.

Panowanie djabła podpiera.
Kto człowieczeństwo poniewiera;
A służalcy arystokratów
Pełnią niecne posługi katów;
Przeklęty, kto ich potulnie znosi,
Kto nie zbliża ich sądu i odpłaty,
Kto Boga w dzień i w noc nie prosi,
Aby wytępił katy,
I psy arystokraty.

Gdy Chrystus na krzyżu umierał,
Heród się na tronie rozpierał;
To czynią dotąd łotry możne,
Bo im służą zgraje bezbożne.
Powstań więc ludu! uzbrój się w miecze!
Już nadszedł dzień sądu i odpłaty;
Twoja wielmożna ręka wysiecze
Wszystkie służbiste katy
I psy arystokraty.

Kto nie chce służyć, lecz panować,
Nie może z Chrystusem królować,
Bo kto nie jest Sługą ni Bratem,
Ten musi być panem lub katem.
Ten nie znajdzie miejsca w Gminie Braci:
Takich Władza sądu i odpłaty
Bez miłosierdzia wszystkich wytraci,
Jako służbiste katy
I psy arystokraty.

Kto przez żołdackie posłuszeństwo,
Jakby przez jakie nabożeństwo
Ciemięzców widoki popiera,
Lud nędzny gnębi i obdziera:
Ten jako spólnik zbójców i złodziei
Gdy przyjdzie dzień sądu i odpłaty
Obdarty z wszelkiej błogiej nadziei
Będzie zagładzon jak katy,
I psy arystokraty.

Kto głosu Chrystusa nie słucha,
Kto nie wspiera Spólności ducha,
Kto Ojczyźnie wszystkim nie służy,
Nie wybrnie z piekielnej kałuży.
A gdy się Chrystus światu objawi,
W dzień strasznego sądu i odpłaty,
Na wieczną zatratę go wyprawi,
Równie jak wszelkie katy
I psy arystokraty.

Lecz kto się poddał Chrystusowi
I zgubę niesie szatanowi,
Kto się wszelkiego grzechu strzeże,
I sprawę ludu popiera szczerze:

Ten chociażby carem nawet był,
Chociażby służył arystokratom,
Będzie w królestwie Chrystusowym żył.
Powiedz to wszystkim katom,
I psom arystokratom.

SŁAWIANKA.

PIEŚŃ BOJANOWA.

Dziesięć wieków przespałeś Bojanie!...
Czyż Ci tak miłe to skalne łoże?...
Dzieci Twe w więzach!... Słyszysz ich łkanie?
Nota Twej pieśni rozkuć ich może.
Powstań Widunie Wszejsławiańszczyzny!
Ogrzej u piersi Lud Twój z miljonów;
Wtórz po swojemu Miłość Ojczyzny,
Ludów swobodę i pogrom tronów.
Wtórz: „Do kos Bracia Sławianie!
Ciąć cary, bojary w pień,
Niszczyć wszelkie panowanie,
Nie cierpieć wyłącznych mień,
Aż władza panów ustanie,
I zniknie wszelki ich cień;
Aż nastąpi bratnie zlanie
I zaświeci Boży Dzień!“

I Bojan powstał z grobów pościeli...
Dziesięciowieczne otrząsnął pleśni
Zgrzybiałe lica znów rozanieli...
Machnął prawicą, czy jeszcze nie śni...
A przed nim arfa po lasku strojna,
Z Tatrów przez błękit płyną jej struny;
Jemu najmilsza ta, co grzmi: Wojna!
Grzmi pieśń Bojana, jak Tatr pioruny,
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

Poszły w wzgardę czestne Słowian Bogi;
Jak Chrystusów płaszcz drą ich dziedziny;
Nasza Elba niemcom myje nogi,
Tatar pije wodę z naszej Dźwiny!
Cudzy przyszedł w Dom nasz jak cholera,
Cudzym bogom każe bić pokłony;
W Tatrach święci się wola kajzera,
Co krwią lacką nituje korony.
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

Powstań Synu od pobożnej Pragi!
Powstań cny Serbie! Naprzód Lechita!
Niech sławiański miecz zabłyśnie nagi,
Co nam łuna Wolności zaświta.
Powstań orli Bracie od Krępaku!
I Ty Synu wolnych Rusi grodów!
I Ty, zrodzon na stepach Kudaku!
Chodźcie wszyscy na gody Narodów!
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

W serce nasze, w łono Polszczy świętej,
Trzej drapieżcy wpięli swoje szpony,
A ze zdobyczy dumni ujętej,
Trzy zbójeckie przywdziali korony.
Lecz boży Lud, z Niebios natchnienia,
Powstaje i bieży na krwawy znój,
Wzywa Wszechsławian do Zjednoczenia,
I wszystkich wiedzie na zwycięski bój...
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

Jak na wściekłego zwierza polujmy
Na króle, co Polszczę chcą zatracić!...
A we wszystkim Lachów naśladujmy,
I usiłujmy z nimi się zbracić.
Wiedzą króle, że Polszcza ich zgubą,
Ona siostra starsza w naszym Rodzie;
Jej wielkość i sława naszą chlubą,
A nasze swobody w Jej swobodzie!
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

Jak rycerz dzielny Polszcza powstanie
I przykładem swoim nas powiedzie;
Braterstwem wzniesie swe panowanie,
Rozniesie wolność w kraju sąsiedzie.
Rajska na wieki będzie jej dola,
Zakon Chrystusów jej prawem będzie,
Niczym się stanie człowiecza wola,
Bo na Jej tronie Prawda zasiędzie.
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

Wtedy Panom od morza do morza
Miłością zlanym w jeden Ród bratni,
Wieczno-trwałych swobód wznijdzie zorza,
A krew w ziemię wsiąknie raz ostatni.

Niech się posoką świat więc zrumieni,
W imię chrobrych, co po lochach gniją!
Orzeł nas biały skrzydły ocieni,
I Wszechsławianie z Polszczą ożyją.
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

Lecz póki cary, księża i pany,
W przywilej zbrojni i nim zepsuci,
Władzę mieć będą między Sławiany,
I głosić prawem zdrożne swe chuci,
Dopóki kat, miecz i rusztowanie
Wzniesione nad kark Ludu — Anioła
Utwierdzać będą ich panowanie;
Dotąd z całych sił niech każdy woła:
Hej! do kos Bracia Sławianie! i t. d.

W taki to sposób mówi do społeczeństwa Królikowski, myśliciel i projektodawca o nerwie społecznym, mistyk czynu, modlitewny prorok bez zrozumienia Boga a dyktator działania ziemskiego, wyznawca tutecznego królestwa bożego, jak Cieszkowski wierzący w wiekuistość swiata i społeczeństwa. Głos Królikowskiego brzmi uroczyście i dalekonośnie, jak dzwon, lecz aliaż tego dzwonu z dziwnych ulany pierwiastków: grzmi niby na chwałę Boga, a zaprzecza wszelkiej nadnaturalności i cudom, wystawia niby pokornie Chrystusa, a z chrześcijaństwa wyrzuca z pogardą wszystko, prócz etyki naturalnej, nawołuje do bohaterskiej miłości bliźniego, a zionie raz po raz nienawiścią, opiewa miecz i żąda okropnych kar. Filozofja Królikowskiego, jego poezja i wymowa, to jakiś huczący chaos myśli i uczuć, w którym skłębiają się prądy przeciwne, a który przecież porywa ogromem swoim i wzniosłością. W tej burzy rozbrzmiewają tony adoracji Chrystusa i pogłosy najwcześniejszego chrześcijaństwa, odzywają się hasła rewolucyjne i nowe socjalistyczne, poczynają się pragmatyczne nauczania XX wieku, że „znamieniem Prawdy jest, iż miłościwie od całej Ludzko-

ści przyjętą i w żywot społeczeński wprowadzoną być może".

Ostatecznie mimo swego filozoficznego odosobnienia i zapomnienia Królikowski imponuje filozoficzną i socjalną śmiałością, zaciekawia nadzwyczajnością i wygląda jak nieotamowany, ognisty wulkan, wybuchający niespodzianie, ale niezaprzeczenie z polskiej ziemi i jest nasz.

POLSKA FILOZOFJA KATOLICKA W POŁOWIE XIX WIEKU.

WYKŁAD WYGŁOSZONY DNIA 17 MARCA 1911 R.
PRZEZ X. PROF. DRA FRANCISZKA GABRYLA †.

PIOTR SEMENEŃKO

1814 — 1886.

Od dnia 28 sierpnia do 12 września 1910 roku obchodziła katolicka Hiszpanja setną rocznicę urodzin Jakóba Lucjana Balmesa, jednego z najlepszych swych synów, a przytem najwybitniejszego z pośród jej myślicieli. Od 7—12 września odbywał się kongres naukowy w miasteczku Vich (starorzymski Vicus ansonae) w Katalonji, gdzie Balmes dn. 28 sierpnia 1810 roku ujrzał po raz pierwszy światło dzienne. O świetności i rozmiarach tego kongresu niech świadczy fakt, że miał on 139 protektorów z pośród najznamienitszych grandów Hiszpanji, a 12.000 uczestników z najrozmaitszych sfer społecznych, jako też przedstawicieli kilku uniwersytetów zagranicznych. Co dziwniejsze, nie samo tylko społeczeństwo wzięło udział ochotny w uroczystościach dla uczczenia pamięci i zasług Balmesa, ale nawet rząd Canalejasa wysłał swego przedstawiciela w osobie ministra sprawiedliwości Ruiza Valarino, a nadto infantka donna Izabella Franciszka z Burbonów pospieszyła do małej mieściny górskiej, aby w imieniu króla przewodniczyć uroczystościom, które zakończono wmurowaniem dwóch tablic pamiątkowych na domach, w których Balmes na świat przyszedł i żywota dokonał.

Hiszpanja słusznie może być dumną ze swego filozofa, apologety, bystrego ekonomisty i polityka, którego sława daleko poza Pireneje, bo nawet do nas dochodziła; jeżeli zaś w tych uroczystościach nie brakło przedstawicieli katolickich sfer Niemiec, Włoch, Francji, Anglji a nawet Ameryki, poszło to stąd, że chciano publicznie od-

dać hołd zasługom Balmesa, którego „Filozofja fundamentalna“ oraz „El Criterio“ czyli „Droga poszukiwania prawdy“ zapoczątkowała w szkołach katolickich ruch zbawienny w kierunku odnowienia i oparcia na zdrowych, a do potrzeb czasu przystosowanych zasadach studjum filozofji, a wiadomo, że ruch ten doprowadził w końcu do ukazania się za rządów filozofa-papieża Leona XIII słynnej encykliki: Aeterni Patris z 4 sierpnia 1879 r.

