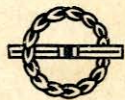


Rok 1848

W LITERATURZE POLSKIEJ

Z wykładów prof. Józefa Ujejskiego
wygłoszonych w semestrze zimowym
roku akademickiego 1922/1923.



WARSZAWA 1924
NAKŁADEM KOŁA POLONISTÓW S. U. W.

DRUK. ZAKŁ. GRAF. TOWARZYSTWA B. A. BUKATY, WSPÓLNA 46.

W LITERATURZE POLSKIEJ
Rok 1848

Wydawnictwo
Książki
1922



83425



WARSZAWA 1924
NAKŁADEM KOSZA POLONISTÓW S. U. W.

DRUK IZOL. GRAF. TOWARYSTWA R. A. BUDYTY. WARSZAWA 40

K-46/78/89776

1

LITERATURA POLSKA

NA EMIGRACJI

OD ROKU 1848

Semestr zimowy r. 1922.

2

LITERATURA POLSKA NA EMIGRACJI

od roku 1848

Semestr zimowy r. 1922.

Wykład 1.

W roku 1846 ukończył Słowacki pierwszy rapsod "Króla Ducha", wydał - na początku 1847 r. Jest to epoka, kiedy po-
ein pisze utwory polityczne, sam więc fakt, że w tym czasie
zaczął pracować nad "Królem Duchem", że szukać związku
między pismami politycznymi i metapsychicznym pamiętnikiem
Słowackiego: Króla Ducha Polski.

Według Słowackiego każdy gatunek duchów ma swego ducha
pierwotnego: wypatrzyciela nowej formy". Na tem polega
wielka ewolucja ducha, że pierwszy z duchów "wypatruje"
wyższą formę i realizuje ją. Ta koncepcja jest już w "Księ-
dzu Marku", który otwiera bramy do aniestwa.

Król Duch Polski jest duchem pierwotnym, jest rewelato-
rem i realizatorem jednocześnie: objawia wyższy kształt i
kieruje duchami, aby zrealizowały tę nową formę.

"Król Duch" jako pamiętnik metapsychiczny przedstawia
plan ducha w ciągu żywotów.

W tym utworze miały się zejść wszystkie nieszczęśliwe
i postr. Próbował on poematu teogonicznego, dramatu, wresz-
cie w tym pamiętniku wypowiedział wszystko, całą swoją ideę.

Z jednego kręgu myśli wyszedł "Król Duch" i
współczesne pismo polityczne. Prócz dat świadczy o tem
nawiązanie do Platonowskiego podania o Herze Armeniozyka.
W liście do ks. Adama Czartoryskiego mówi poeta o bo-
gach homeryckich i ich stosunkach będących wzorem ustro-
ju Rzeczypospolitej.

Opowieść o Herze Armeniozyka była dla poety wiel-
ką projekcją przyszłości. Uważał on poezję za rewelację,
proroctwo; wierzył w to, że wszystko co poeta tworzy
jest prawdą. Tworzyć - znaczy przypominać. Własną twó-
rzość uważał także za rewelację; jego mit o Lilli i Ko-
zie Wenedzie i w Królu Duchu jako rzeczywistość,
przypomnienie rzeczy dawno minionych. Mit ten splótł się
w wyobraźni Słowackiego z historją Wandy i Smoka wawel-
skiego z podaniami ludowymi i historją.

Związek między "Królem Duchem" a pismami politycz-
nymi kryje się w historji, jak Her Armeniozyka przeszedł
do Polski. Załuje on Greeji, ociąga się z przejściem
do nowego żywota; przyczyną, która go skłania do tego,
jest miłość do ukazanej mu przez duchy postaci. Jest to
zjawisko, wid, symbol.

Pierwszy komentator "Króla Ducha" Małeckie pojął
to zjawisko jako platonowską ideę Polski, prawnór Polski
takiej, jaka była w myśli Boga, gdy ją stworzył. I ożk.

wiek i naród ma własną, wieczną ideę, do której tęskni, bo na ziemi widzi jedynie słaby jej cień. Nikt nie kwestjonował tej interpretacji. Małcecki nie znał dobrze filozofii mistycznej Słowackiego, wiele jednak odga-
dywał dzięki świetnej intuicji.

Następny komentator prof. Tretiak stwierdził, że symbol ten zawiera treść bogatszą, prócz tej, o której Małcecki mówi. Pani Słoneczna często występuje w twórczości Słowackiego i oznacza: poezję, Matkę Bożą, Polskę, pierwiastek kobiecy w kosmicznej koncepcji Słowackiego /"woda miesięcznica"/.

Pawlikowski zarzucił Tretiakowi, że nie uwzględnił w tym symbolu dwóch postaci /"Mistyka Słowackiego" - r. 1906/. Odtąd toczy się spór między komentatorami: czy symbol kryje dwie postaci, czy jedną. Kleiner. Pigoń opowiadali się za dwoma postaciami.

..... A w ten jasność przyszła nowa

I w tym powietrzu jako w djamencie

Ukazał się wid... Piękność ...córka Słowa

Pani któregoś z ludów na północy

Jaka judejsey widzieli prorocy.

Pawlikowski mówi, że pierwsza jasność - to najwyższa idea ludzkości, "cel finalny ludzkości; to, co ukazuje

się później jest to Polska inkarnacja tej idei; postać niewieścia, która towarzyszy Królowi Duchowi. Kleiner sądzi wprost odwrotnie. Pigoń uważa, że postać niewieścia reprezentuje ludzkość w tym momencie, kiedy glob ma się stać słońcem. W całym tym sporze jest dużo scholastyki i za mało liczenia się z tekstem.

Sądzi, że postać jest jedna, ale ukazuje się w dwóch widzeniach: zrazu idea sama ukazuje się mgławicowo /"umilkowana odtąd na wieki"/, jako jasność i piękność; w następstwie widzeniu idea się ukonkretnia, przybiera kontury ludzkie, jest Panią Słoneczną, "córką słowa". Symbolizm nie oznacza ona ideę polską. Gdy Her przysięgł służyć najwyższej jasności, przybiera ona kształty wyraźniejsze:

"Pamiętam ten głos - i straszne zakłęcie

Na które odwrzasł mi duch: "To królowa!"

W y k ł a d II.

Kruczość teorii, jakoby Herowi ukazywały się dwie postaci ujawnia się w badaniu tekstu.

Prof. Kleiner mówi, że pierwsza postać widzenia jest niewiastą, która zostanie umilkowana "Króla Ducha" w późnych żywotach, jako Wanda, Dąbrówka i inni.

Ale właśnie duchy przepowiadają, że przyszyk Król Duch
Polski i będzie miał zawsze uczucie, że "jej niema".
Tekst nie daje żadnych podstaw dla takiej teorii; wizja
pierwsza jest zupełnie niekonkretna, jako idea, która
nie jest żadną istotą rzeczywistą.

Zauważył to już prof. Pigoń, sądząc jednak, że jest
to platońska tęsknota do miłości. Pawlikowski słuszniej
stwierdza, że Wanda, Dąbrowka i in. są wcieleniami dru-
giej wyraźniejszej postaci.

Okazuje się, że cechy drugiej postaci harmonizują
się z częstym wyobrażeniem Polski, którą tak określa Sło-
wacki, np. w artykule: "Do Emigracji o potrzebie idei",
kreśląc obraz ojczyzny, który ukazuje się stęsknionym oczom
jej synów.

Jeżeli przyjmiemy się, że zjawia się Herowi tylko
jedna postać, to niema sprzeczności między pierwszym i dru-
gim widem. Idea z pierwszego widzenia ukonkretnia się w
postaci Polski z drugiego widzenia. Nie jest ta druga pos-
tać jakościowo większa, jak chce prof. Kleiner i Pigoń;
raczej niższa, bo bardziej konkretna; różnica polega
tu tylko na stopniu jasności.

Słowa: "Słońce lecące trzymając nad czołem

a miesiąc srebrny pod nogami gniotła".

nasuwają na myśl wizję z Apokalipsy św. Jana, który ko-
mencje komentuje jako "Błatkę Boską" / I werset; roz. 7 i
Apokalipsy/. Sw. Jan mówi: "I ukazał się znak wielki na
niebie. Niewiasta obleczone w słońce, a księżyc pod jej
nogami, a na głowie jej korona; gwiazd dwadzieścia...
Święty Jan widzi w niej "miasto wielkie wzniesione nad
królmi ziemi". Słowacki wierzył, że wizja św. Jana jest
to wizja Polski, symbol miasta światłości. Polska zreali-
zuje najpierw u siebie przepowiedziane przez św. Jana Kró-
lestwo Boże na ziemi z Chrystusem na czele, potem założy
je na całym świecie. Polska jest realizatorką Królestwa
Bożego i sama jest Królestwem Bożem. "Przez ojczyznę na-
szą szło zbawienie" mówi poeta w Samuele Zborowskim.
To wizja Polski i zarazem celu finalnego rodu ludzkie-
go. W złotej Jeruzalem panować będzie zupełna wolność; bę-
dzie to republika duchów, w której nigdy duch niższy nie
zapanuje nad wyższym /Hierarchja duchów/; będzie to repu-
blika zagwarantowana liberem veto i wolną elekcją.

Słowacki do powstania 46 roku bezwzględnie chciał walki.

Tak mocno brzmi to hasło w wierszu "Do Autora Trzech
Psalmów". Upadek powstania 46 r. wstrząsnął Słowackim
i zraził go; powiedział sobie poeta, że był to ruch bez
ideowy, hasła nie wzrosły z duszy narodu, ale były im-

owane z Zachodu. Nową i rdzennie polską ideą jest: idea stałej rzechospalitej polskiej. W "Królu Duchu" chce Słowacki przedstawić pochodź ducha polskiego do tej idei. Pierwszy tepsed, to narodziny idei i objawienia jej Herowi Armeńczykowi. Her Armeńczyk, jako Popiel urodzony z Rony Wenedy na jakgdyby dwie duże i dwa plany działania: jest to mściwiec Wenedów, drugi Wallenrod, który zostaje złotym wojewodą, wodzem, majordomusem króla po to, aby się mścić. Ale obok tego planu przyświeca mu i inny cel: stoi przy nim złoty anioł i nadaje jego zbrodniom nowy sens. Popiel musi dać narodowi lechickiemu ideę. Popiel działając instynktownie, staje się rewelatorem szturmującym do Boga. Słowacki jak gdyby przyjmował teorię Mickiewicza o koniecznym rewelatorze religijnym, który jedynie może założyć społeczeństwo, dać mu ustrój dobry i wskazać cele. Pod wpływem Mickiewicza kreśli Słowacki cudną słowiańską sielankę, spokojną, jak popłudnie letnie, ale kryjącą grzech najgroźniej piętnowany przez poctę: zastyj. Krywany Popiel staje się organem rewelacji; błaga Boga o znak, że jest głębszy sens i cel życia. Znak niebieski, objawienie zjawia się w chwili śmierci Popiela. Popiel przez zbrodnie swoje hartuje

naród, czyni Polskę "na ból - skała"; jest on bieżem bożym dla narodu, pozwala także podziwiać bezwzględny wyrzynałość Polski na cierpienia.

"Ale przezemnie ta ojezyzna wzrosła
Nazwiska nawet przezemnie dostała;
I pełnięciem mego skrwawionego wiosła
Dotychczas idzie: Polska - na ból - skała" ...

Te słowa poety mogły być pewnem pocieszeniem narodu po katastrofie 46 roku; ból, tortury nie idą na marne; prowadzą one do realizacji idei, którą Her Armeńczyk ujrział, aby wiecznie do niej tęsknić.

Słowacki od chwili napisania wiersza "Do Autora Trzecich Psalmów" bierze czynny udział w życiu politycznym, jest czynny duchowo. Żaden z utworów nie odbiega od aktualnych dziejów Polski. Kontynuacja Króla Ducha nastroczała niezliczone trudności, ale ciąg poematów będzie wciąż historją rozwoju idei, która budzi się na koniec w poecie Juliuszu Słowackim.

Nastroj w kraju.

Na plan pierwszy wysuwają się dwa najważniejsze momenty w nastroju kraju: 1/ zakamywanie się powstania 46 roku w duchach jego sprawców; 2/ jak to się objawiło wśród tych ludzi, którzy myśl powstania uważali za szaloną.

Wyrazem tego, co czuli powstańcy są wydane w Londynie: "Skargi Jeremiego". Z obozu drugiego wyszedł: "List szlachcica polskiego do ks. Metternicha o rzezi w Galicji", autorem listu był margrabia Aleksander Wielopolski.

W y k ł a d III . 17 - X.

"Skargi Jeremiego" są wyrazem tych uczuć, które przeżywali ^{spowinowaci} powstańcy. Autor Mootonu, uczeń Skowańskiego podejmował hasło walki pod hasłem "Śmierć lub zwycięstwo". Cios rozczarowania musiał być ogłuszający. Została zdruzgotana nie tylko wiara w zwycięskie powstanie, ale i w organ powstania - w lud.

"Do obojętnych podobny on mieczy:

Kto nim zamachnie, wprzód siebie kaleczy,

A straszne jego śmiertelne cięcie,

Bo on ma siłę - choć siłę zwierzęcia".

Zachwiała się też wiara w Boga samego: w porządek moralny rzeczy. Gdy na Polskę spadł cios, zachwiały się podstawy teozofji; tak bardzo blisko związana była każda ówczesna polska teozofja z Polską. Autor "Skargi Jeremiego" mówi w chorale:

"I znów powstajem w ufności szerszej,

A za swą wola zgniata nas wróg,

I śmiech nam rzuca jak głaz na piersi:

"A gdzież ten Ojciec, a gdzież ten Bóg" ...
Już w roku 1805 było podobne uczucie w "Hymnie do Boga" Woronicza: "a gdzieżże teraz ich Bóg zawołany".
Kiedy niknie nadzieja oparta o wiarę w Boga, braknie podstaw do wiary w naród; rozpacz staje się zupełna.

"Wróg podobny do onego

Adaptanego węża

Jednych kusi, drugich truje

A wszystkich rozprzeża."

Większość tych nawet, którzy chcą walczyć:

"Jeśli się skruszą, to sercem niecałym;

Jeśli się zerwą, to krótkim zapałem;

Niezdolniwnieść się do żadnej ofiary,

Popchnięci w przyszłość idą - lecz bez wiary!

"Skarga to straszna" ... ale słowa tego jęku to jeszcze słowa modlitwy. Z pokus zwątpienia wyszedł zwycięsko duch narodu: dowodem tego rok 48 i 63.

Nasuwały się słowa jęmana, gdy modlił się w kopalniach Sybiru: "... wiemy, że Twój sąd nad nami jest zapadły ... lecz nowonarodzeni niewinnymi są".

Gdy Ujejski błaga w skardze p.t. W cześć umarłym:

"A jeśliś naszą pokutę żałobną

Dotąd nie skończył - daj nam śmierć podobną;

Ale nam powiedz : " Do ofiarnej katni

Idcie ostatni."

Przebijaj w "Skargach" przekonanie, że ofiara nie została
spełniona w całości; jest gotowość dopicia reszty gory-
czy; rezygnacja wobec męczeństwa oczyszczającego. Oto
prośba o uwolnienie od pokusy niewiary

" To dodaj nam siły, bo w trudnej tej walce

Nieprawi przewaga się szczyca,

Nad nimi potęga, znaczenie -- i chwale

Wzlatują jak sępy nad lwicą.

A wiernym w ślad idzie ubóstwo, atropienie

I praca dla chleba dziennego --

I nie wódź nas na pokuszenia

Ale nas zbaw odezłego " -- /Ojcie Nasz/

Zbieżności z " Resurrecturis " są przypadkowe bo "Resur-
recturis" było jeszcze w rękopisie, ale skargi to jak
by refleks tych myśli, które rzucił tam Krasiński. Jest
to czas tego poety.

O bezpośredniej reakcji na klęskę mówi nam następ-
ne " Słowo Jeremiego ", który "spłonął strasznym gnie-
wem " i

" Uderzył w hymn, jak jego serce potargany
Jest to stan Konradowy, Michalickowski. Na " pieśń

zemsty " naród " digneł "!

lecz za chwilę ściągnięty kańczuchem

Znowu opadł -- bo Bożym nie odetchnął duchem "....

Zrozumiał to Jeremi i ukorzył się przed Panem. " aż w
końcu Pan w liłości język mu rozkował; dał mu łaskę zro-
zumienia, że " Dla szatana najśrodszą karą -- " Chwała
Boga! " Zwycięża w nim idea przydiona nad ideą Konrada.

Wobec upadku wiary w lud, pozostawała wiara opar-
ta na cudzie, która mogła dać ufność w Boga i jego wpływ
na ziemię. / Ostatnia zwrotka chorału, jakby wyjęta z
" Resurrecturis " ./.

Otwiera się pole pracy wewnętrznej: jako

1/ bój z szatanem w duszach ludzkich, 2/ jaka praca nad
"błędymi braćmi", którym trzeba otworzyć serca i dać
wolność. Gdzieś daleko świeci jutrzienka zmartwychwsta-
nia. Idee zawarte w "skargach" noszą zabarwienie Kra-
sińskiego, ale podstawa ogólna tej nowej wiary ma swe
źródło w widzeniu księdza Piotra. Bóg pozwala dręczyć
Polskę tak, jak Syna Swego, aby zgromadzić na ziemi Kró-
lestwo Boże. W ostatniej skardze p.t. " Akt wiary " --
wypowiedź się to credo. Uzasadnienie posłannictwa znaj-
duje autor " Skarg " w przeszłości Polski, ~~który~~ który
jak ten się pokoił na swojej ziemi. Ideał Królestwa Bo-

tego na ziemi strasza się w trzeciej strofie wiersza p.t. "Ojcie Nasz", jest to realizacja wolności, równości, braterstwa. "Solusja etnologiczna", jeden pasterz i jedna owczarnia.

W tych 12 Skargach niema żadnych myśli nowych, jest to typowa poezja epigonów, echo poezji mijającej. "Smutno nam Boże" przypomina nam wiersz Słowackiego: "Do Bogarodzicy" - tak samo "Modlitwa ojca przy chrzcie syna" - wiersz Mickiewicza: "Do Matki Polskiej".

Ileż tu zwrotów biblijnych! Wartość artystyczna skarg polega na sile uczucia i wielkiej szczerości. Muzykę rytmu wypełnia to uczucie, a rytm dostarcza się do niego, harmonizuje. Muzyczność genetyczna / Tłumaczenie do muzyki i muzyka Nikorowicza wywołała chorał / - to największy walor tej poezji.

Znaczenie "Skarg" w poezji naszej polega na tym, że poeta umiał wyrazić w nich duszę zbiorową w ważnej dla niej chwili.

Długo te skargi były skargami całego narodu, a chorał - to źródło najwyższych podniesień ducha w mistycznej części 63 r. i hymn narodowy. -

Idea głoszona przez szatana polega na tym, że co chwila rozrypuje się w proch organizmy aby swą śmiercią zasilać nowe. Całość stoi tam, że szczególnie giną, a ludzkość tam że narody giną. Jest to konieczność, a walka z nią, to tylko bezowocne marzenie. Krasiński rozpaczliwie szuka wyjścia przeciwko temu wywodowi. Odczuwa on obecność zjawy, symbolizującej Polskę. niewątpliwie Delfiny Potockiej. Dzięki niej daje on mocną odprawę szatanowi, sarzucając mu jednostronność. Mówi on, że kłamstwo tak się ma do prawdy, jak część do całości. Do tej odprawy możemy przytoczyć wywód Cieszkowskiego, iż rzeczywistość ma dwie strony: konieczność i wolę. "Wiesz co przymus, a nie wiesz co wola. Bóg w wolę ludzi rzucił cudów zaród".

Nie mogąc zdobyć natchnienia na wezwanie Kofniana, Krasiński cofa się do utworów 40 roku, opierając się na tym, że sytuacja jest teraz analogiczna. Do odprawy szatanowi dorzucił kilka strof jakby z "Resurrecturis".

