

3706

NOWE ŻYCIE IV.

IGN. CHRZANOWSKI

OJCZE NASZ
AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO

KRAKÓW

NAKŁADEM KSIĘGARNI J. CZERNECKIEGO

DAWNIEJ
KSIĘGARNIA SPÓŁNOCNOWNICZEJ POLSKIEJ.

<http://kcw.org.pl>

NOWE ŻYCIE.

Od dwóch lat zbiera się grono ludzi, przejętych myślą, że przyszłość kultury leży w mocnym dążeniu do ideału etycznego, zarówno w życiu publicznym jak w stosunkach międzynarodowych. Myśl to nie nowa, ale daleko jej do urzeczywistnienia. Tak bardzo daleko, że obecnie trzeba było wysiłku twórczej Wszecchności, aby poruszyć ludzkie mrowie, tonące w „gnuśności odmieńca”.

Nie dziw to chyba żaden, że i dusza Polski zadrgała od potężnego uderzenia i oto także nasze grono wzięło się do wspólnej pracy — nad sobą. Wyciągamy dłoń do wszystkich — z pomocą i o pomoc.

Pragniemy w szeregu rozpraw poruszyć niektóre zagadnienia społeczne i narodowe oraz dać próbę rozwiązania ich, stojąc na gruncie etyki chrześcijańskiej.

Rozprawy, które się mają po kolei ukazywać, były przedmiotem nieraz bardzo wyczerpujących roztrząsań w gronie niżej podpisanych osób. Nie wszyscy uczestnicy uważają każdą myśl w poszczególnych rozprawach wyrażoną za swoją; owszem różnice zdań bywały nieraz duże. Wszyscy zgadzają się jednak na to, że jest rzeczą pożyteczną rozprawy te ogłaszać zarówno dlatego, że poruszają nader żywotne zagadnienia chwili obecnej jak i dlatego, że w ogólnych swych liniach wytycznych odpowiadają zapatrywaniom całego grona.

Tylko za rzeczy wydane bezimiennie bierze całe grono redakcyjne odpowiedzialność. Autorom, którzy prace swoje podpisują, redakcja pozostawia zupełną wolność opracowania szczegółów tematu, bacząc jedynie na zachowanie ogólnego kierunku wydawnictwa.

Kraków, w lutym 1918.

Franciszek Bujak, Prof. Uniw. Jagiell.

X. Józef Caputa, Kanonik.

Ignacy Chrzanowski, Prof. Uniw. Jagiell.

Józef Korzeniowski, Kustosz Bibl. Jagiell.

Adam Krzyżanowski, Prof. Uniw. Jagiell.

Jan Łoś, Prof. Uniw. Jagiell.

Wacław Mutermilch, literat.

Antoni Peretiatkowiez, Docent Uniw. Jagiell.

Jan Michał Rozwadowski, Prof. Uniw. Jagiell.

Witold Rubczyński, Prof. Uniw. Jagiell.

Józef Ujejski, Docent Uniw. Jagiell.

O. Adam Woroniecki, O. P.

Adam Wrzosek, Prof. Uniw. Jagiell.

X. Kazimierz Zimmermann, Prof. Uniw. Jagiell.

Pierwsze wydanie tego szkicu ukazało się w „Roku Polskim” w roku 1916, w zeszytach: wrześniowym, październikowym i listopadowym.

O J C Z E N A S Z
AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO

WYDZIAŁ
AUGUSTA ORBANKOWSKIEGO

NOWE ŻYCIE III.

3706

IGN. CHRZANOWSKI

OJCZE NASZ
AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO

WYDANIE DRUGIE

WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
Nr. 38

K R A K Ó W

NAKŁADEM KSIĘGARNI J. CZERNECKIEGO

<http://rcin.org.pl>



Nr. inar. 38

Pierwsze wydanie tego szkicu ukazało się w „Roku Polskim”, w roku 1916, w zeszytach: wrześniowym, październikowym i listopadowym.

Pod czone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.3706



2900370600000

Ojciec Nasz Cieszkowskiego, podobnie jak *Prelekcje paryskie* Mickiewicza, to jeden z tych utworów naszej literatury romantycznej, o których sądy są i prawdopodobnie długo jeszcze będą bardzo niejednolite; nic bowiem trudniejszego, jak o jednolitość sądu tam, gdzie wchodzi w grę przekonania i uczucia religijne: całe zaś dzieło Cieszkowskiego, od początku do końca, należy nie tylko do literatury filozoficznej, mianowicie do historyzofii, ale także — w dużo większym jeszcze stopniu, niż *Prelekcje paryskie* — do religijnej.

Póki znano jedynie tom pierwszy dzieła Cieszkowskiego (1848), dopóty jego filozofia nie była jeszcze dla wierzących katolików tak ciężkim kamieniem obrazy, jak później, w miarę ukazywania się dalszych tomów. Biskup Likowski w mowie, wygłoszonej na nabożeństwie żałobnym za duszę Cieszkowskiego (1894), na własne pytanie, czy Cieszkowski był katolikiem, odpowiedział stanowczo: tak! Są wprawdzie — mówił Likowski — w pismach jego „zdania i zapatrywania pojedyncze, o których można powątpiewać, czy się dadzą z prawdami wiary pogodzić“, „ale to nie przeszkadza, aby go mieć za wierzącego chrześcijanina-katolika; za-

łożenie, istota, tendencya filozofii jego, mimo niewątpliwych w szczegółach zboczeń,... były i są katolickimi; katolickimi były jego przekonania, uczucia, nadzieje, i pragnienia; katolikiem był nie tylko z imienia i z tradycyi, ale i z wewnętrznego przeświadczenia“¹. Podobny sąd wydał prof. Tarnowski, i to nie tylko w *Przeglądzie prac naukowych Augusta Cieszkowskiego*², skreślonym tuż po jego śmierci, kiedy to z dzieła *Ojciec Nasz* jedynie tom pierwszy był znany, ale jeszcze w części drugiej tomu szóstego *Historji literatury polskiej* (1907), kiedy to znane już były trzy dalsze tomy: „Wiemy — pisze prof. Tarnowski — że teologia katolicka wykazuje niejedną różnicę między nauką Kościoła a Cieszkowskiego filozofją historyi; ale te różnice (choćby liczne i ważne) nie znoszą ani zmieniają faktu, że jego filozofia oparta jest na Bóstwie i Objawieniu Chrystusa Pana“³.

Wcześniej jednak, bo już we dwa lata po śmierci Cieszkowskiego, zaczęły się odzywać inne głosy. W *Przeglądzie powszechnym* ukazała się w roku 1896 obszerna rozprawa księdza Koppensa, jezuita, p. t. *Ojciec Nasz Cieszkowskiego*, wykazująca jasno i wyraźnie nieprawowierność autora już w pierwszym tomie tego dzieła; ale i ks. Koppens nie tylko nie przeczy, że zamiary autora były szlachetne (o czem zresztą nikt nigdy nie wątpił), ale nawet przyznaje, że „*Ojciec Nasz* zawiera bez wątpienia wiele wzniosłych i uszlachetniających poglądów“⁴. Przyznał to chętnie, nawet po ukazaniu się tomu drugiego (1899), i ks. Hozakowski⁵: Cieszkowski „dziwnym sposobem napada“ „na inkwizycję kościelną“

(czy to naprawdę tak bardzo dziwne?), „wygłasza zdania, które przynajmniej *errorem sapiunt*“, zajmuje „dziwne... stanowisko w interpretacji ksiąg objawionych“; ale to wszystko nie przeszkadza ks. Hozakowskiemu nie tylko do przyznania dziełu szlachetnej i czystej myśli, ale i do wyznania, że chętnie oczekuje dalszych tomów: z ich wydaniem „posiadać będziemy... wykład *Modlitwy Pańskiej*, który w literaturze tworzyć będzie na zawsze pomnik ducha, jaśniejącego tak oryginalnością formy, jak głęboością myśli“ Nierównie jednak dalej posunął się ks. Skrzydlewski, w rozprawie p. t. *Kwestya socyalna w Ojczenaszu Augusta Cieszkowskiego*, umieszczonej w *Przeglądzie Kościelnym* r. 1902. Wyraża się tutaj autor z nietajonym zachwytem o dziele Cieszkowskiego, mówiąc nie mniej ani więcej, tylko tak: „W Ojczenaszu mamy my, Polacy, rodzimą... próbę wysiłku myśli..., dążącego do tej upragnionej harmonii wiedzy nowoczesnej z Objawieniem Bożem, bodaj jedyne u nas usiłowanie myśli filozoficznej, pokrewne w dążności pracy filozoficznej św. Augustyna, a przedewszystkiem św. Tomasza, którzy podobnie, a za łaską bożą tak skutecznie, zdołali ówczesną wiedzę z objawioną wiarą w jeden wspaniały skojarzyć system“; „Ojczenasz jest... filozofią życia społecznego polską i katolicką pomimo wszystkie uprawnione wątpliwości“⁶.

„Dalszy ciąg nastąpi“, czytamy pod tą rozprawą. Ale ciąg dalszy nie nastąpił, — dlaczego, nie trudno się domyślić: oto wyszedł tymczasem (1903) trzeci tom dzieła, który wszystkie owe wątpliwości rozproszył już

do szczętu. I w tymże *Przeglądzie kościelnym* ukazała się praca innego już pióra, ks. Gapczyńskiego: *Cieszkowskiego Ojciec Nasz (tom trzeci) wobec Kościoła katolickiego*; jest tu już stanowczy wyrok, że Cieszkowski, który już w tomie pierwszym popełnił kardynalne błędy filozoficzne, „pociągające za sobą przerażające konsekwencye“, w drugim „już z dogmatem zadziera“, a w trzecim wreszcie „odkrywa przyłbicę i obala niebacznie wszystkie podwaliny nie tylko katolicyzmu, ale... i wszelkiej wiary“; że miał się za natchnionego przez Boga objawiciela prawdy, i to za największego ze wszystkich objawicieli, jakich Pan Bóg dotychczas ludzkości zsyłał; że miał „szaloną wiarę we własny rozum“. Pomimo to przyznaje łaskawie ks. Gapczyński, że nie wolno Cieszkowskiego potępiać, skoro „wzorową śmiercią katolicką odwołał wszystko“, i że, „jeżeli dziś kto ponosi odpowiedzialność przed Bogiem i ludźmi, to jedynie wydawca, który najlepiej byłby okazał pietyzm dla ojca, nie wydając dalszych tomów“.

Syn jednak w inny, lepszy, sposób okazał pietyzm dla ojca, wydając w roku 1906 tom czwarty jego dzieła ⁷, który też mógł już uwzględnić ks. Gabryl w swojej *Polskiej filozofii religijnej wieku XIX* ⁸; nie pozostawił tu autor prawie ani jednej suchej nitki na całym dziele, odsądzając je niemal zupełnie od czci i wiary, oczywiście, nie ze stanowiska intencji, tylko dogmatu katolickiego. Nie mniej surowy sąd wydał o Cieszkowskim ks. A. P. w artykule p. t. *Prof. Chrzanowski o Cieszkowskim* ⁹: autor twierdzi, że filozofia Cieszkowskiego

jest sprzeczna nietylko z nauką Kościoła, ale i z rozumem.

Na szczęście sądzono dzieło Cieszkowskiego nie tylko z jednostronnego stanowiska prawowierności dogmatycznej. Adam Żółtowski w swej niemieckiej rozprawie doktorskiej o Cieszkowskim¹⁰ pierwszy wyłożył umiejętnie jego cały system filozoficzny i pierwszy ocenił wartość życiową i piękność moralną dzieła *Ojciec Nasz*. Poznał się również na jego niepospolitej piękności i Józef Majka, który je nazwał „perłą polskiej myśli i polskiego ducha“, i Adam Karpowicz, który, zdumiony „bogactwem treści tej prawdziwej księgi mądrości“, streścił ją całą, i Maryan Żdziechowski, który „promienne blaskiem czystości uczuć i zamiarów dzieło Cieszkowskiego“ zaliczył „do najczcigodniejszych pomników rozkwitu ducha polskiego“¹¹. A jak wysoko cenił dzieło Cieszkowskiego Stanisław Szczepanowski, o tem wymownie świadczy jego *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*.

Wszystkie te przytoczone sądy, pomimo że nie jednomyślne, o jednym wszakże świadczą zgodnie: oto każdy, kto czytał dzieło Cieszkowskiego, ten (z wyjątkiem ks. Gabryła i ks. A. P.), bez względu na swoje przekonania i uczucia religijne, wyrażał się o niem nie tylko z szacunkiem, ale nawet z czcią dla szlachetności i głębokości jego myśli. Szkoda tylko, że tych, co je czytają, jest bardzo nie wielu!

Szkoda także, iż historia filozofii polskiej dotychczas nie zdobyła się na wyczerpujące studyum o tem dziele. Dawniejsi filozofie (Libelt, Trentowski, Ty-

szyński, ks. Krupiński) poprzestawali na streszczeniu *Prolegomenów do filozofii* i pierwszego tomu dzieła *Ojciec Nasz*, dodając co najwyżej kilka bardzo ogólnikowych uwag¹². Studium Chmielowskiego¹³ ma ten sam jeszcze charakter. Z badaczyw późniejszych nawet Żółtowski, autor najlepszej i, jak dotychczas, jedynej posiadającej charakter ściśle naukowy monografii o całokształcie filozofii Cieszkowskiego, nie wyczerpał przedmiotu, nie zbadał bowiem jej stosunku do filozofii francuskiej, pomimo że pokrewieństwa myśli Cieszkowskiego z myślą Cousina, Saint-Simona, Bucheza, Piotra Leroux, Proudhona, Comta są niemniej wyraźne, jak pokrewieństwa z myślą Hegla, Fichtego, Schellinga, i wpadają w oczy nawet niefilozofowi, kiedy czyta np. *Historię etyki* Jodla¹⁴ albo *Historię filozofii historyi* Flinta¹⁵. Wspomniał o tych pokrewieństwach ks. Gabryl, ale tylko mimochodem, a o pokrewieństwach z filozofami polskimi, Wrońskim i Trentowskim, także piąte przez dziesiąte¹⁶. Wzajemnego stosunku myśli Cieszkowskiego i Krasieńskiego także nie wyjaśniono jeszcze gruntownie, a przynajmniej ostatecznie, mimo badań Żółtowskiego, Kleinera¹⁷ i Sobeskiego¹⁸. Wogóle żółwim krokiem wlokąca się od śmierci Struvego nauka historyi filozofii polskiej powinna się rumienić na myśl o Cieszkowskim¹⁹, zresztą nietylko o Cieszkowskim: bo czy to nie wstyd, że dotychczas nie mamy opracowania naukowego całokształtu dziejów naszej filozofii? czy nasi filozofowie czekają, żeby ich znowuż wyrezył jaki spolszczony Niemiec, któryby dokończył pracy, rozpoczętej przez Struvego?

Lecz nie tylko historia filozofii polskiej, ale także historia literatury polskiej bardzo zgrzeszyła wobec Cieszkowskiego. Nie mówiąc już o podręcznikach szkolnych, zbywających go krótkimi, a niedokładnymi, wzmiankami, jak się z nim obeszli autorowie dwóch największych *Historyj literatury polskiej?* Chmielowski²⁰ podał krótko i sucho treść *Prolegomenów*, dzieła *Ojcie Nasz* i *Dróg ducha*, nie mówiąc ani jednego słowa o Cieszkowskim, jako pi s a r z u, o wartościach literackich jego pism; nie dosyć na tem: widząc w nim jedynie filozofa, zapominając, że był on jednocześnie znakomitym moralistą, krótką wzmiankę (narówni ze wzmiankami o Wrońskim, Kremerze, Trentowskim i Libelcie) umieścił we wstępie do historii literatury emigracyjnej, jakby go wykluczając z pośród pisarzy ów, z pośród budowników naszej wielkiej literatury XIX wieku. Prof. Tarnowski nie przeoczył naturalnie wartości literackich dzieła Cieszkowskiego i słusznie je nazwał „jednym z pięknych pomników polskiej prozy“ ubiegłego stulecia; nie przeoczył i tego, że *Ojcie Nasz* jest dziełem nie tylko filozoficznym, ale i „tendencyjnym“, że „tendencja moralna, polityczna, społeczna nadaje mu charakter także publicystyczny“; w rozbiorze jednak treści zwrócił uwagę prawie wyłącznie na pierwiastek historyozoficzny.