Niestety. Opatrzność nie dała nam męża tak znakomitego, któryby nie tylko u swoich murem się stał ochronnym przeciwko rozpętanej pod koniec XVIII wieku niewiary, ale któryby i wśród obcych zdołał wywrzeć wpływ tak daleko sięgający i tak się zaznaczający przy odrodzeniu religijnym w początkach wieku XIX, jak to było udziałem Jezuity Katalończyka. Ale też i nie mamy powodu do narzekania, jakoby Opatrzność całkowicie o nas zapomniała. Nie mieliśmy wprawdzie myślicieli religijnych, którychby dzieła tłumaczono, jak dzieła Balmesa, na wszystkie języki wybitniejsze w Europie, za to mamy tych myślicieli zastęp wcale pokaźny, a co ważniejsze, spotykamy ich prawie w każdym dziesięcioleciu wieku ubiegłego, rozsiewających zdrowe ziarno, a nierzadko i perły wśród ziomków po wszystkich dzielnicach i ziemiach Rzeczypospolitej Polskiej. Miał Kraków swego Jarońskiego, Trzcińskiego, Serwatowskiego i Morawskiego, w kolebce Piastów działał zbożnie Feliks Kozłowski i August Cieszkowski, gród syreni pochlubić się może Szaniawskim, Ziemięcką i Majorkiewiczem, Wołyń dostarczył Chołoniewskiego, Hołowińskiego i Jakubowicza, Litwa wydała Bochwica, nawet Ruś nie poskąpiła naszej literaturze filozoficzno-religijnej dzielnego pracownika w osobie Semeneńki.

Zastęp to, jak widzimy, wcale pokaźny, a chociaż nie

wszyscy z nich posiadali wykształcenie filozoficzne jednakowo wysokie, aby trafnie rozwiązać problem, jeden z najtrudnejszych, bo problem zgody rozumu z wiarą objawioną filozofji z teologją nadprzyrodzoną, za to wszyscy w imię hasła: dla wiary i ojczyzny z zapałem sypali wał ochronny, iżby okołatanych tylu innymi nieszczęściami ziem ojczystych nie zalała fala racjonalizmu, a umysłów polskich nie zatopił panteizm filozofji niemieckiej. Tem większe też wyrazić należy zdziwienie, że nasi historycy literatury, którzy tak skrzętnie zbierają najmniejsze szczególiki z życia naszych wieszczów, a radziby, gdyby to było możliwe pod mikroskopem badać każde drgnienie na strunach ich duszy, nie zwrócili swej uwagi na dział, przecież tak ważny, twórczości umysłowej na polu dociekań filozoficzno-religijnych. Na szczęście historyk filozofji a badacz skrupulatny, profesor Struve, ocalił niektóre nazwiska naszych domorosłych Balmesów, inaczej ich dzieła pokrywałby dalej pył i kurz biblijoteczny.

Pod wpływem jakich czynników rozwinął się u nas ten dział umysłowości polskiej? Czy powstał on samorzutnie jako wyraz potrzeby, czy może grały tu rolę i czynniki zewnętrzne, naśladownictwo obcych?

O ile z lektury dzieł filozoficzno-religijnych można dociec, należałoby wskazać trzy przyczyny tego ruchu umysłowego.

Pierwszą z nich, to przebudzenie się i spotęgowanie życia religijnego po strasznej burzy, którą rozpętała rewolucja francuska. Stan kościoła katolickiego był prawdziwie rozpaczliwy w Europie pod koniec wieku XVIII. W samej Francji biskupi prawowici i około 25000 kapłanów znajdowali się na wygnaniu a ich miejsce w 83 djecezjach, utworzonych przez „Konstytucję cywilną kleru“ w roku 1791, zajęli intruzi czyli biskupi konstytucyjni i

tacyż kapłani, z których wielu się pożeniło; kościoły po największej części zamknięte, lub oddane na użytek kapłanów złych; wśród ludności zdziczałej, nieodżywianej słowem Bożem, szerzył się ateizm i formalny poganizm; wiele dzieci nie otrzymywało chrztu, a starsi odwykali od wszelkich praktyk religijnych; związki tajne o najrozmaitszych nazwach podkopywały zapomocą pism ulotnych wszelkie znaczenie religji, natomiast pisma bluźniercze Voltaire'a rozchodziły się w miljonach egzemplarzy: słowem niedowiarstwo było powszechne zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet warstwy wykształconej, u niedorostków jak i u starców siwowłosych. Do czego wówczas dochodziło, świadczy obok mordów masowych duchowieństwa drobny na pozór fakt, że w wiosce Perigord zmusili parafjanie swego proboszcza, żeby do puszki z Najświętszym Sakramentem przypiął kokardę wolności i zostawił tabernaculum otwarte, „a to z tej przyczyny, że ponieważ teraz każdy jest wolny, więc i Pan Bóg zamknięty być nie powinien" [1]).

Kres złemu na razie położył Napoleon jeszcze w charakterze pierwszego konsula. Sam Napoleon był adeptem masonerji i przyjacielem jakobinów z roku 1793, i nie bardzo się też troszczył o zasady katolickie, które dopiero na wyspie św. Heleny odnalazły się w jego duszy; lecz jako polityk bystry rozumiał on to dobrze, że żadne społeczeństwo nie ostoi się długo bez religji, oraz, że Francja pomimo strasznej zawieruchy na dnie swojem pozostała katolicką. Z tych powodów zawarł on dnia 15 lipca 1801 roku konkordat z papieżem Piusem VII [2]), a dnia

---

[1]) Por. Dr. Marjan Szyjkowski: Génie du Christianisme a prądy umysłowe w Polsce porozbiorowej. Lwów 1908, str. 7.

[2]) Por. Biskup Ks. Dr. Józef Sebastjan Pelczar: Pius IX i jego pontyfikat, wyd. II. w Przemyślu 1907, str. 126, t. I.

19 kwietnia 1802 roku, zatem po 10 latach zamknięcia kościołów obchodzono pierwszy raz jawnie Wielkanoc przy niebywałym entuzjaźmie tłumów. Dla uświetnienia nabożeństwa, odprawianego przez legata papieskiego kardynała Kaprarę, zajechał pierwszy konsul przy odgłosie 100 strzałów armatnich do katedry, gdzie legat powiedział do niego w swej przemowie te słowa: „Toż ramię, które wśród boju postrach miotało, które podpisywało pokój całego świata, tożsamo ramię dzisiaj powraca świetność kościołom prawego Boga, dźwiga ołtarze, ustala na nowo cześć Jego“ [1]).

Na 5 dni przed Wielkanocą owego roku (14 kwietnia 1802 roku) opuściło prasę dzieło Chateaubrianda: Génie du Christianisme ou Beautés de la religion chrétienne — które w tym samym roku rozeszło się w 4000 egzemplarzy, a w roku 1809 doczekało się już piątego wydania. Dzieło to, przetłómaczone i na polski język [1]), przedstawia w barwny i porywający sposób wieloraką, a dobroczynną działalność Kościoła na polu nauki, oświaty i sztuk pięknych, i dlatego stało się ono źródłem dla ożywienia i pogłębienia uczuć religijnych.

Lecz i dalsze wypadki, szybko po sobie następujące, jak przybycie papieża Piusa VII do Paryża na koronację Napoleona, uwięzienie go przez Napoleona i gwałty zadawane jego swobodzie w Sawonnie, wyprawa na Moskwę, straszny powrót stamtąd, Elba, Waterloo, więzienie na wyspie św. Heleny, powrót Piusa VII do wiecznego miasta wśród tryumfu i radości całego świata, a nade-

---

[1]) Por. Szyjkowski, jak wyżej, str. 13.

[2]) „Duch wiary chrześcijańskiej czyli jej piękność i zalety, wydanie skrócone do użycia młodzieży, przez F. A. Chateaubriand, przełożone z francuskiego przez ks. G. G. i Ga. B. Druk Wilh. Bogumiła Korna, tomów 2. We Wrocławiu 1816 roku.

wszystko szereg wybitnych pisarzy katolickich tak świeckich jak duchownych, wszystko to wpływało w większej lub mniejszej mierze na przebudzenie się z letargu sumień katolickich.

Aby odpierać pociski prasy liberalnej, powołano do życia kilka dzienników katolickich, jak np. Le Conservateur, Le Défenseur, La Quotidienne, Drapeau blanc, Mémorial catolique, w którym Rohrbacher, Salinius, Gerbert, Haller i inni rozprawiali się bądź z dziennikiem masońskim Le Globe, bądź też z szerzonym przez Augusta Comte pozytywizmem. W celu położenia tamy powodzi złych książek, założył książę Mat. Montmorency towarzystwo: Sociéte catholique des bons livres; biskup Frayssinous wydaje w roku 1825 słynną swą książkę apologetyczną: Défense du Christianisme, przyswojoną i naszej literaturze; przywódca ultramontanów hr. Józef de Maistre pisze swe pomnikowe dzieło: Du Pape, a później swe: Soirées de St. Pétersbourg, również na polskie przełożone; hr. Karol Montalembert wespół z X. Lamennais i innymi wydają dziennik: L'Avenir pod hasłem: Dieu et liberté, a w grudniu 1830 roku tworzą oni związek: Agence générale pour la defense de la liberté religieuse, aby wywalczyć kościołowi całkowitą wolność we wszystkich jego sprawach [1]). Wreszcie Vicomte Ludwik de Bonald Beautain i inni wykazywali w licznych swych pismach potrzebę wiary i religji objawionej.