Treść "dnia dzisiejszego" jest następująca: walka z szatanem tak wyczerpuje konającego, że popada w omdlenie, a obecni biorąc je za śmierć, zaczynają mówić o nim, jak o umarłym. Rozmowy te są już ściśle związane z rokiem 47. Obecni przedstawiają wszystkie kategorie myśle-

nia o Polsce i świecie i wyrażają żal, że zmarły do ich partji nie należał. Są tu : arystokraci, demokraci, którzy wystąpienia jest satyrą na Henryka Kamińskiego ; panslawista skrytykowany stosunkowo łagodnie. Najdłuższej przemawia komunista, a słowa jego są najbardziej zdumiewające w całym utworze. Jeżeli zasadę machiawelskiego, polskiego panslawizmu przypisuje Krasinśki Wisłopolskiemu, to w tym komuniście poznajemy nieszczęsnego męczennika 46 r. - Dembowskiego, który przejął się twórczością kuzyna swego Kamińskiego i uzupełnił ją filozofją Hegla. Krasinśki z pism i działań Dembowskiego wysnuwa karykaturalne konsekwencje, nie przeczuwając, że ta karykatuła stanie się rzeczywistością. W Rosji bolszewizm.

Jeden z obecnych, prawdziwy przyjaciel umarłego chwali go, iż nie był on członkiem żadnej partji, lecz tylko Polakiem.

Jest tu też wyznawca programu Andrzeja Zamojskiego, lecz jego materialistyczny program jest również dla romantyka Krasinśkiego nie do przyjęcia i budzi w nim pogardę. Lepsza jedna młockarnia, niż poetyczna wszystkich dusz męczarnia..

Wśród tych skarg i krytyk spostrzegają obecni, że umarły powraca do życia. statkami wysiłkami modli się

do tej, która jest dlań symbolem wiary i siły. aby zjawiła się wszystkim i umocniła ich w wierze słów "Przedświ-
tu". Z wiary waszej wola wasza, z woli waszej czyn wasz
będzie".

Modlitwa zostaje spełniona, zaczyna się akt kajania zbiorowego i wynurzeń pokutnych. W tych wynurzeniach Krasinśki daje wyraz przekonaniu, że ból i rozpacz są przyczyną obłądka Polaków. Poeta wykazuje tę samą wyrozumiałość jak Mickiewicz wobec emigracji w epilogu "Pana Tadeusza" /gdy tak co chwila nowina przeraża i t.d. /.

Ta myśl, że spaczone są tylko rozумы, a nie serca, rozświecła twarz umierającego i dusza jego ulatuje z błogostwem i prorocstwem. Zakonczenie analogiczne jest do "Ostatniego". I tu mamy rezygnację z ujżenia wskrzeszonej Polski, ale już bez buntu. Kończy się utwór słowami :
"Będzie Polska mimo wszystko, będzie w imię Pana".

VII.

"Dzień dzisiejszy słabszy jest od „Ostatniego” : były już ostatnie wysiłki zamierającej mocy twórczej Krasinśkiego. Fantazja Konania” przepojona jest dydaktyzmem, który odbiera jej cały artyzm. Ten dydaktyzm w "Resur-
niz" utrzymany jest w odpowiedniej mierze; w "Dniu
niejszym pomieszały się lony wzniosłego patosu wraz



bliocystyczną parodią. Sejmik około Koza umierającego, deklaracje jakby klubów sejmowych, cała ta proza przemocą wciska się w rymy i wykazuje zanik mocy twórczej, w artystycznym tego słowa znaczeniu. Z tej to niemocy twórczej, która nie pozwoliła Krasieńskiemu godnie odpowiedzieć na wezwanie Koźmiana, zdawał sobie poeta doskonale sprawę. Zali się na to w swojej korespondencji, szczególnie w liście do Trentowskiego z dnia 2/I 47 roku. Mówi tu on o zupełnym osłabieniu myśli i mózgu, obawia się, czy zdoła jeszcze coś stworzyć. Przypisując ten stan chorobie organizmu, Krasieński zaczął się leczyć rozmaitymi środkami. Zaczyna się upajać eterem, który uważa za cudowny środek. Napisał on nawet na jego temat artykuł z dnia 27/II 47. Był to jednak tylko paljatyw i to zgubny w skutkach, to też Cieszkowski wciąż gromił za to przyjaciela. Moc twórczej dzięki niemu nie odzyskał. Zresztą nie można przypuszczać, aby choroba była jedyną i główną przyczyną osłabienia mocy twórczej; Krasieński był zawsze słabego zdrowia. Wpływały na to wstrząśnienia polityczne, i przeto wyczerpywała go korespondencja, która w całości wydana obejmowała do 30 tomów.

W roku 46 przybywa dwóch nowych korespondentów z Hoffenberga, Trentowskiego i Koźmiana. Trentowski po spotka-

niu z Krasieńskim zaciąga się pod chorągiew jego idei, co zapewnił mu współdział moralny i materialny, gdyż Krasieński go teraz utrzymuje. Im bardziej sam Krasieński czuje osłabienie twórcze, tembardziej nalega na Trentowskiego, by go zastąpił. Było tych wezwań wiele usłanych a echa ich znajdujemy w listach z dnia 3/XI 46 r. i 16/XII 47 r. Rezultatem doraźnym była 450-o stronicowa książka Trentowskiego, zaczęta w roku 46, a ukończona na wiosnę 47 r., pod tytułem: "Wizerunki duszy narodowej" przez Ojczyznianka / anonimowość podobnie jak i u Krasieńskiego/. Książkę wydrukowane w tomie wydawnictwa "Przeszłość i przyszłość" w Paryżu.

Wizerunków jest 6: Wielkopolanin, Małopolanin, Kozoniarz, Litwin, Wychodziec i patrijota wogóle. Książka obejmuje stosunki od roku 40 do 46. Całość książki autor porównywuje do dzieła Noehneckiego, które rego jest jakby dalszym ciągiem. Tem się różni tylko, że ta jest rozmowną kroniką, jego zaś "psychologii narodowej rozdziałem". Książka ta stoi w przekonaniu autora w jednym szeregu z "Dwórzaninem" Górnickiego i "Panem Podstolim" Krasieckiego i "Panem Tadeuszem" Mickiewicza. Wizerunki skomponowane są jako 6 listów do Trentowskiego, w których przedstawiciele różnych ziem polskich opisują mu stosunki

wewnętrzne, myśli i uczucia i ostatnie wypadki swojej ziemi.

W liście Wielkopolanina widzimy zupełną zmianę stosunku Trentowskiego do Niemiec. Dawniej wielbienie dla Niemców dochodziło do apostazji, a kiedy środki przysyłane na skutek inicjatywy Libelta umożliwiły mu pisanie po polsku, zawsze z respektem jeszcze wyraża się o Niemcach, chociaż przeciwstawia im swoją filozofję, w lekceważący zaś sposób mówi o Francji. Kiedy traci nadzieję zdobycia stanowiska w Niemczech, stosunek odwraca się i w sposób radykalny zaczyna on zwalczać Niemców, mówiąc im, iż są tylko spadkobiercami, okrutnej kultury francuskiej. Charakteryzując stan elity umysłowej polskiej, znajdującej się pod panowaniem Prus, ma dla niej tylko słowa pogardy. System hakatystyczny w Wielkopolsce i Ząwach / Pomorze / podkreśla z wielką siłą. Dembowski go zwalcza ostro swoim piórem. Podkreśla system pruski, jako kopanie przepaści między szlachtą a ludem. Krasieński ten punkt zgani jakby została w nim jeszcze iskra sympatji dla Prus.

Trentowski z równą siłą maluje opór społeczeństwa polskiego przeciw wynaradawianiu Wielkopolan, a szczególnie Ząwów. Trzy są fundamenty tego oporu: 1/ język; 2/

katolicyzm; 3/ szlachectwo. Dziwna jest teraz zmiana frontu wobec katolicyzmu; jest to prawdopodobnie wpływ rozmów z Krasieńskim, których echa zachował nam Stan. Koźmian. Uważa teraz Trentowski katolicyzm za stróża Polski przed zepsuciem i za przewodnika do dóbr niebieskich. Czuje on doskonale niespodziankę, jaką sprawia jego nowa orientacja, więc stara się przeprowadzić kompromis między katolicyzmem i protestancyzmem.

Szlachta jedynie zachowuje godność, lud żuławski zniemczał i już go niema. O kilkanaście wierszy dalej sam sobie przeczy, mówiąc znów, że jest lud, a niema szlachty. W jednym jest tylko zgodny, a mianowicie w tem, że polityka niema nic wspólnego z moralnością. To też w nienawiści do demokratów poznańskich posuwa się tak daleko, że traci miarę w słowach.

VIII

Insynuując Towarzystwu Demokratycznemu dążenie do wyrznięcia szlachty polskiej, Trentowski operuje argumentacją Krasieńskiego, dając cały szereg jego cytatów. Szlachta, według Trentowskiego, gra taką rolę, jaką jej przypisał Krasieński w liście do Guizota. Nie jest ona szlachtą w zwykłym znaczeniu tego słowa, jest to jakby "stan trzeci", głowa i serce narodu. Trentowski, z

właściwą sobie zapalczywością idzie dalej od Krasinśki
go. Krasinśki w słowach Obywatela z " Fragmentu Dramatu
stwierdza, że wszystkie doktryny są tylko wyrazem patri-
tyzmu. Trentowski uważa, że dla demokratów wojna socjał
jest celem, a polityczna tylko środkiem. Powołuje się
pisma Henryka Kanierskiego i odezwy Towarzystwa Demok-
tycznego.

Dawniej Trentowski zajmował w stosunku do demok-
tów stanowisko względnie łagodne, Kanierskiego uważał za
męczennika, teraz znika to jednak zupełnie. Ponadto
stwierdza, że obóz demokratów bardzo zmalał: część wy-
trzeźwiała, część zaś przeszła na wiarę panslawistyczną
rusomanję, lub prusomanję.

Trentowski zwala też słowami Krasinśkiego li
Wielopolskiego do Metternicha, spotykamy tu wyraźnie ak-
centy z " Resurrecturis ". Wśród rusomanów poznańskich,
a prawdopodobnie i polskich wogóle, rozróżnia on dwa ty-
py : " rzetelne ", t.j. ci, którzy czynią to z przekonania
i chytne - ci, którym kieruje wallenrodizm i machiave-
lizm. Tych ostatnich uważa za niebezpiecznych.

Potępiają również i rusomanów i inn., jak np.
Breza. Ci próbują przeciągnąć polaków na stronę Prus,
przeciwstawiając kulturę pruską zgniliznie rosyjskiej.

Hasłem ich jest : " Umarzemy ciałem, a odrodzimy się
duchem ". Rusomani zaś podkreślają korzyści materialne.

Trentowski zwalcza oba prądy, uważając w szcze-
gólności duch pruski za niższy od polskiego, który wyo-
braża narodowa literatura i filozofja. Jako przykład
przedstawia ludzi : arcybiskupa Dunina, Edwarda Raczyń-
skiego, Karola Marcinkowskiego, jako tych, którzy nie
poddają się żadnym wpływom, popierają jedynie narodowy
ruch umysłowy. Śmierć ich uważa za przestępstwo roda-
ków, np. samobójstwo Raczyńskiego.

Drugi korespondent - to Krakowianin, odróżniony
od Galicjanina, gdyż Kraków przedstawia odrębną Rzecz-
pospolitą. Daje dokładny obraz wypadków krakowskich
46 r. i niema dość słów potępienia dla tych, którzy upa-
dek wolnego miasta spowodowali. Całą winę zwała na Dem-
bowskię; ruch ten uważa za importowany, obcy Krakowowi.

Następnie omawia manifest Rządu Narodowego, któ-
ry zjednoczył wszystkie partje emigracyjne. Zaznacza tu
dwa punkty zapatrywania na własność i kwestję włościań-
ską: Wyłączenie przymusowe uważa za złamanie zasady
własności, która jest święta i nietykalna, z drugiej zaś
strony uważa za konieczne wyłączenie przymusowe za
wynagrodzeniem. Ta zasada przymusowości przeczy absolut-

nej zasadzie własności nietykalnej.

Następny korespondent - Galicjanin opisuje rzeź galicyjską. Wizerunek ten może służyć za dokument historyczny, bardzo starannie sporządzony. Nie mniej rozpaczliwy i krwawy jest opis stanu duchowego Galicji; szlachta przerażona, młodzież albo przedwcześnie zestarzała i zdemoralizowana, albo radykalna, zaciekle, gotowa iść za sztandarem Dembowskiego. Trentowski twierdzi, że Metternich i absolutyzm oświecony przyczynił się do zrewoltowania mas. Rozbór Polski to najsilniejsza pochodnia, która rozпалиł płomień rewolucji. Ustęp ten odznacza się wielką siłą.

Koroniarz i Litwin, autorzy fikcyjni następnego wizerunku, zaczynają od słów, iż list szlachcica polskiego do Metternicha w języku francuskim i przekładzie polskim, zyskuje wiele wydań i cieszy się popularnością. Korespondenci zachwalają system rosyjski; ten ironiczny panegiryk jest rozszerzeniem i uzupełnieniem tego, co Krasieński przedstawił w "Fragmencie Dramatu". Stąd wiadać, że Trentowski trzyma się zawsze taktyki Krasieńskiego. W tym wizerunku wskazuje na łączność demagogów polskich i rządu rosyjskiego. Ten ostatni stara się wywołać wypadki analogiczne do galicyjskich. Rozruchy wywołane

przez ks. Sciegennego, tolerowane były przez rz.d, ukaz carski o epiece cesarza nad chłopem wskazuje jako przepaść, którą kopie rząd rosyjski między panami, a ludem. O Sciegeńnym mówi Trentowski to samo, co spotykamy w korespondencji Krasieńskiego. Obaj zsyłkę Sciegennego tłumaczą tem, że car zląkł się podobnego losu dla szlachty rosyjskiej. Granica rosyjska opatrzona jest napisem: "I Laszcie ogni speranza" /

Część książki Trentowskiego, tytułowana "Wycho-dziec" przypomina jego rzecz o "Wyzwoleniu Ojczyzny" z r. 41. Obraz wychodźstwa w jednym i drugim utworze jest identyczny, różnicę tylko stanowi zmieniony stosunek do Towarzystwa Demokratycznego. Wprawdzie i przedtem stosunek ten był ujemny, ale przypisywał mu pewne zasługi, teraz nazywa ich 4-tym rozbiorem ojczyzny. W dalszym ciągu w formie bardzo dobitnych obelg, wyraża się o Towarzystwie Demokratycznym. Najgorsze świadectwo wystawia sobie Trentowski radami o walce z Demokratami. Za wzór stawia Machiavela: każe wznagać nędzę i niezgodę demokratów, szczerć psami ich wysłańców, doprowadzić do zupełnego upadku. Jeśli zważymy, że Krasieński kierował się zawsze zasadą, że cel nie uświęca środków, to należy przyznać że w Trentowskim znalazł sobie osobliwego sojusznika.

Trentowski nie jest z pewnością człowiekiem złym, od-

powiednikiem jego w w. 16 - ym jest Orzechowski: wspólna jest im nie tylko popędliwość języka, ale i zdolność współczesna do czynu bardzo dobrego i bardzo złego. Te zdolności miał też na myśli Skowański w słowach: " O Polsko, póki Ty duszę anielską będziesz więziła w czerepie rubasznym, póty kat będzie rąbał Twoje cielskie" . Słowa te zastosować można do Trentowskiego, zamieniając miecz zemsty na pióro publicysty.

Zmienia się też stanowisko Trentowskiego do grupy, t. zw. przez niego " Rzymczyków ", skupiających się dokoła " Dziennika Narodowego ", partji " ultra - montanńskiej ". I tutaj mieszczą się momenty osobiste: zmiana bowiem stosunku " Dziennika Narodowego " do Trentowskiego zmieniła i jego stosunek do tej partji. Dawniej zarzucał im wsteczność i jezuityzm, dziś uważa ten zarzut za przestarzały, gdyż kierunek katolicki zmienił¹² wraz z nowym papierem, i wśród " Rzymczyków " nie brak też dobrych patriotów. Sam, jako kalwin zwalczał dawniej Polskę katolicką, dziś sam jest bliski tej koncepcji, nakazując jedynie, obronę postępową i rozsądną. Składa on część " Dziennikowi Narodowemu ", jako obrońcy katolicyzmu, zapominając o osobistych ciosach. I tu podobny jest do Orzechowskiego.

Z większą sympatją zwraca się do partji ks. Adama Czartoryskiego, partji monarchicznej - insurekcyjnej, której organem jest " Trzeci Maj ". Ujmuje go ich pozytywny program monarchji konstytucyjnej, nowa fala czci dla Czartoryskiego, wywołana jego zachowaniem się w r. 46, kiedy na wieść o manifestie, poddał się Rządowi Narodowemu, za co znów rząd austriacki skonfiskował mu jego majątki. Trentowski zarzuca temu stronnictwu, iż czyni z Czartoryskiego głowę partji, a tem samym rzuca go na ofiarę pocisków innych stronnictw i ośmiesza go nazywaniem go królem " de facto ". Następnie ma im za złe, że uważają się tylko za stronnictwo, a nie ²wyrazicieli myśli narodowej.

Ten sam zarzut skierowany jest do " Nowego Zjednoczenia ". Dawniej było to centrum różnych grup emigracyjnych, połączonych niejasną ideą demokratyczną. Po 46 r. stronnictwo rozbiło się: część większa przeszła do Towarzystwa Demokratycznego, część pod sztandary 3-go Maja, część została dzikich. Tyszkiewicz tworzy " Nowe Zjednoczenie ", stronnictwo centrowe, którego dziennikiem jest " Orzeł biały ", a hasłem: " Najpierw być, a potem, jak być ".

Trentowski chwali to hasło, lecz znów zarzuca Tyszkiewiczowi, poco tworzy stronnictwo. Gdyby nie było partji, obie części hasła mogłyby żyć obok siebie.

Program nakreślony emigracji przez niego, to rozwiązanie wszelkich partji: celem partji jest władza, program jest tylko środkiem do niej. Stworzenie zaś władzy przez emigrację jest tylko fikcją. Energia emigracji mogłaby znaleźć ujście w pracy bardziej pozytywnej, która by dała rząd moralny, składający się z ludzi najznakomitszych. W rzeczywistości są to myśli zdrowe i najbardziej cenne z całej pracy. Partje winny się więc rozwiązać i zaproponować to samo Towarzystwu Demokratycznemu; jeśli to ostatnie się nie zgodzi, wypowiedzieć mu bezwzględną walkę.

Ostatnią część stanowi traktat zatytułowany: "Patriota wogóle. Mówi on, że położenie Polski nie było nigdy tak smutne i beznadziejne, jak teraz. Po utracie ostat nich iskier niepodległości, pogarsza je zaciekłość zaborców i czwarty wróg wewnętrzny - polska demagogja. Stąd: "Narodu duch zatruty". Wstęp ten podobny jest do wstępu "Resurrectis": "Świat ten ementarem, z łez, z krwi i z błota.

Zmartwychwstanie jednak dla Trentowskiego jest

zupełnie wyraźne i jasne, pomimo pozorów beznadziejności, opiera się na podstawach natury metafizycznej i historycznej: 1/ oczywistość moralnego porządku rzeczy w świecie, 2/historja, która uczy o opactwie i moralności w dziejach. Obecny los Polski, to kara za grzechy, pomiędzy którym (ze zżiwieniem znajdujemy grzech ucisku chłopów przez szlachtę. Po wynurzeniach poprzednich o patryjarchalnym stosunku szlachty do chłopów, zatruwanym przez demagogję, jest to zwrot zgoła niespodziewany. Dalej dodaje, że tak, jak Bóg ukarał Polskę, tak ukarze tych, którzy ją teraz gnębią.

Pomijając trybunał boski, dogmatem dla Trentowskiego jest fakt, że naród może zginąć tylko wówczas, gdy ustało jego posłannictwo, bądź, że zostało już spełnione, bądź, że naród przestał je spełniać.

Posłannictwo Polski zarysowuje się coraz wyraźniej: Europa ma na celu dobra ziemskie, Polska nadziemskie; Europa kieruje się materjalizmem, Polska moralnością; duch Europy jest świecki, Polski religijny.

Polska to Chrystus-Naród, który ma dokonać zbawienia człowieczeństwa, zapoczątkowanego przez Chrystusa - Męża.