¹ *Roczniki Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu* tom XXI, str. 492 i nast. — ² Tamże. — ³ Str. 283—284. — ⁴ Tom III, str. 403. — ⁵ Ob. broszurę p. t. *Ojcie nasz (Wezwanie)*, Tom II (odbitka z *Dziennika Poznańskiego* r. 1900). — ⁶ Tom I, str. 383 nn. — ⁷ Dalszy ciąg jeszcze nie wydany. — ⁸ Tom I,

str. 255—300. — * W *Miesięczniku katechetycznym i wychowawczym*, r. 1917, luty i marzec. Artykuł ten jest recenzją pierwszego wydania tego szkicu o Cieszkowskim (*Rok Polski* 1916). — ¹⁰ *Graf August Cieszkowski's „Philosophie der Tat“*. Die Grundzüge seiner Lehre und der Aufbau seines Systems. Poznań, 1904. Żółtowskiemu zawdzięczamy także piękny szkic o Cieszkowskim w *Stu latach myśli polskiej* (tom IV, 421—436) oraz nie mniej piękną rozprawę o przyjaźni Cieszkowskiego z Krasińskim p. t. *Z aktów sławnej przyjaźni w Bibliotece Warszawskiej* (1912, I, 56—86; toż jako *Wstęp* do wydanych przez prof. Kallenbacha *Listów Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego*, Kraków 1912, dwa tomy). — ¹¹ Józef Majka, *Ojciec Nasz Augusta Cieszkowskiego* w Sprawozdaniu gimnazjum św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1910 (Kraków, 1910); autor omawia literaturę przedmiotu, streszcza główne myśli Cieszkowskiego, zastanawia się nad źródłami jego niektórych pomysłów. — Adam Karpowicz, *Ojciec Nasz Augusta Cieszkowskiego* (Wilno, 1911); jest to obszernie streszczenie czterech tomów po kolei. — Maryan Żdziechowski, *Wizya Krasińskiego* (Kraków, 1912), str. 3—32. — Rozprawa Augusta Popiawskiego p. t. *Z życia i zapomnianych dzieł Cieszkowskiego* (Sfinks, 1916) nie zajmuje się dziełem *Ojciec Nasz*. — ¹² Libelt, *Filozofia i krytyka*, wydanie drugie, I 117—215. — Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej*, II, 200—222. — Tyszyński, *Rozbiory i krytyki*, I, 103—115. — Krupiński, *Dodatek do przekładu Historji filozofii Schweglera*, 450—456. — ¹³ *August Cieszkowski w Ateneum 1894*, II. — ¹⁴ *Geschichte der Ethik*, tom II, księga II. — ¹⁵ *History of the philosophy of history. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland*. — ¹⁶ I, 282—283. — ¹⁷ *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli*, zwłaszcza tom drugi. Niezmiernie cenne jest spostrzeżenie autora, że swoje pojęcie czynu zawdzięcza po części Cieszkowski Fichtemu. Czy nie zadaleko posuwa się autor, nazywając Krasińskiego współautorem dzieła *Ojciec Nasz*? Przecie, jak to właśnie wykazał dowodnie Kleiner, Krasiński nie był samodzielny, brał gotowe myśli od innych myślicieli, te mianowicie, które mu były potrzebne do konstrukcyi ideowej, stwierdzającej apryoryczną prawdę jego uczuć. *Ojciec Nasz* bez Krasińskiego istniałby z pewnością; nie istniałby raczej bez obcowania z Cieszkowskim traktat *O stanowisku*

Polski i, co za tem idzie, nie istniałyby ani *Przedświt*, ani *Psalmy*. Największą zasługą Krasińskiego około dzieła *Ojczce Nasz* jest, że on to wymógł na przyjacielu napisanie obszernego wstępu, który się rozrósł do rozmiarów całego pierwszego tomu; (wstępem pierwotnym była rozprawa *O drogach ducha*). — ¹⁸ *Cieszkowski i Krasiński* (w tomie XXXIX *Roczników Tow. Przyj. Nauk Poznańskiego*, str 1—16); autor omawia dosyć pobieżnie dyalektykę i historyzofię Cieszkowskiego w ich podobieństwie i różnicy z Heglem i Krasińskim, sam otwarcie przyznając, że naszkicował „tylko okruchy filozoficznych dociekań Cieszkowskiego i Krasińskiego“. — ¹⁹ Struve w swej *Historji logiki, jako teorii poznania w Polsce*, uwzględnił, oczywiście, jedynie teorię poznania Cieszkowskiego, pomijając i historyzofię i etykę. — Poza tem ob. jeszcze Michał Sobeski, *Cieszkowskiego Prolegomena do historyzofji* (odb. z Biblioteki Warszawskiej 1910); Henryk Boguski, *Hegel i jego zwolennicy* (*Przegląd Narodowy*, 1911); St. M-ski, *Ojczce Nasz Cieszkowskiego* (*Słowo i Czyn*, 1910). — ²⁰ *Historja literatury polskiej*, IV, 22—25.

ROZDZIAŁ DRUGI

„Ojciec Nasz“, jako utwór literacki

Takie traktowanie przez historyków literatury jednego z najwspanialszych dzieł, jakie przez wieki cała literatura polska wydała, ma swoje źródło, jeśli się nie mylimy, w jednym powszechnym zwyczaju i — grzechu, ciężącym na opracowaniach naszej literatury XIX wieku. Oto wielkość naszej poezji tego stulecia tak nas wszystkich olśniła, że zapominamy bardzo często o tem, o czem Francuzi nie zapominają nigdy, mianowicie, że na literaturę składa się nie tylko poezya, ale i proza, o ile naturalnie jest piękna. My nie mamy tylu znakomitych prozaików, co Francuzi, ale na ich brak w XIX wieku i my nie możemy się uskarżać: Śniadeccy, Woronicz, Mochnacki, Szajnocha, Trentowski, Klaczko, Kalinka, — czy tych i niektórych innych jeszcze prozaików nasi historycy literatury traktują, jak historycy literatury francuskiej — panią de Staël, de Maistra, Lamennaisego, Thiersa, Sainte-Beuva i t. d.?

Otóż w szeregu najznakomitszych prozaików pol-

skich znajduje się i Cieszkowski; jego *Ojciec Nasz* należy niewątpliwie do historii filozofii polskiej, ale nie mniej pewnie do historii literatury polskiej.

Bo, co do treści przedewszystkiem, czem jest to dzieło? Traktatem historyozoficznym? Zapewne. Ale tylko po części: już przez to jedno bowiem, że się zajmuje głównie p r z y s z ł o ś c i ą rodzaju ludzkiego, przekracza granice historyozofii. Prawda, że swój pogląd na przyszłość opiera Cieszkowski w znacznej mierze na przesłankach, zdobytych drogą rozważania przeszłości i na rozumowaniu: ale i to prawda, że, gdyby nie gotowe uczucia w duszy autora, nie byłoby jego poglądów na przyszłość, nie byłoby wogóle całego dzieła. Te zaś pierwiastki uczuciowe w duszy Cieszkowskiego odegrały rolę nie tylko pobudek do badań nad ludzkością; one wycisnęły także bardzo silne piętno na samem ujęciu przedmiotu, co więcej, na rozumowaniu: gdyby nie mocna wiara w Boga, jako nie sam rozum, ale także i miłość, w postęp moralny rodzaju ludzkiego i wzrost szczęścia na ziemi, i gdyby nie miłość ludzkości i ojczyzny, wyniki rozważań byłyby z pewnością inne. Nie znaczy to bynajmniej, żeby Cieszkowski nie był myślicielem; owszem był, i to głębokim, bardzo głębokim, nierównie głębszym i... uczciwszym od Trentowskiego, chociaż nie tak zdolnym, jak on; ale jednocześnie był i marzycielem, jednym z najszlachetniejszych, jacy kiedykolwiek byli na bożym świecie, a do tego był człowiekiem bardzo uczuciowym; — i swojemu marzycielstwu, swojej uczuciowości nie zawsze umiał nakazać milczenie tam nawet, gdzie powinna była królować sama myśl

krytyczna. Był Cieszkowski filozofem, ale „filozofem romantycznym“.

Myśląc o przyszłości i wierząc, że ona będzie taka, jaką ją ludzie zbudować pragną, nie poprzestaje na wykazaniu, jaka to będzie przyszłość i jak ją trzeba budować: on także zachęca, zaklina ludzi, aby ją budowali, z całą świadomością przemawia do ich serc, przez co znowuż wykracza poza obręb filozofii i staje się moralistą, nakłaniającym ludzi nie tylko do wiary w możliwość zbudowania Królestwa Bożego na ziemi, ale i do realizowania tej wiary, do budowania tego królestwa. A czy pisma moralistów, przemawiających do społeczeństwa w imię najwyższych, najszlachetniejszych ideałów, nie powinny należeć, a raczej czy mogą nie należeć, do historii literatury?

Lecz nie sama treść dzieła *Ojciec Nasz* rozstrzyga o jego przynależności do literatury polskiej. Jeżeli historycy literatury francuskiej zaliczają do niej wogóle wszystkie dzieła, posiadające wartości literackie, nie wyłączając dzieł przyrodniczych, jak np. *Epoki natury* Buffona, ani ściśle filozoficznych, jak np. *Rozprawa o metodzie* Descarta, to jakimże prawem historyk literatury polskiej miałby pomijać milczeniem, albo zbywać krótką wzmianką, dzieło, którego treść stanowią zagadnienia, żywo obchodzące wszystkich myślących ludzi, bo zagadnienia sensu i wartości życia, a które jednocześnie posiada tak niepospolite wartości literackie, że stanowi jedną z najpiękniejszych pereł prozy polskiej wszystkich wieków?

Cieszkowski to przecie jeden z największych znawców i najpotężniejszych władców języka ojczystego. Jego słownik jest niezmiernie bogaty w wyrazy nie tylko abstrakcyjne, ale i konkretne; neologizmy są, np. *domagalność* (postulat), *bezprawny* (w znaczeniu: pozbawiony praw), *jedynaczeć* (stawać się jedynakiem), *nieborodny*, *niebodążny*; ale nie wpadał nigdy w ich tworzeniu ani w dziwaczność, ani w przesadę Trentowskiego, a i od Krasińskiego miał pod tym względem stanowczo więcej miary i smaku. Błędy językowe, np. *nieszczęsne go* zamiast *je*, *dwoje* zamiast *dwie*¹, *wybujając*², należą do rzadkich wyjątków; do jeszcze rzadszych — wykroczenia przeciwko składni³.

W stylu jest Cieszkowski niepospolitym, a zupełnie świadomym swych środków i celów, artystą. Trentowski ma talent pisarski wręcz nadzwyczajny (dowodzą tego nadewszystko jego pisma publicystyczne), ale brakuje mu pospolicie tego, co ma w najwyższym stopniu Cieszkowski, a co stanowi, niestety, tak rzadkie zjawisko w naszej prozie, — świadomego artyzmu.

Ten zaś świadomy artyzm Cieszkowskiego widać przedewszystkiem w budowie dzieła, która nie jest rzeczą przypadku, ani nawet wyłącznym owocem jasnej i logicznej myśli: ona jest także wytworem zmysłu architektonicznego i rozmysłu artystycznego, niezbędnych przy budowie tak wielkiego rozmiarami dzieła. Mówi raz Cieszkowski, że „nieświadomy budowniczej sztuki dziwić się może postępowaniu budowniczego, który śnać bawi się daremnem zakopywaniem murów w ziemię, — miasto niezwłocznego wznoszenia budowy“⁴. Otóż ta-

kim fundamentem dzieła jest cały jego tom pierwszy (*Wstęp*): z jednej strony kryją się w nim podstawy, na których się będzie wznosił cały gmach, a którymi są: wyjaśnienie, czym jest *Modlitwa Pańska*, rzut oka w przeszłość rodzaju ludzkiego oraz wyjaśnienie pojęcia wieczności, jako kanwy czasowej, na której rodzaj ludzki wyszywa swe dzieje; z drugiej zaś strony zawiera w sobie tom pierwszy rzut oka w przyszłość ludzkości, pogląd ogólny na trzecią jej epokę, która stanowić będzie główny przedmiot całego dzieła. Posługując się terminologią muzyczną, nazywa Cieszkowski ten tom uwerturą czyli wstępem zewnętrznym. Tom zaś drugi (*Wezwanie*) nazywa introdukcją czyli wstępem wewnętrznym⁶: ponieważ naukę o przyszłości opiera głównie na słowach *Modlitwy Pańskiej*, jako najwyższego w jego oczach objawienia bożego, więc cały ten tom poświęca Objawicielowi-Bogu, którego najwyższy, najistotniejszy atrybut jest wymieniony w *Wezwaniu*, w słowach: „Ojciec Nasz, któryś jest w niebiesiach“. Dalszą budowę oparł Cieszkowski już na kolejnym następstwie siedmiu prośb *Modlitwy Pańskiej*: tom trzeci wyjaśnia pierwszą prośbę — „Święć się Imię Twoje“; czwarty zaś drugą — „Przyjdź Królestwo Twoje“. Czyby każdy z dalszych tomów, gdyby dzieło było skończone i wykończony, był poświęcony wyjaśnieniu jednej tylko prośby, tego nie wiemy; nie wiemy także, czy się w rękopisie dochoowało zakończenie, ale, że miało być, o tem wątpić nie wolno, a przynajmniej trudno przypuścić, żeby go u takiego artysty, jak Cieszkowski, nie było, tem więcej, że przecie *Modlitwa pańska* ma swoje zakończenie w wyrazie

„Amen“: Cieszkowski zastanawiał się nad każdym jej słowem, a miałby zapomnieć o takim, które znaczy: „niechże się tak stanie“? Przecie to było jego dusznem pragnieniem, żeby się tak stało, to jest, żeby się wszystkie prośby *Modlitwy Pańskiej* ziściły!

Jak na układzie ogólnym, tak i na budowie poszczególnych części i części, poczynając od „działów“, na które się każdy poszczególny tom rozpada, aż do zdań i okresów, znać rękę dbałego o piękną formę mistrza. Okresy bywają długie, czasem nawet bardzo długie, ale są wprost klasyczne w swojej harmonijnej budowie, przejrzystości i jasności, zwłaszcza w trzech pierwszych tomach, to jest tych, które autor nie tylko skończył, ale i wykończył. Nie samą jednak jasnością, będącą wynikiem nie tylko jasnej myśli i doskonałego opanowania przedmiotu, jego gruntownego przemyślenia, ale także świadomej troski o jasność wyrazu, odznacza się styl Cieszkowskiego: bardzo słusznie nazwano dzieło *Ojciec Nasz* poematem filozoficznym⁶, a to ze względu na obrazowość poetycką stylu, która znów jest zarówno owocem świadomej troski o nią, jako środek do ułatwienia czytelnikowi, żeby myśl autora lepiej zrozumiał, jak wynikiem organizacyi poetyckiej autora, Cieszkowski bowiem to nie tylko myśliciel, ale, jak o tem niezbiacie świadczy wspaniały i podniosły liryzm wielu ustępów dzieła, także i poeta. Jest poetą i tam, gdzie się modli do Boga, i tam, gdzie płacze nad ludzkością, że samochcąc grzęźnie w błocie zbrodni, zamiast budować na ziemi strzeliste przybytki Królestwa Bożego, i tam, gdzie zaklina i upomina ludzi, żeby się upamiętali, i tam,

gdzie wierzy, że pomimo wszystko gmach Królestwa Bożego zbudują ludzie na ziemi. Z ogniem młodzieńczym ten liryzm nie ma nic wspólnego; nie jest to liryzm namiętny, ani nawet gorący, raczej podniosły, aniżeli wzniosły, liryzm zrównoważony, spokojny, ale w tym spokoju często wręcz majestatyczny. Ten zaś spokój jest spokojem mędrca, który z niezmiernie usilnej i gorliwej pracy własnej myśli zebrał niezmiernie obfite zniwo i patrzył na nie z radością i zadowoleniem moralnym, że praca wydała taki plon; nie dosyć na tem: jest to spokój mędrca, który święcie i głęboko wierzył, że, będąc powołanym przez samego Boga do objawienia swemu narodowi i wszystkim ludziom zbawczej mądrości, mądrość tę, wprawdzie przy pomocy bożej, ale ostatecznie siłą własną, znalazł, — już znalazł i teraz ludziom objawia. Krótko mówiąc, głównem źródłem majestatycznego spokoju, który stanowi najwyższą piękność stylu dzieła, jest pewność wewnętrzna autora, często głęboko pomiędzy wierszami ukryta, niemniej przeto dla każdego uważnego czytelnika widoczna, a niejednego może... rażąca.

¹ IV, 38. — ² III, 261. — ³ II, 384; III, 139. — ⁴ I, 270. Wszystkie cytaty z tomu pierwszego — według wydania trzeciego (Poznań, 1905), zawierającego w sobie także rozprawę *O drogach ducha*. Inne tomy nie doczekały się jeszcze drugiego wydania. — ⁵ II, 107. — ⁶ Leopold Caro, *August Cieszkowski*, odbitka z *Czasu*, 1893.

ROZDZIAŁ TRZECI

Pewność wewnętrzna autora

Nad tą sprawą warto się nieco bliżej zastanowić. Za kogo miał się Cieszkowski? Za filozofa? Bardzo naturalnie: inaczej być nie mogło; do tego miał zupełne prawo, bodaj czy nie większe od wszystkich innych naszych filozofów-romantyków, nie wyłączając Trentowskiego. Lecz nie ta świadomość dała mu ową pewność wewnętrzną, którą Volkelt nazwałby intuicyjną¹; on się miał za coś większego od filozofa w zwykłym znaczeniu tego wyrazu; swoją naukę miał za filozofię, ale taką, która pchnie na nowe tory już nie samą naukę, jak, dajmy na to, filozofia Arystotelesa albo Kanta, ale całe życie, całą ludzkość, — na tory zbawczego czynu. „Myśl Ducha — mówi Cieszkowski² — poprzedza wielki Czyn Ducha“: otóż on miał się za myśliciela, którego Bóg powołał do objawienia ludzkości wielkiej myśli, po której i wskutek której nastąpi czyn. „Boże Duchu Święty, który wymierzasz czasy i ważysz czyny ludzkie, dozwoliłeś mi pojąć, iż wielka godzina nadchodzi, — iż nowy

otwiera się zawód, że gotuje się ludzkość do nowego, a wielkiego, dzieła Objawienia — i woła o nowe Zbawienie. A jeżeliś mię wybrał, Boże, na Zwiastuna wielkich postanowień Twoich, kieruj opatrzenie słowy mojemu, aby właściwe w duszy ludzkości uderzyły struny“! ³ I jakąż to prawdę pragnął Cieszkowski ludzkości objawić i był pewny, że objawia? Zastrzega się kilkakrotnie, że jest to prawda nie nowa, tylko stara, — ta sama, którą Bóg objawił już wprowadzić ludziom przez Jezusa Chrystusa, ale objawił jedynie „pod miarą“, nie „spełna“, i że tą starą prawdą jest nadewszystko *Modlitwa Pańska*, której wprowadzić Jezus Chrystus ludzi nauczył, ale której całkowitego znaczenia nie dał mu Pan Bóg objawić, nie zrozumieliby jej bowiem w zupełności ówcześni ludzie; dzisiejsi dopiero zrozumieć ją mogą w zupełności, a człowiekiem, który im ją w zupełności objawi, który im da „objawienie objawienia“, jest on dopiero, August Cieszkowski. Kilkakrotnie także zastrzega się, i to najwyraźniej na wzór Chrystusa, że i jego nauka nie znosi objawionej przed wiekami wiary, że ją tylko „wznosi i uzupełnia“ ⁴, albowiem zamienia na wiedzę to, co dotychczas było tylko wiarą ⁵, a tego właśnie potrzeba, żeby się mógł rozpocząć czyn zbawczy.