Nie lepiej działo się w Niemczech. Lessinga: Nathan der Weise jest najlepszym wykładnikiem uczuć religijnych w przeważnej części Niemców wykształconych z końcem XVIII wieku. Racjonalizm ogarnął umysły prawie na wszystkich polach działalności umysłowej; józefinizm

---

[1]) Por. Ks. Biskup Pelczar dz. w. prz. t. I., str. 146 nastp.

krępował wszelką swobodę kościoła, biskupi serwiliści i w znacznej liczbie pozbawieni ducha kościelnego; nad wyplenienie zaś gorczycznego ziarnka wiary pracowały usilnie i z dobrym powodzeniem loże wolnomularzy i illuminatów. Zaranie wieku XIX przyniosło Niemcom klęski pod Marengo i Hohenlinden, zabór posiadłości po lewym brzegu Renu, konfiskatę i sekularyzację dóbr kościelnych, przy której to sposobności komisarze państwa bojaźni Bożej dopuszczali się nadużyć tak ohydnych, że prześcignęli dzikich Tatarów. Druzgotali relikwiarze i monstrancje, pili z naczyń świętych w czasie swych uczt, nawet trumny ludzi bogatszych profanowali zdzierając z umarłych kosztowniejsze ozdoby; w Bambergu komisarz z ołtarza porwał monstrancję wystawioną ku czci wiernym, inny znów, w Himmelspforten, wyrzucił kości świętych pod ściek rynny a relikwiarz zabrał do kosza.

W teologji katolickiej zaczął się panoszyć racjonalizm i krytycyzm Kanta, szerzony w pismach Jerzego Hermesa z Bonn i Antoniego Günthera z Wiednia, za nimi zaś poszli teologowie Braun, Achterfeld, Baltzer z Wrocławia, Biunde, Pabst, Veith, Fr. Schmid, Seb. Brunner itd. Filozofja niemiecka, pchnięta przez Kanta na tory idealizmu transcedentalnego, zabłąkała się z Schellingiem, Fichtem i Heglem w kręty labirynt panteizmu, po to, aby wielkim pędem stoczyć się w przepaść materjalizmu Feuerbacha, Moleschotta, Czolbego, Büchnera.

W Prusach protektor lóż masońskich a wielki nieprzyjaciel Polaków i katolików Fryderyk Wilhelm III nakładał pęta coraz ciaśniejsze na swobodę życia duchowego według przepisów Kościoła katolickiego.

Zwolna jednak i w Niemczech duch religijny krzepić się począł a zasługi olbrzymie w tym względzie położył Jan Józef Görres (1776—1848), który w czasopiśmie Rhei-

nischer Mercur (1814—1816), w Katolik (od 1821), w Historisch-politische Blätter (od 1838), już wreszcie w dziełach prawdziwie głębokich jak np. Deutschland und die Revolution, Die hl. Alianz und die Völker auf dem Congress zu Verona 1822, lub Christliche Mistik 5 tomów 1836 wypowiadał z całą potęgą to przekonanie, że tylko z Kościoła Katolickiego wyjść może odrodzenie społeczeństwa i tylko od niego narody mogą oczekiwać ratunku. Dzielnie mu pomagał w propagowaniu tych myśli Jan Adam Möhler († 1838) autor pomnikowego dzieła: Symbolik (1832) wystąpili też na widownię biskupi pełni ducha Bożego, jak Klemens August baron Droste-Vischering, Ludwik Colmar, arcybiskup Dunin, uwięzienie zaś Klemensa Droste-Vischeringa w twierdzy w Hildesheim oraz wywiezienie arcybiskupa Dunina do Kołobrzegu zbudzić musiało i zszeregować nawet najospalszych katolików [1]). Rzeczywiście cały zastęp ludzi, jak Dezydery Chłapowski, Edward hr. Raczyński, August Cieszkowski, Stanisław Chłapowski, Antoni Małecki, jener. Franciszek Morawski, Ciliński, ks. Jabczyński, ks. Janiszewski, i inni rozpoczęli pracę gruntowną nad odrodzeniem duchowem Wielkopolski, która też nie długo światłem i pracą zaczęła przodować innym dzielnicom Polski historycznej.

Wiek bowiem XIX zastał i w Polsce stan nie wesoły pod względem religijnym. Silnie uderzały w wieku XVIII o Polskę fale zachodniego liberalizmu i racjonalizmu, a jeżeli skończyło się na deizmie i lekkim ateizmie u jednych a na paszkwilach przeciw duchowieństwu u drugich, zawdzięczać to należy tradycjom katolickim, które weszły w krew narodu, brakowi zmysłu do badań abstrakcyjnych, któreby te prądy pogłębiały, a w znacznej

---

[1]) Por. Ks. Biskup Pelczar: dz. w. prz. t. I., rozdział XI.

części i tej okoliczności, że na czele ówczesnej literatury widniało sporo osób stanu duchownego.

Dużo złego i w Polsce robiły loże masońskie. W roku 1743 powstała pierwsza loża w Dukli, założona przez Mniszchów, a już w roku 1784 było 13 lóż; sam król należał do loży Karola pod 3 hełmami od roku 1777. Z filozofów znano Kartezjusza, Wolffa i Leibnitza, Locka, Hobbesa, i ich problemy roztrząsano; po szkołach posługiwano się logiką sensualistyczną Condillac'a; pisma Voltaire'a zaczęły się szerzyć od roku 1733, a 50 wydań tych pism w ciągu niespełna 50 lat świadczy nie tylko o poczytności u nas tego ateusza, ale zarazem o tendencjach ówczesnych warstw oświeconych. Czytywano również chętnie pisma Rousseau'a Volney'a i wydawnictwa encyklopedystów, a skutki tej lektury są widoczne w Odach Naruszewicza, w utworach Krasickiego, Trembeckiego, a zwłaszcza Węgierskiego, w Staszica: Przestrogach dla Polski i w książce Kołłątaja: Prawo polityczne narodu polskiego.

Dopiero kiedy grom po gromie spadać zaczął na naród, kiedy straszna rzeczywistość pokazała, dokąd Polskę zaprowadził aksjomat: Polska nierządem stoi, kiedy nadeszły lata 1772, 1793 i 1795, kiedy Polskę wykreślono z rzędu państw na karcie Europy, a jej ciało na trzy rozerwano części, kiedy jej dziećmi zaczęto zaludniać lodowaty Sybir i kazamaty państw rozbiorczych, przyszło upamiętanie, refleksja, wejście w siebie, uderzenie się w piersi, przyznanie się do win i skrucha. Woronicz w swej „Sybilli" pyta się:

Czem się dzieje? pytacie, że to nieszczęść brzemię
Tak już dawno znękaną trapi naszą ziemię?

i daje odpowiedź:

Gdy na ojca i rządcę tu nie pada wina,
Między nami musi być źródło i przyczyna.

Dlatego też radzi powrót do Boga:

Skoro więc z Nim się nowym przymierzem złączycie,
I na wskrzeszenie Waszej sławy zasłużycie,
Nie zagrzebie Waszego rodu ta mogiła,
Troja na to upadła, aby Rzym zrodziła.

Jasno również wskazał przyczynę nieszczęść, które spadły na Polskę, Michał Jerzy książę Poniatowski, arcybiskup gnieźnieński, w swym liście pasterskim do całego duchowieństwa polskiego (data 28 maja 1794): „Oyczyzna nasza niegdyś kwitnąca i można po stopniach do opłakanego przyprowadzona jest stanu. Stawszy się zaś zdawna siedliskiem nierządu została następnie igrzyskiem i celem wszystkich nieszczęść. Nie taymy sobie tego przyczyny: cnotą Rzeczpospolite stoją, przy osłabionej Religji, zepsutych obyczajach trudno im obiecywać szczęśliwości. Nawracaymy się tedy do Pana w poście, płaczu i iękach".

Głosy te przedstawicieli Kościoła w Polsce widocznie nie były odosobnione, skoro jeszcze w roku 1792 ukazuje się w Warszawie 3 tomowe dzieło W. R. Karczewskiego, w Akademji krakowskiej doktora filozofji, p. t. „O prawach fizycznych i moralnych świata, czyli prawdziwe systema natury z dzieł francuskich zebrane". Autor polemizuje w niej z zasadami moralności, głoszonymi przez encyklopedystów i materjalistów wieku oświecenia, i dowodzi, że moralność materjalistów usprawiedliwia wszystkie zbrodnie, a jako najlepsze lekarstwo na nędze ludzkie podaje „wyobrażenia prawdziwe, ugruntowane na rozumie i religji", zwłaszcza, że „sama tylko religja daje nam prawdziwe wyobrażenie moralne (str. 486).

Kiedy zaś nie tylko własne nieszczęścia przeżywać musiano, ale i patrzeć na orgje, których się dopuszczali rewolucjoniści francuscy, znów myśl kierowała się mimowoli w stronę religji, jako ostoi ładu i porządku w społe-

czeństwach. To też „Gazeta Krakowska“ 28 kwietnia 1802 roku nr. 34 pospiesza donieść swym czytelnikom o fakcie radosnym, o zawarciu konkordatu między Napoleonem a Piusem VII podając przy tej sposobności w streszczeniu mowę francuskiego radcy rządowego Portalisa, wykazującej potrzebę religji dla zachowania spokojnych rządów. Szeroko tę samą myśl rozwinął ks. Feliks Jaroński, profesor filozofji w Akademji krakowskiej, w czasie swego kazania o Duchu Świętym, wypowiedzianego na obchodzie jubileuszu Akademji. „Uczeni świata,—tak on woła— nie macie uprzeymieyszey i dzielnieyszey opiekunki przedmiotów naszych badań, trudów i ich zasiłków nad naukę Kościoła, ale weyźrzawszy szczerze w siebie, z pokorą uznać musicie, że wasza umiejętność z chrześcijańską z uszanowaniem przyjaźnić się i iey podlegać powinna“. W kilka lat później, bo 15. października 1810 ukazała się rozprawka tegoż profesora p. t. „Jakiey filozofji Polacy potrzebuią?“ w której autor dowodzi, że w Akademji krakowskiej nie wylęgła się żadna herezja, i że filozofja źle pojmowana jest właśnie nauką, „którey nazwiska używano do zdziałania tylu scen nayokropnieyszych, łzy wyciskayących, co się za naszych czasów naydotkliwiey we Francji odnowiły“ (str. 3), a w końcu zalecając studjum filozofji Kanta, dochodzi do wniosku, że prawdziwa filozofja pouczy Polaków, „iż potrzebuiemy od Religji dopełnienia i upowszechnienia Nauki o obowiązkach naszych, żeśmy z uszanowaniem pod iey rozkazy rozum poddawać i naydobroczynnieysze iey dary pokochać powinni, że tam dopiero Prawodawca i Teolog zaczynać powinni, gdzie Filozof moralny kończy“ (str. 43).