Językiem mesjanistycznym włada już Trentowski tak gładko, że nawiązuje do Polski i przepowiednie ewangeliczne: duch, który ma dokończyć dzieła Chrystusa, to duch Polski, żyje zaś ten duch jedynie w szlachcie polskiej. Tu zdobywa się Trentowski na taką apologję szlachty, na jaką nawet Krasiński się nie zdobył. Posiada ona wszystkie zalety stanu trzeciego i szlachty europejskiej, pozbawiona jest zaś zupełnie ich wad. W jaśni szlachty polskiej żyje prawda i cnota, miłość wolności. Szlachta polska, to córka boża, Chrystus - Naród, korona ludzkości. W niej leży odkupienie Europy.

Niewątpliwie wypisuje to wszystko Trentowski dla swego przyjaciela i chlebobdawcy Krasińskiego, Krasiński zresztą żyje w tej książce od pierwszej strony do ostatniej, nazywa go Trentowski Aniołem - Stróżem Ojczyzny, duchem - orłem; cytuje całe ustępy z jego listów i dzieł. Koźmian podaje nam, iż zaraz po przyjeździe Trentowskiego do Heidelbergu, wybuchła między nim a Krasińskim dysputa teologiczno - filozoficzna na temat katolicyzmu. Trentowski uznał się w niej za pobitego, jak widać więc cały mesjanizm tej książki, to doskonale wyuczona i wydana lekcja przed Krasińskim.

Trentowski stara się nakreślić i polityczne prze-

powiednie dla Polski. Jeżeli w sporze o przyszłość Polski Bóg wydał już dodatni wyrok, to szechodzi pytanie, jak go wyegzekwować i kiedy to nastąpi. Krasiński mówi niejasno o "dzwonie zdarzeń i t.p.", Trentowski wyraźnie wspomina o wielkiej wojnie: czy to ogólnie europejskiej, czy to pomiędzy wrogami Polski. Sytuacja pokoju nie jest możliwa do wykorzystania politycznie, należy ją skierować tak, aby cały naród był gotowy do walki. Chwila wskrzeszenia "pogody" wydaje się Trentowskiemu bardzo bliska. Burza niespodziewana wstrząsnie dzisiejszym systemem i stworzy nowe państwa na podstawie narodowości. Ta chwila będzie zbawieniem dla Polski. Mesjanizm wraca do swego punktu wyjścia po upadku powstania 30 r., Mickiewicz również wspomina o wojnie powszechnej za wolność ludów.

Gotowość do powstania, która jest nieodzownym warunkiem dalszych wypadków, rozumie Trentowski tylko w znaczeniu moralnem, gdyż w znaczeniu materialnem wróg zawsze ją złamie. Przewiduje też, jako nieuchronną konieczność naszego wyzwolenia t.zw. dziś orientację. Sam uznaje raczej orientację niemiecko - austriacką, ale tylko pozorną dla dobra Ojczyzny politycznie użytą, w zasadzie zaś, z tym samym warunkiem manewru politycz-

nego, nie potępia orientacji rosyjskiej. List do Metternicha uważa nawet za korzyść wewnętrzną.

Trentowski ma jednak słabe wyobrażenie o zdolnościach dyplomatycznych Polaków, to też ogarnia go lęk przed użyciem tego rodzaju środków, które mogą przynieść więcej szkody moralnej, aniżeli korzyści politycznej, odrzuca więc je, ale widzi prawdopodobieństwo chwili gdy Austria i Niemcy będą musiały Polskę wskrzesić.

Wojna krymska jest tu prawie wyraźnie przepowiedziana, a ostatnie słowa nie sprawdziły się tylko dlatego, że Polsce się na powstanie nie starczyło.

Po linii tej polityki szła również i koncepcja emigracyjna: /Czartoryski i Mickiewicz w czasie wojny krymskiej/. Przepowiednia o wojnie francusko - austriackiej, która porwie do walki o niepodległość Włochy z klóremi ~~znów~~ uformują polskie legjony - okazała się w pierwszej części chybiona. Należy jednak pamiętać, że na tym samym znaku politycznym zatknął Mickiewicz swój sztandar legjonowy w Rzymie w r. 1848; Trentowski, jak widzimy, wykazał wiele chytrłości i przewidywania.

W oczekiwaniu niezwykłych wypadków, oczekuje też Trentowski nadzwyczajnego człowieka, któryby tym wypadkiem potrafił nadać odpowiedni kierunek: "Waż ten będzie

tak wielki, że zagaśnie przed nim Napoleon.

W tym mesjanizmie jednostkowym nie jest Trentowski odosobnionym; sam mówi o tem, że za takiego człowieka powszechnie uważano Piusa IX. Lecz nadzieje, jakie w nim pokładano zawiodły: nowy Papież nie zrozumiał tego stanowiska, z Piusa zamienił się na Guizota i tylko patriotą włoskim.

Jeżeli uprzytomnimy sobie, że uczucie to nie jest tylko uczuciem Trentowskiego, ale wszystkich Polaków i nie - Polaków, to łatwo zrozumimy i uczucie Mickiewicza stanął przed Piusem, aby uderzyć w niego swego ducha i dlaczego Napoleon Mały jak prąd elektryczny przeszedł po Polsce, gdy przybrał pozę Napoleona Wielkiego.

Książka ta daje nam przekrój psychiki polskiej z tego czasu i wprowadza nas w jego epokę z woli i miłą woli autora. Subiektywne uczucia autora jeszcze lepiej dają nam odczuć tętno momentu dziejowego, gdyż w umyśle jego krzyżowały się myśli i uczucia, które nurtowały w czas Polskę.

To co książka ta mówi o Trentowskim, to zmusza wielu przekonać, człowiek i pisarz pozostał ten sam. Tę samą brak umiaru uczuciowego, wyłowczy i historycznego,

ta sama mieszanina wzniosłości z płaskością, ta sama zapalczywość, obok najładniejszych zwrotów, wyrażenia prostackie.

Kaziąka też ta forma nawet najgorętszych wielbieli tej książki, wspomina też o tem Krasziński w liście z dnia 4/VIII 47 roku.

Po roku 1846 na czoło wybiła się kwestja włościańska. Nie była to kwestja nowa, gdyż podnoszą ją już pisarze Polski niepodległej, Konstytucja 3 Maja i Manifest Kosciuszki.

Towarzystwo emigracyjne uczyniło z niej ośrodek pracy politycznej, przyczem miała to być praca doraźna, dążąca do uruchomienia mas chłopskich w przyszłym powstaniu, a przytem wyobrażało sobie rozwiązanie jej w sposób zbyt prosty, na podstawie jednego aktu.

Po roku 46 Towarzystwo Demokratyczne dalej prowadziło akcję w tym samym kierunku, ale naogół nikt nie wierzył w możność porwania mas chłopskich, a więc strona polityczna tej pracy odpadła, pozostała tylko kwestja socjalna, i to w stanie zaognionym. Wywołana ona była faktem, że rządy zaborsze, widząc, że nadzieje polskie skupiają się wokół tej sprawy, postanowił oręż ten wydrzeć

z rąk polaków, uprzedzić ich w tem i wziąć chłopą pod swoją opiekę. Tem łatwiej przyszło im to, że posiadali egzekutywę.

Rok 46 wypadł krwawo. Rząd austriacki starał się zaognić stosunki pomiędzy chłopami, a szlachtą, postępując według następującego planu: bierze w opiekę chłopą przed panem, nie pozwalając na przymusowe zatrzymywanie go we wsi, nie chce jednak zatwierdzić uwłaszczenia na żądanie Polaków; czyni to potem samodzielnym aktem, pozostawiając niezakończoną kwestję serwitutów. To samo groziło zaborowi rosyjskiemu. Ukazy carskie, biorące chłopą w opiekę, starały się również wzniecać niezgodę pomiędzy nim, a panem.

Wobec tego stanu rzeczy instynkt samozachowawczy nakazywał jaknajszybze wypłatanie się z tej matni. Już na kilka lat przed 46 rokiem rozpoczęły się na łanach pism dyskusje, jak się pozbyć tej pańszczyźnianej katorgi.

Podawano różne projekty reformy, między innemi uwłaszczenie za czynszowaniem, ale nie było to rzeczą prostą, gdyż chłop pieniędzy nie posiadał.

Do roku 46 można było sprawę tę rozważać jeszcze teoretycznie, po r. 46, gdy nóż był już na-

gardle, trzeba było ją jaknajprędzej załatwić.

Najdonioślejszym głosem w tej sprawie, który stał się przedmiotem najgorętszych dyskusji, było pismo pod tytułem: "Kwestja włościańska w Polsce", wydane w 49 roku w Lipsku, ale z rękopisu z 46 r. znane jeszcze przedtem. Autorem nieznanym jest Józef Gołuchowski znakomity filozof. Geneza samej pracy jest dość tajemnicza; wydaje się, że program jego jest dość bliski polityce Wielopolskiego, nie czyni jednak żadnych propozycji ani Polakom, ani rządowi rosyjskiemu. Twierdzi, że teraz nadchodzi chwila działania dla Słowian-szozyzny, z czego skorzystać może rząd rosyjski, o ile będzie unikał metod rządu austriackiego, który przez doprowadzenie do rzezi galicyjskiej, pogłębił przepaść między sobą, a Polakami. Dyktuje mu to instynkt samozachowawczy klasy, do której sam należy. Co do Austrii, maluje on jej podłość i usiłuje przekonać, że sama na siebie szykuje burzę. Są też i komplementy pod adresem rządu, zresztą nieskuteczne. Z tych zwrotów widzimy że był Gołuchowski świadomy tego, że pismo to będzie czytane w sferach rządowych.

Jedna strona przeznaczona jest dla rządów zaborezych, tam gdzie pochlebstwo łączy się z prośbą, in-

na znów dla Polaków.

Całą kwestję włościańską pragnie on przenieść na teren ekonomiczny. Łączenie jej z kwestją wyzwolenia Polski uważa za szkodliwe dla polityki, gdyż żywioły polskie opierają się w danym wypadku na fikcji, iż drogą uwłaszczenia będzie można pchnąć chłopów do walki. Udział chłopów w tej walce zależny jest od organizacji, nie zaś od tego, czy jest on wolny, czy też nie.

Chłop w 31 roku szedł do walki o tyle, o ile go brano i uzbrajano, a powstanie upadło wskutek braku amunicji, a nie wskutek niechęci chłopów. To samo działo się za Księstwa Warszawskiego. Chłop szedł do wojska, gdy go rząd powoływał, jeżeli zaś spotka się z obietnicą uwłaszczenia, to nie pójdzie. Po drugie doświadczenie uczy, że wszelkim obietnicom w tym kierunku przeciwstawia się rząd rosyjski.

To są szkodliwe strony dla polityki, a samej kwestji szkodzi polityka, gdyż połączenie jej z interesem kraju jest niemożliwe.

Występuje też przeciwko stawianiu tej kwestji z punktu widzenia moralnego. Czemże jest dzisiaj układ pańszczyźniany, jak nie dobrowolną umową między panem,

a chłopem. Mniejsza z tem w jaki sposób ukształtował się stosunek pańszczyźniany, czy drogą najazdu, czy inną, dziś chłop nie trzyma nikt we wsi, jak niewolnika. Dowodem, że stan ten jest dla niego korzystny, jest fakt, że wszystkie inne sam odrzuca. Tak rzecz się ma nie tylko w królestwie, ale i wszędzie. A ponieważ jest Gołuchowski zwolennikiem ewolucji, więc twierdzi, że stan ten jest etapem rozwoju, którego ogniwami stanowią: 1/ niewolnictwo; 2/ gleba adu i pti.

Z punktu widzenia ekonomicznego zdawałoby się, iż Gołuchowski jest zwolennikiem pańszczyzny, gdyż pochwala system patryjarchalny, zastrzega on jednak, że przy tym systemie chłop nie może się podnieść i osłabia się wydajność jego pracy. Wynika z tego, że Gołuchowski był za uwłaszczeniem w innej tylko formie, aniżeli było to rozpowszechnione. Zasada, która głosi: dać ziemię jednemu, odbierać ją drugiemu, uważa za szkodliwą, gdyż krzywdziłaby ona średnio zamożną szlachtę, a wśród chłopów wzbudziłaby apetyty i osłabiłaby potrzebę pracy.

Gołuchowski jest zwolennikiem innego systemu. Już Trentowski sprzeciwił się uwłaszczeniu bez wynagrodzenia dotychczasowych właścicieli. Wystarczy wypuszczenie pieniędzy papierowych, któremi by chłop kupił

ziemię, a potem by je spłacił. Gołuchowski rozwija w dalszym ciągu tę teorię. Radzi on utworzenie Towarzystwa Kredytowego, któreby wypuszczeniem listów zastawnych umożliwiło chłopom kupno ziemi. Obciążoneby były one 6%, z których 2% amortyzowałyby dług. Zresztą podaje on rozmaite warianty tego projektu.

W roku 61 Towarzystwo Rolnicze podjęło tę myśl, lecz w trakcie jej realizowania zaniknął jej wielopolski, będąc przeciwnikiem reform. Dopiero akcja ta została podjęta przez rząd rosyjski, ukazem z dnia 2/III 64 r.

W roku 51 napisał Gołuchowski drugą książkę, p.t.: " Rozbiór kwestji włościańskiej w Polsce ".

Już samo postawienie kwestji przez Gołuchowskiego, było ściągnięciem jej z obłoków na ziemię. Była ona wyrazem instynktu samozachowawczego klasy, stojącej na stanowisku stanu posiadającego. Rozwiewała ona dwa, wówczas panujące, złudzenia: 1-sze, że szlachta zaledwie zrozumie konieczność uwłaszczenia sama go dokona, 2-gie, że uwłaszczenie nakłoni chłopów do udziału w powstaniu.

W roku 47 w Paryżu Illerzof i Siktow

wystąpił z odczytem : "Zasada organizacji społecznej Polaki ", w którym w sposób utopijny i fantastyczny przedstawia sobie przecięcie węzła gordyjskiego - kwestji włościańskiej.

Zaczyna on od krytyki ustroju tych społeczeństw, które zrealizowały demokratyczne zasady rewolucji. Np. powszechne głosowanie jest tylko fikcją, gdyż korzystają z niego tylko ci, którzy posiadają majątek. Stosunki zmieniły się tylko o tyle, że dawniej prawo to dawało urodzenie. Ten stan rzeczy oparty jest na tem, że własność jest monopolem, niedostępnym dla wielu.

Z tego stanu rzeczy zdawano sobie sprawę na Zachodzie, ale zmienić go nie było łatwo. Tymczasem Polska ma wszystkie stosunki w kraju zniszczone, a więc emigracja powinna z tego co widzi zagranicą wysnuć odpowiednie konsekwencje, aby po powrocie do kraju utworzyć nowe stosunki. Nie wątpi on, że zabłyśnięcie niepodległości jest bliskie.

Kwestję włościańską rozstrzyga według następującego programu : 1/ uwłaszczenie chłopów; 2/ grunt staje się własnością narodu, a chłop ma jego posiadanie; 3/ rządzi podatków; 4/ rząd ma pierwszeństwo kupna gruntów w rękach właścicieli.

Okazuje się, że autor wprowadzić znosi zasadę własności, ale ten sam grunt oddaje chłopu w wieczne posiadanie, a więc zasada, że grunt jest własnością narodu jest fikcją i sprowadza się tylko do tego, że chłop nie może gruntu sprzedać.

Zachodzi pytanie, skąd państwo weźmie pieniądze. Szokalski daje następującą radę : Ponieważ handel w obecnej formie krzywdzi konsumentów, a bogaci pośredników, należy dążyć do usunięcia go, co tym łatwiej przyjdzie w Polsce, która ma niechęć do handlu. Jedynym kupcem będzie państwo w osobie ministra handlu. Państwo zakłada bazy, dokąd dostarcza się i gdzie się kupuje wszelkie towary. Z tryumfem mówi autor, że reforma ta nie tylko da państwu pieniądze, ale czyniąc go panem produkcji, da mu ogromny atut w stosunku do innych państw, ponadto rozwiąże kwestję żydowską, gdyż wpłynie na asymilację. Trudności na tej drodze Szokalski nie napotyka.

Szokalski jest umysłem bardzo wybitnym i słychać może za charakterystyczny przykład tego, że Polacy na emigracji najinteligentniejsi nawet żyli tylko abstrakcją i widzieli w Polsce tylko to, co sami widzieć pragnęli.

Koniec I - ego trimestru.

Rok 1848 w literaturze współczesnej.

Brak wykładów o I rapsodzie "Króla Ducha"

i "Skargach Jeremiego".

List margr. Wielopolskiego do Metternicha przypomina mu, że Austria zawiera duży procent Polaków i jeżeli jego stosunek do szlachty polskiej się nie zmieni, to szlachta zaciąży ku Rosji, a zagrażający szlachcie polskiej bezpośrednio ideał socjalistyczny zagrozi wkrótce i Austrii. Prócz tego zwraca się i do własnego społeczeństwa, a raczej do własnej klasy, z namową, i to z namową przerszajaco rozsądną; argumenty, które przytacza są : 1/ beznadziejność położenia, 2/ bunt uczuciowy przeciwko ciągłemu rzucaniu na całopalenie hekatomby z krwawych ofiar, 3/ skazanie społeczeństwa na rozkład, 4/ pociągające perspektywy osobistych karier i zaszczytów przy wielkim Imperjum Rosyjskim. Nie brak argumentów idealistycznej natury, mianowicie hasło podporządkowania celu narodowego celowi ogólnie ludzkiemu przez tryumf cywilizacji wschodniej i młodej kultury słowiańskiej, w przeciwstawieniu do przestarzałej i zgniłej cywilizacji zachodniej. Dla najbar-

ziej odpornych ukazują maleńki rąbek nadziei na niepodległość.

Moment dziejowy i psychologiczny był tak znakomicie w powyższym manifestie wybrany, nienawidząc do Austrii tak wygórowana, że trudno było wyzyskać lepszej sytuacji, i, niż dziś zimno się robi na myśl, że duch narodu tak łatwo mógłby zbiec na manowce. Ow list polityczny, oprócz rozgłosu, jaki w całej Europie wywołał, łączy się z twórczością Krasieńskiego.

Uczucia stanowe, jak wiadomo, nie były mu obce. W dziełach swych zwalcza ideę rewolucji, a choć pochodzi z tej samej warstwy, co Wielopolski, to jednak i jego dyplomację zwalcza z wielką siłą.

Przypatrzmy się kolejno uczuciom i myślom Krasieńskiego od tej chwili, kiedy dotarła doń wieść o powstaniu krakowskim.

Przebywał on od grudnia 1845 roku na kuracji w Nicei, a więc nie dziwnego, że oddalony od terenu działań państwowych, nie wie o niczem, na co wskazuje list, pisany do Gieszkowskiego z dnia 27/II 1846 roku, który nie zawiera żadnych o tem wzmianek.

Dopiero 17/IV Towarzystwo Demokratyczne mogło opublikować oryginał manifestu krakowskiego, a

już w liście do Małachowskiego z dnia 6/III Kasiński dał wyraz wstąpieniu, jakie wywarła na nim wieść o wypadkach w kraju. W liście tym zauważyć można, że z jednej strony ma on informacje niejasne, z drugiej strony ma poczucie, że to wszystko on już przepowiedział, a wśród tego zupełnie widocznie elektryzuje go myśl, że to jednak jest polskie powstanie i żal, że on nie bierze w nim udziału. I to ostatnie uczucie zajęło wkrótce tak dominujące stanowisko w jego duszy, że nie zmieniając poglądów, chce pojechać do Polski, co proponuje Małachowskiemu w następnym liście, pisanym dnia 11/III. Jest to zresztą myśl, która powstała w nim tylko na chwilę, którą podobnie, jak w roku 1830 traktował jak coś nie realnego, niemal jak myśl samobójczą. Posiadał on już wówczas preklamację krakowską, ale jak widać z powyższego listu, nie wie, że z powstania już wtenczas nie nie pozostało.