Nie dosyć na tem. Mówi Cieszkowski wyraźnie: „Nie ważcie się nazywać szaleństwem tego, co tu słyszy-cie, bo to Wam mówi głos o zdrowych zmysłach i trzeźwym umyśle, nie upojony zatrutą czarą społecznych fermentów. Zaprawdę, zaprawdę powiadamy Wam, nie jest to ani większe, ani mniejsze szaleństwo, niż to, które

przed osiemnastą wiekami usłyszano, gdy po raz pierwszy odezwał się głos, wzywający ludzi do powszechnego Braterstwa“⁶. To jasne: naukę swoją poczytywał za nie niższą od nauki Jezusa Chrystusa; dodaje w tem miejscu: i nie wyższą, ale skądinąd widać, że w istocie poczytywał ją za wyższą, jako tę, która objawi ludziom prawdziwy i już ostateczny sens nauki Chrystusa (nie żeby sam Chrystus nie mógł jej objawić, ale że nie chciał, zważywszy ówczesny poziom umysłowy ludzkości). Bo oto własne słowa Cieszkowskiego: „Paraklet właśnie przychodzi, aby dać świadectwo o Jezusie Chrystusie, — z Niego samego bierze, aby dać to świadectwo, a to świadectwo jest dopiero Jego ostateczną Apoteozą, — uwielbieniem — absolutną cześć i chwałę Jego. A to świadectwo Parakletowe to właśnie niniejsza Ewangelia wieczna, owa modlitwa, przez samego Chrystusa nam zostawiona, jako skarb ukryty, — a dziś odkrywająca się“. Krótko mówiąc, wierzył Cieszkowski, że jest Parakletem, Duchem-Pocieszycielem, zesłanym przez Boga poto, żeby objawił ludziom myśl wielką, od której się zacznie w ich dziejach nowa epoka, równie nowa, jak ta, która się zaczęła od Jezusa Chrystusa, ale nierównie od niej wyższa, bo już ostateczna. I wierzył, że tę myśl wielką, do której objawienia ludziom Pan Bóg go powołał, objawił mu także Pan Bóg. Choćbyśmy nawet nie wiedzieli z biografii Cieszkowskiego, że w młodości jeszcze, gdy się raz modlił w kościele parafialnym w Grębkowie na Podlasiu, rozbłysła nagle w jego duszy intuicyjna pewność, że *Modlitwa Pańska* ze wszystkich objawień jest objawie-

niem najwyższem, i że on właśnie jest powołany do objawienia tego objawienia, — wiedzielibyśmy z samego tekstu dzieła o jego mocnej wierze w to swoje powołanie: „Nie dozwól — modli się Cieszkowski do Boga w majestatycznym psalmie, poprzedzającym rozbiór pierwszej prośby — aby błąd lub zła wola wykrzywiały myśli, któremiś mnie natchnął, — śmiem bowiem głośno wyznać, o Panie, że je wprost od Ciebie mam. Bo nim jeszcze pod ścisłe rozumowanie poddać je zdołałem, już mi stały one żywo w przeczuciu mojem, z natchnienia Twojego. O ścisłości rozumowań ludzie sądzić będą, — ale czystości uczuć i zamiarów Ty jeden jesteś świadkiem. Dlatego ja wiem, że je od Ciebie mam, bo jakżeby mogło wypłynąć dzieło szatańskie z anielskiej miłości? Ty nie mogłeś dopuścić zdradzieckiego natchnienia. Bo nie naigrawasz się nigdy z tego, co jest najświętszem“⁸.

Cóż o tem wszystkim sądzić? Czy to może pycha albo megalomania? Ależ Cieszkowski nie był ani człowiekiem pysznym, ani megalomanem: wiemy od człowieka najwiarogodniejszego, że miał „sumienie przed Bogiem korne, a nad sobą czujne“⁹. Więc może obłąd? Ależ ten człowiek umiał myśleć niezwykle trzeźwo, o czem jego działalność społeczna i polityczna świadczy nie mniej wymownie, jak jego pisma ekonomiczne i polityczne. Nie, to nie pycha i nie obłąd, to tylko — w i a r a, to znaczy zjawisko psychiczne zupełnie swoiste, odrębne od intelligencyi i dlatego chłodnym intelektualistom niedostępne i niezrozumiałe. Wierzący nie sprzeniewierzy się bynajmniej logice, gdy powie intelektualistcie:

dlaczegożto obłędem ma być moja wiara w istnienie Boga i w moje obcowanie z Nim, a nie twój brak wiary? Cieszkowski wierzył mocno, że są ludzie, którzy obcuja z Bogiem, i że do tych ludzi należy właśnie on: to nie obłęd, to m i s t y c y z m, — zjawisko bardzo częste w psychice epoki romantycznej wogóle, a w psychice romantyków polskich tłómaczące się, prócz przyczyn, tkwiących w ogólnej duchowości tej epoki, jeszcze jedną przyczyną, — nieszczęściem ojczyzny. Pragnęli nasi romantycy-mesyjaniści naród swój „dźwignąć, uszczęśliwić“, chcieli „nim cały świat zadziwić“, — nie mieli sposobu, i przychodzili go dociec — do Boga, a raczej zdawało się im, że Bóg przychodzi do nich i że objawia im zbawczą prawdę. Jeżeli to obłęd, to najszlachetniejszy ze wszystkich znanych na świecie, bo płynący z miłości rodzaju ludzkiego i narodu¹⁰. Cieszkowski, podobnie jak Hoene-Wroński, albo i Słowacki, za taką zbawczą prawdę, za siłę cudotwórczą, która zbawi Polskę i cały świat, poczytywał własną filozofię, tem łatwiej, że wierzył, iż, jak mówi, „dziś zamiast pojedynczych ludzi, rozesłanych po świecie“ (to jest zamiast apostołów, jak za czasów Chrystusa) „i d e e się w świat rozsyłają“; „to są nowe apostoły ludzkości, apostoły Ducha Świętego, — apostoły niewidome do założenia widomego Królestwa, jako za dni Chrystusowych byli widomi Rozesłańcy do założenia niewidomego Królestwa“¹¹.

¹ *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*, Monachium 1906. — ² I, 17. — ³ III, 4. — ⁴ III, 267. — ⁵ I, 318. — ⁶ III, 206. — ⁷ III, 118—119. — ⁸ III., 4—5. — ⁹ Tarnowski w *Roczn. Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu* r. 1894, str. XXXVII. —

¹⁰ Na udział uczucia miłości w intuicji mistyków zwraca uwagę Wł. Dawid w znakomitej rozprawie *Okolo bergsonizmu* (*Krytyka*, 1912, tom XXXV, str. 186. Tamże na str. 312—313 o poglądach Cieszkowskiego na „czynną intuwicyę“, jako na źródło wiedzy). — ¹¹ IV, 220.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Podstawy i metoda rozumowania

W piśmie swem *Bóg i palingenezyza* mówi Cieszkowski: „Mistycyzm nieodzownym jest w filozofii, a mianowicie jako integrujący moment wszelkiej prawdziwej spekulacji; mistycyzm stanowi właśnie spekulację *in nuce*; jeżeli na tem stanowisku poprzestaje, stanowi oczywiście twarde do zgryzienia orzech, albowiem natenczas musi nieodzownie w smutnym dylemacie ujścia swego szukać, t. j. wyrodzić się albo w misteryum, albo w mistyfikację;... odwieczna to historia zabagnionej mistyczności; jeżeli więc popaść nie chcemy ani w misteryum, ani w mistyfikację, trzeba nam mistyczność samą wznieść i znieść; atoli jako zniesiona, zachowa zawsze swoje znaczenie w filozofii; niezbędną jest... spekulacji, a nawet ona jej nadaje żywą siłę i popęd do dalszych, nowych badań;... ma zaś mistycyzm źródło swoje w czynnej intuicji;... mistycyzm daje zarodek, który dogmatyzm rozkłada i rozwija wszechstronnie, a który

w spekulacji prawdziwej do właściwego owocowania dojrzewa; owa wrzekoma spekulacja, która zarówno mistycyzmem, co dogmatyzmem, gardzi, skazana jest przeto na spekulowanie na jałowej pustyni; wraz z intuicyą straciła i rozum, dokądże dojść może?“ Na tych samych podstawach wznosi się gmach filozofii w dziele *Ojciec Nasz*, a są niemi: mistycyzm, dogmatyzm i spekulacja.

Mistyczności nie lękał się Cieszkowski, i właśnie ona to nadała jego dziełu „żywą siłę“ — siłę oddziaływania na czytelnika, i to nie tylko na jego intelekt i uczucie, ale także na wolę, i ona to stanowi główny czar tego wspaniałego pomnika myśli i serca polskiego XIX wieku. Są prawdy, uczy Cieszkowski, których poznanie, początkowe przynajmniej, zawdzięcza człowiek jedynie czynnej intuicyi. „Nie formalnym rachunkiem pojęć, — nie syllogizmami, nie zimnem rozumowaniem przychodzi ludzkość do odkrycia coraz dalszych skarbów prawdy, ale żywym przesiąknięciem się istotą Boga, przyjęciem Jego w *sacrosanctum* serca swego, wiarą w żywy objaw Ducha“¹; tę żywą prawdę serca swego człowiek „rozwija“, „rozmnaża“, „przerabia“, z niej przedzie „dalszy wątek“ zapomocą myśli, „a tą wyrobioną prawdą jest wiedza“². Taką żywą prawdą, osiągniętą dzięki intuicyi, a później dopiero uzasadnioną zapomocą myśli, była dla Cieszkowskiego, prócz wiary w *Modlitwę Pańską*, jako najwyższe objawienie, ta prawda, która nań spłynęła kiedyś podczas modlitwy w kościele Panny Maryi w Krakowie i która się później stanie granitem zarówno jego filozofii prze-

szłości i przyszłości, jak całego jego niepokalanego życia, — prawda, że osią dziejów ludzkości i głównym sensem życia człowieka jest Jezus Chrystus. Taką żywą prawdą była dlań także wiara, że Bóg jest i że jest nie tylko mądrością, ale i miłością. „Każdy chrześcijanin — mówi Cieszkowski — bez dowodu, w głębi serca dozna ³, że Bóg jest Ojcem naszym. „Nie uciekaj się... do żadnej sztuki ani nauki, by... Ojca odszukać;... bo żadnym mozołem, choćby pobożnym, nie dobierzesz się doń tak bezpiecznie, jak własnego serca żywego doświadczeniem“ ⁴. To samo żywe doświadczenie własnego serca kazało Cieszkowskiemu mocno uwierzyć, że człowiek jest powołany do wypełniania coraz to wyższych zadań moralnych i społecznych („socyalnych“); nazywa on to doświadczenie „mądrością praktyczną“ i mówi, że ona to, „na nauce oparta, a miłością zagrzana“, nigdy nas nie zawiedzie, bo „patrzy na życie i życiem kieruje“ ⁵. Czy nie zbliża się tutaj mistycyzm Cieszkowskiego do dzisiejszego pragmatyzmu? tem więcej, że i dla niego, jak i dla dzisiejszych pragmatyków czy humanistów, „życie społeczne stanowi już samo przez się nie tylko najwyższą sztukę i naukę, ale coś więcej jeszcze ponad wszelkie sztuki i nauki, — stanowi szkołę nad szkołami, — metodę nad metodami, — objawienie nad objawieniem“ ⁶?

Mistycyzm Cieszkowskiego musiał go konsekwentnie doprowadzić do dogmatyzmu: kto wierzy w swoją własną intuicję, temu wolno, a nawet trzeba, wierzyć, że i inni ludzie mogą mieć i mają swoją intuicję. Cieszkowski w to wierzy, a i w to święcie wierzy, że nie-

którzy ludzie mieli tej intuicji więcej od innych, że się im w niej prawda objawiła pełniej i dokładniej, niż innym, i że tacy ludzie, szczególnie od Boga ubłogosławieni, są powołani do objawiania ludzkości absolutnej prawdy. Największym z tych ludzi jest dla Cieszkowskiego Jezus Chrystus; jemu to Bóg udzielił największego objawienia, które dziś znamy z *Ewangelii*; to też *Ewangelia* jest dla człowieka źródłem absolutnej prawdy, — ale jedynie dla tego, kto ją rozumie, kto ją umie czytać; *Ewangelia* bowiem, jak wogóle *Pismo święte*, które jest całe księgą objawioną, nie zawsze i nie wszystkie prawdy wypowiada wprost, ale jedynie te, które ludzie ó w c z e ś n i mogli zupełnie zrozumieć i spełnić; te zaś, które były dla nich jeszcze niedostępne, wypowiada *Pismo święte* jedynie „pod miarą“, nie „spełna“ i nie wprost, tylko np. zapomocą parabol i allegoryj, z których dopiero później ludzie mogli albo będą mogli wyluskać jądro absolutnej prawdy. Na takim stanowisku, jako interpretator *Pisma świętego*, stał już, jak wiadomo, Lessing, a w XIX wieku, z pośród teologów i filozofów niemieckich, także i Hegel, i jego to śladami poszedł zapewne Cieszkowski, który niemało czasu i trudu poświęcił studjom nad *Pismem świętem* (nie tylko w tekstach łacińskich, ale greckich i hebrajskich) oraz nad jego komentatorami, poczynając od ojców i doktorów Kościoła aż do teologów XIX wieku, przeważnie protestanckich, jak twierdzi ks. Koppens⁷. Przy tych studiach zawsze przyświecała Cieszkowskiemu zasada św. Augustyna: *Distingue tempora, et concordabit Scriptura*, — rozróżniaj czasy, a *Pismo święte* powie

ci niezawodną prawdę; to znaczy: *Pismo święte* zawiera w sobie niezawodną prawdę, ale różne czasy pojmowały ją różnie; dziś wybiła godzina, kiedy się z tej księgi świętej wyłoni całkowita prawda, a człowiekiem, powołanym do jej zrozumienia i objawienia jest on sam, autor dzieła *Ojciec Nasz*.

Dalej. Jest (wierzy i uczy Cieszkowski) w *Pismie świętem* Nowego Zakonu jedno miejsce szczególnej wagi, zawierające w sobie najwyższą ze wszystkich prawd objawionych, bo tajemnicę nie tylko Boga, ale i przyszłych celów i losów ludzkości, oraz nieomyłne wskazania, jak ma ludzkość postępować, żeby swoje powołanie spełnić. Miejscem tem jest *Modlitwa Pańska*, w której „skupił Zbawiciel cały szereg najżywoźniejszych i najbrzemiennejszych tajemnic wiary w siedmiorgu próśb pacierza“ i „zamknął i potwierdził je wszystkie w końcu najdonośniejszem słowem nadziei *Amen*“⁸. *Modlitwa Pańska* to skrócenie, a raczej streszczenie, całej *Ewangelii*⁹, a jako objawienie przyszłości, jest najwyższem ze wszystkich prorocत्व,¹⁰ jest „utajonem prorocत्वem nowego objawienia, — objawieniem trzeciego imienia, trzeciego jego oblicza, trzeciego jego momentu, — objawieniem Ducha Świętego“¹¹. Samo jedno wezwanie *Modlitwy Pańskiej*, jej pierwsze słowa: „Ojciec nasz, któryś jest w niebiesiech“, zawierają w sobie tak wielką prawdę, że „zaiste, gdyby był Syn Bóg już na tem jednym poprzestał, zgola nic innego nam nie objawiwszy, — jedno Ojca naszego, który jest w niebiesiech,... już przez to jedno byłby został zbawicielem świata“¹².

Lecz pisząc dzieło historyozoficzne, a przynajmniej dzieło, którego punktem wyjścia jest historyozofia, nie mógł Cieszkowski poprzestać ani na własnej intuicji, ani na znajomości i interpretacji *Pisma świętego*. Wierząc, że się Bóg objawia nie tylko w duszach ludzkich, ale także w ludzkich czynach i w naturze, natury nie badał wprawdzie, bo nie pisał dzieła przyrodniczego, ale czyny ludzkie, t. j. historję ludzkości, badał niemniej usilnie, jak filozofję i teologję, przyczem, nie porzostając na opracowaniach ogólnych i monograficznych, sięgał niejednokrotnie do źródeł dziejowych. I wyrobił sobie o wypadkach historycznych sąd własny, niezależny (w tem wszystkiem np., co mówi o Kościele, o herezyach, o jezuitach, których, mówiąc nawiasem, poczytywał, jak tyłu innych wielkich duchów polskich, za szkodników dla Kościoła i ludzkości). Ten sąd nieraz zdumiewa swą głęboością, np. sąd o doniosłości dziejowej nauki chrześcijańskiej. Ale o tem później. Na razie idzie nam jeszcze o charakterystykę metody, jaką posługiwał się Cieszkowski w swojej spekulacji.

Jest to metoda ta sama, którą się wogóle posługiwała współczesna historyozofia europejska. A więc naprzód — metoda analogij dziejowych, bardzo dla tych myślicieli, którzy przepowiadali przyszłość, ponętna, ale ze stanowiska naukowego bardzo niebezpieczna: jak Krasieński i Trentowski, tak i Cieszkowski snuł wnioski, dotyczące przyszłości, na podstawie przeszłości. Z tego np., że na progu epoki chrześcijańskiej wystąpił na widownię dziejową i odegrał olbrzymią rolę w spełnianiu nowych zadań i powołań nowy szczeł narodów, germański, do-

myśla się i wróży, że teraz, kiedy się zaczyna epoka nowa, ukaże się na arenie historycznej i dominującą rolę w realizacyi nowych ideałów odegra także nowy szczepek narodów, słowiańskich¹³. Albo jeszcze: na podstawie tego „przesilenia“ w dziejach ludzkości, „które epokę chrześcijańską otworzyło“, charakteryzuje nowe przesilenie, „mające epokę przyszłości rozpocząć¹⁴, — znów podobnie jak Krasiński.