Przedtem jeszcze, bo dnia 5 maja 1803, czytał J. Kalas. Szaniawski na publicznym zgromadzeniu Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie swą rozprawę p. t. „Sy-

stem chrystjanizmu". Szaniawski wykazuje całą wyższość religji Chrystusowej nad innymi religjami świata i dowodzi, że dopiero chrystjanizm potrafił „zwrócić w człowieku wszystkie władze, sprężyny i pochopy działania ku celowi udoskonalenia moralnego", że „Chrystus uskutecznił na drodze serca owo szczęśliwie utrafione pojednoczenie religji i moralności", oraz, że „Chrystjanizm uspokaja zupełnie wymagania rozumu i potrzeby serca (str. 31) [1]).

Nie potrzebujemy w końcu dodawać, w jakim celu rządy za czasów Metternicha przychlebiały się religji, ani też nie będziemy się rozwodzić nad związkiem religji z budzącym się romantyzmem wieku ubiegłego, gdyż to są rzeczy już dobrze znane.

Drugą przyczyną, która wpływała na rozwój piśmiennictwa filozoficzno-religijnego u nas, to walka z błędami wierze zagrażającymi. Płynęły one z dwóch źródeł: z jednej strony z lóż masońskich na początku wieku XIX, z drugiej strony od racjonalistycznej i panteistycznej filozofji niemieckiej.

Loże masońskie obumarły pod obuchem nieszczęść narodowych. Zaledwo atoli wrócił względny spokój, już w roku 1805 spotykamy lożę pod nazwą „świątyni mądrości", a dwa lata później jener. Wincenty Axamitowski założył w Warszawie lożę p. t. „Bracia polscy zjednoczeni", której członkiem honorowym był książę Józef Poniatowski. W roku 1810 powstała w Warszawie loża kapitulna: „Gwiazda wschodnia" i ukonstytuował się Wiel. Wschód narodowy, mający pod sobą 6 lóż męzkich i lożę adoptacyjną Eden, utworzoną tegoż roku pod młotkiem Anny z Sapiehów Potockiej. W roku 1811 nastą-

---

[1]) Por. Dr. Marjan Szyjkowski. dz. r. prz., str. 85 nastp.

piło zawarcie związku z W. Wschodem francuskim, a w roku następnym wybrano w. mistrzem prezesa Rady Stanu: Stanisława hr. Potockiego, namiestnikiem zaś ministra skarbu Tadeusza Matuszewicza. Nadto istniała w Warszawie loża „zreformowanych Mopsów i Mopsic" do której przyjmowano i kobiety, po spełnieniu niebardzo estetycznego obrzędu [1]). Z czasem liczono około roku 1820 w Królestwie 40 lóż, z czego 33 symbolicznych a 7 kapitulnych czyli wyższych; na Litwie utworzono lożę w roku 1816 p. t. Gorliwy Litwin, a której pierwszym mistrzem był Nikodem Puzyna, członkami zaś wielu księży wileńskich. Równocześnie Tomasz Zan, członek loży prowincjonalnej, zorganizował w roku 1817 najprzód: „Towarzystwo Filantropów", do którego i Mickiewicz należał, następnie zaś „Towarzystwo Promienistych", a po rozwiązaniu tegoż utworzył związki „Filaretów" z tajemną (nawet dla związkowych) kapitułą dwudziestu: „Filomatami" zwanych [2]).

W dosadny sposób wykpiwa robotę lóż X. Karol Surowiecki w Homiljach rymowanych [3]).

Pisze on:

Znane całemu światu owe nocne Loże
byli lochy podziemne, gdzie bracia spiskowi
Więcej knowali złego, niźli diabeł może,
Antychrystyańskiemu gwoli zamiarowi,
Mularze, Pilarze wraz Dekarzami,
Kotlarze, Węglarze z Iluminatami.
Wszystko się za ręce wzięło.
By Chrystyanizm zwaliło.

---

[1]) Por. Ks. Biskup Pelczar, dz. w. prz., str. 205; Ks. Stanisław Załęski T. J. „O Masonji w Polsce", Kraków 1886, str. 366 następ.

[2]) Por. Ks. Biskup Pelczar: „Masonerja", Przemyśl 1906, str. 104/n.

[3]) Ks. Karol Surowiecki: „Homilie rymowane, wyjaśniające mistyczne sensa II Psalmu Dawida, uiszczonego do litery pod panowaniem dzisiejszego Filozofizmu czyli bezbożniczej Oświaty — głoszone polskiej publiczności", str. 44.

Z kuźni masońskiej wyszedł projekt nawiązania stosunków w założonym w Londynie w roku 1804 The British and foreign Bible-Society, czyli z Towarzystwem angielskiem dla wydawania i rozmnażania tłumaczeń Pisma św. we wszystkich językach żyjących. Projekt ten, dający nadzieję nowego wpływu masonów na społeczeństwo, został uskuteczniony w Wilnie około 1816 roku, a w Krakowie i w Warszawie w roku 1817. Wyrzuca ten podstęp wolnomularzom Surowiecki pisząc:

Cóż robią Franc-Masońskie filuty?
Udają się niby do pokuty;
Przyjąwszy świętą Biblją,
Formuią z niey Religią.
Czytelnik Pisma u nich Doktorem,
A iego tłumaczenie artykułem Wiary,
Ani mu trzeba mieć sprawy z żadnym Soborem,
Bo on łaknie rzeczy podług własnej miary.

W dopisku dodaje Surowiecki: „Nie mógł djabeł ku sparaliżowaniu między pospólstwem Chrześcijańskiej Religji dowcipniejszego skoncypować manewru, iak gdy natchnął masonów do ułatwienia temuż pospólstwu grzebania w Biblji Starego Testamentu; a co gorsza z wykreśleniem Not i Przypisków, które do niey Oycowie i Nauczyciele Kościoła w katolickich exemplarzach przypięli" (str. 51) [1]).

Przedewszystkiem sam Potocki nie ustawał w pracy destrukcyjnej, kierując swe ataki nie tyle wprost przeciw wierze, ile razy ośmieszając duchowieństwo zapomocą pamfletów w swym słynnym: „Świstku krytycznym" pomieszczonym w „Pamiętniku warszawskim". Od roku 1816—1820 pomieścił ten w. mistrz W. Wschodu polskiego a zarazem minister oświaty Królestwa przeszło 20 pamfletów pod tak znamiennymi tytułami, jak np. Traktat

[1]) Por. Dr. Marjan Szyjkowski, jak wyżej, str. 145/n.

pokoiu zakona niedźwiadka z stanami mistyczno-romantycznymi, Loterja i order niedźwiadka, Fayne Porady, Akademia pacanowska itp., koroną zaś tej działalności, to sławna: Podróż do Ciemnogrodu, wydana w Warszawie 1820 roku w 4 tomach.

Zbliżone, a może i spokrewnione z lożami było „Towarzystwo Szubrawców", którego organem były: „Wiadomości brukowe"; oprócz satyry, nieraz bardzo ciętej i słusznej, spotkać się można w Wiadomościach z wycieczkami przeciw duchowieństwu, jak np. w mowie przy wprowadzaniu „szubrawca" Sotwarosa [1]):

Już sprawiedliwość między ludźmi kona,
Słowa Boga w pośmiewisku,
A moralność zasadzona
Na równych ludzi ucisku.
Tam świętey wiary opowiadacze
Nie uważając, że niewinność płacze,
Zaprzedani iey tyranom,
Pochlebiając dumnym panom,
Z niecności, z próżniactwa znani,
I na wszystko złe wylani,
Pełni piekielney obłudy,
W ślepocie trzymając ludy,
Depcząc po równych sobie braci głowach,
Miłość bliźniego głoszą tylko w słowach.[2])

Takich zaczepek strona napadana puszczać płazem nie myślała. Wspomniany Karol Surowiecki wydał w r. 1814 „Misję lożów apostolskich" (w Berdyczowie), „Odpowiedź na bluźnierstwa Weishaupta", „Cudowny schyłek wieku XVIII (Wrocław), „Tragiczne śpiewy massońskie". Dopomagał mu w tem hr. Antoni Ledóchowski, który w roku 1815 wydał: „Rzut myśli o Massonji". „O starożytnej matce Babilonu i nieodrodnej córce Masso-

[1]) Por. „Tygodnik Wileński, t. VII., str. 104.

[2]) „O towarz. Szubrawców", zob. J. Bieliński: „Szubrawcy w Wilnie" (1817—1822). Zarys historyczny, Wilno 1910. Nakładem Korwina.

nji" (r. 1816), w innych zaś pismach, skierowanych: „Do Biskupów", „Do plebana", „Do kanonika światowego" (r. 1816) wzywał ich do „pierwiastkowej" gorliwości, do zwalczania bezbożności i moralnego zepsucia. Przedtem jeszcze, bo w roku 1805 przetłumaczono dzieło ks. Barruel'a: „Mémories pour servir a l'Histoire du Jacobinisme" — czemu polski tłumacz dał wymowniejszy tytuł: „Święte tajemnice massonii sprofanowane" (Lwów 1805), a w przedmiocie do swego tłumaczenia twierdzi on z wielką ufnością i pewnością siebie: „iuż bestya owczą skurą (sic!) pokryta okazała się wilkiem, iuż szarlatan, grający rolę Chrześcijanina wytrąbiony za Antychrystyańskiego oszusta, iuż święte tajemnice Massonii sprofanowane, czyli roztrząśnione między profanów" [1]).

Na literaturę zaś „świstkową" odpowiedział ks. Bohusz artykułem: „O zakonie smorgońskim i o Świstku"; artykuł ten był nadesłany we formie listu do redaktora Dziennika wileńskiego 1817 (str. 158); autor wytknął Potockiemu naśladownictwo co do treści i formy francuskiego paszkwilu pt. Le Nain jaune (karzeł żółty) i nazwał zarówno ów paszkwil zagraniczny, jak i „Świstka" ramotami nikczemnymi. Oprócz Bohusza pospieszył z repliką „Świstkowi" znany nam już Surowiecki artykułem: „Do wielkiej kapituły zakonu smorgońskiego a w szczególności J. J. P. P. Mruczayłowi, Mistrzowi wielkiemu wespół z Lisiłapami i Głupiewiczami" (1816 str. 77).