W liście tym maluje się jego pogląd na manifest. Uważa on, że jeżeli ten program, który się w manifestie rysuje, oparty jest na zasadzie materializmu, jest szalonym despotyzmem i rzeczą nieracjonalną, jeżeli zaś na zasadzie ideału Królestwa Bożego, może się

urzeczywistnić, ale w dalekiej przyszłości. Z tego widzimy, że niema w tem bezwzględnej negacji komunizmu, jako odległego ideału, do którego dojść będzie można drogą powolnej ewolucji.

Drugą ciekawą rzeczą jest przyznanie Kasińskiemu słuszności, choć niegdyś go zwalczał, a po trzecie interesujące jest, jakie rzecz aktualna twierdzenie, że komunizm jest raczej pierwiastkiem wschodnim, niż zachodnim, a Polski przeznaczony do pogodzenia tych dwóch światów.

Zachodzi pytanie, czy manifest Kasiński głosił rzeczywiście komunizm i czy stał się sprzeczny z zasadami Kasińskiego, który projektował uwłaszczenie włościan.

Słowa, w tem decydujące, są: "wywalcecie sobie ustrój społeczny, w którym każdy będzie miał swoje miejsce, jakie mu się należy, w którym ziemia z chłopów warunkowo posiadana, stanowić będzie ich własność, a poświęcenie z bronią w rękę dla Ojczyzny, będzie wynagradzane ziemią".

Ustęp ten wyraża raczej ideę Saint-Simonistów, która choć zbliżona doń teoretycznie, w praktyce komunizmem nie jest; dwukrotnie stwierdzono zasadę

własności, reformy społeczne odłożone na przyszłość. Nawet można powiedzieć w porównaniu z dziełem Krasin-
skiego, program manifestu jest łagodniejszy. Krasin-
ski bowiem chce już z chwilą wybuchu powstania uwolnić
włościan, podczas gdy w proklamacji sejmowej odłożona jest
na przyszłość.

Skąd się więc wzięło oskarżenie o komunizm,
którego manifest wcale nie zawiera.

Po pierwsze było to powszechnie przyjęte okre-
ślenie dla wszelkich dążeń do socjalnego przewrotu
/ tak jak dziś się lekko szafuje wyrazem bolszewizm /
po drugie rząd rosyjski podtrzymywał to mniemanie arsz-
towaniami i groźbą buntów chłopackich, i wreszcie Ryw-
Dembowski, którego imię było synonimem powstania, był
teoretykiem komunizmu i szerzył go w swych pismach.

W liście z dnia 30/III 46 r. daje Krasinski
jego charakterystykę, która daje się streścić słowami :
" Głowa żółta, lecz serce złote ". Nie oszczędza tej p-
wy Krasinski, ale trzeba mu oddać sprawiedliwość, że
nie odepiera się od czci i wiary i choć przeciwnych poglę-
dów, widzi w nim i zalety serca.

W każdym razie od owej chwili staje Krasinski

paniczny strach przed rewolucją. Lęk o losy chłopów
św. Trójcy był nie mniejszy, niż Wielopolskiego. Pał-
miłości Krasinskiego był już pałmem obawy. Krasinski
miał wrażenie, że zasłaniając tarczą miłości szlachtę,
zasłania całą Polskę. Wobec bardzo słabej, stosunkowo,
inteligencji mieszczaństwa, miał prawo uważać tę szlach-
tę za jedyną przedstawicielkę narodu, ale rozumiał, że
tylko do tego czasu, dopóki ona będzie odporna na poku-
sy, zawarte w liście Aleksandra Wielopolskiego. W labi-
rycie tych wrażeń Krasinski zupełnie upadł na duchu.

W połowie roku 1846 ujawniają się u Krasin-
skiego tendencje nawet germanofilskie. Względnie libe-
ralna prasa pruska wywołuje uwielbienie dla Fryde-
ryka Wilhelma IV i skłania go w tę stronę /II-gi list
do Soltana/. Oczywiście tego rodzaju myśli były prze-
lotne, wyrosłe na podłożu rozpacz. Wobec dwóch, skwa-
wionych najeźdźców, trzeci, jeszcze nie skrwawiony, wy-
dawał się aniołem. Żadna koncepcja polityczna jednak z
tego wyniknąć nie mogła.

W grudniu 1846 roku, po całorocznych zmag-
niach się, woła o pomoc do Zachodu. W ówym czasie zie-
dagował list do Guizota, rodzaj memorjału, którego o-

lem było przekonanie Guizota, a za jego pośrednictwem całego Zachodu o łączności ścisłej, niemal się nawzajem warunkującej Polski i konstytucyjnej Francji i Anglii, albowiem i one są zagrożone przez carat rosyjski i rewolucyjną Apel do odbudowania Polski według Krasieńskiego, winien trafić do instytutu samozachowawczego tych państw. Dwie potęgi : carat i czerwona konspiracja dążą do zalewu Europy.

Straszak skozaczenia Europy przez carat rosyjski był przedmiot całej akcji dyplomatycznej Polski, od Czartoryskiego począwszy. Droga do serca Europy mogła wieść tylko przez Polskę i jej też zgniecenie stało się zagrożeniem Rosji od testamentu Piotra Wielkiego począwszy. Piętnem łatwym było to do zrealizowania, lecz pod względem moralnym Polska wykazywała wielki opór. W memoriale tym Krasieński grozi ideą panslawizmu rosyjskiego i list Wielopolskiego wskazuje błąd, jako propozycję rosyjską; agitacja rewolucyjna ma w rządzie rosyjskim ukrytego sojusznika.

Włodziez polska, nekana fizycznie i moralnie /Sybir, szkora/, wobec zakamieniałości Zachodu, widzi jedyne wyjście w rewolucji, a rząd świadomie kopie przepaść

między chłopem, a szlachtą, wyzyskując każdą iskrę nienawiści. Jeśli szlachta na lep tej zasadki pójdzie, wówczas ruch rewolucyjny chwyci hasło patriotyzmu i niechybnie zwycięży, a wraz ze szlachtą zginie i Polska : zwycięski lud stanie się rosyjski, a nikt z nas stanu 3-go, któryby tę szlachtę zastąpił. Najbardziej zbliżoną do zachodniego stanu III-go jest u nas szlachta.

Wszędzie występuje rozłam pomiędzy ideą postępu, a tradycją przeszłości. Równoważnikiem między wsteczniotwem, a zaciekleścią radykalistów, jest nasza szlachta. Filozofja polska, od Wrońskiego począwszy, widzi dwa stronnictwa : skrajnego legitymizmu, opierające się o kościół i skrajnie republikańskie, opierające się o władzę ludu. Te antynomje rozwiązuje szlachta polska, jako konieczność dziejowa. Dlatego też zguba tej szlachty będzie nie tylko zguba Polski, ale i całego zachodu Europy.

Koncepcji panslawizmu rosyjskiego przeciwstawia się to, co Krasieński nazywa panslawizmem polskim. Dla Słowiańszczyzny istnieją tylko dwie alternatywy : albo pójdzie za Polską, albo ulegnie Rosji. Z tego wynika dla Krasieńskiego to, co było już wyżej powiedzia-

ne, a mianowicie : odbudowa Polski, jako państwa konstytucyjnego będzie ratunkiem dla całego świata przed zalewem dzikim Rosji i prozą rewolucjonizmu.

Kończy się ten list słowami : " Bóg tak ludzkość stworzył, że kto na zbrodnie pozwala, ponosi skutki tej zbrodni, jakby ją sam popełnił ". Słowa te obalają zasadę niesprzeciwiania się złu Tolstoja. Tolstoj nawet nie przypuszczał, jak dalece jego idea była wygodną dla rządu rosyjskiego w stosunku do Polski, to też nie dziwnego, iż cała filozofja polska musiała stanąć do walki ze złem.

W miesiąc po tym, bezskutecznym zresztą liście, był gotów drugi list do pary Francji Montalamberta, który zabrał głos w Izbie francuskiej, broniąc Polski z punktu widzenia politycznego i moralnego. Mowa ta była przyjęta z entuzjazmem przez wszystkie obozy polskie.

List Krasieńskiego dąży do opanowania Montalamberta ideą Polski do tego stopnia, by wpoić weni przekonanie, iż stając się rycerzem Polski, staje tym samym rycerzem Chrześcijaństwa Francji. Jest ten list tylko streszczeniem całej idei mesjańskiej, ujętej w słowa lapidarnie i lotne. Charakterystycznym jest tu zwrócenie uwagi na cyniczną obojętność Prus / przeciwieństwo listu do Sorka-
na /.

W połowie kwietnia 1847 roku korespondencja Krasieńskiego przejęta jest zachwytem dla liryka francuskiego, Alfonsa de Lamartine'a, ze względu na jego świeżą Historję Zyrendystów; ale tym większe było jego oburzenie z powodu sposobu, jaki potraktował Polskę w II-im tomie tego dzieła. Nazywa on Polaków azjatyckim narodem w Europie, pogardliwie wyraża się o ustroju Polski i Konfederacji Barskiej / są to z resztą tylko cytaty słów gen. Dumouriera /. Wobec powyższości tej książki Krasieński uznał za stosowne głośno i publicznie zaprotestować. Stąd trzeci z kolei list otwarty francuski - do Lamartina.

Słowa wypowiedziane o Polsce przez Lamartine'a nazywa Krasieński powiedzeniem śmiesznym i kompromitującym wielkiego pisarza. Z zalewem azjatyckim nie walczy przecież burżuazja francuska, która od rządu rosyjskiego wzięła 50.000.000 franków.

Tylko właśnie Polska od niepamiętnych czasów, jeśli chodzi o drugi zarzut, nazwa Polski arystokracja bez ludu, to Krasieński nazywa to poglądem dziecięcym. Szlachta polska, to najdoskonalsza demokracja, która już w wieku XVI-ym urzeczywistniła to, co było ideałem Wielkiej Rewolucji. Klasie rządzącej we Francji nie szczędzi też Krasieński słów gorzkich do tego stopnia, że mogły one dotknąć patryjotyzm Lamartine'a. Nie neguje on posłan-

niectwa Francji i jej znaczenia, a podczas gdy Mickiewicz poskannił Polskę i Francję stawił na równi, jako uzupełniające się, Krasiński bez wahania stawia Polskę wyżej.

Zarysowuje się też i tutaj antynomia 2-ich stronniectw : z jednej strony Francja, która głosi oświecenie i miłość ludu, a zapomina o Bogu, z drugiej strony wszystkie pozostałe ludy Europy, które mówią o miłości Boga, a zapominają o człowieku.

Lamartine wykazał też pewną ignorację w stosunku do Polski, nazywając Konfederację Barską - "Krzeszowską". - Prostuje to Krasiński w słowach pełnych uwielbienia dla Konfederacji Barskiej, co zresztą cechuje wszystkich mesjaszów polskich.

Artystycznie jest ten list, z trzech znanych, najlepszy. Mamy tu mistrzowskie współdziałanie gniewu i uwielbienia dla Lamartine'a. W całym szeregu głosów w stronie spotwarzanej Polski, od "Gallicjanti" Kochanowskiego począwszy, ten jest najsilniejszy. Listy te / do Montalamberta i Lamartine'a / ukazują się w piśmie francuskim "Le correspondant", następnie 20/IV 46 roku zostają opublikowane, jako "Lettres à Monsieur le comte Montalambert et à Monsieur de Lamartine par un gentilhomme polonais".

Z roku 1846 i 1847 mamy mało utworów Krasińskiego, a te, które za powstałe w tym czasie są uważane, pozbawione są dat i ustalenia ich wymaga argumentacji. Pewnym co do daty jest wiersz do Delfiny Potockiej, który natchniony jest wyborem Piusa IX z dn. 16/VI. Chwila tego wyboru jest jedynie świątką, i to oslepiającą nawet chwilą nadziei dla Krasińskiego. W wierszu tym nawiązuje Krasiński do "Przedświtu". Po nowym pontyfikacie podziw: Polski, jakim sposobem z wiersza wynika, że oczekuje chyba cudu. "Przez szczere jego modły". Było to wrażenie zresztą tylko przelotne, wywołane wieścią, iż z konklawe wyszedł wielki patriota włoski, Pius IX.

W pierwszych miesiącach 46 roku powstał też prawie napewno wiersz : "O wyście podli", skierowany przeciwko rządzieliom Europy, którym grozi Krasiński, podobnie jak Mickiewicz w końcu "Ksiąg Pielgrzymstwa". Wiersz, zresztą bez specjalnej wartości artystycznej, zbliżony do wiersza "Do Moskali" z 41 roku.

Fragment dramatu, nazwany "Rok 1846" powstał prawdopodobnie również w tym czasie. Nie jest to tytuł dany przez Krasińskiego. Krasiński nazywa go dramat o takich wypadkach historycznych, to jest z roku 46 - w miesiącach nie mam nie mówi

wiadanie o małej 8-letniej dziewczynce, która, umierając w krwotoku, woła, że tak, jak jej, Moskałom krew z ust pójdzie. To opowiadanie łączy się z listem Krasieńskiego do Gaszyńskiego z marca 46 roku, gdzie jest mowa o elegji Gaszyńskiego na śmierć 10-letniej znajomej obydwu poetów. Mamy więc termin, przed którym dramat nie mógł powstać; przyjmujemy, że opowiadanie to zostało wprowadzone do dramatu, jako refleks świeżego przeżycia. Fragment ten jest też poetycką reakcją na list Wielopolskiego. Krasieński teraz drogą poezji chce uwypuklić przepaść nieprzebytą, jak istnieje między Polską a Rosją.

Rzecz dzieje się w styczniu 46 roku, w salonie "Siostry" /analogiczna nazwa do Delfiny Potockiej/. Salon ten, na wzór salonu III-ej części Dziadów jest wyrazem ówczesnego spokożenia z jednej strony "Referendarz" i "Kasztelanowa", typy satyryczne, wyraz serwilizmu rosyjskiego, z drugiej strony "Obywatel", myślący tak, jak Krasieński i straszne opowiadanie muzyka Kenty /zmienione nazwisko muzyka Kackiego / na wzór opowiadania o Cichockim z "Dziadów".

Nuta żałoby ciągle przewija się w tym dramacie. Obrazy meczami młodzieży polskiej, podstępny rząd rosyjski

skiego /próba podsuwania komunizmu przez rząd rosyjski/, wszystko to nadaje ponury koloryt dramatowi. Uwzględniona jest też kwestja włościańska, którą obywatel chciałby rozwiązać przez zniesienie pańszczyzny i zaprowadzenie oczynszowania.

Zjawienie się muzyka Kenty w salonie ma rozproszyc chmury, lecz Kenta gra coś strasznego, gdy równie straszne obrazy przynosi z ulicy, które opowiada obecnym. Po tych opowiadaniach następuje nowa muzyka, przy której gospodyni zaczyna mówić, podobnie jak Marja w "Warszawiance" Wyspiańskiego. Ten nastrój gry i proroctwa zostaje przerwany dzwonkiem sanek i zjawieniem się tego, którego gospodyni nazywa "Nieszczęściem". Na imię mu Edward. Jest mu niechybnie Edward Dembowski. Na tym kończy się fragment.

Przypuszczenie, że Edwardem, występującym w dramacie jest Edward Dembowski, pozostaje tylko przypuszczeniem. Szczególny nastrój, w jakim ta postać się zjawia, telepatyczne odczucie jego przybycia, symboliczne imię "Nieszczęście", wszystko to składa się na efektowny początek dramatu, a zarazem wskazuje na Dembowskiego.

Zapowiedź dramatu jest bardzo interesująca

pod względem treści, jak i pod względem artystycznego ujęcia. Cały fragment tworzy nastrój specjalny, momenty muzyczne są doskonale wyzyskane i należy żałować, że dramat pozostał tylko fragmentem, gdyż, jako całość byłby może jednym z lepszych utworów Krasńskiego.

Najlepszym wierszem z roku 1846 jest wiersz "Resurrect". Data oznaczona jest ręką Delfiny Potockiej na kopji, a mianowicie: Nizza 46 r. Miesiące są nieznane, choć ze względu na ważność wypadków tego roku ma wielkie znaczenie.

26/VII 46 r., Krasński w liście do Cassyńskiego wspomina o ułamku, składającym się z kilku kartek, do którego przywiązuje wielką wagę. W korespondencji marcowej, a mianowicie w listach z 1-go i 2-go Marca spotykamy ustępy, które są tylko w "Resurrect" transponowane na wiersz. Bliskość tych wyjątków wskazuje, że wiersz ten powstał wiosną 46 roku. Nieskutecznym tedy jest twierdzenie Kraszewskiego / wydawcy listów Krasńskiego /, jakoby "Resurrect" powstało w grudniu tego roku.

W słowach zaczynających się od: "Świat ten omentarzem" maluje się pesymistyczny obraz świata, którego jedyną rzeczywistością jest zło, siła przed

prawem, podłość, a porządek moralny, cnota, - to tylko munda. Na czym więc opierać optymizm i wiarę w dobro. Zmartwychwstanie to rzecz oddalona, a najbliższa to śmierć fizyczna i moralna. Stąd dwie alternatywy: albo skamienie i złem za zło płacić, albo "Carpe diem" Horacjanckie. Przed temi konsekwencjami ufa się Krasński i dochodzi do wniosku, że wprzód należy dążyć do urzeczywistnienia ideału dobra. Tę próbę przedsiębrały dotychczas tylko jednostki, gdyby zaś podjęła ją zbiorowość, wykazałaby, że ukłuda jest nie dobro, a zło.

W słowach "Resurrecturis": "bądź ty z ducha" i t.d. kreśli Krasński program niezmiernie ciężki. Najbardziej bohaterskim każe wyrzec się heroicznego pędu i złożyć go na ofiarę; nie spieszyć się ku męczeństwu, gdyż pośpiech ten może zawierać dozę egoizmu, jakby ucieczkę przed długim cierpieniem.

Wiersz ten wprowadza w duszę nakaz podnieść się, lecz trzeba przyznać, że ustęp końcowy jest niejasny. Krasński wzywa do radosnego męczeństwa wtedy dopiero kiedy "jęczący dokoła dzwon zdarzeń wszystkich na zawoła". Otóż ten dzwon zdarzeń wszystkich jest wizją w myśli Krasńskiego nieskrystalizowaną. Niewiadomo jakie mają być te zdarzenia. Jeśli to ma być cud, lub europejskie zdarzenie

które przywraca Polsce niepodległość, to bezpodstawną jest idea męczeństwa, wtedy gdy dzwon uderzy, bo wówczas męczeństwo już zbyteczne. Wszystkie te pytania pozostają bez odpowiedzi.

Jeśli przyjmiemy "Resurrecturis", jako określony poetycko ideał świętego i męczennika, jest to ideał niezmiernie podniosły.

Pod względem politycznym jasne jest tylko to, że Krasieński nie chce powstań, nie chciał ich zresztą nigdy, potępił je już w Irydjonie. Zaleca bierną cierpliwość wszystkim, nie uznaje jednak ugody z wrogiem pod żadnym pozorem.

Te stanowisko polityczne poniekąd jest zgodne ze stanowiskiem negatywnym Andrzeja Zamojskiego, głowy stronnictwa, które stało pomiędzy rewolucjonistami, a stronnictwem Wielopolskiego. Program ich streszczał się z jednej strony w słowach Andr. Zamojskiego do zaborców: "Allez vous en", z drugiej strony jednak dążyli oni do podniesienia poziomu kulturalno - narodowego. Tego pozytywnego charakteru program Krasieńskiego nie miał.

Józef Szujski program "Resurrecturis" potępił, a prof. Chrzanowski nazwał go samobójczym. Inni znawcy Krasieńskiego odpięrają te zarzuty, twierdząc, że Krasieński

nie kreslił tu programu narodowego, lecz indywidualny program ducha. Faktyczna redakcja jednakże dowodzi, że ten program jest wzorem do naśladowania dla całego narodu. Oddzielanie ideału indywidualnego od narodowego stwarza nieporozumienie; winniśmy przeprowadzić raczej inny rozdział, między programem politycznym, a ideałem moralnym. Ideał moralny jest ideałem bez względu na czas i przestrzeń, program polityczny jest programem działania aktualnego. Pewnem jest jednak to, że Krasieński sam tego nie rozróżniał.