Bardzo też chętnie posługuje się Cieszkowski metodą „przybliżenia“. A więc np. synostwo człowieka względem Boga, albo, jeśli kto woli, ojcostwo Boga względem człowieka, wyjaśnia pojęciem przybliżonem, mianowicie synostwem obywatela względem ojczyzny, albo, jeśli kto woli, macierzyństwem ojczyzny względem obywatela¹⁵. Z tego rozumowania niechaj wolno będzie przytoczyć nawiasem choć te słowa, tak prawdziwe, a tak dla piękności ducha Cieszkowskiego znamienne: „Jak ojczyzna nie tylko nam nie wzbrania dla miłości swojej miłować rodziców, lecz owszem tego po nas tak dalece wymaga, że wyrodnego syna w rodzie nie uzna nigdy za godnego obywatela w narodzie, tak i Ojciec nasz, który jest w niebiesiech, nie zwalnia nas bynajmniej od obowiązków około matki naszej ojczyzny, która jest na ziemi, — ale nas owszem ku niej zobowiązuje tak dalece, że wyrodnego syna ziemskiej ojczyzny sam wydziedzicza z niebieskiej“¹⁶.

W blizkiem pokrewieństwie z tą metodą „przybliżenia“ jest metoda porównania, ale wcale nie owo *argumentum per comparationem*, którem w XVI wieku szermowali tak umiejętnie i zuchwale humaniści, żeby

tylko Orzechowskiego i jego karkołomne syllogizmy przypomnieć: porównanie nie jest dla Cieszkowskiego argumentem, jest jedynie środkiem do wyjaśnienia myśli, do ułatwienia czytelnikowi, by ją zrozumiał. A więc np., żeby mu ułatwić zrozumienie Boga jednego w trzech osobach, pozwala sobie Cieszkowski, jak mówi, na „ziemskie porównanie“, ale, dodaje wyraźnie, „tylko do ułatwienia, bo... porównania są zawsze tylko niedołącznemi przybliżeniami“¹⁷; to zaś „ziemskie porównanie“ jest takie: „Ów Michał-Anioł Buonarotti, który wystawił kopułę świętego Piotra, który sąd ostateczny w kaplicy sykstyńskiej wyobraził i który posąg Mojżesza wykuł w marmurze, byłci jednym i tym samym Duchem, — tam był budowniczym, ówdzie malarzem, tu znowu rzeźbiarzem, — a w każdym razie spełnym, twórczym artystą, żyjącym subjektem, działającym Duchem¹⁸; podobnież Bóg jest Trójcą: jest Ojcem, t. j. bytem, Synem, t. j. myślą, i Duchem Świętym, t. j. realizacją myśli (czynem), ale w tej Trójcy jest jeden, „i każda osoba Trójcy jest inną, lecz wcale nie kim innym“ — „podobnież“, zastrzega się Cieszkowski, „a nie również, bo porównania nie są nigdy równania“¹⁹.

Lecz te wszystkie metody dotyczą jedynie szczegółów. Metodą główną, podstawową, przenikającą całe dzieło, jest metoda dyalektyczna Hegla, która była, jak wiadomo, chlebem powszednim dla polskiej myśli historyzoficznej w epoce romantyzmu, a którą Cieszkowski posługiwał się już w swoich *Prolegomenach do historyzofii*. Historyzofia Hegla nie mogła go wprowadzić

zadowolić: chrześcijanin buntował się w nim przeciwko niedocenianiu przez mistrza berlińskiego (o którym prawdziwie można powiedzieć, że był, „jak historyk świata, chłodny“) tej olbrzymiej doniosłości, jaką miał, ma i zawsze mieć będzie dla rodzaju ludzkiego Jezus Chrystus; Polak zaś buntował się w nim przeciwko temu, że mistrz berliński skończył swoją historyozofię na terażniejszości (i to jeszcze pruskiej: „Bóg polityczny stał się Prusakiem“, powie z oburzeniem Mickiewicz), że nie sięgnął w przyszłość. Zresztą przeciwko przestawaniu na terażniejszości buntował się w Cieszkowskim nietylko Polak, ale i myśliciel, dążący zawsze do ogarniania całości, do syntezy: „Bez poznawalności przyszłych czasów, t. j. nie uznając przeszłości za integralną część historii, któraby urzeczywistnienie przeznaczeń ludzkości zawierała, ani mowy być nie może o poznaniu organicznego i dobrego całokształtu, ani apodyktycznego procesu dziejów“²⁰. I to właśnie dążenie do ogarnięcia całości jest główną przyczyną, dla której się Cieszkowski w swej historyozofii sprzeniewierzył mistrzowi, ale nie w metodzie, tylko w podziale historii ludzkości na epoki: kiedy Hegel upatrywał w przeszłości zrazu trzy epoki (wschodnią, grecko-rzymską i chrześcijańsko-germańską), a potem cztery (wschodnią, grecką, rzymską i chrześcijańsko-germańską), Cieszkowski, jak to zaraz zobaczymy, całą przeszłość dzielił tylko na dwie epoki, a że całą przyszłość ujmował w jedną, trzecią, więc nie sprzeniewierzył się zasadzie trójdzielności, której się sam mistrz sprzeniewierzył. A i jego metodzie dyalektycznej docho-

wał wierności; zasadę, że każde zjawisko dziejowe jest twierdzeniem, które wywołuje zaprzeczenie samego siebie, aby po niem mogło nastąpić harmonijne skojarzenie przeciwieństw, które znowuż jest twierdzeniem, i t. d., — tę zasadę poczytywał i Cieszkowski za niewzruszone prawo rozwoju dziejowego, nie wykluczające wszakże, pomimo że niewzruszone, ani przypadkowości, ani wolności człowieka: „Historya jest to proces rozwojowy ducha ludzkiego w odczuciu, w świadomości i w czynnem stwierdzaniu piękna, prawdy i dobra, proces rozwojowy, który poznać mamy w swojej konieczności, przypadkowości i wolności”²¹. Taką definicyę historyi daje Cieszkowski w *Prolegomenach do historyzofii* (zamiast definicyi Hegla: „Historya jest postępem w uświadomieniu naszej wolności, postępem, którego konieczność poznać mamy“) i nie schodzi z tego stanowiska w dziele *Ojciec Nasz*. Z przyjęcia prawa dyalektycznego za dogmat wyniknąć musiało, że wszelki dualizm to w oczach Cieszkowskiego zjawisko przemijające, dla ducha na czas dłuższy niebezpieczne, a ze stanowiska metafizycznego nieprawdziwe: „Istotna prawda tkwi zawsze w t r z e c i m, d o p e ł n i a j ą c y m, kierunku, i nigdy absolutnej prawdy nie odkryjem, dopóki jej Trzeciego Słowa nie odkryjem“²².

W tę formułę procesu dyalektycznego wtłoczył Cieszkowski całkowite koleje, przeszłe i przyszłe, rodzaju ludzkiego, a raczej nie wtłoczył, tylko ujął: bo w swem uogólnianiu zjawisk dziejowych, bez którego podział na epoki jest niemożliwy, nie zapoznawał żywej historycznej prawdy, nie składał jej, jak to często bywa w hi-

storyozofii, na ołtarzu martwej doktryny. Zdawał sobie bowiem doskonale sprawę z całej różnorodności zjawisk dziejowych, i to różnorodności jednoczesnej; jasno wiedział, że w każdej fazie są i takie zjawiska, które bywały w fazie wcześniejszej, i takie, które będą w fazie późniejszej. Tak np. rozumiał, że „wszystko, cokolwiek istotę chrześcijaństwa stanowi, już w epoce przedchrześcijańskiej luźnie i niedojrzale, jakoby *disjecta* membra lub jakoby nie rozwinięte zarody, w stanie domysłu i domagalności istniało i panowania nad światem już dobiegało się“²³, i że to wszystko, tylko w wyższej potędze i w zupełniejszej realizacyi, istnieć będzie także w epoce pochrześcijańskiej. Ta jednak jednoczesna różnorodność zjawisk dziejowych nie zamykała Cieszkowskiemu oczu na ten fakt niezbity, że w każdej epoce jest jakiś „panujący kierunek ducha“²⁴, jakiś duch czasu: inaczej nie mógłby zbudować żadnego systemu historyozoficznego.

¹ III, 279—280. — ² Tamże. — ³ II, 138. — ⁴ II, 24. — ⁵ I, 110. — ⁶ II, 24. — ⁷ *Przegląd Powszechny*, j. w., 175. — ⁸ II, 2. — ⁹ II, 19. — ¹⁰ II, 22. — ¹¹ III, 70. — ¹² II, 10. — ¹³ I, 223. — ¹⁴ I, 120. — ¹⁵ II, 52. — ¹⁶ II, 55. — ¹⁷ III, 213. — ¹⁸ Tamże. — ¹⁹ III, 214. — ²⁰ *Prolegomena do historyozofii* (przekład polski), 7. — ²¹ Tamże, 79. — ²² I, 304. — ²³ I, 165—166. — ²⁴ I, 366.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Poglądy na czas, na Boga i na przeszłość ludzkości

Historyzofia Cieszkowskiego wybiega daleko w przyszłość, ale nie sięga w zaświat, co się tłumaczy jego poglądami na czas.

Pojęcie czasu jest dla Cieszkowskiego pojęciem zupełnie jednolitem, jednoczącym w sobie pojęcie doczesności z pojęciem wieczności; albo inaczej: doczesność w jego oczach nie jest bynajmniej czemś różnym od wieczności; upatrywanie jakiejś pod tym względem zasadniczej różnicy poczytuje za jeden z największych i najszkodliwszych błędów, jakie popełniła teologia. Jego zdaniem „doczesność ma się do wieczności, jak się ma część do całości“; „wieczność jest tylko pasmem różnych między sobą doczesności, które ją tak właśnie składają, jak pojedyncze ogniwa składają całkowity łańcuch“¹.

W najściślejszym związku z nieuznawaniem przeciwieństwa pomiędzy doczesnością a wiecznością nie uznaje także Cieszkowski w życiu ludzkości żadnego

przeciwieństwa pomiędzy światem a zaświatem, pomiędzy „tym“ a „tamnym“ światem. Jak czas jest jeden, tak i świat jest jeden; ani nieba, ani piekła, ani czyścica niema w tem znaczeniu, jak je pojmuje teologia: są to tylko s t a n y, przez które przechodzi ludzkość i z których każdy wcześniejszy jest niższy od późniejszego; piekło to stan ludzkości, który już przebyła, stan już przewyciężony czyli potępiony; czyściec to stan terażniejszy, a niebo — przyszły, do którego ludzkość dopiero dąży. „Królestwo Boże“ nie jest z tamtego świata, ono jest, a raczej będzie, na tym świecie; zbudują je ludzie, i dlatego to Chrystus kazał się im modlić w słowach: „Przyjdź Królestwo Twoje“²; nie kazałby im się o nie modlić, gdyby go oni zbudować nie mogli; budują je wszyscy ludzie, i wszyscy ludzie będą jego uczestnikami; ludzie bowiem, choć umierają, ale się wciąż odradzają, są nieśmiertelni, i to nie tylko jako gatunek, ale jako jednostki indywidualne. Bo w metempsychozę, czyli raczej w reinkarnację, wierzył Cieszkowski podobnie, jak Towiański, Słowacki, Krasiński, Wyspiański; nie wierzył natomiast i nie uznawał żadnej konieczności wierzenia, żeby się mieszkańcy ziemi mieli przenosić na inne planety: „Duchy... osobiste, już z natury swojej, jako D u c h, nieśmiertelnością obdarzone, nie potrzebują wcale opuszczać planety, aby postępować na inne, a coraż wyższe, światy, ponieważ ich kolejno na swoim własnym d o s t ę p u j ą, - a to ogólnie i przedmiotowo... przez spełnienie się wieków,... pojedynczo zaś i osobiście przez indywidualne odrodzenie“³. Nie tylko zresztą na ziemi, ale i na innych planetach, w całym

wszechświecie — wierzył Cieszkowski — odbywa się budowa Królestwa Bożego, a w tej wielkiej pracy wszechświatowej są także kolejne stopnie, jak na każdej poszczególnej planecie: „Każdy świat planetarny, na niższym szczeblu postępu znajdujący się, wstępuje kolejno w stan ducha, jaki ustąpił mu został przez wyższy jaki świat, który natomiast sam w sobie na wyższy szczebel stanu ducha znowu postępuje“⁴. To znaczy: ludzie, kiedy na swej planecie zbudują Królestwo Boże tak, jak je pojmowali, wytkną sobie cele jeszcze wyższe: „Nowy objaw myśli nowe zadanie czynu otworzy i wprowadzi nas w świadomość i uczestnictwo rzeczy absolutnie ostatecznych, t. j. poza historycznych i pankosmicznych, otwierając nam zarazem nowy i wyższy zakres wiecznego żywota“⁵, póki wreszcie nie dojdzie „aż do absolutnego połączenia i zjednoczenia duchów wszystkich światów, już nie tylko bytem, — bo to jest i było od początku, ale też myślą i czynem — świadomo i wolnie w Bogu“⁶. Lecz tych zagadnień — „o rzeczach absolutnie ostatecznych, pozaludzkich, pozaplanetarnych“ — Cieszkowski jedynie dotyka, ze względu, że, jak mówi, „tej... ostatecznej nauki jeszcze nie wybiła godzina“⁷; szczegółowo zato zastanawia się nad istotą Boga i Jego stosunkiem do świata.

Bóg to „absolutny Duch“; „oto jest istotna i odpowiednia definicya Boga; wyższej nad to definicyi po ludzku dać nie możemy, ona sama już jest absolutną, bo obejmuje wszystko w najwyższym stopniu i najpełniejszej jedni“⁸. Ten Duch absolutny, który jest „p o-

jęciem i materią razem, w żywotnej jedni, istotą zmysłowo - umysłową, bytem myślącym i wcieloną myślą“⁹, który jest Twórcą samego siebie, Stwórcą i władcą wszechświata“¹⁰, — jest zarazem Duchem świętym, t. j. najwyższym, najwielebniejszym i najdoskonalszym, obejmującym w sobie całą rzeczywistość piękności, prawdy i dobra; a jako obejmujący całą rzeczywistość dobra, jest *eo ipso* miłością, co bardzo szczegółowo wykazuje Cieszkowski w drugim tomie swego dzieła.

A jakież jest stosunek Boga do świata? Czy Bóg ma interwencję w jego sprawach? Deizm jej nie uznawał: Cieszkowski zastrzega się bardzo wyraźnie przeciwko deizmowi, nazywając go obrazowo „wodnistą pianką, szeroko przez dwa upłynione wieki ubitą i rozbitą, której wszakże co chwila pękająca bańka co chwila też wewnętrzną próżnię zdradzała“¹¹. Lecz nie mniej wyraźnie zastrzega się przeciwko panteizmowi, który, jego zdaniem, „u bliż a Bogu“ i nie pozwala Go człowiekowi u w i e l b i a ć“¹²; nauka, że „wszystko je s t Bogiem“, zawiera w sobie fałsz; w rzeczywistości „wszystko, owszem, do Boga n a l e ż y i od Niego zależy“, nie tylko się „do Niego odnosi, jako do Pana swego, ale też od Niego pochodzi, jako od Ojca swego, słowem... znajduje się w Jego dziedzictwie, w posiadaniu materyalnym i moralnym, jako w objęciu Ducha swego;... wszechświat jest więc tego Ducha tylko w ł a s n o ś c i ą i o b j a w e m“¹³. Innymi słowy, wszechświat nie jest Bogiem, jest tylko „Bożem ciałem“, „realno-panteistycznym momentem Boga“¹⁴; „wszechświat n a l e ż y tylko do Boga,

ale nie jest Nim samym, równie, jak ciało nasze do nas należy, ale nie stanowi naszego ja¹⁵. Bóg, jako Duch najwyższy, musi być syntezą, — i jest też syntezą absolutnego bytu, który jest Jego ciałem, i absolutnej myśli, która jest Jego duszą; Bóg jest „społecznością ciała i duszy, społeczności Ducha Świętego“¹⁶. Ten swój pogląd na Boga nazywa Cieszkowski *monopanteizmem*¹⁷. Jako Duch absolutny, Bóg *stawać się* nie może: Bóg jest, był i będzie zawsze jeden i ten sam, *objawia się* tylko coraz inaczej, coraz inną stroną swoich trzech osób: Ojca (bytu), Syna (myśli) i Ducha (czynu). To objawienie w stosunku do ludzkości nazywa się jej historią. Poza tem objawieniem, poza tym wielkim cudem, innych cudów nie uznaje Cieszkowski w historii: ona cała jest jedną wielką interwencją Boga, więc jak może być jeszcze inna interwencja?

Jako objawienie boże, „cała... historia jest objawieniem *explicite* Trójcy Świętej“, rozwija się więc „w imię Ojca i Syna i Ducha“¹⁸, czyli, inaczej, dzieli się na trzy wielkie epoki. Pierwsza (teza) to epoka Ojca czyli bytu, epoka, w której człowiek był, ale nie miał należytej świadomości swego bytu; druga (antyteza) to epoka Syna czyli myśli, epoka, w której człowiek doszedł do należytej świadomości swego bytu; trzecia (synteza) to epoka Ducha czyli czynu, epoka, w której człowiek, osiągnąwszy już pełną świadomość swego bytu i jego celów, osiągnie je zapomocą świadomego i wolnego czynu. Epokę pierwszą cechowało „*przeczcucie z przewagą zmysłowości*“, drugą — „*pojęcie umysłowości*“, trzecią cechować będzie „*czynne dokonanie*“.

nie w harmonii zmysłu i umysłu przez działającą wolę¹⁹.

Epoka pierwsza, od najdawniejszych czasów aż do Jezusa Chrystusa, obejmująca dzieje Wschodu starożytnego, Grecyi i Rzymu, jest „okresem życia rodu ludzkiego w stanie natury“, w stanie „przyrodzonych stosunków, przeradzających się i wyradzających z siebie wedle naturalnego trybu“²⁰. Właściwy tej epoce naturalizm objawia się w życiu religijnem, jako panteizm, a w życiu społecznem i politycznem, jako despotyzm.