Drugie źródło, z którego popłynęła poważniejsza, naukowa akcja w duchu religijno-filozoficznym, to polemika z filozofją niemiecką, z którą nasza młodzież zapoznawała się na rozmaitych uniwersytetach Niemiec. Poglądy Kanta i szacunek dla jego filozofji szerzył u nas wspomniany

---

[1]) Por. Dr. Marjan Szyjkowski, jak wyżej, str. 153.

już ks. Jaroński, Józef Bychowiec (1778—1845), Szymon Bielski (1745—1826), Jędrzej Śniadecki (1768—1838), Józef Hoene-Wroński (1778—1853), J: Kal. Szaniawski (1764—1843), Adam Ignacy Zabellewicz (1784—1831), zwany także Zubellewiczem, oraz Jan Henryk Abicht (1762—1816), profesor wileński [1]). Wszelako filozofja Kanta ze swym idealizmem transcedentalnym, a w dodatku pozornie teistyczna i kładąca nacisk na obowiązek moralności, nie wydawała się tak niebezpieczną dla wiary, ani też faktycznie silniejszych korzeni nie zapuscna w społeczeństwie polskiem.

O wiele więcej była szkodliwą filozofja Hegla, którą w społeczeństwo polskie usiłowały zaszczepić czasopisma: Haliczanin, Przegląd naukowy warszawski, Roczniki krytyki literackiej Lewestama, w części Atheneum J. J. Kraszewskiego w Wilnie, Tygodnik Literacki A. Wojkowskiego oraz Rok i Orędownik naukowy w Poznaniu, wreszcie Kwartalnik naukowy A. Z. Helcla w Krakowie.

Z rozmieszczenia geograficznego tych czasopism okazuje się, że filozofja Hegla posiadała we wszystkich dzielnicach polskich spore zastępy zwolenników w kołach inteligencji. W czasopismach tych spotykamy wiele artykułów pisywanych przez Edwarda Dembowskiego (1823—1846), który poległ w utarczce z Austrjakami w Podgórzu, Jana Majórkiewicza (1820—1847), Feliksa Jezierskiego (1817—1901), Fryderyka Henryka Lewestama (1817—1878), Tytusa Szeczeniowskiego (1808 — 1880), Józefa Kremera (1806—1875), Karola Libelta (1807—1875), Cieszkowskiego i Bron. Trentowskiego (1808—1869). W szczególności zaś poglądy Trentowskiego w jego „Myślini“ i „Chowannie“ jako wprost godzące w dogmata katolickie

[1]) Por. Henryk Struve: „Historja logiki. jako teorji poznania w Polsce“. Wyd. II., Warszawa 1911, str. 218 następ.

oraz nieprzyzwoite wycieczki przeciw hierarchji tego Kościoła musiały wywołać reakcję w obozie katolickim. Przez lat 12 żył z nim w wielkiej i serdecznej przyjaźni Feliks Kozłowski, posiadający również indygenat badeński, jak i Trentowski; ale gdy przejrzał cele i robotę Trentowskiego, wystąpił przeciw niemu z całą energją i zwalczał jego idee z wielką erudycją.

Toż i Eleonora Ziemięcka, pierwsza Polka filozofka, która zrazu dała się oszołomić blaskiem filozofji Hegla, zrozumiała dość szybko, że u Trentowskiego pod pokrywką terminologji chrześcijańskiej kryją się nie chrześcijańskie pojęcia, lecz błędy panteistyczne.

W końcu trzecią przyczyną ruchu umysłowego, o którym mowa, były gotowe wzory, których naszym pisarzom dostarczała zagranica, a w szczególności wspomniani już Lamennais i Bonald z pośród Francuzów, a Franciszek Baader (1765—1841 profesor honorowy uniwersytetu w Monachjum), ks. Antoni Günther (1785 — 1863), Marcin Deutinger (1815—1864) i Jakobi (1743—1819), z pośród Niemców. Niech nam wolno będzie bodaj w krótkości naszkicować ich ideje przewodnie, bo ten szkic da nam pogląd na naszych filozofów religji [1]).

Ludwik Gabriel Ambroży de Bonald (1754—1840 wyszedł z twierdzenia, że porządek społeczny powinien się opierać na poszanowaniu prawd religijno-moralnych, objawianych przez Boga w zaraniu istnienia rodzaju ludzkiego. Stąd też badania filozoficzne nie powinny rozpoczynać od podania we wątpliwość wszystkiego tego, co w jakikol-

---

[1]) Por. Dr. Albert Stöckl: „Geschichte der neueren Philosophie, II. Bd.", Mainz 1883, str. 324—408; por. także artykuł H. Struvego p. t.: „Filozofja" — w książce jubileuszowej dla uczczenia 50-letniej działalności literackiej J. I. Kraszewskiego. Warszawa 1880, str. 280 i następ.

wiek sposób wiemy, tylko za punkt wyjścia ma służyć wiara w te prawdy, które nam jako spuścizna objawienia pierwotnego zostały przekazane za pomocą nauki. Zadaniem filozofji jest stosować te prawdy ogólne do przypadków szczegółowych życia moralnego i społecznego. Że dane było objawienie pierwotne, o tym, pomijając już Pismo św. i powagę Kościoła, świadczy ogólny ludzki rozum oraz ta okoliczność, że bez mowy myśleć nie można, a ponieważ do wynalezienia mowy już jest mowa potrzebna, zatem mowa zjawić się mogła tylko w ten sposób w rodzaju ludzkim, że ją Bóg wlał gotową w pierwszą parę ludzi, którzy też wraz z mową i przez nią odebrali całą sumę pojęć religijnych, moralnych, metafizycznych, stanowiących wspólne dziedzictwo rodzaju ludzkiego.

X. Feliks Robert de Lamennais (1781—1854) wykazuje wswym dziele: Essai sur l'indiffèrence en metiére de religion (1823), iż ani doświadczenie zmysłowe, ani oczywistość poznania, ani wreszcie wnioskowanie nie dają pewności niezbitej w poznawaniu naszem. Ponieważ zaś sceptycyzm jest przeciwny naturze naszej, więc jedynie w wierze szukać trzeba ostoi przeciwko zupełnemu zwątpieniu o wszystkim. Lecz wierzyć, znacz przyjmować coś za prawdę dla czyjejś powagi; ponieważ zaś Bóg nie objawia się każdemu z nas z osobna, przeto ową powagą, dla której ostatecznie wiele prawd za całkiem pewne uznajemy, może być tylko świadectwo ludzkiego rodzaju co do tych prawd. Poszukując bowiem przyczyn zgodności całego społeczeństwa co do wielu prawd religijnych i metafizycznych, napotykamy jako owo źródło tylko objawienie, w raju przez Boga dane pierwszym rodzicom.

Rozwijając te myśli Lamennais'a doszedł Ludwik Eugenjusz Marja Bautain (1795—1867) do tego wniosku, iż pewność co do prawd, będących wspólnym dziedzictwem

rodzaju ludzkiego, opiera się nie tyle na zgodności przekonań całego rodzaju ludzkiego, jak raczej na powadze objawienia Bożego w Starym i Nowym Testamencie, oraz na powadze urzędu nauczycielskiego w Kościele, założonym przez Chrystusa Pana a w części także i na oświeceniach wewnątrz przez łaskę Bożą.

Podczas gdy we Francji wskazywano na Pismo św. i naukę Kościoła jako na jedyne źródła pewności w zagadnieniach religijnych i metafizycznych, postanowili w Niemczech Antoni Günther, Baader i Deutinger pójść inną drogą, poniekąd tamtej wręcz przeciwną, bo zamierzali zdobycze najnowszej filozofji zastosować do religji objawionej w tym celu, aby wykazać racjonalność dogmatów katolickich i ich zgodność z wymaganiami nowoczesnej filozofji. Zamiast tedy oceniać wartość rezultatów filozofji w świetle prawd od Boga objawionych, przeciwnie naginali oni znaczenie i treść dogmatów do wymagań filozofji idealistycznej. W szczególności dzieło Günthera: Vorschule zur spekulativen Theologie (Wien 1846) oraz Baadera pisma wywarły wpływ szkodliwy na Bochwica i Ziemięcką, a pośrednio i na Majorkiewicza, podczas gdy tradycjonalizm francuski oraz włoski O. Veutury odbija się w poglądach filozoficznych arcybiskupa X. Hołowińskiego.

A jakie posiada cechy i czym się zajmuje nasza filozofja religijna wieku ubiegłego?

Przedewszystkiem skonstatować należy, że oba wspomniane przed chwilą kierunki zagranicznych myślicieli chrześcijańskich odnajdujemy i u naszych myślicieli zajmujących się problemem zgodności wiary i filozofji. Podczas gdy Kozłowski, Ziemięcka, a nadewszystko Jakubowicz przedstawiają kierunek francuski w tym problemie, bo jako jedyne źródło filozofji wskazują tylko Pismo Św.

i naukę tradycyjną Kościoła, to przeciwnie Bochwic i Hegelianin Majorkiewicz poszli raczej w kierunku, wskazanym przez Günthera i Hermesa z Bonn. Jakubowicz posuwa się w krępowaniu skrzydeł filozofji do takiego ostracyzmu jaskrawego, że nie pozwala jej zajmować się ani Bogiem, bo nie można poznawać Boga bez Boga, czyli bez Jego objawienia, ani też naturą widzialną, bo już Mojżesz w księdze Rodzaju wszystko jak najlepiej opisał: Natomiast Bochwic wierzy silnie w postęp i w taki rozwój dogmatów, że w przyszłości nie będzie możliwa niezgoda między wiarą a filozofją, a cieszył się, że urzeczywistnienie tej zgody już za swoich dni może oglądać.