Skoro zaś przyjmiemy, że ten ideał jest jednocześnie programem politycznym, to wobec tego zbliża się on do zasady Tołstoja niesprzeciwian się złu, którą to zasadę Krasieński w liście do Guizota tak silnie napiętnował. W rezultacie należy powiedzieć, że jest to program wątpliwy przez swą jednostronność.

"Skargi Jeremiego" Ujejskiego i "Resurrect" wykazują myśli pokrewne. Ten sam tryumf wiary w Boga i w cud; czystość moralna narodu jedyny środek wyzwolenia. Zachodzi tu jednak różnica: u Krasieńskiego moment "dzwonu zdarzeń", to moment radosnego męczeństwa, u autora "Skarg Jeremiego" to zwycięstwo w walce.

Program "Resurrecturis" nie był trwałym, był

wyciekany wrażeniami przelotnymi, może św. Teresą, w której Krasinśki się zaczytywał.

Krasinśki wydaje "Resurrecturis" w roku 52, gdy sytuacja po roku 48 wydaje się znów beznadziejna.

Utworem Krasinśkiego, który jest najbliższym po "Resurrecturis", jak stwierdza Małachowski, przyjaciel poety, jest "Psalm dobrej woli" z roku 46. Na tę datę powstania wiersza wskazuje list Krasinśkiego do Trentowskiego z dnia 2/I 47 r., w którym wspomina on o Polsce, stojącej na wąskim przesmyku pomiędzy upadkiem, a wyzwoleniem. Wydaje Krasinśki jednak wiersz ten dopiero w roku 48, tak zbliżony do wypadków tego roku, że niewątpliwie uległ późniejszej zmianie.

Zajmiemy się więc najpierw utworami Krasinśkiego, które on sam uznał za wcześniej dojrzale do wydania. Są nimi: "Ostatni" i "Dzień dzisiejszy".

Pierwsze ich rzuty powstały w roku 40, kiedy to w Krasinśkim budzą się słabe brzaski optymizmu. Zdziałał to mesjanizm. Myśl Krasinśkiego wraca teraz do nastroju, w jakim znajdował się w czasie uniesień "Przedświtu" i "Psalmu Nadziei", ale sytuacja była teraz o tyle odwrócona, że optymizm był w defensywie przed nową falą pesymizmu.

Aby zrozumieć pierwszy z nich, t.j. "Ostatniego", trzeba się przenieść w czasy, kiedy się pomysł jego po raz pierwszy zarysował. Krasinśki był ciągle dręczony przeczuciami, że autorstwo jego zostanie odkryte, i, że rząd rosyjski ześle go na Syberję. To wywoływało ciągłą jego troskę i obawę. Wielki wpływ na "Ostatniego" miał również i "Anielli", którego wizje i obrazy połączyły się z myślą Krasinśkiego o jego zesłaniu i dały pierwszy rzut "Ostatniego". Z biegiem pisania poemat przyjmuje nuty "Więźnia Chilonu" i wykończony zostaje, jako "Ostatni" w roku 47 /według informacji Delfiny Poteckiej/

"Ostatni" stał się dla Krasinśkiego symbolem jego obaw. Poeta wprowadza do poematu siebie jako skazańca Sybirskiego, a czas akcji przesuwą o 20 lat później. Tutaj to rozmyśla o trudzie swym i pracy i w tych rozmyślaniach przewija się cała twórczość Krasinśkiego. Wyrekiem jest przepowiednia starców o poecie, śpiewającym pieśni nie z tego świata, świata, który jest giedą, a symbolem jego kupiec. W przeciwstawieniu tego jednak Krasinśki czuje w swej piersi epikę Chrystusa tryumfującego, wstępującego w niebo wraz z całą ziemią. Rozbrzmiewają tu radosne motywy z "Przedświtu".

Przytem Krasinśki myśli nad tem, czy odtąd się już nie spełnił, i w magnetycznem jakby uniesieniu widzi świat zupełnie zmieniony, a z nim zmienioną swoją ojczyznę. "Wielka Wieca", która jest jakby nową konstytuanta Polski, wskazuje na północ, gdzie się on "ostatni" znajduje. Wizja idzie za wizją, wyzwolenie jest pewne, lecz oto występuje chwila najstraszniejsza, kazamata "ostatniego" zostaje ominięta. Ogarnia go bunt, który dyktuje mu podobne słowa co Anhellem w rozmowie z aniołami. Lecz podobnie, jak Anhellego uspukają aniołowie, tak "Ostatni" sam się uspukuje, że danem mu było widzieć oczyma duszy moment zmartwychwstania. Moment ten przesuwia Krasinśki poza swoje pokolenie.

W końcu poematu kaja się przed Bogiem i zanoszą modlitwę za Polskę, aby Bóg uczynił ją taką, jaką poeta sobie wyobraził.

Jest to jeden z piękniejszych wierszy Krasinśkiego. Niema tu kunsztu poetyckiego, którego nie posiadał, ale jest żywe przeżycie całej wizji i doskonałe szarmonizowanie dawnego natchnienia z nowem.

"Dzień dzisiejszy" powstał z dawnej "Fantazji

Konania", w której umiera poeta, walcząc pomiędzy zwątpieniem i nadzieją, ulega gruntownej przeróbce. Krasinśki chce ją nagiąć do nowej sytuacji, jak również i do wezwania, które w imię społeczeństwa rzucił mu Koźmian, nowy jego przyjaciel z Heidelberga. Wezwanie to analogiczne jest do wezwania Krasinśkiego zwróconego za pomocą Małachowskiego do Mickiewicza. Wezwanie Koźmiana jest jakby orędziem do poetów całego narodu, aby przeciwko wypadkom 46 roku wydebyli z siebie godny okrzyk protestu. Nosi ono tytuł: "Do mistrzów słowa". Jest tu skarcenie dla Mickiewicza za jego milczenie, które to skarcenie zostało wywołane skargami Krasinśkiego. Wspomina z pochwałą o Zaleskim, mówi jednak o nim tylko pro forma, a głównie zwraca się do Krasinśkiego. W wezwaniu daje on mimowiednie szkic całego utworu, który w odpowiedzi stworzył Krasinśki, był nim "Dzień dzisiejszy". Czytając słowa: "weź szatana w swe objęcia, stocz z nim walkę, zwał na ziemię", wyraźnie zaadresowane do siebie, Krasinśki mógł sobie przypomnieć, że już w roku 40 toczył walkę z szatanem zwątpienia.

W "Śnie Cezary" Krasinśki spotyka ducha z poszarpaną harfą, na której została tylko jedna stru-

na, którą też zrywa i pozostaje nicieś. Krasinśki mil-
czeniem ednosi zwycięstwo nad kusicielem idąc za tą
zjawą niewieścią, która jest upostaciowaniem idei umar-
łego naredu.

W "Fantazji kenania", Krasinśki, widząc się
na kręgu śmierci, toczy z szatanem walkę dyalektyczną.
Ten ostatni wygłasza logiczny wykład.

Najznakomitszym dziełem tego okresu jest
"Ojcie nasz" Augusta Cieszkowskiego.

W marcu 48 r. wyszedł pierwszy tom tego dzie-
ła, ale już na jesieni 46 r. gotów był do druku, a w
grudniu tegoż roku czytał go Krasinśki.

Znaną jest historia początku tego utworu :
kiedy w r. 33 - 34 autor przywiezł z Berlina "Prolegome-
na do historii józefi" i w parafjalnym kościele swego ma-
jątku dziękował Bogu, odmawiając "Ojcie nasz", wtedy w
umyśle jego powstał zarys nowego dzieła; i w 1836 r.
/ gdy miał 22 lata / jest ono już w 10 rozdziałach na-
pisane. Wiemy o tem stąd, że pod wyrazem Amen, kończą-
cym ów szkic pierwotny, napisane jest wyraźnie : w Bus-
ku 1846 r.

Dzieło to, twierzone przez całe życie autora,
kształtowało się w ten sposób, że rozdziały stopniowo,

pod wpływem pracy i studiów zamieniały się w tomy; po-
mimo późnej śmierci autora zaledwie 4 rozdziały zamie-
niły się w tomy, choć pierwszy szkic utworu powstał
już w roku 36.

Rekonstrukcja historii powstania "Ojcie
nasz" musi być uznana za niemożliwą, gdyż wiadomość
o życiu Cieszkowskiego aż do r. 48 są skąpe i niepewne.

Sam autor, do dziś dnia żyjący, stwierdza,
że Cieszkowski o swym życiu, ani o swej twórczości nic
nie mówił, dopiero na dwa dni przed śmiercią wyznał, że
tom, który wyszedł, nie jest całością i są jeszcze dal-
sze tomy, których jednak zabronił wydawać, gdyż "nie
nadeszły czasy", a jak twierdził, prawda zawczasie wy-
jawiona może się stać szkodliwa. I z tego to właśnie po-
wodu prawdopodobnie nie spisywał się z ukończeniem dzie-
ła.

Ostatecznie więc mamy 4 tomy, z których :
I -szy wydany w r. 1848 stanowi wstęp, tom II -gi, wy-
dany w 1889 r. - wezwanie , początek Modlitwy Pańskiej:
tom III -i - pierwsza prośba : " Święć się Imię Twoje
tom IV -y - druga prośba : " Przyjdź Królestwo Twoje .
Dalsze części modlitwy zawierają się już w rozdziałach

V - IX, a rozdział X-y zatytułowany jest "Amen".

Data początku "Ojca nasz", a mianowicie 1836 nasuwa wielką trudność ze względów następujących: niewątpliwie asumptem do "Ojca nasz" były "Prolegomena", które wyszły w roku 38. Wszystko, co Cieszkowski po nich napisał, to było już "Ojciec nasz". "Prolegomena" z kolei powstały pod wpływem wykładów Hegla, które ukazały się w druku w r. 37. Najprościej byłoby przypuszczać, że Cieszkowski wówczas przestudjował je i następnie napisał "Prolegomena". Ale ponieważ, co jest rzeczą stwierdzoną, koncepcja "Ojca nasz" powstała w r. 36 i to pod wpływem "Prolegomena", należałoby wobec tego pozbawić te ostatnie wpływu "Vorlesungen" Hegla. Z drugiej jednak strony wpływy Hegla są zbyt widoczne, żeby można je tak łatwo odrzucić. I to właśnie nasuwa największą trudność.

Cieszkowski wykładów Hegla słuchać nie mógł, gdyż przed 31 r. w Berlinie go nie było /podczas powstania listopadowego był w Warszawie/, a Hegel wykładał ostatni raz Filozofję dziejów w r. 1830/31, a w końcu 31 r. umarł. Albo więc początkowo wystarczały Cieszkowskiemu wykłady "Filozofji prawa" z r. 20, albo też,

znał Filozofję dziejów z notatek uczniów Hegla.

Jest to jedyna możliwa hipoteza i to tembardziej, że w kołach młodzieży berlińskiej interesowano się wprost każdą literką Hegla i bardzo skrupulatnie go notowano.

Nie wiemy dokładnie, kiedy Cieszkowski studiował w Berlinie, niewątpliwie jednak między rokiem 31, a 38. W tym roku doktoryzuje się; rozprawa doktorska "De philosophiae ionicae ingenio, vi, loco" jest dziś nieznana, o treści jej mamy pojęcie z "Rzeczy o filozofji jonskiej", pierwszej drukowanej po polsku pracy Cieszkowskiego.

W tym samym roku ukazują się "Prolegomena", to też słusznie nazywa Cieszkowski ten rok ważnym ze względu na swoje wystąpienie w świecie naukowym i wyjazd do Francji.

W rok po przyjeździe do Francji ukazuje się jego obszerne dzieło czysto ekonomiczne, p.t. "Du credit et de la circulation" /Okredycie i obiegu/. Dzieło to do treści naszego przedmiotu nie należy, ale ze względu na związek z historją "Ojca nasz" należy nań zwrócić uwagę. Autor bowiem wszystkie swe utwory uważa

za konary jednego wielkiego drzewa, którym jest "Ojciec nasz".

Osią dzieła "O kredycie i obiegu" jest rozmyślanie w jaki sposób uczynić kapitał najbardziej twórczym, jak nie dopuścić, aby stał się zasobem, który pozwala próżnować posiadającym. Autor tu daje pomysł emisji biletów rentowych, które będąc codziennym środkiem płatniczym, równocześnieby się procentowały.

W "Journal de debats" w r. 40 ukazuje się entuzjastyczna recenzja tego dzieła, napisana przez Chevalier, znakomitego ekonomistę. Chevalier sukcesywnie przypisuje temu, że autor był nie tylko ekonomistą, ale i filozofem.

Książka ta odpowiadała pojęciom filozoficznym Cieszkowskiego, który twierdził, że filozofia nie wymaga, aby wyznawcy przebywali jedynie w sferze ideału, ale w punkcie swym kulminacyjnym musi stać się czynem i ze słów zamienić się w ciało; i tu przeciwstawia się Heglowi.

Realizacja tej filozofii poszła szlakiem francuskiej doktryny filozoficzno - religijnej, a mianowicie saint - simonistycznej nie jest rzeczą przypadkową, że Chevalier właśnie był jednym z filarów

saint - simonizmu.

To połączenie filozofii i działania w myśl tej filozofii reprezentuje w całym swym życiu August Cieszkowski. Wogóle przechodzi on ciągle od teorii do praktyki. Na zagadnienia ekonomiczne będzie jego uwaga stale zwrócona.

W 42 r. napisał bardzo głęboką rozprawę p.t. "Uwagi nad stanem obecnym finansów angielskich" a w rok później artykuł : "Organizacja handlu drzewnego i przemysłu leśnego".

W 47 r., jako właściciel majątku we Francji, został wybrany jako kandydat na Kongres Rolniczy w Paryżu, i wraz z Wołowskim stał się głównym twórcą tej organizacji.

Nie jest rzeczą obojętną, kiedy Cieszkowski nabył ten majątek, gdyż z tym łączy się dzieło jego p.t. "O izbie wyższej i arystokracji nowoczesnej" /w języku francuskim/. I znów są kwestje sporne: syn autora wymienia rok 36, biograf, profesor Żółkowski - 46. Obydwaj się jednak mylą. Data Żółkowskiego opiera się na następie listu Krasieńskiego do Cieszkowskiego, w którym Krasieński w 1846 roku wspomina o nabyciu Champtercier.

jako w proroczym jasnowidzeniu. Nie wskazuje jednak ten ustęp bynajmniej na to, iż kupno odbyło się bezpośrednio w tym roku. Data 56 roku jest nieprawdopodobna z tego względu, iż Cieszkowski sam mówi, iż dopiero w 38 roku wyjechał do Francji, majątek ten zaś kupił w celu uzyskania mandatu do Izby francuskiej /podaje to syn autora/ aby zaś uchodzić za pożytecznego, napisał pracę o "Izbie wyższej i arystokracji nowoczesnej", wydaną w 44 roku. Idzie on w niej szlakiem idei saint - simonistycznej; poddaje krytyce stan średni, uważa go za arystokrację pieniężną, stworzoną przez rewolucję, która to arystokracja zastąpiła miejsce arystokracji rodowej. Następnie podnosi doktrynę, że prawo bez środków jest niczem. Praca ta nie jest rewolucyjną, gdyż Cieszkowski jest zawsze ewolucjonistą i Izby wyższej nie ma zamiaru znosić, a tylko radykalnie zreformować.

Poddaje krytyce bezwzględnej zasadę dotyczącą istnienia Izby wyższej, nominację i wybieralność.

Uważa on, że nominacja uzależnia Izbę od panującego, wybieralność zaś od izby poselskiej. Najracjonalniejszą jest zasada kooptacji ludzi zasłużonych, przy której odpada dziedziczność i powstaje arystokracja demokratyczna. Izba, która sama się odnawia, jest naprawdę nie-

zależna i stoi pośrodku między królem i izbą poselską.

W roku 43 założył Cieszkowski z przyjacielem swym Micheletem /Niemoim/ w Berlinie Towarzystwo Filozoficzne, które również dążyło do przekształcenia idei filozoficznych w praktykę. Było ono podobne do tego zakładu Wroński jako Union antinomienne.

W roku 45 Cieszkowski w brandenburskim Towarzystwie rolniczym wygłosił odczyt: "O poprawie bytu w rolnictwie", w którym wystąpił z pomysłem, aby przypuścić do udziału w dochodach robotników wiejskich.

Ta działalność charakteryzuje Cieszkowskiego jako człowieka niezmiernie wszechstronnego, zgodnego w słowie i czynie.

Cieszkowski wszystkie dzieła poza "Ojciec nasz" nazywa gałązkami jednego pnia, którym właśnie był "Ojciec nasz". Czem właściwie jest to dzieło, do jakiego rodzaju nauki należy.

Gdy się zważy jego tytuł i wszystkie podtytuły, można przypuszczać, że jest to komentarz do odliwy pańskiej, traktat egzegetyczno-religijny. Nie jest to zdanie błędne, rzeczywiście jest to komentarz, ob-

fitujący w potężną erudycję teologiczną. Cieszkowski zapoznał się z całą literaturą patrystyczną, zestawiał swój pogląd na Modlitwę Pańską ze zdaniem wszystkich pisarzy teologicznych. Atoli w ramach tego komentarza są postawione i rozwiązywane wszystkie zagadnienia metafizyczne: bytu, pierwotnej przyczyny i ostatecznego celu i t.p. Metafizyka zaś nie jest tu celem sama w sobie, celem jest człowiek, jako istota społeczna, życie zbiorowe ludzkości i prawa rozwoju tego życia i t.p.

"Ojcze nasz" jest więc także socjologia i historjografja. Modlitwa Pańska stanowi tu czynnik estetyczny, harmonizujący różnorodną treść i nadający jej ton religijnej wzniosłości.

Nastrój ten daje się wyczuć już w samym tytule : Ojcze nasz, który jest jakby błaganiem Boga o odpowiedź /analogiczne do "Ksiąg Pielgrzymstwa" Mickiewicza, gdzie do chorej w letargu wołają : "o matko moja"/. Słowo "nasz" zawiera solidarność z całym rodzajem ludzkim.

Gdybyśmy w twórczości poprzednich wieków szukali odpowiednika tego dzieła, to należy zwrócić

uwagę na "Civitas Dei" św. Augustyna z V-go wieku. "Ojcze nasz" jest jednak równoczesną antytezą "Civitas Dei". U św. Augustyna na prawach teologicznej równorzędności istnieje królestwo Boga i szatana, a celem dziejów w tej książce jest dokonanie ostatecznego rozdziału między temi dwoma królestwami. U Cieszkowskiego królestwo szatana jest złudzeniem ukazującym się w przekrojach stawającego się królestwa bożego, wysnutym przez nasz niedoskonały umysł. Celem dziejów jest zniknięcie królestwa szatana.

W obu tych książkach podobne jest ścisłe połączenie metafizyki, historjografji, nauki o królestwie bożem i religijnego nastroju, jak również siła przeświadczenia o prawdzie swej filozofji.

Niewątpliwie zamiarem Cieszkowskiego było stworzenie historjografji, wszak poprzednikiem "Ojcze nasz" były "Prolegomena do historjografji". Książka Cieszkowskiego stała się przedewszystkiem książką o ideale królestwa bożego na ziemi dlatego, że Cieszkowski do systemu historjograficznego uważał za stosowne wprowadzić przyszłość, w przeciwieństwie do Hegla, który zatrzymał się na teraźniejszości.

Niewątpliwie stępem są "Prolegomena".
Wprawdzie pierwotnie na stęp przeznaczona była podob-
no "Rzecz o drogach ducha", która wyszła drukiem w 63
roku. Jednak związku bezpośredniego między nią, a "Oj-
cze nasz" niema, natomiast "Prolegomena" i "Ojciec nasz"
są ze sobą ściśle związane.

Pierwszy w dziejach ludzkości zarys historjo-
zofji stanowi dzieło św. Augustyna "De civitate Dei".
Dzieli on dzieje ludzkości na 6 okresów, z których
ostatni ma stanowić sąd ostateczny.

Historjozofja, jako nauka powstaje później
Jeżeli pominiemy Bossueta, którego dzieło : "Discours
sur l'histoire universelle" pisana ad usum delfini ma
charakter dydaktyczny, to za ojca historjozofji należy
uważać Jana Baptystę Vico, który dzieło swe nazwał
"La scienza owa" /nauka nowa/.