Lecz wszechwładnie panuje ten naturalizm jedynie u narodów wschodnich. W Grecyi już się zmienia: panteizm mianowicie ustępuje miejsca politeizmowi, — zaczyna się indywidualizacya bogów; despotyzm zaś ustępuje miejsca republikanizmowi, — zaczyna się indywidualizacya państw i społeczeństw. Prawdziwej jednak wolności i Grecya nie wytworzyła: nie znali jej ani bogowie, podlegli mocy fatum, ani tem więcej ludzie, których większa część jęczała w niewolnictwie. W świecie myśli Grecya rzuciła wielkie hasło: „Poznaj samego siebie“, t. j. hasło samouświadomienia, ale go w pełni nie zrealizowała. I wogóle, zdaniem Cieszkowskiego, „całe życie greckie, aczkolwiek już nader uduchowione w porównaniu z oryentalnem, jest przecież jeszcze instynktowem życiem samegoż Ducha w naturze“²¹. Co do Rzymu, ten w zakresie życia politycznego i społecznego dokonał jeszcze większego postępu; jego cała historia wewnętrzna „niczem innem nie jest, jedno wielkim dramatem stopniowego podnoszenia się ludu i wykształca-

nia indywidualnych praw w społeczeństwie“²². Ten jednak proces indywidualizacji odbywał się w kierunku fałszywym, prowadził bowiem do wolności źle pojętej, jedynie zewnętrznej, mającej za hasło *carpe diem*, przez co w konsekwencji doprowadził do „pełnego indywidualizmu prywatnego“²³, t. j. do pełnego egoizmu jednostek, i, co za tem poszło, do pełnej decentralizacji społeczeństwa. Indywidualizacja zaś życia religijnego doszła do pełnego ateizmu.

Wśród tego rozprzężenia świata starożytnego zaczęła się druga epoka historyi rodzaju ludzkiego, obejmująca nie tylko wieki średnie, ale i późniejsze aż do ostatnich czasów (t. j. do połowy XIX wieku). Błądzą, mówi Cieszkowski, ci, którzy myślą, że się już od trzech wieków zaczęła nowa epoka, bo te trzy stulecia, tak zwaną epokę nowożytną składające, są dopiero stawaniem się odpowiedniego przesilenia, — gotowaniem się do niego, — a więc dopiero ujściem średnich wieków i przechodem w ostatnie wieki, ale jeszcze nie tychże rozpoczęciem²⁴; nawet wielka rewolucya francuska, pomimo że była istotnie „stanowczem i jednoczesnem wstrząśnieniem wszelkich posad dotychczasowego świata“, nie była jeszcze „purpurową jutrzenką dnia nowego“, tylko „dopiero krwawym starym słońcem zachodem“; „ta rewolucya stanowczo średnie wieki rozwiązała, ale nowych wieków jeszcze nie zawiązała“²⁵.

Tę drugą wielką epokę stworzył Jezus Chrystus: „Wszystko co przed nim, do niego się ściąga, — wszystko, co po nim, z niego wychodzi; on więc jest

przesileniem historii“²⁶. „Chrystus stanowi... wielką śre-
dnią ów kę czasów, on rozgraniczył dwa światy czyli
dwa wielkie dni świata; — on nowe stworzył ludów
i wieków pokolenie“²⁷. Urodził się tak, jak my wszyscy:
człowiekiem, — „nie byłby on, byłby kto inny“²⁸, ale stał
się „najwyższym osobnikiem ludzkości“, „jej zrealizo-
wanym ideałem“²⁹; „on nie jest tylko najdoskonalszym
z ludzi, ale jest poprostu doskonałym człowie-
kiem“, i, jako doskonały człowiek, „jako człowiek,
który urzeczywistnił w sobie całe pojęcie
człowieka, cały ideał człowieka zrealizował... prze-
stał być tylko człowiekiem, przemienił się w istotę,
wyższą nad człowieka“³⁰. „W jednym tylko Chry-
stusie Duch Boży na ziemi objawił się nam nie pod
miarą; jeden też Chrystus góruje między prorokami,
i żaden z nim mierzyć, ani nawet porównywać się,
nie może; i dlatego on jeden jest doskonałym Synem
Boga, poprzedzicielem i zapowiadaczem Ducha Świę-
tego“³¹.

Na czymże polega objawienie Chrystusa i, co za tem
idzie, istota drugiej, stworzonej przezeń, epoki? Świat
starożytny stanął w swej pracy dziejowej na stworzeniu
fałszywego indywidualizmu, fałszywego, bo jego dąžno-
ścią było jedynie folgowanie popędowi naturalnym, bo
prowadził państwo i społeczeństwo do rozpadnięcia się
w sobie. „Cóż mogło — pyta Cieszkowski — wyratować
ducha ludzkości z tego historycznego upadku i roz-
padku, w jakim go przy schyłku państwa rzymskiego
sposzrzegamy?... Co mogło pojedyncze duchowe istoty
z absolutną Istotą, od której tak stanowczo się oddaliły,

z podobnemi sobie istotami (bliźniami) na nowo pojednać?“ „Dziwną zda się odpowiedź, a przecież jest istotną: jeszcze dalsze rozpadnięcie się, ale stanowcze, ostateczne: rozpadnięcie się indywiduów już nie między sobą, ale owszem w samych sobie“³². Otóż tego to właśnie dzieła dokonał Chrystus, który uczył i nauczył ludzi, że ten świat, w którym żyją i dla którego żyją, nie jest jedynym, co więcej, że jest światem, niższym od innego, jeszcze nie istniejącego, że ludzie powinni zerwać z tym światem, z naturą, i przerodzić się, stworzyć z siebie coś wyższego od natury, zbudować nowe życie, mające swoje źródło w Bogu, nie w naturze. A gdzie szukać tego źródła? gdzie się człowiekowi Bóg objawia? W jego własnem wnętrzu! I w ten właśnie świat wewnętrzny kazał patrzeć Chrystus, nie w zewnętrzną: „dopiero chrześcijanin poznał i uznał siebie samego, a to właśnie przez odwrócenie się od tego wszystkiego, co nim samym nie było, przez zajrzenie w siebie“³³; a kiedy zajrzał w siebie, ujrzał tam Boga. A kiedy ujrzał i poznał tam Boga, uznał siebie za Jego syna, a Boga za swego ojca, i, co za tem poszło, bliźniego — za swego brata. Albo inaczej: skoro człowiek poznał w sobie człowieka, to za ludzi musiał uznać wszystkich ludzi. Oto jakiego odkrycia dokonało chrześcijaństwo. „W całej starożytności właściwych ludzi, w dzisiejszem znaczeniu tego wyrazu, jeszcze nie było;... byli tam obywatele i niewolnicy, byli Grecy i barbarzyńcy, ale samego człowieka tam jeszcze nie było“³⁴. Człowiek mógł powstać wtedy dopiero, kiedy za istotę człowieczeństwa poczytano — jego człowie-

czelność i nic innego. Odtąd ciałem już tylko mógł być człowiek (i bywał nieraz) niewolnikiem, ale w duchu był przez Jezusa Chrystusa wolny. Był wolny i dlatego, że, kiedy dawniej, w starożytności, jego moralność miała charakter heteronomiczny, bo źródłem rozkazu moralnego były ustanowione przez innych ludzi, w imię jakiegoś praktycznego celu, prawa, nakazy, a najczęściej zakazy, to teraz, od Jezusa Chrystusa i przez niego moralność stała się autonomiczną: idea moralności z przedmiotowej stała się podmiotową. Starożytność nie знаła, a przynajmniej powszechnie nie uznała, „potęgi, któraby wewnętrznym popędem do nakazanego pędziła, nie zaś zewnętrznym tylko przymusem od zakazanego wstrzymywała“³⁵. Innymi słowy: starożytność znała tylko prawo, ale moralności w ścisłym znaczeniu tego wyrazu nie znała. Kilku zaledwie mędrców domyślało się istnienia owej wewnętrznym popędem do nakazanego pędzącej potęgi, t. j. sumienia, które teraz dopiero stało się żywą i powszechną siłą. W ścisłym zaś związku z tym postępowaniem moralnym za największą cnotę zaczęło uchodzić już nie tak wielbione przez starożytnych umiarkowanie, tylko „poświęcenie bez miary“³⁶, wolny bowiem człowiek nie zakreśla granic swym obowiązkiem.

Że te wszystkie przewroty duchowe nie mogły, jako biegunowe antytezy dawnego świata, świata natury, obyć się bez jego potępienia, bez odwrócenia się od niego, bez pogardy względem niego, to jasne: tak, odtąd światem zewnętrznym, naturą, zaczęto pogardzać; tak, „chrześcijaństwo poniżyło i potępiło świat ziemski“.

„Upadek to świata głęboki, powszechny, okropny:... a jednak to poniżenie było wywyższeniem, a jednak to potępienie było istnem zbawieniem“³⁷. Bo „chrystusowe... zbawienie nie na tem wcale zależało, aby ród ludzki przenieść do jakiegoś stanu błogości,... ale owszem na tem, aby mu wszelką prawdę objawić i przynieść mu Słowo zbawienia, — aby go podnieść z pierwotnego natury barłogu i na własne nogi postawić, aby mu odkryć w własnym jego duchu nieznane dotąd siły, aby mu świadomość istoty swojej i przeznaczenia udzielić, a tem samem, aby mu znowu otworzyć drogę do własnej zasługi i wezwać go do przybliżonego dopiero, ale przyjść mającego, Królestwa“³⁸. Lecz co pojmowano w wiekach średnich przez Królestwo Boże? Chrześcijanie pierwotni nie wątpili, że je będą oglądali tutaj, na ziemi, wierzył w to i Kościół pierwotny; później dopiero, kiedy jakoś Królestwo Boże nie przychodziło na ziemię, wiara w nie uległa modyfikacji³⁹: zaczęto przez nie pojmować nie świat, tylko zaświat; światu wypowiedziało chrześcijaństwo walkę i w ten sposób spełniło swoje zadanie: Chrystus przecie nie pokój przyszedł dać ludziom, tylko miecz. Ta jednak walka ze światem, jak wszelki wogóle dualizm, nie mógł być zjawiskiem trwałem: już na progu tak zwanych nowych czasów świat zaczął się znowuż o swoje prawa upominać, do zgody jednak pomiędzy światem a zaświatem nie doszło jeszcze.

Oto w najogólniejszych zarysach pogląd Cieszkowskiego na przeszłość ludzkości. Czy oryginalny i czy zgodny z prawdą dziejową, o tem niech rozstrzygają hi-

stolicy i historyzofowie. Tutaj niechaj wolno będzie wtrącić jedno tylko spostrzeżenie, — że nikt w Polsce przed Cieszkowskim nie pojął tak głęboko i nie wyjaśnił tak wspaniale istoty chrześcijaństwa i tego przewrotu, którego ono w duszach ludzkich dokonało. Ale bo też chyba nikt u nas przed Cieszkowskim nie miał tak silnej pewności i intuicyjnej, że nauka Chrystusa jest alfą i omegą życia ludzkiego, podwaliną kultury ludzkiej, i nikt chyba nad tą prawdą tak ustawicznie nie rozmyślał. W całym jednak swoim blasku ukazuje się ta prawda w tych dopiero działach i rozdziałach, które mówią o przyszłości rodzaju ludzkiego na ziemi; tutaj dopiero uwydatnia się myśl przewodnia i zarazem najwyższa piękność moralna dzieła *Ojciec Nasz*, które jest przecie, raz jeszcze, nie tylko traktatem historyzoficznym, ale, i to nadewszystko, utworem moralistyki, z pewnością jednym z najpiękniejszych, najszlachetniejszych w literaturze całego świata, jest pobudką i zachętą do budowy i przebudowy życia w duchu nauki Jezusa Chrystusa.

¹ I, 287. — ² I, 309. — ³ I, 315. — ⁴ I, 316. — ⁵ I, 317. — ⁶ I, 316. — ⁷ I, 317. — ⁸ III, 48. — ⁹ III, 50. — ¹⁰ III, 63. — ¹¹ III, 272. — ¹² II, 408. — ¹³ Tamże. — ¹⁴ II, 191. — ¹⁵ II, 192. — ¹⁶ III, 190—191. — ¹⁷ III, 193. — ¹⁸ III, 129. — ¹⁹ IV, 11—12. — ²⁰ I, 59. — ²¹ I, 68. — ²² I, 70—71. — ²³ I, 73. — ²⁴ I, 54. — ²⁵ I, 55. — ²⁶ I, 52. — ²⁷ I, 155. — ²⁸ III, 164. — ²⁹ III, 162. — ³⁰ III, 162—163. — ³¹ III, 314. — ³² I, 81. — ³³ I, 76. — ³⁴ I, 78—79. — ³⁵ I, 128. — ³⁶ I, 130. — ³⁷ I, 112. — ³⁸ I, 115. — ³⁹ IV, 34 nn.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Myśl przewodnia

Budowa Królestwa Bożego na ziemi — oto dla Cieszkowskiego nie tylko główny, ale jedyny cel życia ludzkiego. I osiągnie go ludzkość — w trzeciej epoce swojego rozwoju, osiągnie bez wyjątku wszystko, o co prosi w *Modlitwie Pańskiej*.

Cóż będzie tę trzecią epokę, epokę Ducha Świętego, cechowało? Jak epoka pierwsza stworzyła prawo, a druga moralność, tak trzecia stworzy socjalność, która nie będzie zaprzeczeniem ani prawa, ani moralności, tylko, przeciwnie, ich doskonałą syntezą. Socjalność zaś to nie innego, tylko płynąca z dobrowolnej miłości i uznania za powszechne prawo solidarności rodu ludzkiego¹; oto najwyższy ideał społeczny Cieszkowskiego, oto „spełnia ludów“, przepowiedziana przez św. Pawła². „Jak pobratanie się ludzi przez chrystyanizm i wzniesienie ich do godności bliźnich było już przybliżeniem... Królestwa“ Bożego, „a to przez założenie społeczności chrześcijań-

skiej, — Kościoła chrystusowego, — tak znowu dalsze pobratanie się ludów i narodów przez parakletyzm i wzniesienie tychże do godności członków powszechnego społeczeństwa staje się tegoż Królestwa nadejściem, czyli... założeniem parakletycznej społeczności, — Kościoła Ducha Świętego³. I jeszcze: „Jak... Kościół chrześcijański ogarnąć miał idealnie wszystkich ludzi, tak Kościół ludzkości ogarnąć ma realnie wszystkie ludy i połączyć takowe nie żadną trafunkową przyrodzoną siłą, ani też abstrakcyjno-idealnym nakazem, — ale organicznem życiem; nie idzie mu bynajmniej o spojenie ludów w jedno olbrzymie, a ogólne państwo, ale właśnie o rozwinięcie wspólnej państw jedności, o ich wiekuistą harmonię⁴. Wszystkie ludy wybaczą sobie wzajemne krzywdy i winy i połączą się z sobą na tych samych zasadach, które będą obowiązywały każdą wogóle społeczność, to jest na zasadach wolności, równości i braterstwa, płynących z tej jednej zasady ogólnej, że wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Ojca niebieskiego. Do największych piękności całego dzieła należą rozdziały drugiego tomu, poświęcone wykazaniu tej prawdy moralno-religijnej, że, „wyznawając... Boga Ojcem naszym“, wyznawamy wszech ludzi i ludów wolność, równość i braterstwo⁵. W tak połączonej z sobą i zespolonej ludzkości będzie panował „wiekuisty i powszechny pokój“⁶, nie wcześniej jednak, zanim się narody „religijnie z sobą nie zwiążą, dopóki się z Ducha nie odrodzą, dopóki się w Społeczności Ducha Świętego nie utwierdzą“⁷. Kwestyje sporne po-

między narodami będzie rozstrzygał trybunał narodów⁸; w organizacjach politycznych i społecznych będzie panowała zasada wolnej elekcji⁹; a głównymi filarami tych organizacji będą: rząd centralny, jako najwyższa władza wykonawcza, sobór powszechny ludzkości, jako najwyższa władza prawodawcza, i powszechny trybunał narodów, jako najwyższa władza sądownicza i kontrolująca¹⁰.

Ale dosyć tego. *Ojciec Nasz* nie jest utopią, nie daje szczegółowego obrazu przyszłej wymarzonej epoki; wyraźnie mówi Cieszkowski, że „stanowić tu z góry, jak się ma ludzkość, jak się mają ludy uorganizować, jak się Królestwo Boże w dalszym potoku historii rozwinie, jaki będzie jego wewnętrzny porządek,... ani możemy, ani chcemy, ani mamy to tego prawo“¹¹. *Ojciec Nasz* ukazuje ten ideał tylko z daleka, ale wskazuje doń drogę, uczy, jak osiągnąć socjalność. Ta zaś droga nie prowadzi przez rewolucję, przez krwawe przewroty społeczne czy polityczne. Jest Cieszkowski, jak Krasiński i Towiański, wrogiem rewolucji, jako czynu, płynącego nie z miłości, tylko z nienawiści. „Dziś... minęły czasy wandalizmu, — czasy zagłady lub toporu“¹²; *Ojciec Nasz*, który jest w niebiesiech, uczy, iż „jedynie droga miłości i prawdy wiedzie bez chyby do wolności, do równości, do braterstwa“¹³. Nie przeczy wprawdzie Cieszkowski (za rozumnym człowiekiem i za uczciwym myślicielem był na to, aby przeczyć), że rewolucja może pociągać za sobą dla ludzkości dobre skutki, jeśli obala krzywdę, że np. wielka rewolucja francuska, obalając stary świat, „przysporzyła... niemało materiałów do nowego dzieła

i odkryła też niemało zakopanych skarbów pod zwaliskami runącego“ (sic) „średnich wieków gmachu, — dzięki jej za to!“¹⁴. Co więcej, przyznaje Cieszkowski, że rewolucya, jako „przez Boga dopuszczona“, bywa „w wyrokach jego za niezbędną lub zbawienną uznana i w skutkach swoich błogosławiona“¹⁵; lecz ten pogląd pozostaje w ścisłym związku z poglądem ogólnym, że złe wychodzi ostatecznie na dobre. Rewolucya w istocie swojej jest zawsze złem, zawsze zbrodnią: z tego, że się zwraca przeciwko zbrodni, czy to społecznej, jak ucisk i wyzysk ludu, czy politycznej, jak odbieranie narodowi własnego państwa, nie wynika bynajmniej, żeby sama zbrodnią nie była; zbrodniarzami są ciemężyciele, ale rewolucyoniści także. Nie dosyć na tem, jest najgłębszem przekonaniem Cieszkowskiego, że to dobre, które przynosi rewolucya, może ludzkość z a w s z e osiągnąć środkami dobrymi, za pomocą ewolucyi, i to o wiele prędzej i pewniej: „...Orkan rewolucyi przyniesie ze zniszczeniem, co fala ewolucyi mogła była ze zbawieniem przynieść“¹⁶. „Noc 4 sierpnia, dzień 3 maja, ranek 18 marca, oto są wielkie i chwalebne dla ludzkości chwile, bo bez gwałtu, bez zgryzoty ani sromoty żadnej, bez krwi rozlewu i zgoła bez rozdarcia, bez rewolucyi wszelkiej i przed rewolucyą zablysły“¹⁷. Rewolucyoniści, zdaniem Cieszkowskiego, wykrzywiają i opóźniają postęp ludzkości, przewlekają tylko „ociąganie się Pańskie“¹⁸; chociaż cofnąć postępu nie mogą, oczywiście, ani rewolucyoniści, ani ci, przeciwko którym rewolucya się zwraca.