Nie potrzebujemy dowodzić, że obie drogi są skrajne i obie fałszywe. Często się słyszy narzekania na Kościół katolicki, iż nakłada ciężkie pęta na swobodę myśli u swych wiernych, że krępuje wolność badań okowami swych dogmatów, że filozofję pragnąłby zamienić w pokorną służkę teologji i jej interesów. Ci, którzy takie zarzuty podnoszą, zapominają, lub też nie chcą wiedzieć o tym, że skrajność nie tylko na prawo jest możliwa, lecz i na lewo, że można nie tylko przeceniać rozum ludzki, lecz i niedoceniać go w jego prawach, tak, że w rzeczywistości tylko Kościół katolicki strzegł pilnie złotego środka, nie pozwalając ani ubóstwiać rozumu ludzkiego, ani też uszczuplać go w jego prawach przyrodzonych. Kościół potępił zarówno Lutra, który nauczał: „Von der Vernunft soll man halten und sage, dass Frau Vernunft Gott nicht fürchtet, ihn liebet noch ihm vertrauet, sondern ihn frei dahin ohn alle Scheu verachtet, sich weder an sein Dräuen noch Verheisen kehret: dazu hat sie weder Lust noch Liebe zu seinem Worte und Willen, sondern murret und schmurret, zürnet und poltert, sonder-

lich, wenn es übel zugeht darüber" [1]), jak też odrzucił naukę Günthera, jakoby był możliwy taki rozwój dogmatów pod wpływem filozofji, że możnaby im z biegiem czasu inne znaczenie podsuwać, aniżeli go miały w czasach apostolskich, lub w okresie Ojców Kościoła. Jeżeli więc p. Struve w swej Historji logiki w Polsce [2]) robi przycinki Kościołowi, że potępił naukę Günthera, a nauki Bochwica, Ziemięckiej lub Majorkiewicza na swym Indeksie nie postawił, bo zbyt małe posiadali znaczenie, to zapomina on z jednej strony, że Kościół swej nauki nie wymyślił, tylko ją gotową od swego boskiego Założyciela otrzymał do opowiadania, rozszerzania i strzeżenia w jej całości, zatem nie mógł przyjąć poglądów Günthera o takiej ewolucji dogmatów, jaką on poczytywał za możliwą, a powtóre, że zewnętrzne niepotępienie błędu nie zmienia przecież w niczym jego natury właściwej. Nieumieszczenie na indeksie pism wymienionych autorów da się wyjaśnić dwoma okolicznościami. Z jednej strony, przykro to powiedzieć, wchodzi tu w grę niski stan intellektualny ówczesnego kleru w Polsce; wszak książkę Jakubowicza gorąco polecają dwaj wyżsi funkcjonarjusze djecezjalni: niemniej książka Ziemięckiej uchodziła za prawowierną, chociaż i w niej niejedno jest do zarzucenia z punktu teologji katolickiej. Z drugiej strony i to prawda, że na błędy tych autorów patrzano przez palce, bo szanowano dobre ich chęci, a jako od świeckich nie wymagano gruntownej znajomości teologji, więc też i nie spieszono się z donosami do Rzymu.

To też takich błędów nie popełnili Chołoniewski i Hołowiński, którzy posiadali gruntowną wiedzę teologiczną;

---

[1]) Luther's Werke. x. VIII., str. 2048.

[2]) Henryk Struve: „Historja logiki, jako teorji poznania w Polsce", wyd. II., Warszawa 1911, str. 346.

pierwszy nazywa filozofję drugim okiem dla rozumu, bo pierwszym jest wiara; drugi, indukcyjnie postąpiwszy i wsparty na dziejach rozumu w ciągu istnienia rodzaju ludzkiego dochodzi do tej konkluzji, że rozum dzieli berło niepodzielne w dziedzinie umiejętności, a tylko w rzeczach teologji naturalnej musi się oglądać na wiarę, skoro dostatecznie w ciągu wieków wykazał swą niemoc w tym kierunku.

Innym problemem, który zaprzątał umysły naszych przedstawicieli filozofji religijnej, to kwestja postępu. Znów tutaj dwa się zarysowały poglądy. Jakubowicz pojmuje postęp nadzwyczaj ciasno, bo przyznaje jego możliwość tylko w jednym kierunku, mianowicie w kierunku osiągnięcia jak najdoskonalszej zgody, między przepisami Ewangielji a życiem człowieka czysto indywidualnego czy też społeczności całej. Natomiast Bochwic i Majorkiewicz oświadczają się za możliwością postępu prawie bezgranicznego na wszystkich polach działalności ludzkiej. Jeden tylko Chołoniewski trafnie ten problem rozwiązuje rozróżniwszy postęp materjalny od postępu doskonalenia się w cnotach. Pierwszy postęp może się rozwijać niezależnie od drugiego, co do którego wcale nie widać w ciągu dziejów ludzkości jakiejś ciągłości nieprzerwanej; owszem biegnie on jakby po linji krzywej, gdyż po czasach rozkwitu i rozmnożenia się uczuć religijnych następują dość często okresy upadku życia religijnego i zastoju w pracy umysłowej.

Podnieść też należy, że Chołoniewski, Hołowiński oraz Semeneńko i Morawski domagają się od tych, którzy chcą uprawiać filozofję, przygotowania uprzedniego do takiej pracy, a to przez zaznajomienie się z innymi naukami. W szczególności Hołowiński kładzie bardzo wielki nacisk na to, że filozofja jeżeli naprawdę ma być

koroną nauk, powinna z nich organicznie wyrastać. Pochwytanie luźnych teorji, przyswojenie sobie pewnej liczby frazesów filozoficznych nie tylko nie przynosi prawdziwej korzyści dla życia, lecz często jest w stopniu wysokim szkodliwe, bo takim filozofom wydaje się, jakoby mogli, a nawet mieli prawo decydować autorytatywnie o poszczególnych umiejętnościach. Taka znajomość filozofji, co chwyta tylko ostatnie wyniki cudzych pomysłów, a unika przebycia metodycznie ścieżek, po których do owych wyników dochodzono, jest blichtrem, kwiatem zagranicznym, przymocowanym zapomocą sznura do drzewa, z którego ów kwiat nie wyrósł samodzielnie.

Wielu też naszych myślicieli cechuje nadzwyczaj gorąca miłość tego, co swojskie, co wyrosło na glebie polskiej umysłowości. Znów w tym względzie prym dzierżą dwaj kapłani: Chołoniewski i Hołowiński, a wtórują im Jakubowicz i Ziemięcka, podczas gdy Majorkiewicz zżyma się wprawdzie na filozofję pruską, ale mimo to kruszy kopję za Heglem. Hołowiński w swej rozprawie: „O stosunku bezpośredniej filozofji do religji i cywilizacji naszej“ chłoszcze w sposób niemiłosierny tych Polaków, którzy zawsze mieli ucho otwarte na liche nowinki zagraniczne, a niechcieli i nie umieli cenić skarbów ducha własnego narodu. Toż Chołoniewski w utworze: Sen w Podhorcach nie przepuszcza głównemu bohaterowi swemu, Zygmuntowi, jego zamiłowania do kultury germańskiej i usty Mycielskiego piorunuje na zaniedbanie kultury rodzimej.

Trzeba i to podnieść, że Chołoniewski i Semeneńko próbowali swych sił na polu historjozoficznym. Pierwszy daje rzut oka na myśl przewodnią w dziejach ludzkości i kościoła; drugi bada myśl i zamiary Boże co do Polski. Palmę w tym kierunku „duobus litigantibus“ należałoby

przyznać Chołoniewskiemu. Za to Semeneńko, sam mistyk, był powołany jako rzadko kto inny do pisania o mistyce chrześcijańskiej i do wykrycia błędów w mistycyźmie Towiańskiego. Kiedy zaś i u nas rozpowszechniać się zaczęły stoliki wirujące i praktyki z t. zw. magnetyzmem zwierzęcym, wystąpił Semeneńko energicznie przeciwko tym zabawkom zabobonnym i dla samej nauki szkodliwym.

W czasach zaś nam bliższych podniosło się niejedno pióro, aby uchronić społeczeństwo przed skutkami, które płyną w dusze ze zasad materjalizmu i pozytywizmu. Poza tymi problemami niemasz ujęcia całokształtu objawów ludzkiego życia w jakiś system jednolity, oparty na podwalinach religji objawionej. Jeden tylko Jaroński w zaraniu stulecia ubiegłego, a za naszych czasów przedwcześnie zgasły ks. Marjan Morawski dążyli do syntezy i wskazywali wytyczne, których trzymać się powinna myśl Polaka-katolika w badaniach, obejmujących wszystkie dziedziny właściwe filozofji. Mimo to jednak, patrząc na dorobek naszych przedstawicieli na polu filozofji religijnej, potrzeba z żalem powtórzyć słowa Pola. „Cudze chwalicie, swego nie znacie".

JÓZEF SUPIŃSKI

(1804—1890)

WYKŁAD WYGŁOSZONY PRZEZ PROFESORA DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO W DNIU 24 MARCA 1911.

JÓZEF SUPIŃSKI
(1804 — 1890)

Ze zbiorów prof. Straszewskiego.

W siódmym dziesiątku XIX stulecia przebrzmiały hasła naszego polskiego idealizmu i romantyzmu. W r. 1859 zamilkł na zawsze ostatni z wieszczów Krasiński. Z piersi narodu odezwało się hasło przed kilkunastu laty przez niego rzucone: „Zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje". W r. 1863 przyszło istotnie do czynu, który jednak zamiast powodzenia, nowe na nieszczęśliwą Ojczyznę ściągnął klęski i ofiary. Po straszliwym pogromie powoli budzi się opamiętanie. Dokonywa się zwrot do nowego rodzaju czynów, czynów spokojnych, cierpliwych, organicznie pojętych. Bohaterską walkę o wolność, zastępuje mozolna praca, mająca na celu utrzymanie tego, co pozostało, tudzież ciche wielce uszczuplonego dorobku narodowego przymnażanie.

Przychodzi wreszcie kolej na nowe kierunki myśli, zwrócone więcej ku rzeczywistości i do doświadczenia. Jednym z tych myślicieli, którzy stanowią przejście od okresu romantyczno-idealistycznego do nowej fazy naszej pracy na polu myśli filozoficznej, jest Józef Supiński.

Poważny to bardzo i oryginalny myśliciel, chociaż jako filozof do tego czasu u nas mało znany i należycie, jak na to zasługuje, nie oceniony.

Urodził się Józef Supiński 21 lutego 1804 r. w Romanowie pod Lwowem. Ojciec jego był sędzią, matka siostrą jenerała wojsk polskich Mrozińskiego, jego nauczycielem był Wacław Zaleski, późniejszy z r. 1848 namiestnik Galicji. W roku 1815 wuj zabiera młodego chłopca do Warszawy, gdzie najpierwej w liceum Lindego

później w uniwersytecie nauki pobiera. W roku 1826 uczęszcza Supiński na wydział prawa, po którego ukończeniu wstępuje do urzędu pod zwierzchnictwem Mostowskiego.