Wiek XVIII - y zrozumienia dla tej nauki nie
znalazł i znaleźć nie mógł, gdyż brak człowieka ab-
strakcyjnie, uszczęśliwienie ludzkości widział w wy-
pracowaniu a priori logicznych zasad doskonałego ustro-
ju społecznego. Czynników historycznych tej antytezy
pomiedzy logiką a życiem, wiek XVIII y nie pojmował

Idea postępu, którą wiek XVIII-y wykształcił i przez
pióro Condorceta wyłożył, ta idea mówiła tylko o po-
stępie umysłu ludzkiego, o postępie oświaty. Condorcet
wierzył, że ten plan ustroju uszczęśliwiającego ludz-
kość z rąk Francji rewolucyjnej otrzymuje.

W Niemczech już wcześniej Herder w roku 1784
w książce p.t. "Ideen der Philosophie zur Geschichte der
Mensch. i t" przedstawia ewolucję rodzaju ludzkiego, .
jako dalszy ciąg ewolucji całej przyrody, człowiek jest
w niej tylko przejściowem zjawiskiem. Herder kładzie pod-
walnię pod ewolucyjną historjozofję, duchowo należy on
już do wieku 19-ego.

Współcześnie Kant, jedna z największych umys-
łowości ludzkich, w którego filozofji zawiera się
wszystko, w małej rozprawie z r. 1784 pod tytułem
"Idee zur einer allgemeiner Geschichte zur Weltbürger-
absicht" daje wykład historjozofji. Kant mówi tu, że
historję rodzaju ludzkiego można uważać jako spełnienie
wewnętrznego planu przyrody, dążącego do takiego ustro-
ju społecznego, któryby pełnej wartości ludzkiej pozwo-
lił się ujawnić. Ostatecznie rozpowszechni naukowo tę
metodę wiek 19-y. Uczył to Savigny w rozprawie z r.

p.t. "Von Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" /o powołaniu naszych czasów do prawodawstwa/. Wprowadza tu metodę objaśniania "tego co jest przez to jak powstało z tego, co było".

Z filozofów 19-ego wieku wogóle stosowali metodę historyczną Niemcy, a przede wszystkim Hegel. Hegel przyjmuje teorię ewolucji, przebiega całe dzieje z tym wskaźnikiem i stara się ustalić zasady niezłomne rozwoju dziejów.

Fryderyk Schlegel W 1828 r. wygłosił w Wiedniu cykl wykładów, które wyszły drukiem pod tytułem: "Philosophie der Geschichte" /filizofja historii/. Stanął on tu na stanowisku Bessueta. Chodziło mu głównie o propagandę katolicyzmu, którego ze względów społecznych i politycznych był zwolennikiem. Uważa on, że dzieje są wynikiem trzech czynników: "opatrności, wolnej woli i pierwiastka zła".

Hegel w stosunku do niego poszedł dalej, mianowicie starał się prawa rozwoju dziejów ustalić. Dzięki sławie Hegla powstają liczne systematy historjograficzne.

We Francji przedstawicielami historjografji

są saint-simoniści Bucher /1833/ i wielu innych.

Wcześniej niż dzieło Hegla St. Simonistów i Buchera powstał zarys historjografji Heene - Wrońskiego p.t. "Prodrôme du matérialisme". Wroński wypierdził Hegla, gdyż dzieło jego p.t. : "Développement progressif du genre humain" powstało w r. 1816. Obok Wrońskiego z polaków jeszcze Trentowski wystąpił z zarysem historjografji w drugiej edycji "Chowanny". Ten zarys jest kompilacją Wrońskiego, Hegla i "Prolegomenów" Sieszkowskiego.

Rok 1814 jest niezmiernie ważny dla historjografji. W roku tym ukazują się broszura Savigny'ego "o powołaniu naszych czasów do prawodawstwa". Teraz już metodycznie zostaje sprecyzowane to co było zawarte w dziełach Vico i Herdera. Savigny dał podstawę bytu i zasadnienie historjografji w poglądzie rozwój form życia zbiorowego a rezultacie i historjografji.

Spór historyzmu z racjonalizmem możemy ująć w formie pytania:
1. Czy człowiek kieruje historją, czy też historja człowiekiem.

Racjonalizm uważa, że tajemnica szczęścia ludzkości polega na obmyśleniu dobrego ustroju konstytucyjnego.

W pojęciu debry mieści się pojęcie ścisłej konsekwencji logicznej i sprawiedliwości społecznej. Są te idee bezwzględne dla racjonalistycznego poglądu na świat. Ta sprawiedliwość i prawda metafizycznie już istnieją i czekają na te, by człowiek je odgadł i znalazł.

Dla historycznego poglądu na świat idee są względne, są wytworem czasu i ulegają rozwojowi; one nie są w abstakcji, ale się ciągle tworzą. Gdyby się obmyśliło konstytucję z punktu widzenia intelektualnego dobrą, to zachodzi jeszcze pytanie czy dla danego społeczeństwa ona się nadaje, czy społeczeństwo to do niej dośpi. Jeżeli nie, to konstytucja okaże się złą, bo będzie utopją wobec historycznej rzeczywistości. Stan ludzkości zależy w pewnej tylko mierze od racjonalnych momentów a w znaczniejszej jeszcze od zgoła irracjonalnych. Przesady, tradycje, nałogi, przyzwyczajenia składają się na dojrzałość lub niedojrzałość ludzkości. Romantyzm przeciwstawił się racjonalizmowi, uznając czynniki irracjonalne i niejednokrotnie nawet je wywyższając. To też łatwo dał się podbić historyzmowi i może na powiedzieć, że romantyzm wynalazł jakby szósty zmysł historyczny.

Blaczego historyczny pogląd na świat jest podstawą dla rozwoju historyzacji.

Rozum ludzki jest zbyt silny, aby mógł skapitulować. Żadza deciekan, zwana teoretycznym rozumem ludzkim, uznawszy fakt, że jest produktem dziejów, chce wiedzieć, jak jest produkowany i w jakich prawach historia nim kieruje, aby móc jak najskuteczniej tym prawem się radować. Debrewny, świadomy współudział odpowiada bardziej godności ludzkiej, aniżeli ślepe poddanie się historii /Krasinski: wstęp do III-ej części "Niebieskiej Komedji"/ W grę wchodzi również pojęcie celu, to jest celowości tych praw rządzących historią i od jego poznania zależy dosunkowanie się człowieka do życia. Tu również najpowszechniejszemu typowi ludzkości nasuwa się pytanie o prawodawcę.

W epoce romantycznej, która historyzację stworzyła, dominuje kierunek religijny. Prawodawcą wówczas jest Bóg. Później występuje kierunek pozytywny, dążący z zapożyczenia Augusta Comte'a do usunięcia zagadnień metafizycznych i skłaniający się do materializmu dziejowego. O zagadnienia historyzacji zaczepiają się inne; najważniejsze koncepcje historyzacyjne powstają w połowie XIX wieku, w rewolucji francuskiej.

Wielka rewolucja francuska zawiera wiele znamien remantyzmu, ale w rdzennym swym ośrodku jest wytworem czystego racjonalizmu. Nie darmo biblią Robespierre'a jest "Contrakt społeczny" Rousseau'a, którego podstawą jest logiczna umowa sparta na zasadzie "de ut des". Z zasady umowy społecznej wywiedzą swój ród prawa człowieka, jako członka organizacji społecznej - te prawa człowieka wynikają z natury rzeczy, pojęte są abstrakcyjnie, bez względu na czas i miejsce.

Już przed datą triumfu metody historycznej, kwestjonowane teorie umowy społecznej i abstrakcyjności praw w obozie antyrewolucyjnym. Burke, Bentham, de Bonald i de Maistre ostro krytykowali doktrynę naturalnych praw człowieka. Według nich pierwotnym faktem jest społeczeństwo, a wobec tego jednostka żądanych praw wobec społeczeństwa nie ma. Społeczeństwo, nie zaś jednostka jest celem bytu. Prawa, pozwalające na niełączenie się z jednostką, te prawa boskie. Historyzm udzielił potężnego poparcia tym doktrynom.

Wyłania się spór o indywidualizm, to jest społeczeństwo dla jednostki i socjalizm, to jest jednostka dla społeczeństwa. /to nie dzisiejsza doktryna socjalistyczna.

na, krańcowo różna, choć posiadająca tę samą podstawę. Historyzm wyprowadza tu korekturę praw człowieka, przyjmując, że nie mogą one być tu brane abstrakcyjnie. Według Mickiewicza prawa powiększają się o tyle, o ile powiększają się dusze/.

Z tym łączy się zagadnienie rewolucji i ewolucji. Ten, kto atakuje abstrakcyjność praw, ten atakuje i rewolucję. Rewolucja bowiem burzy ustrój istniejący w imię innego, abstrakcyjnie wykonywanego. Dziś, gdy ludzkość ma za sobą cały szereg rewolucji, widzi konieczny po każdej powrót t.zw. reakcji - tak daleko, że postęp okazuje się minimalny. Wobec tego nasuwa się pytanie czy rewolucja wogóle ma sens i czy historyzm nie powinienby jej zupełnie wykluczyć / Stanisław Grabski "Rewolucja"/. Poświadczenie jednak uczy, że historyzm da się z rewolucją pogodzić. Punkt widzenia jest następujący: bez rewolucji można by się obejść, gdyby ludzkość, znając swoje cele, szła do nich prostą drogą. Lecz błędy jej pociągają za sobą konieczność korektury ze strony historii, a korektura ta jest właśnie rewolucja.

Jeśli chodzi o Cieszkowskiego, to stoi on na podobnym stanowisku, chociaż jest gorącym ewolucjonistą.

Rewolucję uważa za nieszczęście niepotrzebne, lecz potępia również uparty konserwatyzm, gdyż ten ^wrewolucję wywołuje i przyspiesza.

Historjograf Hegla, saint-simonistów, Filipa Buchera ma swego wspólnego ojca w Vico, który dobrze jest znany Cieszkowskiemu i zwany przez niego genjuszem.

W tej chwili za pośrednictwem potężnej indywidualności pisarskiej Benedykta Croce'go mamy do czynienia z powtórnym vicianizmem. Poglądy Croce'go analogiczne są do poglądów Cieszkowskiego pod wielu względami; analogja ta tkwi w Vico / I tom *Scienza nuova* wydany od roku 1916 w polskim przekładzie Langego'.

Filozofja Vico jest nad wyraz ciemna; autor zmaga się z wszelkimi trudnościami, stara się wyciągnąć przewodnie idee z zagadnień historjograficznych; erudycja filologiczna, historyczna, filozoficzna, tworzy w tej książce las niezmiernych trudności, wokół których opłatają się myśli samego autora. Najważniejsze z nich są: "Nowa nauka" jest poznawaniem Boga, dotąd filozofja uważała opatrność boską według porządku zjawisk przyrody, a ona rozważa opatrność boską według obyczajów społeczeństw, dzięki którym powstają i utrzymują się naro-

dy. Aż imacja porządku rzeczy, jest niezależna od woli ludzkiej, dokonywa się w toku dziejów bez jej udziału, a nawet wbrew jej samej. Jest to jakby przeciwstawienie racjonalistycznego poglądu na świat.

Natura rodzaju ludzkiego tem się odznacza, że człowiek jest ist. społeczną. Nie jest to rzecz nowa /Arystoteles/, ale po. została t. rek. sjonowane przez Rousseau'a /stan natury/ Vico nie. jonuje stanu przedspołecznego, ale uważa go za stan upadku a uspołecznienie uważa jakby za rękę podaną człowiekowi przez Boga.

Pierwszym stopniem uspołecznienia była religja i to stanowi pierwszą zasadę tej nauki. Z późniejszych historjografów Ballanche i Buche również. religja jest początkiem struktury społecznej, za tem samemu stanowisku stali Saint-Simon i Mably.

Rewelatorami religji pierwsi są poeci, a więc oni są założycielami narodów i społeczeństw. Do takich zalicza Konfucjusza, Zoroastra. Cała II i III księga poświęcona jest mądrości poetyckiej, jest omówieniem mądrości ludzkiej, jakby z instynktu pociesza-

Ta mądrość poetycka jest źródłem filozofji.

jako zjawiska wtórnego. Wszystkie te myśli rozwinął następnie romantyzm. Między innymi szczególnie Słowacki, Homer jest dla niego reweleatorem konstytucyjnej formy rządu i reweleatorem prawdy prawdy którą ludzkość zdobyć musi.

Mówi też o tem Li belt, kiedy filozofji każe się uczyć od ludu. Każdy poeta romantyczny uważa się za wieszczą za prawodawcę narodu. Wszystko to jest rozsypane w nauce Vica.

Podstawowe prawdy rewelacji, czyli mądrości poetyckiej są następujące:

1/ Istnienie opatrznosci bożej, która objawia się w dążności do odgadnięcia woli bożej żędza wróżb, stan proroków z ludów pierwotnych.

2 / konieczność okiełznania namiętności i zamiany ich na cnoty - instytucja małżeństwa.

3 / wiara w nieśmiertelność duszy - obrządki religijne i pogrzebowe.

Prawodawstwo społeczne ma za przedmiot drugą z tych prawd: dokonywa ono tego, że okrucieństwo chciwość i ambicja dokonywa się w społeczeństwie w wojsko, handel i władzę, rozwijają potęgę, bogactwo i inteligencję państwa.

Historyczna konieczność nie pozwala w tym czasie na przeskok i wymaga powolnej ewolucji.

Rozwój prawa natury dzieli Vico na 3 okresy, które płyną w sposób prawidłowy i stały.

1/. Wiek bogów - w którym ludzie stanu szlacheckiego jedynie upokorzeni wierzyli, że władzę boską.

2/. Wiek bohaterów - w którym stan szlachecki panował dzięki uznaniu różnicy między jego naturą a naturą plebejów.

3/. Wiek ludzi - w których wszyscy uznali się za różnych i tworzą republiki ludowe i monarchje.

Ten rozwój prawa natury wykrył w dziejach na podstawie tradycji i zwyczajów autor "nowej nauki".

Mieści się w tych prawach również idea postępu.

Vico nie rozwijał jej jasno, ani nie wysunął na czoło jak to się stało w wieku 19-ym. Mówi on, że opatrznosc mając za cel swoje własne dobro, kieruje zawsze ku dobru wyższemu, niż to, które sobie wyznaczili ludzie. Ideałem postępu jest równość jako konsekwencja tego, że natura ludzka jest jednakowa i równa u wszystkich.

Vico uznaje ideał postępu za prawdę w ideale takim.

w którym ciało jest złudzeniem, a duch tylko rzeczywistością. Zwycięstwo ducha nad materją jest celem postępu i kwestją czasu. To też ci, którzy żyją duchem rozkazują, a ci, którzy żyją ciałem - słuchają.

Czy to prawda.

Vico daje odpowiedź następującą: aczkolwiek tak dziać się powinno w porządku naturalnym, to rzeczywistość ten stosunek spaczyła. Rzecz nieza-przecona jest jednak to, że narody ducha w końcu zwyciężą.

Rzecz jasna, że Polak w niewoli, słysząc takie słowa, musiał myśleć to, co myśleli wysłańcy sybirscy w "Anhellim", "Słuchając Szatana":

Panowanie potęgi opartej na materji jest panowaniem złudnym i nietrwałym. Tę zasadę mamy również u Słowackiego, który mówi o republikach, opartych na mocy ducha.

Porządek wiekuisty, według Vico, stanowi w dziejach historję wieczną, w przeciwstawieniu do historii doczesnej, którą my widzimy w kategorii czasu. "Czas" mówi Vico na długo przed Kantem, "jest miarą ciała". Ta idea planu bożego, która nam się w kategorii czasu objawia, jest podstawą książki Vico

Linja odbijania się historii wiecznej w postępie dziejów czasowych, nie jest linja prosta. Vico widzi w niej sporadyczne powroty /*corsi ricorsi*/, to znaczy nawroty dziejów co pewien czas do punktu wyjścia, niemal zaczynanie *da capo*. Ta myśl nie jest nowa, ową teorię krążeń w kołko dziejów ludzkich przedstawił Machiavelli; przytem u niego to krążenie gruntowało się na pesymistycznym poglądzie, było wyrazem beznadziejności, a u Vico tkwi obok tego idea postępu. Niema uzgodnienia w tem, stwarza więc do tego komentarz Cieszkowski, przedstawiając ideę postępu jako linję spiralną. Potwierdza to Croce. Tkwi ta idea postępu też na dnie "Księgi Pielgrzymstwa" Mickiewicza; możemy ją przedstawić w postaci schodów idących w górę po linji Yamanej.

Historja wieczna stanowi w dziejach czasowych konieczność; nasuwa się więc pytanie, czy jest tu miejsce na wolę ludzką, czy nie jest to determinizm. Vico widzi wszędzie wolną wolę w tem, że człowiek zdolny jest do opanowania swoich namiętności; uzgodnienie tych dwóch rzeczy przeprowadza Cieszkowski w czem pomaga mu Hegel.

Przez cały ciąg tego co mówi Vico o dziejach powszechnych, jako o rozwijaniu się patrystycznego

p wyczuwa się u niego troskę, aby nie popaść w panteizm /wskazuje na to Croce w swej monografii o Vico/. Tę samą troskę wskazuje historia filozofii polska, Hegel pomimo, że wyszedł z tych samych założeń, co Vico, jednak tego nie uniknął.

Odtworzenie nowych idei Hegla jest równie trudne, jak i Vico; bo chociaż Hegel wykłada nadzwyczaj systematycznie, posiada jednak specjalną zdolność otaczania idei mgłą słów, taką, że zrozumieć go było trudno. Mickiewicz stwierdza, że człowiek, który w ten sposób mówi, sam swoich słów nie rozumie. Cieszkowski przeciwnie, prowadzi swój wywód bardzo prosto.

Hegel tak, jak i Vico, wychodzi z założenia, że uznawanie Boga z dziejów jest równie słuszne jak z natury. W powiedzeniu "Bóg panuje nad światem" Hegel nie widzi dwóch pojęć Boga i świata. Jeżeli Bóg panuje nad światem, to wykonanieⁿⁱ/jego planu są dzieje powszechne, a zadaniem filozofii jest uchwycenie tego planu.

Hegel ujmuje swoje założenie w ten sposób, że pragnie dowieść iż wszystko to, co jest, jest rozumne i powinno być. Rozumem tym, nieskończonym się immanent

nie w dziejach, w znaczeniu konkretnym jest Bóg. Hegel używa dla pojęcia Boga różnych terminów, jak np. wola przedmiotowa, idea powszechna, absolutna. Rozumem który kieruje światemⁿⁱ/ immanentny, t.j. nie jest on ponad światem, ani poza światem, ale jest w świecie i ma moc sam wytwarzania siebie. Rozwój świata jest rozwojem Boga, jest to już panteizm.

Równocześnie skreśla Hegel dzieje, jako stały postęp w świadomości wolności. Ta świadomość wolności jest absolutnym celem rozwoju. Filozofia zaś dziejów winna poznać ten postęp i jego konieczności.

W tych dwóch powiedzeniach: świadomość wolności i konieczność postępu, może się mieścić kontradycja nie do pokonania. Jak ją Hegel rozumie.

My musimy stwierdzić rozwój ducha sami w sobie i dla siebie, który ostatecznie nie idzie po linii naszych celów, ma on cel własny, niezależny. Jeżeli sobie teraz uświadomimy, że w pewnych momentach nasz ten cel powszechny porzuca, i że tylko pozorna jest różnica naszych celów i celów idei absolutnej, to przyjdzie nam do wniosku, że w idei absolutnej jest konieczność, a w naszych celach jest wolność.

Hegel przedstawia rozwój świata jako budowę domu

mu. Wchodzi w tę budowę szereg żywiołów mających sw je uprawnienia i cele niezależnie od całego planu budowy domu, a czasem stoją z tym planem w sprzeczności. Gdy to porównanie przemyślimy, to wydaje nam się, że Hegel nasze pojęcie wolności uważa za pozorne, za rzeczywistą zaś wolność celu powszechnego. Występuje tu jakby przeciwstawienie Boga, który jest wolny, i żywiołów i ludzi, którzy są od tego Boga zależni. Lecz cóż z tego, kiedy tego Boga poza nami niema: nasz rozwój, to jego rozwój, nasze poznanie to jego poznanie. Gdzież zatem jest wolność. Jest ona celem ewolucji, ona in ac tu nie występuje, jest jeszcze in potentia.