Z takiej wychodząc zasady, wierząc, że „tylko

prawą drogą chrystusową, drogą moralności ewangelicznej, dochodzimy do dziedzictwa Ojca naszego, dla nas, dzieciak jego, przygotowanego“¹⁹, ostro zwraca się Cieszkowski przeciw różnym doktrynerom rewolucyi, „obłąkanym mędrkom“ i „wieszczom“, którzy „w napadzie chwilowego obłąkania zwą samego Ducha, onego Pocięszyciela i Utwierdziela, wiecznym rewolucjonistą“²⁰; gromi zarówno tych, co uczą, „że gwałt i przemoc leżą w naturze“²¹, jak i tych, co poczytują rewolucyę za złe, ale, dodają, za złe koniecznie. Na to Cieszkowski: „Nie ma zdradliwszej i przepaścistszej teoryi nad teoryą niezbędnego złego“; ona to przecie „wyrodziła ów tak zwany machiavelistyczny rozum stanu,... który wszelką niegodziwość, wszelki gwałt, zadany prawom boskim i ludzkim, wrzekomą koniecznością tłumaczy“; w imię tej to teoryi rozszarpano Polskę“²²! „Złego, absolutnie niezbędnego, niemasz i być nie może na świecie, może być tylko względnie niezbędne, bądź jako dopiero powodująca przyczyna, bądź jako już spowodowany skutek (np. kara, jako niezbędne następstwo przestępstwa, i to zawsze pod możliwością przebaczenia i zbawienia)“; „z natury swojej... złe jest a r c y z b ę d n e, i dlatego wzdychamy do pozbycia się jego i modlimy się do Boga: z b a w nas od złego“²³. Z niemniejszą energią zwraca się Cieszkowski przeciwko samym rewolucjonistom, politycznym zarówno, jak społecznym. Co do politycznych, błaga „synów umęczonego, rozkrzyżowanego narodu“²⁴, by się nie mścił swoich krzywd, pozostawiając ukaranie krzywdzicieli Bogu; co do społecznych, wybuch oburzeniem przeciwko socyalistom i komuni-

stom, że nadużywają „pięknego nazwiska socyalistów“²⁵, że nurtują, „jak krety, i tajemnemi knowaniami“ podkopują społeczną budowę²⁶, że są „jezuitami postępu“; „Jak owi wrzekomi Towarzysze Jezusa użyli i nadużyli najświętszego imienia na ziemi, aby anti-jezusowe przeprowadzać zamysły, nie troszcząc się bynajmniej o świętość środków, byle niby-świętych dostępować celów, a niepomni przykazania Mistrza, nie wahali się schować światło pod korzec i, pychą natchnieni, zamysłili świat opętać, sami duchowi niewoli opętać się dawszy: tak i wy, których przywłaszczone nazwisko zwolennikami społeczeństwa mianuje, ubliżacie wiążącej was nazwie, hołdując owszem rozwiązłości, i mimo tylokrotnych wspomnień mistrzów waszych nie wahacie się *per fas et nefas* rozrywać świat i religię jego, miasto religowania, a nie wzdrygając się przed rozswawoleniem świata, sami w złowieszczą płatacie się swawolę, której niechybnem ujściem niewola“²⁷. I jeszcze z dominikanami porównywa Cieszkowski socyalistów ze względu, że się ubiegają „o urząd inkwizycyi doczesnego zbawienia“²⁸. Ale znów nadto bezstronnym i uczciwym człowiekiem był na to, żeby same tylko ujemne strony widzieć w socyalistach, jezuitach i dominikanach: „Jak w zgromadzeniach Loyoli lub Dominika zakwitły nieraz chrześcijańskie cnoty, i do dziś dnia krzewią się uwielbienia godne zasługi, mimo czarnej kaźni, która je od wieków zaległa, tak i w waszych pałających, a okopconych kuźniach potomność nie przeoczy szlachetnego kruszczu, mimo czerwonej rdzy, który go pożera“²⁹.

Nie dosyć na tem. Jeżeli gromi Cieszkowski tych,

co gwałtownymi środkami chcą walczyć z gwałtem i krzywdą, to daleko jeszcze mocniej, daleko goręcej (i to jedno z najszlachetniejszych drgnięć tego wielkiego serca) zaklina tych, co dzierżą władzę nad światem, żeby jej nie nadużywali dla swych samolubnych celów, żeby nie kradli ludom i ludziom tego najdroższego skarbu, którym jest wolność: „Wy, którzy wstrzymujecie postęp ducha ludzkości, na miłość Boga, przestańcie, bo jak Bóg Bogiem, to wam się na nic nie przyda! Czyż nie dość już jęków wydała pierś ludzkości, czyż nie dość łez oczy jej wyroniły? Cóż wam z tego przyjdzie, że ich trochę więcej jeszcze wyciśniecie? A przemódz? nie przemożecie; przytlumić? nie przytlumicie; wytępić? nie wytępicie. Ani działa, ani bagnety, ani rusztowania, ani lochy podziemne, ani rada, ani zdrada, jak Bóg Bogiem, nic wam nie pomoże, bo to sprawa Boża... O wstyd wam! o hańba wam, którzy czuwacie nad społeczeńskim ciałem, jeśli... świadomość cierpienia ludzkości nie wzbudzi w was woli ratunku, czynu zbawienia!... Resztę daruje wam ludzkość, ale sromu waszego z księgi żywota zmazać wam nie zdoła. Sam nawet Wszechmocny przebaczyć może popełniony czyn, ale nie był y m uczynić go nie zdoła. Kara więc wasza, krwią i łzami zapisana, pałać będzie na wieki w rocznikach świata, w t e m w i e c z n e m piekle sromoty, którego ogień nigdy was nie strawi! Drżycie więc, aby ludzkość nie wyrzekła nad wami straszliwego przekleństwa: hańba wam na wieki!“³⁰.

Jeżeli tedy nie rewolucya, to co wprowadzi ludzkość w nową, wyższą i już najwyższą, epokę życia? Od-

powiada Cieszkowski: tylko czyn. Należy to jednak szczegółowo wyjaśnić, w pojęciu bowiem czynu skupia się myśl przewodnia dzieła *Ojciec Nasz* i wogóle całej filozofii praktycznej Cieszkowskiego, którą też bardzo słusznie nazwano „filozofią czynu“³¹.

Wierząc mocno w zbliżanie się chwili, kiedy „porzuci już ludzkość dotychczasowe próby... i wejdzie wreszcie do... świątyni prawdziwego Ducha“, w której „odetchnie po trudach dotychczasowego żywota“, i w to także wierzył Cieszkowski, że w tej świątyni człowiek „nie spocznie bynajmniej“, że, przeciwnie, w niej dopiero rozpocznie „prawdziwą działalność“, że trzecia epoka dziejów ludzkości nie będzie to jakieś „gotowe Eldorado“: „Niech sobie duchowi leniwcę“ do niego „wzdychają, — nam trzeba naszą Ziemię Obiecaną własnym działaniem zagaić, zasadzić i wykształcić; pod tym tylko warunkiem posiadziemy ją, — a to czynne posiadanie jest właśnie epoki trzeciej zadaniem“³². Bezczynnym, a przynajmniej czyniącym nieświadomie, był człowiek jedynie w tak zwanym raju ziemskim, to znaczy w czasach, „kiedy żył dopiero w łonie natury, jakoby dziecię w łonie matki, bez żadnej świadomości siebie,... słowem wtenczas, kiedy był dopiero niewinnem zwierzęciem albo niewinniejszą jeszcze rośliną“³³. Ale człowiek w raju upadł, jak opowiada legenda, zakosztował „owocu świadomości złego i dobrego“, to znaczy popelniał pierwszy „samodzielny czyn Ducha, pierwszy krok człowieczeństwa“, i tym sposobem „to przestępstwo... było niezbędnym następstwem samej istoty Ducha i było postępem“³⁴. Dlatego to św. Au-

gustyn „winę upadku człowieczego nazwał najszcześniejszą winą“. „Tak jest — dodaje Cieszkowski — wina owa była najszcześniejszą, bo bez niej nie bylibyśmy ludźmi, nie bylibyśmy sobą“³⁵. Od tej chwili zaczyna się ludzki czyn. Zrazu, w pierwszej epoce, ten czyn był jakby na pół świadomy, a dążył do coraz większego „odpadnięcia od wszechzycia“³⁶, do coraz większego wyodrębnienia się z pośród natury. Później, w epoce drugiej, ten czyn był świadomy, bo ludzkość w nauce Chrystusa otrzymała „słowo zbawienia“, które jej pozwoliło wyodrębnić się do szczętu z pośród natury i wstąpić w siebie. Dzisiaj daremnie czekałaby ludzkość na nowe słowo, bo czyż może być większe słowo nad Słowo Jezusa Chrystusa? dzisiaj daremnie liczyłaby na łaskę, jaką przed wiekami było dla niej Słowo Chrystusa: „Zbawienie ludzi i ludów, ludu i ludzkości, dziś od nich samych i od nich tylko zawisło. Ustal czas łaski, — nastał czas zasługi; dokonało się miłosierdzie, powstaje zadośćuczynienie“³⁷. Wówczas, w drugiej epoce, „pojawszy s ł o w o, dość było wstąpić w s i e b i e uwierzyć i ukochać, — dziś trzeba jeszcze wystąpić z siebie, przez się zdziałać to, w co się wierzy i co się pojęło, — urzeczywistnić czynem to, co się pokochało i przed-się-wzięło; bo tamto odrodzenie było dopiero z Bożej łaski, — a to teraz z naszej własnej pracy“³⁸. Dzisiaj „*orare est laborare*“³⁹; dzisiaj „czyn... jest ostatecznym kamieniem probierczym wszystkiego, co istnieje, wszystkiego, co żyje“⁴⁰; „czyn dopiero jest najwyższym, najświętszym celem Ducha, — czyn dopiero jest Bogu miłym, — czyn dopiero jest istną miłością, wyznaniem i czcią Boga“⁴¹.

Przez tę zasadę czynu, jako korony życia, jako jedyne zbawienia, t. j. jedyne go środka do zbudowania Królestwa Bożego na ziemi, przewyciężył Cieszkowski filozofię swego mistrza, Hegla, dla którego ostatniem słowem mądrości było poznać się w swoim własnym umyśle, dojść do zupełnej świadomości samego siebie, dla którego historia polegała na postępie w uświadamianiu sobie swej wolności⁴². Możliwą jest rzeczą, że pomysł Cieszkowskiego filozofii czynu, znanej zresztą już dobrze Arystotelesowi⁴³, ma swoje źródło w filozofii Fichtego, który głosił pogląd, że się dawniej, aż do ostatnich czasów, ludzkość rozwijała nieświadomie (więc, możnaby powiedzieć: z łaski bożej), a nie własną zasługą, że się postęp, t. j. dążenie do prawdziwej wolności, dopiero w czasach przyszłych odbywać będzie świadomie, już własną zasługą, że polegać będzie już nie na *Tatsachen*, tylko na *Tat-handlungen*, t. j. nie na faktach, które się odbywają i w nieświadomej przyrodzie, tylko na aktach, których niema bez świadomej swoich celów woli człowieka⁴⁴.

Więc jakiegoż to czynu ma ludzkość dla zbawienia swojego dokonać? Zakładać bractwa miłosierdzia? organizować coraz nowe i coraz lepsze stowarzyszenia, powołanie do realizowania zasad socyalności? zamiast wojskowości organizować roboty publiczne? zakładać szkoły i zapewnić społeczeństwu powszechną i bezpłatną edukację, nie tylko umysłową, ale także moralną i estetyczną? ⁴⁵ wszystkim ludziom dać wolność i możliwą równość, a wszystkim narodom niepodległość? Tak, rozumie się; o tem wszystkim mówi Cieszkowski mądrze

i pięknie (najpiękniej o wychowaniu ludu w tomie trzecim): ale to wszystko skupia się w pojęciu czynu socyalnego, realizowania Słowa Chrystusowego, więc nadewszystko *Modlitwy Pańskiej*, realizowania — w całem życiu: moralność chrześcijańska powinna zakręlować nie tylko w życiu prywatnem, ale także społecznem i politycznem, powinna się wznieść na wyżyny socyalności.

Ale i tego jeszcze nie dosyć, żeby zrozumieć myśl przewodnią dzieła *Ojciec Nasz*.

Czyn, mający na celu zrealizowanie socyalności, powinien być wolny czyli dobrowolny. Dobra wola to w filozofii Cieszkowskiego ten punkt oparcia, którego w fizyce szukał Archimedes⁴⁰. Ale co to jest dobra wola? Jest to taka wola, która chce sama, bez żadnego zewnętrznego przymusu, tworzyć dobro, ulegając jedynie przymusowi wewnętrznemu, — a tym przymusem wewnętrznym jest miłość. Człowiek trzeciej epoki (czy to nie wspanialszy człowiek od wszystkich nadludzi romantyków i modernistów?) sam sobie wytknie cel życia: tym celem będzie tworzyć dobro — dlaczego? jedynie dla tego, że będzie kochał. I ta miłość będzie mu prawem i zasadą wszystkich czynów, a zarazem prawem i zasadą jego wolności. Bo wolną wolą nie jest przeciwieństwo czynienia wszystkiego, co się komu podoba, „bo wolność nie jest ani być nie może wiotką dowolnością, dającą się lada powiewem zewnętrznym tu albo ówdzie obrócić; wolność prawdziwa ma również konieczność, jak przypadkowość, w sobie samej i dopiero z owej wewnętrznej i istotnej konieczności wyprzedza,

— —

jak jej się podoba, pasmo zewnętrznych przypadkowości“⁴⁷. Cóż jest tą koniecznością? Właśnie miłość. Czy ta konieczność czyni człowieka niewolnym? Przeciwnie — wolnym: bo tej miłości sam człowiek chce. „Wszakże już duch jednostkowy, podmiotowy, jakim jest każdy w społeczeństwie człowiek, skoro prawem nieśmiertelnego ducha stanowi *sui juris* Osobę, nie zaś rzecz żadną *alieni juris*, jużci jest sam w sobie i przez się celem, którego też nikomu ani na śródęk obracać, ani wyzyskiwać nie wolno: a przecież nieskończonemu uprawnieniu temu bynajmniej sam nie ubliża, owszem w duchownym dostojenstwie jedno wrasta, im się więcej sam z siebie bratnim duchom udziela, im się lepiej i skuteczniej zbiorowym zwłaszcza osobistościom rodu, narodu, ludzkości poświęca, słowem, im dzielniej i potężniej z własnej woli służy społeczności Ducha... Wszakże w tem coraz doskonalszem uspołecznieniu, celem sam będąc, po wszelkich drogach i szczeblach żywota cel celów ściga, do jego spełnienia własnym czynem się przyczynia, a przez to dążenie własnego przeznaczenia tak dalece nie chybia, że go owszem dopełnia“⁴⁸.

Lecz te słowa znajdują się już nie w dziele *Ojciec Nasz*, tylko w rozprawie, przeznaczonej pierwotnie na wstęp do tego dzieła, ogłoszonej drukiem dopiero w roku 1869, w rozprawie ogromnie głębokiej, p. t. *O drogach ducha*. Bez jej uwzględnienia niepodobna dobrze wyjaśnić, co właściwie Cieszkowski pojmuje przez czyn.

Zadaniem czynu jest osiągnięcie socyalności, to znaczy zbudowanie Królestwa Bożego na ziemi. Otóż

Duch ludzki zmierza do tego celu różnemi drogami, — stąd tytuł rozprawy. Różność zaś dróg ducha pochodzi z różności jego pierwiastków, którymi są: rozum, uczucie i wola. Kto poczytuje czyn za koronę działalności ludzkiej, ten królestwo wśród pierwiastków ducha musiał oddać woli, jakoż nazywa ją Cieszkowski „władzą nad władzami“, „szczytem ducha“: „ona czucie z wiedzą kojarzy i zaślubia z myślą byt, a z małżeństwa tego rodzi się czyn, trzeci świata pan“⁴⁹; co rozum pomyśli, co serce uczuje, to wola spełnia. Rozum dąży do prawdy, uczucie do piękna, wola realizuje prawdę i piękno. Wola nie tamuje działalności ani rozumu, ani uczucia; rozum i uczucie mają wolność w zakresie swojej działalności, ale wolność nie wyklucza pewnej wytycznej dla swej działalności; tę zaś wytyczną daje rozumowi i uczuciu dopiero wola, oczywiście dobra wola, dążąca do stworzenia dobra na ziemi. A więc: prawda i piękno przy całej swojej wolności otrzymują rozkazy, i to zupełnie dobrowolnie, od idei dobra. Dobro nie niszczy ani prawdy, ani piękna, nie wyłącza ich z królestwa ducha, przeciwnie łączy je w sobie; dobro jest wyższą jednością, obejmującą prawdę i piękno; prawda nie jest ani dobrem, ani pięknem, piękno nie jest ani prawdą, ani dobrem, lecz absolutne dobro jest zarazem absolutną prawdą i absolutnem pięknem⁵⁰. Co to wszystko znaczy? Znaczy, że drogi ducha nie powinny biedz równoległe, tylko się skupiać w jednym punkcie a tym punktem jest ideal najwyższego dobra czyli soecyalności. Innemi słowy: wszystkie władze ducha, chociaż każda dąży do celów swoistych, powinny te cele upodrzednić jednemu celowi

głównemu, który ich wcale nie unieczestwia, tylko je skupia; „drogi Ducha, choć rozliczne,... muszą być w jakikolwiek sposób z sobą styczne i spójne, nie zaś obojętne na siebie lub we wszelkim kierunku rozstajne“⁵¹.