Jako uczeń Brodzińskiego rozpoczyna twórczość swoją od poezji. W r. 1826 pisze wiersz na śmierć Staszica, w dwa lata później wydaje tragedję „Arceza". Pod wpływem atoli Fryderyka Skarbka budzi się u młodzieńca zapał do nauk społecznych.

Skoro wybuchło powstanie Listopadowe wstępuje do wojska. W październiku 1831 staje się jego korpus już tylko bezbronną gromadą wygnańców. Supiński pozostawia w kraju żonę i wraz z towarzyszami niedoli idzie spożywać gorzki chleb emigracyjny.

Osiada w Awinjonie, później przenosi się do Lugdunu. Z początku cierpi biedę zmuszony utrzymywać się z 25 franków miesięcznie. Los swój znosi jednak mężnie i spokojnie, oddając się przytem wytrwale studjom ekonomiczno-handlowym. Po latach pięciu zaczął zbierać owoce swojej wytrwałej pracy. W r. 1836 otrzymuje korzystne stanowisko w Paryżu, nieco później zaś zostaje świetnie płatnym dyrektorem fabryki. Tęsknota za Ojczyzną pokoju mu atoli nie daje. Porzuca więc w r. 1844 gościnną Francję i przenosi się do rodzinnego Lwowa. Książę Leon Sapieha wyrabia Supińskiemu posadę najpierwej w Towarzystwie Kredytowym Ziemskim, później w Kasie Oszczędności. We Lwowie budzi się u niego żyłka literacka, pisze tragedję p. t. „Tatarzy". W roku 1848 ogłasza artykuły literackie w Dzienniku Narodowym Karola Szajnochy, po roku zaś 1860 jest współpracownikiem „Głosu".

W latach między 1850 a 1860 opracowywuje Supiński swoje główne dzieło filozoficzne, które wyszło z druku

w r. 1860 pod tytułem: „Myśl ogólna fizjologji wszechświata“. W latach następnych ogłasza wielkie dzieło ekonomiczno-społeczne p. t.: „Szkoła polska gospodarstwa społecznego“. Pracując z wytężeniem w godzinach wolnych od zajęć biurowych nadwerężył wzrok tak, że niemal zupełnie ociemniał i na schyłku życia pracować już niemógł. W r. 1877 uczczono zasługi sędziwego myśliciela wspaniałym obchodem jubileuszowym w 50 letnią rocznicę pracy na polu literackim. Zmarł Józef Supiński we Lwowie w r. 1890. Powszechnie czczony i szanowany jako mąż cnoty nieposzlakowanej i gorący Ojczyzny miłośnik. Także jego prace ekonomiczno-społeczne zwróciły na siebie uwagę i doczekały się uznania. Zawiera też istotnie szkoła polska gospodarstwa społecznego myśli bardzo oryginalne, szczególnie w dziedzinie teorji o wartościach społecznych, w czym wyprzedza pomysły Carey'a. W innych znowu wywodach swoich dzieli się sławą z Bastiatem chociaż należy przyznać, że poglądy Supińskiego sięgają głębiej w istotę społeczeństwa i przedstawiają całość bardziej wykończoną. Myśli zasadnicze Supińskiego polegają w tej dziedzinie na wyróżnieniu świata ludzkiego z powszechnego świata przyrodniczego, dalej na wykazaniu związków łączących oba te światy, wreszcie na pojęciu zasobu społecznego, tudzież roli, jaką ten czynnik w świecie ludzkim odgrywa [1]).

Tytułem do sławy Supińskiego na polu filozofji jest „Myśl ogólna fizjologji wszechświata“. Dzieło zawierające

---

[1]) Pisma Józefa Supińskiego wyszły we Lwowie w dwuch zbiorowych wydaniach. Pierwsze w r. 1871-2, drugie w r. 1883. Oba wydania liczą po pięć tomów i obejmują także prace literackie. Posługuję się wydaniem drugim.

głęboko ujętą i konsekwentnie zbudowaną filozofję społeczeństwa ludzkiego.

Charakterystyczną i oryginalną cechą tego dzieła jest, że, gdy na zachodzie nie były jeszcze całkowicie przebrzmiały echa aprjorycznych spekulacji, gdy z drugiej strony w naukach przyrodniczych dokonał się zwrot do materjalizmu, to Supiński nie wyrzeka się szerokich widnokręgów odsłanianych przez spekulację, punktu wyjścia jednak i gruntu szuka w badaniach na doświadczeniu opartych. Wyniki badań przyrodniczych dostarczają mu do jego systemu najcenniejszego materjału. Należy atoli zwrócić na to uwagę, że pierwsze wielkie syntezy filozoficzno-przyrodnicze, które wydał wiek XIX pojawiają się dopiero około roku 1860. Zarówno Darwin jak i Herbert Spencer występują z pomysłami swoimi i wynikami badań dopiero około r. 1859. Supiński na mniejszą skalę podobne podejmuje zadania. Wykład jego jest nad wyraz jasny i przejrzysty. Stanowisko zajęte nie jest ani jednostronnie przyrodnicze ani agnostyczne jak n. p. u Spencera. Słusznie więc można wyrazić zapatrywanie, że dzieło filozoficzne Supińskiego, należy do prac stanowiących przejście do okresu środkowego filozofji XIX stulecia do jej okresu ostatniego. Grają w nim jeszcze struny górne zwracają uwagę poglądy szerokie chluba okresu poprzedniego, ale obok tego uderza wielka ścisłość w rozumowaniu i rozmiłowanie się w faktach.

Supiński wychodzi z założenia, że prawa kosmosu muszą być także prawami życia ludzkiego, bo jako świat jest jeden, tak też jedną była myśl, z której powstał, to zaś co jego umysłową częścią nazywamy jest tylko jego umysłową analizą, jest ludzkim pojęciem.

Najpowszechniejszym zjawiskiem stanowiącym istotę

i tło wszystkich zjawisk szczegółowych we wszechświecie, jest według Supińskiego ruch: „Ruch jest istnienia warunkiem, a ruchu następstwem jest zmienność, nieprzerwanie przeto istnienie objawiać się musi nieustającym ruchem i przemianami“ [1]).

Życie to także ruch, ponieważ zaś ruch to przemiany, przeobrażenia przeto muszą być życia cechą; życie bez przeobrażeń jest Bogiem, albo niczym [2]). Ruch atoli powszechny nie jest ani chaosem, ani ślepym trafem, ani rozmyślnym nieładem, ruchem powszechnym rządzi prawo powszechne, gdy zaś wielkością dzieła jest jego prostota, prawo przeto powszechne musi być prostym, zwięzłym, jednolitym, jest bowiem dziełem jednej myśli, myślą jednego Boga: „Wielki kodeks przyrody“ — pisze Supiński — „rozprowadzony po wszystkich wszechistnienia gałęziach, zakątach i tajnikach jest sam tylko prawdą wiekuistą. W wykryciu pojęcia i rzetelnym zastosowaniu go do praw ludzkich tkwić musi ich prawdziwość, a tym samym szczęście rodu ludzkiego. To prawo ogólne nie może się skupiać blizko nas samych, bo nie dla nas samych stworzone; badania przeto społeczności ludzkiej rozciągnąć należy po za granice indywidualności rodu ludzkiego; aby poznać to zasadnicze prawo rzucić należy okiem na cały ogrom wszechjestestwa i dotrzeć aż tam gdzie Bóg wiedzy naszej granice zakreślił, a im dalej sięgniemy, tym staniemy bliżej prawdy powszechnej, niezmiennej i odwiecznej“ [3]). W słowach powyższych zarysowywa się jasno stanowisko poznawcze Supińskiego. Wychodzi wprawdzie i opiera się na doświadczeniu, granice jednak dla myśli ludzkiej zakreśla tak szerokie i da-

[1]) Myśl ogólna etc. Pisma I. str. 53.
[2]) Tamże str. 54.
[3]) Tamże str. 55.

lekie, iż go żadną miarą do grupy jakichkolwiek pozytywistów lub agnostyków zaliczyć nie można.

Dalsze jego założenia wnikające już w istotę porządku wszechrzeczy są następujące:

„Wszystko, co jest, pod dwojakim pojawia się względem. Każda pojedyncza istota, każde ciało, każdy nawet pomysł człowieka, jest raz całością sam w sobie raz częścią dalszej rozleglejszej całości. Otóż dwojakie stanowisko tej samej rzeczy pociąga konieczność dwojakiej w świecie powszechnym dążności. Musi być pewien popęd i pewna zasada istnienia dla części, bo te nie istniałyby odrębnie, musi być druga dla całości, bo ta rozsypać by się musiała. Prawem przeto odwiecznym, powszechnym i niezmiennym jest organizm jeden wspólny całej przyrodzie, opierający się na dwoistym ruchu części i całości t. j. na siłach pojedynczych i na sile powszechnej, organizm utrzymujący całość częściami, karmiący części całością, a to bez względu czy te części i ta całość są ciałami świata pierwotnego czy wyrobem ludzkiej myśli [1]).

Z takich wychodząc założeń uznaje Supiński za pra prawo nieustającego ruchu działanie dwóch sił przeciwnych, siły rzutu i rozkładu. Działanie tych dwóch sił powtarza się wszędzie, gdzie jest istnienie, a więc także zarówno w dziedzinie istot organicznych, jak i w społeczności ludzkiej. W świecie organizmów objawem działania tych dwóch sił przeciwnych jest samoistnienie i zawisłość, życie i śmierć, istnienie dla siebie i dla innych. Społeczność ludzką uważa Supiński za dzieło człowieka, dla niej bowiem — jak pisze — nie było już miejsca w przyrodzie, jestto wyrób ludzki powstały na prawach przyrodzonych [2]).

Wynika z tego, że wszelkie objawy oddzielnego życia

---

[1]) Tamże str. 35.

[2]) Tamże str. 56.

w społeczności muszą być rozwojem siły rzutu, wszystko zaś, co w niej jest istnieniem zbiorowym musi być wypływem przyrodzonej siły rozkładu.