Tutaj najprościej poszukać porównania we własnym doświadczeniu człowieka. Człowiek musi przejść długi rozwój psycho-fizyczny, aby poznać samego siebie i móc z czasem budować rozumne plany. Podkładem tego rozwoju jest doświadczenie nabyte, celem zaś tego rozwoju dla każdego z nas jest możliwie największa wolność najmniejsze poczucie przymusu; wszystko inne, co w życiu zdobywamy, to tylko środki do tej wolności.

To samo dzieje się w świecie: Bóg wszechświat poznaje się, rozróżnia i wyznacza, lecz zawsze, byle ba pamiętać, że proces ten odbywa się w nas, aby unik-

nąć niebezpieczeństwa przeciwstawiania.

To uwalnianie się od poczucia przymusu opiera się na poznaniu nie tylko siebie, ale i otoczenia; za konieczność musimy uznać to, co się dzieje bez naszej woli, my to nazywamy potocznie rzeczywistością, a w języku religji nazywa się to wolą bożą. I znów trzeba pamiętać, że ta wola jest "w nas", a nie "we mnie" /w całości, a nie w jednostce/. To co jest "we mnie", to wola podmiotowa, to co "poza mną" to wola przedmiotowa /boża/. W uzgodnieniu ich leży interes powszechny.

Istnieje tylko rozróżnienie ogólności i szczególności. Po przyjęciu tego rozumowania, definiujemy prawdę, jako jedność woli przedmiotowej i podmiotowej; rozumienie zaś tej jedności wytwarza pojęcie dobrowolności, człowiek czuje się wolnym.

Poczucie woli i niewoli to tylko zagadnienie, czy ja uznaję zgodę tych dwóch woli, czy też nie, Hegel określa cel dziejów, jak postęp w świadomości wolności. Tu nasuwa się pytanie, gdzie jest wolność. Chodzi o to, że wolności niema, jest tylko posiadanie złudzenia wolności. Wyznawcy determinizmu w praktyce mają poczucie wolności. Najważniejszy moment w historjografji Hegla stanowi jego nauka o państwie. Państwo ma za cel uzgodnienie woli

podmiotowej każdej jednostki z wolą przedmiotową, która jest prawem tego państwa. Prawo wytwarza państwo jako konieczność swego rozwoju, poczucie wolności, lub niewoli nie wynika z wartości samych praw, lecz z ich wewnętrznego zrozumienia i uznania przez tych, co im podlegają. Hegel tworzy definicję, że tylko wola dobrowolnie posłuszna prawu jest wolną.

Przy tej nauce o państwie występuje kwestja, która polskim myślicielem daje się we znaki, a mianowicie ta, że "państwo jest ideą boską w formie ziemskiej". Polscy myśliciele wprowadzają poprawkę "naród" na którą jednak Hegel by się nie zgodził: u niego tylko takie naredy istnieją, które tworzą państwa. Instynkt samozachowawczy polski na tę definicję zgodzić się nie mógł.

Co się tyczy poglądów na początek państwa, to Hegel zgadza się z Vico, że powstałe one z religji.

Pierwsze wytworzenie się państwa ma charakter instynktowy i nakazodawczy. Nakazodawczy - gdyż twórcą państwa jest jednostka - bohater, którego wola jest czynnikiem organizacyjnym, instynktowy, gdyż wola jego musi być zgodna z instynktem tych, którzy w skład tego państwa wchodzi.

Czy nie jest to sprzeczne z zasadą, iż państwo powstało z religji?

Vico nazywa również poetów założycielami narodów, a więc personifikuje religję w jednostce. Różnica jest ta, że u Vico rewelator religijny stwarza podstawę duchową ideę, na której stwarza się samorzutnie organizacja. Jest to bliskie historjografji polskiej, gdyż Vico mówi o założycielu narodu a nie państwa. Hegel ma na myśli państwo, zewnętrznie zorganizowane i tę rolę organizowania przypisuje jednostce. Odrzuca myśl umowy społecznej bezwzględnie czy to w redakcji Hobbesa, czy Rousseau'a, tylko wola, t. j. jednostka sama w osobie jest momentem dziejowym. Mamy więc dwa kryteria: wielkości jednostki, jako takiej jednostki w dziejach, które to kryteria są różne. W drugim wypadku jeśli chodzi o wielkość jednostki w dziejach, to chociaż popełnia ona przestępstwo w sensie moralnym jeśli były one szczeblem postępu, to będzie miarą jej wielkości. Wielkość moralna, jak widzimy jest oddzielona od dziejowej. Słowacki praktycznie rozwija to w pomyśle Popiela "w Króla Ducha".

Wszelka doktryna praw człowieka, przeciwstawiająca się państwu, niema racji bytu. Jednostka musi się podporządkować państwu, gdyż ono i jego prawo są personifikacją woli przedmiotowej, której musi się podporządkować wola podmiotowa. Obywatele są dla państwa

ono samo w sobie jest celem.

Hegel nie poszedł konsekwentnie dalej, by wole państw poszczególnych potraktować jako podmiotową w stosunku do woli przedmiotowej ludzkości. Państwa wówczas musiałyby się podporządkować idei ludzkości i wtedy byłyby się wolne, gdyby w imię tego dobra ludzkości działały. Tam idzie filozofia polska.

Hegel widzi tylko kolejność woli państw w dążeniu do idei wolności absolutnej i na tem polega postęp. Co okres, to inne państwo jest urzeczywistnieniem tej idei. Takim sposobem, według Hegla, współcześnie mu jest państwo pruskie.

Postęp idzie niewidocznie dla zwykłego myślenia, nie jest on postępem kultury, cywilizacji, czy ustroju społecznego, występuje w znaczeniu ogólnem, zupełnie niezależnie.

Co się nam z punktu widzenia osobistych celów może wydawać rzeczą złą, szkodliwą, bolesną, to z punktu widzenia celu absolutnego może być dobre. Takie same ujęcie rzeczy spotykamy u Słowackiego.

W dziejach widoczna jest tylko zmiana zewnętrzna, a sens jej może odsłonić tylko głęboko sięgająca spekulatywna filozofia.

Obraz tego postępu u Hegla przypomina nam koncepcję rozwoju u Słowackiego, gdyż Hegel czyni ten wywód obrazowym, a nawet poetyckim. U Słowackiego występuje t.zw. "kainostwo natury", t.j. własne pochłanianie nie jednych form przez drugie.

Celem bezwzględny dziejów jest świadomość wolności, a nie najbogatsze nawet formy życia, zewnętrznie dotykalne, jak np. kultura, cywilizacja i t.p.

Dzieje powszechne stanowią ustopniowanie rozwoju zasady, której treścią jest świadomość wolności, ale nie sama wolność, gdyż kwestją może być, czy ona wogóle metafizycznie istnieje, a tylko jej świadomość.

Drogi prowadzące do tej świadomości są różne i mogą być źle zrozumiane. Hegel podaje następujące stopnie rozwoju :

1/ Zupełne pograżenie się duszy w przyrodzenie /tak również Gieszkowski/;

2/ Wystąpienie z przyrodzenia ku świadomości wolności; jest to jeszcze wyzwolenie względne, niedoskonałe;

3/ Wzniesienie się z tej szczególności do czystej ogólności, do czystej samowiedzy.

Są to podstawowe zasady przebiegu 3 stopni, ale 4 spok. Wszędzie u Hegla mamy konsekwentnie przepro-

wadzoną metodę dialektyczną przez tezę, antytezę do syntezy. Tutaj zaś wbrew zasadniczej trychotomji, wprowadza podział na 4 epoki: wschód, świat grecki, rzymski i germański.

W drodze do świadomości wolności, oznaczają te światy następujące etapy:

1/ Wschód wiedział i wie, że jednostka /despoty/ jest wolna, a wszyscy inni mieli poczucie niewoli.

2/ Świat grecki i rzymski, tu złączone razem, wie, że niektórzy są wolni.

3/ Świat germański wie, że wszyscy są wolni przytem wie to jeszcze przedmiotowo, a nie podmiotowo.

Tym 3 etapom odpowiadają formy następujące

1/. despotja, 2/demokracja i arystokracja 3/monarchja.

Nadto wprowadza Hegel analogję z rozwojem człowieka - Wschód, to wiek dziecięcy, Grecja - młodość - Rzym męski świat germański - starość.

Ze względu na historjografję polską należy zauważyć, że Hegel uważa świat germański za końcowy etap rozwoju. Świat ten wie, że wszyscy są wolni, a starość, która wyobraża, to nie słabość ale zupełna dojrzałość, w której wraca się do jedności jako duch.

Hegel w dalsze stopnie rozwoju nie wchodzi ani myślą spekulatywną, ani wyobraźnią. Nie mógł on jednak uważać postępu za skończony, gdyż popadłby w sprzeczność, uważa on tylko, że filozofja dalej sięgnąć nie może: posunięcie dalej byłoby wyjściem poza granice naturalne. Poznania tego już nie wie ani bóg, który wie więcej, niż my.

Uważając państwo pruskie za ideał, za objektivizację idei absolutnej, Hegel uważał, że uznanie państwa pruskiego za ową emanację duchową przez inne narody, jest najbliższem etapem rozwoju. Formę monarchji konstytucyjnej uważał za ideał najwyższy. Jednostka będąca inkarnacją woli przedmiotowej dziejów przez styczność ze zbiorowością staje się przedmiotem interesu dobra publicznego.

Samozachowawczy instynkt Polski wymagał zboczenia od tej "prawdy", którą wszyscy współcześni uważali za najwyższą. Polska musiała odrzucić tezę Hegla, gdyż przed Polską była tylko przyszłość. Hegel był w położeniu "beatus qui tenet". Było mu dobrze i to mu wystarczało. Należało też przeprowadzić korekturę drugiej zasady, że ideą boską urzeczywistnioną jest państwo.

stwo, a nie naród. Do ich poprawek należało wyjść bezwzględnie z założenia Hegla. Uczynił to Cieszkowski.

Poza Heglem Cieszkowski pozostaje w widocznym przyczynowym związku z doktryną historjoficzną saint-simonistów historjofila Filipa Buche'a. Podobnie jak szkoła historycznie wywodząca się od Savigny'ego, tak i doktryny saint-simonistów i Buche'a, należące do nich przez czas pewien, wyrosły na podłożu reagowania umysłowości 19 wieku wobec fiaska wielkiej rewolucji odczuwanego w bezpośrednim jej rezultacie. Wobec gruzów, jakie pozostawiła po sobie Wielka Rewolucja, z natury rzeczy rodziło się poczucie, iż w samych założeniach rewolucji była dotkliwa wadliwość. Racjonalizm widziałby tę wadliwość w jakimś błędzie logicznym, lecz ponieważ nikt takiego błędu nie mógł wskazać, rozumowanie poszły głębiej i sam racjonalistyczność założeń uznano za błąd kardynalny. Zachwiana została wiara w umowę społeczną i konstruktywną siłę twórczą rozumu ludzkiego. Ustalało się przekonanie, że nie człowiek jest twórcą własnych form życia, że przyjmuje on już twory gotowe. Tu należało się świadomości, wychowanej w ciągu tylu wieków

przez religję przyjęcie tej prostej tezy, że wszelki porządek to dzieło Boga.

Jakim jest ten porządek.

Na to pytanie odpowiadali legitymiści wszystkich odcieni, że jest to porządek przedrewolucyjny, i nakazywali czcić monarchę, jak władcę z mocy boskiej.

Saint-simoniści wychodzili z założenia, że porządek rzeczy przedrewolucyjnej był niezgodny z wolą boską, i dlatego właśnie rewolucja była możliwa.

Rozum ludzki ci i tamci przyjmują za władzę krytyczną, a nie twórczą. Stąd saint-simoniści dzielą rozwój dziejów na epoki krytyczne i organiczne. Pierwsza przychodzi wówczas, gdy cel pewnego okresu dziejów, albo zostaje osiągnięty, albo przez błędy ludzkie zupełnie wypaczony. Wtedy to przychodzi do głosu analityczno-krytyczna władza umysłu, która przez wskazywanie błędów podkopuje wiarę i doprowadza do burzenia. Widomym tego rezultatem była Wielka Rewolucja. Po tym procesie przychodzi kolej na epokę organiczną.

Saint-Simon, twórca pozytywizmu, mistrz Augusta Comte'a, racjonalista "pure sang", przychodzi do wniosku, że epoka organiczna zaczyna się od nowej religji, jeśli

nie objawionej, to przynajmniej ożywionej nowym prądem. Temu przekonaniu dał wyraz w dziele swem "Le nouveau christianisme". Saint-Simoniści wykształcili i rozwinęli tę religję. Podnoszą oni tezę Vica, że organizującym czynnikiem społeczeństwa jest rewolucja.

Buchez za tę nową religję uznawał katolicyzm. Nie sądził on, że potrzebna jest religja zupełnie nowa, wystarcza wysunięcie katolicyzmu. To stanowisko nie oddala go bardzo od saint simonistów, którzy średniowieczne chrześcijaństwo, wskazują jako organizację absolutną, nową, którą dopiero epoka krytyczna reformacji i za nią idąca Wielka Rewolucja, doprowadziły do zburzenia. Z tego Buchez wysuwa wniosek, że jeżeli kościół średniowieczny jest organizacją wzorową, to wystarczy wady jego naprawić i na tej podstawie dokonać odnowy.

Saint - Simon i jego wyznawcy przeprowadza ją analogję pomiędzy czasami współczesnymi, a czasami przed przyjściem Chrystusa. Tę samą koncepcję spotykamy w "L'Édification" Krasieńskiego i "Prolegomenach" Cieszkowskiego.

Czasy starożytne i nasze tworzą dwie epoki, stojące do siebie w stosunku tezy i antytezy według Hegla. Buchez przyjmuje ten podział, sięga jednak jeszcze dalej w czasy przedhistoryczne. Stąd mamy u niego 4 epoki.

1/ adamiczna, 2/ noachiczna 3/ egipsko indyjska z Grecją i Rzymem włącznie 4/ chrześcijańska, w której schyłku my żyjemy. Epoki znane to starożytność i chrześcijaństwo. Buchez przyjmuje całkowicie i stosuje do swego dzieła teorię saint simonistów, że początek dziejów stanowi religja, u Bucheza objawiona. To samo spotykamy u historyka Piotra Szymona Ballanche. W każdej epoce dziejów rozróżnia Buchez 3 periody: le desir - pragnienie; 2/ raisonnement - rozumowanie; 3/ application - urzeczywistnienie. Pierwszy to epoka organiczna, błędy tej epoki tworzą drugi raisonnement - krytyczny; na zasadzie trychotomji application stanowi zwycięstwo pierwiastka organicznego nad krytycznym. Była to poprawka w duchu dialektyki Hegla / trzy periody: teza, antyteza, synteza. / To samo spotykamy i u Cieszkowskiego.

Jeżeli mówimy u Bucheza o poprawce doktryny saint simonistów w duchu Heglowym to trzeba pamiętać że geniusz francuski odróżnia się od niemieckiego przez tendencję do realizacji, do praktyki. Application zawiera pierwiastek praktyczny, jest konkluzją dla przyszłych pokoleń.

U Hegla norm praktycznych niema z wyjątkiem

jednej : jednostka winna podporządkować się państwu. Temu co jest nie przeciwstawia tego co być powinno. Ta różnica stanowisk wynika z różnego pojmowania woli ludzkiej, przedmiotowej. Według Hegla wola boża ujawnia się tylko w nas, my nie jesteśmy jej przeciwstawieni. Trudno więc stawiać normy, gdyż każda będzie tylko produktem panteistycznego rozwoju jakiegoś pierwiastka. Bucher zaś przeciwstawia wyraźnie wolę bożą wszechmocną i wolę ludzką. Normatywność na podstawie takiego metafizycznego przekonania jest słuszną konsekwencją.

Doktryna saint-simonistów samych stoi pośrodku między Heglem, a Bucherem. Nie wypierają się oni tego, że Bóg ich jest panteistyczny, ale kładą nacisk na to, że nie jest On abstrakcją martwą, jak Bóg Spinozy, ich Bóg jest osobą żywą. Jest to monizm, ale monizm żywy.

Jeżeli jednak wszystko jest w Bogu, ale nie poza nim, to tu na wolną wolę naszą autonomję niema miejsca. Zdają oni sobie doskonale z tego zarzutu sprawę i formułują go w ten sposób, że jeżeli niema wolnej woli dla człowieka, to niema również moralności, albo niemoralności jego czynów. Na te sprzeczności odpowiadają : "C'est le mystère" /to jest tajemnica/. Jedno uznają za

fakt dokonany, że jeżeli człowiek zrozumie konieczność dobrowolnego poddania się woli bożej, czuje się sam wolny. "Wolność człowieka polega na ukochaniu tego, co czynić musi". Ten pogląd jest bliski heglizmowi, różnica polega tylko na tem, że wprowadzają oni element miłości, nieznaną Heglowi. To "unité vivante" przeciwstawione jest Bogu Hegla i Spinozy : ich Bóg to abstrakcja. Bóg saint-simonistów to miłość; jest to silne zbliżenie do Cieszkowskiego.

Najogólniejszą zasadą koncepcji historyzoficznej "Ojciec nasz" jest tak jak u Vica przekonanie, iż świadomy nasz udział w rozwoju dziejów jest ograniczony. Rozwój nasz od początku do końca jest opatrnościowym. Ludzie, aczkolwiek są jednym z celów rozwoju naogół są narzędziem nieświadomem swej celowości. Poznanie praw i celów rozwoju jest zadaniem historyzofji i ta droga zwiększy się intensywność udziału ludzi w tym rozwoju i przyspieszy go się.

Jak te prawa i cele poznać ?

Bóg nie pozostawia ludzi samym sobie objawia im swe cele - tu Cieszkowski jest bliski Bucherowi.

Według Cieszkowskiego Bóg swe cele objawia I/ w słowie - rewelacja bezpośrednia religja:

2/ w ciele - natura wszechświata;

3/ w czynie - odpowiednik dziejów.

Dzieje są sprawdzianem objawienia przez dzieje. przez skutki omyłek ludzkich wola boża ujawnia nam się coraz jaśniej i rzeczywistoiej. Stąd konfrontacja objawienia z doświadczeniem dziejowym stanowi zadanie historjografii.

Według Cieszkowskiego, kwintesencja wszystkich objawień mieści się w słowach modlitwy "Ojcze nasz", które nazywa "ostatnim wyrazem szeregu objawień bożych, objawieniem objawienia" synteza.

W myśl tej tezy całe dzieło, jest wielkim wezwaniem ludzkości do spełnienia tego, o co się od 9 - u wieków modli w przeświadczeniu, że spełnienie to leży w jej mocy, jest zaś spełnieniem jej własnych pragnień równocześnie nakazu religijnego.

Pierwsze słowa temu wstępnego "Ojcze nasz" analogiczne są do słów Krasińskiego w "Resurrecturis" /Świat ten cmentarzem/. "Święty Boże, cóż się dzieje w tym świecie, jakże uroczó, jak obrzydliwie zarazem".

Bezpośrednim, jakby dalszym ciągiem tego ustępu wydają się nam słowa "Przedświtu", iż Bóg nigdy nie

opuścił historii, gdy wyciągnęła do niego ręce. Podobny moment do czasów obecnych widzi Krasiński u schyłku świata starożytnego, gdyż zstępuje Syn Boży. Cieszkowski podaje, iż dzieje się poraz drugi to, co było u schyłku świata starego. Nastaje świat trzeci i nigdy się to już nie powtórzy.

Ta zgodność myśli poety i filozofa mogłaby nasunąć przypuszczenie, iż Krasiński miał wpływ na Cieszkowskiego: przeczy temu dedykacja "Przedświtu" "Temu, który natchnął, natchnięty".