Otóż tę myśl o zjednoczeniu dróg ducha rozwija Cieszkowski w zastosowaniu do całokształtu kultury ludzkiej. Czy poszczególne jej gałęzie powinny mieć być zupełnie odrębny, niezależny? czy cele, do których dąży kultura umysłowa, estetyczna, religijna, moralna (w szerszym znaczeniu tego wyrazu, t. j. w znaczeniu budowy życia wogóle, a więc obejmująca w sobie także kulturę społeczną, materyjalną, polityczną), cele niewątpliwie swoiste, są celami ostatecznymi, celami w sobie? Jedni, o których można śmiało powiedzieć, że widzą drzewa, a nie widzą lasu, odpowiadają, że każda kultura, każda droga ducha jest celem w sobie; Volkelt np. naukę, sztukę, religię i moralność poczytuje za cztery równorzędne samowartości i nie chce nawet słyszeć o ich upodrzedzeniu jednemu pryncypowi⁵². Inni za najwyższą kulturę poczytują bądź intelektualną (Arystoteles, Spinoza), bądź estetyczną (romantycy niemieccy), bądź religijną (Fichte, Schleiermacher), bądź moralną (Lipps). Głośny dzisiaj myśliciel niemiecki, Rudolf Eucken, przy całym swym szacunku dla wszystkich dróg ducha, zdaje sobie sprawę, że jednak one wszystkie zbiegać się winny w jednym ognisku, ale w jakim, co właściwie Eucken rozumie przez swoje *Geistesleben*, tego, naprawdę, z ani jednego jego dzieła dobrze i jasno wyrozumieć nie można. Cieszkowski, którego filozofia jest do filozofii Euckena niewątpliwie podobna (o czym

zapewne Eucken nie wie), jest nierównie wyraźniejszy, a raczej jest zupełnie jasny i wyraźny: za ostateczny cel wszystkich dróg ducha poczytuje stanowczo i bezwarunkowo „socyalność“, t. j. moralność, podniesioną do najwyższej potęgi, przenikającą wszystkie nauki i wszystkie sztuki; a że do sztuk i nauk zalicza Cieszkowski także sztuki stosowane i nauki praktyczne, więc domaga się, żeby wszystkie wogóle gałęzie kultury upodrzędniły się ideałowi socyalności. Jest więc Cieszkowski stanowczym przeciwnikiem głośnych i modnych w ostatnich czasach haseł „nauka dla nauki“, „sztuka dla sztuki“; nie, nauka nie jest dla nauki, sztuka nie jest dla sztuki, bo obydwie są — dla człowieka; a że najwyższym ideałem i najwyższym dobrem człowieka jest socyalność, więc i nauka i sztuka są tylko drogami, któremi duch ludzki kroczy ku socyalności. Czy może przez to kurczy się albo obniża zakres nauki i sztuki? Nie, odpowiada Cieszkowski, rozszerza się: „Wszelkie przedmiotowe drogi Ducha, aczkolwiek nieskończenie w sobie uprawnione, aczkolwiek same przez się celne, a więc na byle środki nie obracalne, przecież nie ujmą żadnej, ale owszem przyrostu własnej potęgi, dostępują, ilekroć sama z siebie, nie przestając na sobie, we wzajemnej pomocy, a wspólnej służbie Ducha spółubiegają się i prześcigają“⁵³. A ta służba Ducha jest, pamiętajmy o tem, dobrowolną, więc nie jest żadną niewolą, więc żadnemu obcemu celowi nie służy: poezya Mickiewicza i Krasińskiego jest przesiąknięta ideałem socyalności, a jednak czy nie jest wielką, czystą poezją? „Gdzie dopatrzysz się“ w ich „arcydziełach chociażby śladu sztuki

dla sztuki? nie sobie te pienia pieją, ani też w sobie się lubują; o życie społeczne im chodzi, o nowe życie dla ludów i ludzkości.... a przecież któż zaprzeczy, że jest w nich najwyższa sztuka? właśnie dlatego, że najwyższym zadaniem Ducha poświęconą⁵⁴. Przeciwno powrotowi średniowiecznego służebnictwa nauki i sztuki wobec czegoś wyższego oświadcza się Cieszkowski stanowczo: co innego niewolne służebnictwo, a co innego wolna służba! Ale i przeciwko dokonaniem przez renesans wyzwoleniu sztuk i nauk z pęt średniowiecznego służebnictwa oświadcza się również stanowczo: to wyzwolenie dało wprawdzie sztukom i naukom samodzielność, ale ta samodzielność była bez celu, była swawolą, nie wolnością; teraz dopiero będą miały samodzielność z celem, będą miały prawdziwą wolność. I jeszcze: „Kiedy... przemawiamy usilnie za religijno-obywatelskiem sztuk i nauk uspołecznieniem, za żywotnem skierowaniem ich własnych, a niezaprzeczalnych, celów ku wspólnemu wszego Ducha celowi, słowem za harmonijnem powiązaniem wszelkich dróg Ducha w wiekuistym stosunku do wiodącego ogniska, nikt nas zaiste nie posądzi o jakiegokolwiek uwłaczanie tym samodzielnym Ducha potęgom, ani o nastawianie na ich wielebne, a nieodzowne, wyzwolenie. Każdy owszem poczuje, domyśli się i uzna, że tu idzie nie o ich przygnębianie i poniżenie, ale, jako żywo, o ich podniesienie na płodniejsze, w pożytki obfitsze, w sobie dostojniejsze, a co zgoła niespodziewane, na wyzwolenie jeszcze, niż dotąd, stanowisko, bo górujące tyle nad rozszconem dziś samowładztwem, o ile wszelkie uspołe-

cznienie bądź ludów, bądź ludzi, góruje nad samopasną, a więc swawolną tylko bezspołecznością, o ile np. unarodowienie samoistnych w sobie rodów albo też zjednoczenie w organiczną całość jednoplemiennych, a dotąd udzielnych państweczek w stokroć wyższe, potężniejsze, pełniejsze, a nawet swobodniejsze, wprowadza je życie od owego, na jakie stać ich“ (*sic*) „mogło, póki się przy luźnej udzielności (absolutności) na korzyść jakiegokolwiek prywaty upierały“⁵⁵.

Więc ostatecznie co pojmuje Cieszkowski przez czyn? Koordynację wszystkich dróg Ducha, t. j. całej kultury, a raczej nie koordynację, tylko subordynację, upodrzedzenie całej wogóle działalności ludzkiej jednemu celowi — socyalności, wiodącej do Królestwa Bożego na ziemi. Nakaz wewnętrzny, pracy do urzeczywistnienia tego celu, to religia przyszłej ludzkości, religia, nad którą się obszernie rozwodzi Cieszkowski w tomie trzecim dzieła *Ojciec Nasz*.

Wszystkie dawniejsze religie poczytuje za tylko „przybliżone“; religia absolutna, ostateczna, „prawdziwa cześć i służba boża zależeć tylko może na uprawie tego, czem sam“ Bóg „człowieka opatrzenie opatrzył, co sam Bóg w duchu człowieczym jako wiecznie ludzkie założył; otóż wiecznie i absolutnie ludzkim jest: piękne, estetyczne uczucie, z odpowiadającym mu tonem, prawdziwa, umiejętna myśl, z odpowiadającym jej słowem, dobra, społeczna wola, z odpowiadającym jej czynem“⁵⁶. A zatem wierna i dobrowolna służba pięknu, prawdzie i dobru — oto absolutna religia! W takiej religii obrządkami, dogmatami i obowiązkami mogą być

tylko obrządki, dogmaty i obowiązki Ducha. Więc co do obrządków, to wszelkie ceremonie, wszelkie „widowiska kaścielne“⁵⁷ są człowiekowi niepotrzebne, a Panu Bogu obrzydłe. „Obrządkami Ducha nie może być nic innego, jedno sam wpływ czucia, sam objaw estetycznych sił Ducha, t. j. cały obszar sztuki, — organizm sztuk pięknych, uprawa i cześć piękności“⁵⁸. Co do dogmatów, wiara przybiera charakter wiedzy: „Dogmatami Ducha nie może być nic innego, jedno sam wpływ myśli, sam objaw teoretycznych sił Ducha, t. j. cały obszar nauki, — organizm wszystkich umiejętności, uprawa i cześć prawdy“⁵⁹. Co do obowiązków, zanikną wszystkie praktyki religijne: „Pobożnymi obowiązkami i działaniami religijnego Ducha nie może być nic innego, jedno sam wpływ woli, objaw praktycznych sił Ducha, t. j. cały obszar społecznego życia, — organizm działań i obowiązków socjalnych, uprawa i cześć dobra powszechnego“⁶⁰.

Wobec tak pojętej religii, Kościół, jako odrębna organizacja, jest oczywiście niepotrzebna; to też Cieszkowski nie waha się wyprowadzić tego wniosku, w mniemaniu, że Kościół będzie kiedyś równie zbędny, jak państwo, albo raczej, że się Kościół z państwem połączy w jedną harmonijną całość, utworzą jedną świętą Rzeczpospolitą, która będzie „panowaniem Bożem w świecie“⁶¹.

Niejednemu zapewne przyjdzie na myśl, że kto obrządki religijne ogranicza do kultu piękna, do zaspokajania potrzeb estetycznych, kto wiarę zastępuje wie-

dzą, kto wszystkie praktyki religijne usuwa na rzecz jedynie czynów, kto wreszcie poczytuje Kościół, jako odrębną instytucję, za niepotrzebny, — ten znosi, ten rujnuje wszelką wogóle religię. Myśleć tak byłoby nie tylko nie rozumieć myśli Cieszkowskiego, ale ją wypaczać, fałszować, a jego samego boleśnie krzywdzić. Człowiek, tak głęboko, jak on, religijny, nie mógł znosić religii. Znosił ją tylko pozornie: odmawiał jej „gdzieś na wieków późnej fali“ prawa do stanowienia odrębnej, tak często rosnącej samopas, gałęzi kultury ludzkiej, bo pragnął, żeby ona była jej pniem, jej podstawą. Nie, nie tak, bo i toby jeszcze myśl Cieszkowskiego fałszowało: nie pniem, nie podstawą, tylko korzeniem, *spiritus movens* kultury ludzkiej powinna być religia; ona nie będzie mogła kiedyś być jedynie odrębnym strumieniem życia, ona będzie jego siłą żywotną, jego alfą i omegą, jego już nie tylko wielkim, ale całkowitym, sensem, będzie — całym życiem, albo inaczej: całe życie będzie religią. „Religia — mówi Cieszkowski — jest powszechną spójnią ludzi i ludów, istną ich siłą i dźwignią; całe życie ludzkości jest wielką religią, a religia jest całym jej życiem; religia jest wszystkim dla wszystkich“⁶². Jeszcze inaczej: wszystkie bez wyjątku i myśli i uczucia i czyny powinny płynąć z religii i być przez nią uświęcone, w całym życiu ludzkim powinien panować wszechwładnie, ale za zgodą, a raczej za przyczyną, człowieka, Duch Święty⁶³. „Religijne przesiąknięcie wszelkich życia czynności,... uświęcenie spraw życia, a przeto używotnienie samej czci religijnej, jest samą naturą, samem przeznaczeniem człowieka, zrodzonego dla społeczeństwa,

powołanego od kolebki rodu swego do społeczności Ducha Świętego i krocącego ku niej słabymi dotąd i powolnymi, lecz ciągle postępowymi, krokami“⁶⁴.

Zdawałoby się, że w tej idei, iż religia powinna przenikać całe życie, całą kulturę, w idei, która jest naczelną myślą, kwintesencją i najwyższą pięknnością dzieła *Ojciec Nasz*, — niema nic nowego, że myśl ludzka dawno już, dzięki św. Augustynowi, tę wielką zdobycz osiągnęła, że ta idea była, w teorii przynajmniej, wytyczną całej kultury średniowiecznej, której wszystkie promienie zbiegały się w jednym ognisku — służby bożej. Tak, sama zasada jest niewątpliwie ta sama: wielkość idei kultury średniowiecznej polega właśnie na upodrzędzeniu jej wszystkich gałęzi jednej idei naczelnej. Ale, nie mówiąc już o tem, że ta zasada uległa wypaczeniu, że służba Bogu utożsamiała się jakoś ze służbą Kościołowi, a Kościół, jak z historyi wiadomo, bynajmniej nie zawsze Panu Bogu służył, pomijając i to jeszcze, że kultura religijna bywała najczęściej, wbrew teorii, jedną tylko odrębną gałęzią kultury ogólnej, a nie jej całkowitem drzewem, — zważmy, że Królestwo Boże pojmowały wieki średnie, jako zaświat, a stąd świat miały za coś marnego, przejściowego, i że przez to średniowieczna teoria kultury nosiła w sobie zaród śmierci. Odrodzenie go zniszczyło, kulturę odrodziło, używotniło, ale było to życie w znacznej mierze — bez Boga; bez Boga także, już w bardzo znacznej mierze, było i to nowe życie, które wlało w nią oświecenie. Romantyzm dopiero nie chciał żyć bez Boga: i oto romantyk Cieszkowski, nie tylko nie chcąc, ale wręcz nie rozumiejąc, życie

bez Boga, wprowadził go napowrót do przybytku kultury, ale ten przybytek zakładał już tutaj, na ziemi; pragnął, żeby Królestwo Boże, które wieki średnie budowały w niebie, wieki przysze zbudowały na ziemi, pragnął ziemię przekształcić w niebo... I wierzył, że się ta nowa epoka, epoka świadomej i dobrowolnej budowy Królestwa Bożego na ziemi, epoka „spełni ludów“ i braterstwa już rozpoczęła.

¹ I, 207. Idea socjalności i solidarności nie jest oryginalną myślą Cieszkowskiego; wykołysali ją myśliciele francuscy, z Saint Simonem i jego wielkim uczniem, Comtem, na czele. Na nich się wprawdzie Cieszkowski nie powołuje, ale czy im nie nie zawdzięcza? Historyk filozofii w Polsce nie będzie mógł pozostawić tego pytania bez odpowiedzi; będzie także musiał wytłomaczyć wpadającą w oczy zbieżność myśli Cieszkowskiego z myślą dzisiejszych filozofów i moralistów francuskich, zbieżność, która prawdopodobnie ma swoje źródło wspólne — w humanitarnej filozofii francuskiej XIX wieku. Zwłaszcza kiedy się czyta Durkheima, wpada to podobieństwo w oczy. *Est moral ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme (De la division du travail social, wyd. pierwsze, 448). Pour la connaissance empirique, le seul être pensant qui soit plus grand que l'homme, c'est la société. Elle est infiniment supérieure à chaque force individuelle, puisqu'elle est une synthèse de forces individuelles. L'état de perpétuelle dépendance où nous sommes vis-à-vis d'elle nous inspire pour elle un sentiment de respect religieux (De la définition des phénomènes religieux*, w *l'Année sociologique* II, 23): takich i tym podobnych myśli pełno w dziele *Ojciec Nasz*. I dla Cieszkowskiego, jak dla Durkheima, społeczeństwo, a raczej ludzkość, jest czemś niemal transcendentalem; obydwa obowiązkowi jednostki dedukują z idei dobra powszechnego; Durkheim przestaje tutaj być socjologiem i staje się moralistą tak samo, jak Cieszkowski przestaje być historykiem i staje się moralistą; dodać jednak trzeba, że, kiedy Durkheim ma na

myśli społeczeństwo wogóle, Cieszkowski nigdy nie traci z oczu całego konkretnego rodzaju ludzkiego. — ² IV, 102. — ³ IV, 91. — ⁴ IV, 97. — ⁵ II, 141 nn. — ⁶ IV, 113. — ⁷ IV, 117. — ⁸ IV, 110. — ⁹ IV, 168. — ¹⁰ IV, 175. — ¹¹ IV, 218. — ¹² I, 257. — ¹³ II, 255. — ¹⁴ I, 56. — ¹⁵ II, 279. — ¹⁶ II, 278. — ¹⁷ II, 222. — ¹⁸ II, 135. — ¹⁹ Tamże. — ²⁰ II, 291 (widoczna alluzja do Słowackiego). — ²¹ II, 213. — ²² II, 293. — ²³ II, 293—294. — ²⁴ I, 260. — ²⁵ II, 296. — ²⁶ II, 299. — ²⁷ II, 305. — ²⁸ II, 304. — ²⁹ II, 305—306. — ³⁰ I, 261—263. — ³¹ *Philosophie der Tat* (Żółtowski). — ³² I, 213. — ³³ I, 205. — ³⁴ Tamże. — ³⁵ I, 206. — ³⁶ I, 205. — ³⁷ I, 6—7. — ³⁸ I, 274. — ³⁹ I, 27. — ⁴⁰ I, 220. — ⁴¹ III, 278. — ⁴² Żółtowski, *Cieszkowski's Philosophie der Tat*, 76—77. — ⁴³ Jodl, *Geschichte der Ethik*², I, 36. — ⁴⁴ Kleiner, *Zygmunt Krasiński*, II, 82 n. — ⁴⁵ III, 286. — ⁴⁶ Żółtowski, j. w. 83. — ⁴⁷ I, 50. — ⁴⁸ I, 369. — ⁴⁹ I, 218. — ⁵⁰ Żółtowski, j. w., 79. — ⁵¹ I, 355. — ⁵² *System der Aesthetik*, tom trzeci, dział drugi, rozdział czwarty. — ⁵³ I, 369. — ⁵⁴ I, 379. — ⁵⁵ I, 382. — ⁵⁶ III, 284. — ⁵⁷ III, 295. — ⁵⁸ III, 274. — ⁵⁹ III, 275. — ⁶⁰ Tamże. — ⁶¹ IV, 144—147. — ⁶² IV, 141. — ⁶³ III, 289. — ⁶⁴ III, 290.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

VII. Misya Polski

Do przodowania zaś całej ludzkości w tej zbożnej pracy około budowy Królestwa Bożego na ziemi powoływał Cieszkowski swój własny naród i wogóle plemię słowiańskie: „Miłość chrześcijańską, dotąd prywatną, zamienić na publiczną i takową, do potęgi podniesioną jeszcze, od ludzi do ludów przywieść, — jest przeznaczeniem jego“¹. Motywuje zaś Cieszkowski ten swój pogląd na misję dziejową plemienia słowiańskiego nie inaczej, jak inni mesyaniści, a więc po pierwsze psychiką, a po drugie historią, słowiańską: tu i tam dopatruje się pierwiastków socyalności. Co jednak uderza w tej argumentacji, że, mówiąc o psychice słowiańskiej, nie dosyć ściśle rozróżnia epokę Słowiańszczyzny pogańską od chrześcijańskiej, a mówiąc o historii, nie dosyć wyraźnie wyodrębnia historię polską od ogólnosłowiańskiej.