Najwyższemu praprawu podlegają i z niego wynikają dalsze naczelne prawa przyrody. Jest ich według Supińskiego pięć: celowość czyli przeznaczenie, rozmaitość, podział pracy, wyścigi czyli walka o byt, czynność i bierność, szóstą wreszcie własnością przysługującą wyłącznie człowiekowi jest wiedza i praca [1]). Są one obie wyrobem ludzkiej siły rzutu, jako wysilenia oddzielne rwią i szarpią wszystko między siebie, służą samoistnieniu, siła natomiast rozkładu sprowadza ich działanie do równowagi i tak wspiera, podnieca i do przewagi doprowadza pierwiastek społeczny.

Dalsze pytanie, jakie sobie Supiński stawia, dotyczy powstania ludzkiego społeczeństwa. Odpowiada zaś na nie tak: Czynnikiem, który mógł skupić pierwszych ludzi było uczucie trwogi wywołane pragnieniem istnienia osobistego, a więc siłą rzutu. Z uczucia trwogi rodzi się potrzeba wiary religijnej, która wsparta poezją uświęca i utrwala pierwsze związki społeczne. Skutkiem współzawodnictwa, czyli wyścigów wewnętrznych zostaje pierwotna równowaga społeczna zwichnięta, jej miejsce zajmuje panowanie zwycięzkich jednostek. Przewaga społeczna przechodzi na rodziny, które się w górę wybiły lub na kasty, wreszcie na jednostkę wzniesioną na gruzach oligarchji lub teokracji. Taki jest początkowy przebieg kształtującej się organizacji społecznej.

W całym życiu zbiorowym ludzkim, w całych dziejach rodu ludzkiego wyróżnia Supiński trzy główne momenty: religję, ład społeczny i indywidualność. Wiara

---

[1]) Tamże str. 130.

czyli religja była pierwszym społeczeństwa węzłem, następnie musiała tę ludzką społeczność owładnąć potęga ludzka — ład społeczny. Dalszy zaś rozwój mógł być tylko rozwojem jednostek, ich przeto wyzwalanie się, ich samoistność musiała być następstwem wielkiego dokonywującego się w dziejach rodu ludzkiego procesu. Religja przeto, rząd i wolność stanowią trzy wielkie dziejów potęgi. Działają one nieustannie nadając kierunek całemu życiu tak jednostek jak i zbiorowemu. Pod skrzydłami religji zawiązuje się do dzisiaj wszystko, co ma być poszanowanym trwałym i nietykalnym. Jej pieczy poruczamy to, co sami przed sobą uchronić chcemy, jej powagą rozstrzygamy, czego sądem zgłębić nie umiemy. Religja spaja nas tam jeszcze, gdzie węzeł społeczny już nie sięga. Ład społeczny jest głównie dziełem Rzymu starożytnego. Otóż jego świat jest do dzisiaj światem naszym. Podsuwamy się ze wszystkim pod życie Rzymu, jakgdybyśmy zwątpili o własnym, chwytamy za wszystko, co po nim zostało, jak gdybyśmy nic nie mieli swojego"[1]). Wreszcie indywidualność, ta łaknąca i niespokojna siła rzutu ujęta pomiędzy dwie zewnętrzne potęgi t. j. religję i ład społeczny szamota się, targa zuchwale na świętości ziemskie i zaziemskie i stara się roztrącić wszystko, co jej na drodze stoi[2]).

Otóż każda z tych trzech potęg ma swoje okresy świetności powodzenia i przewagi, temu zaś odpowiadają trzy fazy w historji. W pierwszej z nich przeważa i panuje religja, w drugiej ład społeczny, który wydoskonala rząd i doprowadza do wykształcenia się silnych państw, wreszcie w trzeciej fazie zwycięża indywidualność, które-

---

[1]) Tamże str. 270.
[2]) Tamże.

go zwycięstwa owocem staje się powszechna wolność i równość.

Do pierwszej fazy zalicza Supiński wschód starożytny, do drugiej Grecję i Rzym, trzecia rozpoczyna się po wędrówkach ludów i przez feudalizm i absolutyzm zmierza do urzeczywistnienia ideałów wolności i równości. Najpierwej dokonywa się wyzwolenie stanu mieszczańskiego, po rewolucji zaś francuskiej powszechne wyzwolenie ludu.

Ponieważ Supiński przebywając jeszcze we Francji zapoznał się tam z dziełami Augusta Comte'a można przeto przyjąć za wielce prawdopodobne, że powyższy podział dziejów na trzy fazy powstał pod wpływem francuskiego myśliciela. Istotnie pierwsza faza Supińskiego odpowiada pierwszemu stopniowi teologicznemu Comte'a. Druga jednak nie ma z tego ostatniego stopniem metafizycznym nic wspólnego i odpowiada raczej drugiej epoce dziejów przyjętej przez Wrońskiego. Trzecia zaś faza Supińskiego zgadza się z poglądami Mickiewicza i w ogóle naszych mesjanistów. Między Comtem a Supińskim zachodzi jeszcze także ta wielka różnica, że Comte za podstawę podziału przyjął rozwój umysłowości ludzkiej i stanowisko zajmywane w ogólnym poglądzie na świat, natomiast Supiński przyjmuje za podstawę swojego podziału ustrój społeczny ludzkości.

W całym tym rozwoju dziejowym nie przypisuje Supiński narodowi polskiemu jakiegoś szczególnego posłannictwa. Z tego jednak, co pisze w różnych miejscach, głównie zaś w dopiskach o Polsce i jej przeszłości można wywnioskować, że i on także w postępie narodów ku wolności uznawał naród polski za jeden z tych, który najwcześniej wypielęgnował u siebie wolność polityczną i tolerancję religijną.

Zarzuca przecież między innymi słynnemu autorowi angielskiemu Buckle'mu, że, kreśląc obraz dziejów cywilizacji europejskiej, o Polsce nawet nie wspomniał i wcale na to uwagi nie zwrócił, że Polska właśnie była w Europie siedzibą wolności i tolerancji.

Ujmując w całość, co o filozofji Supińskiego powiedziałem, zaznaczam przedewszystkiem, że jak Jan Śniadecki stanowi w dziejach myśli polskiej przejście od wieku oświecenia do okresu romantyczno-idealistycznego, tak Supiński z pomysłami swoimi stanął znowu na rozdrożu między okresem romantyzmu, a późniejszym okresem pozytywizmu. Obaj powyżsi myśliciele stanowią ze swoim dorobkiem, jakby ramy, jakby oprawę, na której tle tym świetniej, tym wyraziściej uwypukla się treść naszego idealizmu i romantyzmu.

Pozytywistą w właściwym tego słowa znaczeniu Supiński nie był. Jako polski bowiem myśliciel pozostał na gruncie chrześcijańskiego poglądu na świat. Swoje teistyczne wyznanie wiary wielokrotnie i silnie zaznacza. Nie można jednak z drugiej strony zaprzeczyć, że wyraźny jest u Supińskiego wpływ Augusta Comte'a, tudzież wpływ na zasadach mechaniki opartego ówczesnego przyrodoznawstwa. Z dzieł Comte'a, przytacza ustęp, w którym Comte powiada, że rozum człowieka przechodzić musiał trzy stopnie, mieć trzy idące po sobie widzenia, fikcję zaziemską, metafizykę i filozofję czystą zatem fizykę powszechną. Każde z nich trwało wieki, ostatnie istnieją dopiero od lat dwustu od Bacona, Descarta, Galileusza. W tym ostatnim okresie wszystko rzeczywiście staje się fizyką; już istnieje fizyka nieba, i fizyka ziemi, czyto mechaniczna, czy chemiczna; fizyka organizmu czyto roślinna czy zwierzęca, pozostaje do utworzenia

fizyka ostatnia to jest społeczna. Jej powstanie uzupełni naukę filozofji powszechnej [1]).

Widocznie więc miał Supiński pisząc swoją Myśl ogólną fizjologji wszechświata, na celu coś w rodzaju socjologji Comte'a, choć innymi do tego zmierzał drogami.

Zależność atoli Supińskiego od Comte'a nie sięga zbyt daleko. Comte budował swoją socjologję wyodrębniając fakty historyczne. Z ich wspólnych cech wysnuwał ogólne zasady, gdy zaś te zgadzały się z prawami natury ludzkiej rozpoznanymi w biologji, wówczas uważał je za udowodnione i pewne prawidła socjologiczne.

Supiński postępuje inaczej. Jego punkty wyjścia i założenia są natury znacznie ogólniejszej, bo rozpoczyna od zestawienia pewnych najpowszechniejszych praw wszechistnienia, a więc od metafizyki. Wskazuje na ruch jako na najpowszechniejsze w wszechświecie zjawisko, przyjmuje dalej istnienie dwóch sił przeciwnych t. j. siły rzutu i rozkładu i z ich współdziałania wysnuwa wnioski dotyczące natury i rozwoju ludzkiego społeczeństwa. Siła rzutu wykształca życie jednostkowe, siła rozkładu życie zbiorowe. Na pytanie jak możliwe, aby siła rozkładu wytwarzała zbiorowość, odpowiada Supiński, że jest to możliwe dlatego, albowiem siła rozkładu niszczy i ubezwładnia życie jednostkowe, zmusza przeto jednostki do łączenia się w grupy zbiorowe. Zbiorowość powstaje skutkiem zaniku jednostkowości.

Powstanie społeczeństwa wywodzi Comte ze zmysłu towarzyskiego człowieka, Supiński natomiast z uczucia trwogi. Zgadza się natomiast z Comte'm, że wiedza jest tym czynnikiem, który ludzkość na coraz wyższy stopień rozwoju prowadzi, umożliwia bowiem przejście od stanu

---

[1]) Myśl ogólna etc. str. 74 i 75.

wojennego do stanu pokojowego sprzyjającego pracy twórczej [1]). Na zakończenie pozostaje mi jeszcze stwierdzić, że stanowisko filozoficzne Supińskiego stoi w związku z pewnymi prądami myśli, które w połowie zeszłego wieku do coraz większego znaczenia dochodzić zaczęły. Jestto przyrodniczy dogmatyzm, który jednak pod wpływem rodzimych polskich wpływów i tradycji nie przerodził się ani w materjalizm ani w pozytywizm, zachował natomiast tchnienie idealizmu i to właśnie zbliża go i spaja z okresem, w którym twórcza myśl polska najświetniejsze święciła tryumfy.

[1]) Gdyby Supiński był dożył czasów ostatniej wojny światowej byłby zapewne zmienił swój pogląd na wartość wiedzy jako czynnika sprzyjającego pokojowi. (Dopisek z r. 1920).

SPIS RZECZY.