Co do psychiki, to unosi się Cieszkowski — zupełnie tak samo, jak dawniej Brodziński (i nie dziw: oby-

dwaj powołują się na Herdera) i wogóle wszyscy słowianofile — nad różnemi zaletami plemienia słowiańskiego, jemu tylko właściwemi: było to plemię łagodne, nie lubiące wojny, chociaż do boju zawsze gotowe, chętne do niesienia pomocy innym narodom, załatwiającej sporne sprawy polubownie, rozmiłowane w cichej pracy rolniczej, ale nadewszystko w wolności, którą poczytywało za rzecz „świętą i nietykalną“²; na nieszczęście, pod złym wpływem narodów ościennych, i Słowianie zaczęli gwałcić wolność, ale też za to straszliwie odpokutowali, poszli bowiem w niewolę do innych narodów, które ich imieniem nazywali niewolników wogóle. Nie wszystkie jednak narody poszły w niewolę: niektóre zorganizowały własne silne państwa. Otóż to wszystko, co Cieszkowski mówi o państwowości słowiańskiej, dotyczy już wyłącznie państwa polskiego. Mówi zaś o duchu ofiarności dla ojczyzny, unosi się (jak Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* i prawdopodobnie pod ich wpływem) nad tem, że wobec takiego ducha nie potrzebowała Polska stałego wojska, że mogła poprzestać na ruszeniu pospolitem. Główną jednak cechą dziejów Polski jest w oczach Cieszkowskiego, że dążyła do zrealizowania tych trzech wielkich ideałów społecznych, które są pierwiastkami składowymi socyalności, to jest do równości, braterstwa i wolności. Że istotę prawdziwej równości głęboko zrozumiał naród polski, o tem świadczy już przysłowie: „Szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie“, mające to znaczenie, że prawdziwa równość nie tylko nie wyłącza różnic, ale je, przeciwnie, uprawnia³. Nie mniej głęboko zrozumiał naród polski istotę brater-

stwa, zrealizował je nawet w obrębie jednego stanu, a do realizacyi zupełnej przeszkodził mu jedynie przedwczesny upadek. A i wolność pojmował naród polski zrazu rozumnie i przez wieki całe cieszył się zdrową wolnością, „póki jej tak zwanem *liberum veto* nie przedrzeźnił, póki się nie dał uwieść na pokuszenie upickim, a wkrótce o zgubę przyprawić targowickim, liberalistom“⁴. Nie zapomniał, oczywiście, Cieszkowski i o tem, że państwo polskie stanęło nie podbojami, tylko dobrowolnemi uniami, ani o tem, że się z pośród państw europejskich jedna tylko Polska zdobyła na tolerancję religijną. Wnioskiem tych rozstrząsań jest, że zarówno w psychice, jak w historii, Słowian, a właściwie Polski, są bądź w zarodku, bądź już w rozwinięciu (choć przedwczesnem), wszystkie wogóle pierwiastki przyszłego ustroju świata w jego trzeciej epoce.

Nadto Słowiańszczyzna, albo raczej tym razem już tylko Polska, ma jeden jeszcze tytuł do wielkiej misyi: upadek polityczny. Bo dopiero w upadku i dzięki upadkowi Polska uświadomiła sobie swoją misję, obowiązek przyświecania całemu rodzajowi ludzkiemu anielskim przykładem, walczenia z podłością świata, przewodniczenia pod względem moralnym wszystkim innym narodom⁵. A dlaczego Polska, choć lepsza od innych narodów, upadła, a inne narody nie? Bo jest narodem wybranym, „bo, im komu więcej dano, tem więcej się od niego wymaga, a im komu więcej przeznaczono, tem więcej temu do służyć się potrzeba“⁶. Polska jest wybraną przez Boga „ofiara“⁷ — „na odkupienie politycznych grzechów świata“⁸. „Przyjmijże, potępiony do-

tychczas rodzie — zwraca się Cieszkowski już do całej Słowiańszczyzny — dobre nowiny zbawienia! Wiedz o tem, że naród, który na domiar nieprawości, a na odkupienie politycznych grzechów świata, poniósł śmierć męczeńską, — wstąpił do piekieł niewoli i przemógł ich wrota. A zmartwychwstając w chwale Ducha, objawia ci, że spełniły się czasy, — a z nimi twoja wybiła godzina; żeś już sam przebył twój czyściec niewoli i że nadmiarem cierpienia zasłużyłeś na to u Boga, abyś erę wolności samemu światu zwiastował i ludzkości całej do raju swobody przewodniczył⁹. To znaczy: dopiero Polska wprowadzi Słowiańszczyznę do wielkiej kuźnicy Królestwa Bożego na ziemi, a cała już Słowiańszczyzna pociągnie za sobą do tego świętego przybytku cały ród ludzki. Zacznie zaś to przewodnictwo od tego, że obdarzy wolnością wszystkie już stany, i to będzie hasłem do obdarzenia błogosławieństwem wolności ludów całego świata¹⁰.

¹ I, 226. — ² I, 227. — ³ II, 166. — ⁴ Tamże. — ⁵ Pierwiastków socyalności dopatruje się Cieszkowski nie tylko w historii, ale i w literaturze, polskiej, w poezji Mickiewicza i Krasieńskiego, w nauce Kopernika, I, 379, 381. — ⁶ I, 229. — ⁷ Tamże. — ⁸ I, 230. — ⁹ I, 230. — ¹⁰ I, 250—251.

ROZDZIAŁ ÓSMY

VIII. Wartości moralne dzieła

Przez myśli o posłannictwie Polski i Słowiańszczyzny *Ojcie Nasz* Cieszkowskiego należy do naszej historyozofii mesyanistycznej; co więcej, jest tej historyozofii najwspanialszym wyrazem, nie żeby te wszystkie myśli były nowe (znano je przecie i głoszone przed rokiem 1848!), ale że nikt przedtem, nie wyłączając Krasińskiego i Trentowskiego, nie osnuł ich na tak szerokiem tle historyozoficznym.

Lecz nie w doktrynie mesyanizmu polskiego tkwi środek ciężkości dzieła *Ojcie Nasz*, tylko w idei o przyszłych losach całej ludzkości. I można śmiało powiedzieć o tem dziele (co jest w naszej literaturze, posiadającej tak wybitną cechę wyłączności narodowej, wielką rzadkością), że ma charakter nadewszystko ogólnoludzki, i to w tym stopniu, co ze stanowiska rozległości widnokręgów ideowych ani jedno zresztą dzieło naszej literatury, nie wyłączając ani *Rodu ludzkiego* Staszyca, ani *Nieboskiej Komedy* Krasińskiego, ani *Du-*

chów Świętochowskiego. O dziele Cieszkowskiego w najdosłowniejszem tego słowa znaczeniu powiedzieć wolno, że „ludzkości całe ogromy przenika z końca do końca“.

O wartościach filozoficznych dzieła *Ojciec Nasz* niech rozstrzygają filozofowie. Tutaj niechaj wolno będzie, na zakończenie tego szkicu, którego zadaniem była nie analiza naukowa, lecz jedynie uwydatnienie charakteru i głównych myśli dzieła, rzucić na nie raz jeszcze okiem ze stanowiska wartości moralnej.

Aby uczyć, jak żyć, trzeba przedewszystkiem uznawać i odczuwać wartość życia, jego sens: otóż całe dzieło Cieszkowskiego, od początku do końca, w idei przewodniej i we wszystkich poszczególnych częściach i częściach, jest jedną wielką afirmacją wartości życia, jednym wielkim hymnem poetyckim na jego cześć, — i dlatego jest w całym znaczeniu tego wyrazu księgą religijno-moralną. Życie według Cieszkowskiego jest w istocie swojej dobrem i coraz bardziej świadomie i dobrowolnie dąży do realizacji największego ze wszystkich dóbr, którem jest moralność chrześcijańska, podniesiona do najwyższej potęgi, to jest do „socyjalności“. Dzisiaj to największe dobro jest tylko ideałem; prawda: ale czy ideał jest tem samem, co chimera? Nie, odpowiada Cieszkowski, ideał, to „wiekuista prawda, spoczywająca do tąd w głębi myśli, w nas samych“, lecz „mająca kiedyś stać się i dla nas i czynem i ciałem“¹. Albo czy może ideał jest tem samem, co utopia? Także nie: „co dotąd i dziś jeszcze utopią zdawać się może, jutro już może nią nie być“. Czy dla ludzi pierwszej epoki, ludzi natury, mogła być jaka większa utopia od etyki chrze-

ścijańskiej, która wypowiedziała naturze walkę? A jednak przed tą utopią runął „cały świat starożytny z całą rzeczywistością, z całą okazałością swoją i granitową na pozór trwałością“². „Przyjdź Królestwo Twoje“ — kazał nam się modlić Jezus Chrystus: skoro się nam kazał o nie modlić, to tem samem zaręczył, że je osiągniemy; modlitwa bowiem jest niczem innym, tylko „przyszłością, z nas samych... wysnutą i od nas pochodzącą“, „jest wewnętrzną samego ducha tęsknotą, jego ciąglem dążeniem i celem“³. I ten cel człowiek osiągnie, zbuduje Królestwo Boże już tutaj, na ziemi, i „żaden Cherubin z ognistym mieczem nie wzbroni mu ...wejścia; raczej za nami walczyć będzie, jeśliby u samych wrót jeszcze walczyć przyszło“⁴. Niech tylko człowiek uwierzy, że to Królestwo przyjdzie, a raczej, że on sam własnym czynem zmusi je do przyjścia! Niech się nie zniechęca błędami, popełnianymi przez ludzi w tym ich wspaniałym pochodzie, pamiętając, że „same błędy, byle tylko w dobrej wierze powstałe, są szczeblami do prawdy“⁵; że ani jeden czyn, byle tylko z dobrej woli powstały, nie pójdzie na marne; że drogi, któremi kroczy Duch ku realizacyi swej modlitwy, „nie są... manowcami błędnika, ale owszem, krętymi wprawdzie i stromemi, ścieżkami, wiodącemi do celu, — do świątyni, do Ziemi Obiecanej!“⁶; że nawet zło to także tylko stopień do postępu, do zobaczenia tej Ziemi Obiecanej. Prawda, że ten postęp odbywa się bardzo powoli, skoro np. „równość, ogłoszona w obliczu Boga, ośmnastu wieków potrzebowała, by się rozwinąć w obliczu prawa“⁷: nie mniej przeto się odbywa. Odbywa się, bo sam Bóg tego chce,

bo takie jest prawo świata, prawo konieczności. Niechże człowiek w to uwierzy, ale niech czasem nie myśli, że się ta konieczność stanie bez jego udziału, bez jego wolnej i dobrej woli, bez jego czynu!

„Idź i czyn — czyn ciągle i bez wytchnienia“, mówi do swego narodu Krasieński: to jego przykazanie patryotyczne. To samo mówi Cieszkowski — do wszystkich ludzi, i to jego przykazanie religijne. A religia to dla niego — wszystko, to „dusza wszechświata“, to „nerw całego duchowego istnienia“, bo to „s p ó j n i a społeczeństwa“; bez religii ludzie „byliby... prochami“; „religia dopiero... nie tylko nas z Bogiem łączy i kojarzy, ale jeszcze nas s a m y c h z s o b ą i m i ę d z y s o b ą w społeczeństwo spaja“⁸; każda bez wyjątku „czynność, czy to estetyczna, czy też polityczno-socjalna, każde powołanie, czy artysty, czy nauczyciela, czy urzędnika“⁹, powinno płynąć z religii, z wolnej i dobrej, ożywionej miłością woli, do budowania Królestwa Bożego; wszystkie czyny człowieka powinny tak oddychać religią, jak jego piersi powietrzem.

To zaś Królestwo Boże, które buduje człowiek, jest innym światem, jak Królestwo natury. „Wyrósć.. na-przód ze stanu natury, w samym jego łonie się wykształcić, — następnie stan natury stanowczo przewalczyć, znieść i od siebie odrzucić, — a nakoniec ten stan natury napowrót sobie przyswoić, t. j. nie zstępować napowrót do niego, ale owszem przez asymilację wznieść go do siebie i już nie za obcą sobą potęgę, ale za w ł a s n y o r g a n i c z n y ż y w i o ł u ż y ć i sobie, jako odrodzoną naturę, przywłaszczyć“¹⁰: oto zadanie ludzkości.

I kiedyś dokona ludzkość wielkiego cudu, — stworzy Królestwo Ducha, Królestwo Boże, w którym znajdzie się miejsce i na naturę, ale już uduchowioną.

Te zaś myśli swoje cudownie wypowiada i rozwija Cieszkowski z taką pewnością majestatyczną, z taką wiarą świętą i głęboką w przyjście Królestwa Bożego, że się ona udziela każdemu, kto ma Boga w sercu, że się dusza ludzka (jakby powiedział Asnyk) „rozprzestrzenia“ i napelnia nie tylko platoniczną miłością ideału, ale i czynną miłością obowiązku, od którego spełnienia zależy realizacja tego ideału. A jednocześnie napelnia się dusza nienawiścią złego, oburzeniem przeciwko temu wszystkiemu, co jest fałszywą cywilizacją, to znaczy przeciwko temu wszystkiemu, co nie jest z Jezusa Chrystusa.

Oto, na czym polega wartość moralna dzieła *Ojciec Nasz!*

W przedmowie do tomu trzeciego woła Cieszkowski do Boga: „Egzaltacja Twoja, egzaltacja ludzkości, egzaltacja całej natury... oto są cele moje. Zapalenie serca, — oświecenie wiedzy, zahartowanie woli, kierowanie działaniem ludzkości... oto będą środki moje. Bodźce święte... cele święte... środki także święte. Pobłogosław im, Boże!”

I Bóg pobłogosławił. Nie był Cieszkowski tym Duchem Pocieszycielem, za którego się poczytywał: ale był głębokim myślicielem, a oprócz tego był ogromnie szlachetnym i do szpiku kości religijnym człowiekiem-chrześcijaninem. To też jego *Ojciec Nasz* nie jest wpraw-

dzie, jak mu się zdawało, objawieniem objawienia, ale jest wspaniałą księgą mądrości i zarazem miłości, księgą, o której śmiało powiedzieć można, że, gdyby miała posłuch w umysłach i sercach, a nadewszystko w dobrej woli, toby ta święta modlitwa o przyjscie Królestwa Bożego, którą przez tyle już wieków zanoszą do Boga miliony ust i serc chrześcijańskich, przestała być nakoniec modlitwą błagalną, a stałaby się dziękczynną i — wielbiącą ¹¹.

¹ II, 392. — ² IV, 122—123. — ³ I, 24. — ⁴ I, 210. — ⁵ III, 311. — ⁶ I, 202. — ⁷ II, 160. — ⁸ III, 242. — ⁹ III, 295. — ¹⁰ I, 56—57. — ¹¹ Ks. A. P. (*Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy* 1917, luty, str. 101) twierdzi, że autor niniejszego szkicu „sympatyzuje z naszym myślicielem właśnie dlatego, że ten nie zgadza się z nauką Kościoła“. Poglądu tego jednak ks. A. P. nie uzasadnił. Niechaj zechce łaskawie uwierzyć, że autor dlatego „sympatyzuje z naszym myślicielem“, że w jego dziele jest tak silna wiara w możliwość realizacyi nauki chrześcijańskiej i tak wielka cześć dla ideału chrześcijańskiego, jak mało u którego z naszych prawowiernych „myślicieli“.





Omyłki druku

Str.	wiersz	zamiast	powinno być
	5	(przed tekstem)	Rozdział pierwszy. Do- tychczasowe sądy.
6	4	i pragnienia	pragnienia
8	29	Cieczkowskiego	Cieczkowskiego
28	24	wiedza	wiedza“
29	6	dozna	dozna“
31	7	Daelj	Dalej
33	4	słowiańskich	słowiański
34	16-17	Duchem	Duchem“
36	12	wolności	wolności“
36	12-13	Cieszko-wski	Cieszko-wski
42	2	ja	ja“
44	16	tak zwaną	„tak zwaną
44	20	rozpoczęciem	rozpoczęciem“
44	29	wszystko	wszystko,
47	9	przez niego	przez niego,
47	19-20	pow-szechną	powszechną
50	12	uznania	uznana
51	24	naszym“	naszym
52	15	to tego	do tego
52	22	Ojcie	Ojciec
54	16	Polskę“	Polskę
55	29	kruszczu	kruszczu
57	5	filozoią	filozofią
57	20	ziemskim	ziemskim
59	24	powołanie	powołane
61	1	zewnętrzných	zewnętrzných
62	6	woli	woli;
67	3	kościelne	kościelne