Ten świat trzeci, który nastaje, to spełnienie woli Boga dla ludzi przez ludzi. Idzie tylko o zrozumienie sensu najgłębszego tych prób, które się zabierają w "Modlitwie Pańskiej", uświadomienie, że w nich jest zgodność pragnień i potrzeb ludzkich z wolą bożą. Spełnieniu temu nic nie stoi na przeszkodzie prócz ślepoty ludzkiej. Słowa te powtarzają się codziennie, bez świadomości, czym są.

Ten moment świadomej woli stanowi zasadę historjograficzną Cieszkowskiego i spokrewnia go z duchem historjografii francuskiej raczej, niż z historjografją Hegla. Cieszkowski odczuwał to - swoją filozofję nazywał filozofję czynu podczas gdy tamta filozofja myśli

li została.

Według Hegla wola jest tylko modłą, fenomenem myśli, u Cieszkowskiego myśl jest raczej integralnym fenomenem woli, jest stopniem w procesie rozwoju, którego celem jest czyn; czyn jest bezpośrednim rezultatem woli, a pośrednim myśli.

Proces rozwojowy więc da się tu ująć w 3 składowe: byt, myśl, czyn. Myśl z bytu się rodzi, a z czynu w byt się zamienia.

Hegel cały proces rozwoju zatrzymuje na myśli i utożsamia ją z bytem; to uważa za konsekwencję swojej filozofji. W stosunku do Modlitwy Pańskiej uświadamienie jedności woli podmiotowej z przedmiotową byłoby kresem tego stosunku u Hegla. U Cieszkowskiego występuje jeszcze czynne urzeczywistnienie tego pojedynania. Zdania Logosa: "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" / niczego niema w myśli, czego by w pierw nie było w zmyśle /. Te dwa zdania ogarniają cały rozwój: od zmysłu do myśli, od myśli do czynu.

Już w najprymitywniejszym bycie wola ujawnia się w zmysłowych pragnieniach; zaspokojenia ich szuka na ślepo, odruchowo. Dopiero rozwój intelektualny do-

prowadza do świadomych aktów poszukiwania środków dróg realizacji. Widzimy tu stopniowanie Buchera: désir, resonnement, application, któremu odpowiada sensus, intellectus, actus.

Modlitwa Pańska zawiera zarówno pragnienia ludzkości, jak i wolę bożą, uzgodnione z sobą.

Ludzkość instynktownie przyjęła tę modlitwę od Chrystusa i przez 19 wieków powtarza ją instynktem wiedzioną. Gdy zrozumie te prośby intelektem, to wówczas po przejściu przez cały proces resonnement przyjdzie chwila, gdy ludzkość zacznie tę modlitwę spełniać. Ta chwila zrozumienia tej modlitwy jest momentem pisania dzieła Cieszkowskiego.

Dzieło to, będąc rewelacją modlitwy, jest etapem, od którego zawisła realizacja.

Przed analizą poszczególnych prośb modlitwy w interpretacji Cieszkowskiego, należy odpowiedzieć na pewne pytania zasadnicze, które same przez się nasuwają się.

Jeżeli mówimy o filozofji Cieszkowskiego, jako o prośbie zjednoczenia woli ludzkiej z Boską, to zarysowują się dwa podmioty: Bóg i człowiek i wola każdego z nich.

Czem jest Bóg u Cieszkowskiego? jaki jest stosunek człowieka do Boga, jaki jest substancjalny stosunek tych dwóch wół?

Jeżeli mówimy o słowie, naturze i dziejach jako drogach poznania celu i praw rozwoju to musimy spytać się jaki jest stosunek do siebie tych trzech rodzajów rewelacji i o to, jakie są kryteria tego poznania.

Jeżeli sama rewelacja Cieszkowskiego jest rezultatem rozwoju, / Cieszkowski według jego własnego przekonania wcześniej przyjść nie mógł / wcześniej przyjść nie mogła co najwyżej później, a dzieje są drogą do tej rewelacji, to zachodzi pytanie, jakie są główne etapy tej drogi, czy musiały być właśnie takie, czy są dziełem przypadku, czy też wynikiem jakich stałych praw, a jeżeli tak, to jakie są te prawa.

Na naczelne pytanie, czem jest Bóg u Cieszkowskiego znajdujemy odpowiedź w całej jego metafizyce, gdyż jest ona nauką o rzeczywistym bycie, a więc o tym pierwiastku, który religja nazywa Bogiem.

Metafizyka u Cieszkowskiego to nietylko

szczegół w jego systemie, ale podstawa jego historjografji

Nauka saint - simonistów o Bogu przyznaje się otwarciu do panteizmu z tą poprawką panteizmu Spinozy, że ten wszechświat, który jest Bogiem, czyniła osobą, a z tą poprawką panteizmu Hegla, że wprowadziła do istoty rzeczy pierwiastek uczuciowy.

Cieszkowski przyjmuje w całości to pojęcie Boga, tylko rozwija je wszechstronnie: uprzytamnia sobie wszystkie sprzeczności i stara się je usunąć.

Temu zagadnieniu poświęcony jest III-i tom "Ojcie nasz" "Święć się Imię Twoje", można jednak powiedzieć, że żyje ono w całym dziele.

Powiedzenie St. Symonistów, że Bóg jest jednością żyjącą wszechświata /Unité vivante/ nie nam samo przez się nie mówi. Jest to określenie pewnej substancji bez powiedzenia, czem ona jest. Cieszkowski na pytanie, czem jest ta jedność żyjąca, odpowiada, że jest duchem absolutyzmu. Przyjmuje on dogmat Słowackiego, nie od niego zresztą: Wszystko przez ducha i dla ducha jest stworzone": dla Cieszkowskiego również jest pewnikiem, że wszystko jest z ducha, przez ducha i dla

ducha. Atoli samo zastąpienie "unite vivante" przez słowo duch również nie wystarczy. Trzeba zrozumieć, co to jest duch.

Zwyczajnie rozumiemy ducha jako przeciwstawienie materji. Po kartezjańsku przeciwstawienie nie-przestrzenności - przestrzenności, nierozciągłości - rozciągłości.

Cieszkowski twierdzi, że to określenie jest abstrakcją, a nie rzeczywistością. Według niego niema ducha bez materji, jak niema materji bez ducha: "Ciało oderwane od ducha to trup, a dusza bez ciała to mara". Duch jest to życie, a właśnie życie to owo połączenie duszy i materji, idealność z realnością, jakby powiedział Trentowski. W rozłączeniu tych dwóch czynników życie znika, a ono jedno jest rzeczywistością.

To połączenie duszy i ciała podobnie jak do nas odnosi się również i do Boga, jako do ducha absolutnego, jako do całości.

Wyrazem "połączenie" tworzy dialektyczne rozłączenie, dając wrażenie dwóch jedności, substancjalnie jednak jest to jedna całość.

W odniesieniu do Boga możemy powiedzieć

że wszechświat to ciało Boga, a Bóg jest duszą świata. Substancjalnie jest to wyłączny monizm, a dialektycznie tylko dualizm.

Bóg pojęty jako dusza wszechświata, jest jego wielkim "Ja" które myśli i czuje. Możemy więc wyobrazić go sobie, jest przecież rozwojem.

To zaprzeczenie zwiększa jeszcze trudności. Jeżeli rozwój odbywa się w Łonie Boga, to przecież z jakimś Jego udziałem, a więc Bóg nie jest odrazu w całej pełni istoty swojej świadomy i doskonały. Na to Cieszkowski odpowiadałby że "Bóg jest doskonały i szczęśliwy w niebie, ale na ziemi jeszcze nie jest".

Bez zrozumienia pojęcia nieba i ziemi Cieszkowskiego w sensie czasowym i przestrzennym nie można zrozumieć jego pojęcia Boga.

Na pytanie, "gdzie jest Bóg", pospolita odpowiedź brzmi: "w niebie", ale zarazem i "wszędzie". To stwarza tajemnicę, którą Cieszkowski chce rozwiązać.

Przez pojęcie, że jest "w niebie" rozumiemy pospolicie, że poza czasem i przestrzenią, a "wszędzie" to w czasie i przestrzeni. To stwarza dualizm wieczności i doczesności, świata i zaświata, z punktu

widzenia czasu i miejsca. Cieszkowski pragnie to znieść. Wieczność według niego jest wszystkością czasu, doczesnością - jej fragmentem. Jest to stosunek części do całości. Wieczność jest to byt w całości czasu, którą my sobie dzielimy na części. Ale żadnej z tych części nie można przeciwstawić całości, jako zupełnie innej sfery istnienia, jako czego innego esencjonalnie.

Z faktu, że t. zwanej doczesności nie można przeciwstawić żywotowi wiecznemu, wysnuwa się wniosek, że żywot wieczny nie zaczyna się dopiero po końcu świata, ale on już jest i my nim żyjemy. Nasze życie jest tylko fragmentem twórczości, po którym idą nowe fragmenty. Wszystkość czasu możemy określić, jako przepływanie przyszłości w teraźniejszość i teraźniejszość w przeszłość. Tak zwany żywot wieczny jest więc dla nas tylko żywotem przyszłym, który istnieje teraz dla nas tylko idealnie w nadziei i w pewnej chwili stanie się dla nas realny, czyli stanie się teraźniejszością, a potem znów idealny, czyli stanie się naszą przeszłością. Żywot wieczny - to ciągłe przepływanie stanów idealnych w realne i odwrotnie. To co dla nas jest idealne jako przyszłość to dla innych /duchów jest już realnością, a co dla nas jest realnością, to dla

już realnością, a co dla nas jest realnością to dla duchów niższych jest idealnością, przyszłością.

W Bogu, który sam jest wszystkością czasu, wszystkie te stany współistnieją: np. mówią że gdzie ludzkość osiągnęła pewien stopień cywilizacji przez taką a taką ewolucję od człowieka jaskiniowego do cywilizowanego anglo - saksyona . lecz dziś wszystkie te etapy rozwoju współistnieją. /Od hotenlota bo anglo - saksyona /. Tak się rzecz ma z Bogiem najwyższą doskonałość istnieje już w nim realnie.

To samo, co się mówi o niebie w sensie żywota wiecznego to samo można o nim powiedzieć z sensu przestrzeni. W pospolitem pojęciu jest to miejsce, dokąd idziemy po śmierci, t.zn. pewna przestrzeń. Bardziej filozoficznie jest to pozaprzestrzenność. W ten sposób wytwarzamy ^{myślowy} fatalizm, który Cieszkowski znosi, oznaczając niebo, jako wszystkość przestrzeni. W ten sposób my już teraz jesteśmy w niebie gdyż znam a nasza jest częścią wszystkiej przestrzeni.

Przeciwstawienie pojęcia tu i tam w radykalnym braniu nie ma wobec tego sensu.

Z dwóch określeń istnienia Boga, których się używa : Bóg jest w niebie i Bóg jest wszędzie tylko do

drugie jest prawdziwe, a pierwsze pod tym warunkiem, że z drugim będzie jednoznaczne. "Wszechświat jest absolutnie obszerny jak absolutnie wieczny", mówi autor w dalszym ciągu.

Wobec tego koniec świata, o którym mówi religja, nie jest końcem wszechświata, ale końcem jednego świata, początkiem drugiego. "Finis saeculi", jak mówi Ewangelja, a nie "finis mundi".

Na owej przepływalności czasu polega życie, które jest nieustanna twórczością. W całości biorąc, jest to życie Boga. W samym pojęciu twórczości mieści się pojęcie stawania się.

Teraz na pytanie, czy Bóg jest doskonały, jeżeli cierpi, możemy odpowiedzieć, że jest on doskonały i niedoskonały zarazem. Sprzeczność jest tu pozorna. Potencjalnie i idealnie Bóg jest wszędzie najwyższą doskonałością, harmonją; in actu, w procesie tworzenia się cząstek Jego istnienia, może być niedoskonałością, dysharmonją. Ponieważ Bóg jest "wszystkiem we wszystkim i ponad wszystkim", jest on nieskończonością wszystkich odmian i rozwojów, w nim się zawierających. Przytem nie można powiedzieć,

że Bóg ulega procesowi tworzenia się, gdyż nie jest on tylko przedmiotem własnego tworzenia się, ale i podmiotem.

I teraz znów jest ograniczone twierdzenie, jako byśmy byli stworzeni na obraz i podobieństwo Boga; my jesteśmy w słabej mierze podmiotami własnego tworzenia, w daleko większej jesteśmy jego przedmiotami. Między Bogiem - twórcą, a człowiekiem - twórcą jest różnica i ta różnica, że Bóg tworzy wyłącznie ze swego "ja", natomiast człowiek z materji nie swego "ja". Bóg nie stworzył świata z niczego, stworzył go z siebie samego.

Czy pojęcie Boga przez Cieszkowskiego podane, jest pełne. Na to można odpowiedzieć tylko tyle: jest on głęboko przekonany, że to pojęcie Boga, jakie on rozwija, jest najpełniejsze z dotychczasowych, najpełniejsze, na jakie nas stać dzisiaj i które wystarcza do rozpoczęcia nowego życia. Jest to pierwsze pojęcie Boga, jako ducha jedynitego, substancjalnie, w Trójcy jedynego. To, że Bóg jest Trójcą, uznane jest za dogmat religji chrześcijańskiej i za tajemnicę, która przekracza pojęcie ludzkie. Cieszkowski tajemnicę tę wyjaśnia, słowa: Ojciec, Syn i Duch utożsamia z ma-

terję, duszą i duchem. Myśl rodzi się z bytu /stosunek Syna do Ojca/, a z myśli w byt się przemienia. To przelewanie się jest duchem.

Mówiąc o tej troistości użyty został na określenie materji i duszy wyraz atrybut. Cieszkowski właściwie fenomen. Zastrzega się jednak, żeby nie przeciwstawiać sobie fenomen i numenon. Co tylko się objawia, jako istotne fenomenon, to też jest w samej istocie, to też do numenu niezbędnie należy, inaczej objawiłoby się to, czego nie masz w istocie, co byłoby znów absurdem. Owo rozróżnienie jest tylko dialektycznem. Nie można tych czynników stawiać obok siebie, jak i po sobie, podobnie jak w religji nie można stawiać obok siebie trzech bogów.

Mówiąc, że z bytu myśl się rodzi i w byt się przemienia, trzeba pamiętać, że z tego nie wynika czasowe następstwo, dlatego, że w Bogu jest to już współistniejące i my to tylko dialektycznie rozróżniamy, gdyż tak tylko Bóg objawia się naszemu pojęciu. My, to jest każdy pojedynczo, jak i cała ludzkość.

Ludzkość pojmuje naprzód Boga, jako byt. Najwyższym symbolem Boga w starożytności są słowa wyrze-

czone do Mojżesza : "Jam jest ten, który jest". Potem zaczyna ludzkość pojmować Boga, jako myśl, jako idealność, istniejącą poza bytem, a z kolei teraz, w interpretacji Cieszkowskiego, jako jedność w Trójcy, która jest i bytem i myślą i ich doskonałą syntezą zarazem.

Tak Bóg kolejno objawiał się ludzkości i tak też jednocześnie stawał się podstawą życia pewnej epoki : starożytność szuka Boga w przyrodzie, uznaje tylko byt materialny; metafizyka jej filozofów jest przez długi czas wyłącznie fizyką, od Chrystusa, któremu zresztą już niektóre piwiotki myśli starożytnej torowały drogę, rozpoczyna się szukanie Boga poza naturą, występują cele pozaświatowe. Nowe pojęcie Boga, jako Ducha, zawarte w książce Cieszkowskiego, ma się stać podstawą wszystkich celów nowej epoki.

Wśród problemów, które się w związku z pojęciem Boga przez C. nasuwają, najtrudniejszy może ^{jest} ten, który wynika z dopuszczenia w Bogu cierpienia. Jest to nieuchronne, gdyż Bóg to wszechświat, we wszechświecie zaś, a przynajmniej w tej jego cząstce, która jest naszym światem, pełno cierpienia. A zatem Bóg cierpi, ci-

go nie jest szczęśliwy; nie jest szczęśliwy, nie jest więc doskonały. Z punktu widzenia logiki temu dowodzeniu nie zarzucić nie można. Jednak pojmowanie racjonalistyczne doskonałości, czy szczęścia, to pojmowanie statyczne czegoś, co jest dynamiczne w swej istocie. Nieruchomość jest zarazem martwością, a wiemy, że Bóg i wszechświat żyje. Życie to ruch. Bóg żyje, więc tworzy, tworzy wszechświat z siebie. Celem tej twórczości jest doskonałość, ten cel jest w Nim i potencjalnie i wciąż się realizuje. Niesłusznym jest powiedzieć, że Bóg stworzył wszechświat, Bóg go wciąż tworzy, twórczość boska jest nieskończona, a cel jej idealny nigdy nie jest osiągnięty. Jeśli jakiś moment tej twórczości postaramy się ustatyzować, unieruchomić, doskonałością on nie będzie, podczas gdy całość może być doskonałością. Życie każdego ducha jest tworzeniem, życie wszechducha jest doskonałym tworzeniem.

Jeżeli na miejsce słowa doskonałość postawimy słowo szczęście, to celem teraz będzie szczęście najdoskonalszego tworzenia. Jeżeli jakiś moment tego tworzenia unieruchomimy, to uczujemy cierpienie, choć całość może być szczęściem najdoskonalszego tworzenia. Konrad, kiedy w 1-ej części "Improwizacji" mówi: "Ja nieśmiertelność

czuję, nieśmiertelność tworzę", na poczucie niewysłażonego szczęścia, gdy tworzy sam w sobie i samemu sobie. Tak samo tworzy Bóg.

Każda twórczość jest pokonywaniem pewnych trudności, i to właśnie pokonywanie stanowi radość tworzenia. Kiedy Cieszkowski mówi o cierpieniu Boga, to ma na myśli pokonywanie pewnego oporu i bolesność wywołana tym oporem. Opór ten stawiają np. duchy ograniczone, cząstki organiczne Boga - ludzie. W Bogu jest cel doskonały, ludzie stawiają mu opór, bo go nie znają. "Nie służą, bo nie znają", mówi też Konrad w "Improwizacji" o sobie i o Bogu zarazem. Cieszkowski ma głębokie przekonanie, że on służy Bogu, gdyż Go zna.

Tu stajemy u wrót zagadnienia woli Boga i woli człowieka. Jeśli możemy Bogu stawiać opór, to wola nasza nie jest jego wolą, a z drugiej strony skoro i my cząstki Boga, to nasze wole muszą być jednak częstkami jego woli.

Przed tem jednak wysuwa się zagadnienie, czy w ogóle jest wola. Cieszkowski zdaje sobie z tego sprawę i sam to pytanie, jako najważniejsze stawia.

Odpowiedź przecząca deterministów - logików została uzupełniona przez deterministów - psychologów, i waka

zuje, że w aktach woli analiza wykrywa tylko pierwiastki ideowe i uczuciowe jako motywy działania.

Poza zjawiskami poznania i uczucia żadnej trzeciej kategorii zjawisk psychicznych niema. My jesteśmy szachownicą, na której gra motywów się odbywa. Następnym zwycięstwa jednych nad drugimi jest czyn.

Indeterminiści, jak np. Bergson, odpowiedzieliby w ten sposób: analizę organizmu można doprowadzić do takiej doskonałości, że wszystkie pierwiastki mogą być znane, lecz z tego całości zbudować nie możemy, gdyż jeden pierwiastek umknął, a jest nim życie. Podobnie jak analiza chemiczna organizmu żywego pozostawiła nieznana a jednak istotną resztę, tak i analiza psychologiczna aktu woli, choć samej woli nie wykryła, wcale jej nie wyklucza. Cieszkowski by powiedział, że życie to właśnie wola. Wola jest życiem, jest duchem.

Jeśli według Cieszkowskiego Bóg jest duchem absolutnym, a duch to wolność /w znaczeniu atrybutu posiadania woli/, to wola jest istotą ducha Boga.

Zdanie kartezjańskie: "Cogito ergo sum" stwierdza, że myśl antycypuje byt. Nie jest to zupełne i według Cieszkowskiego "volo ergo cogito et sum" odpowiada dopiero rzeczywistość.

Czy z tego wynika niezależność woli od myśli i uczucia. Nie, ta zależność istnieje.

Teorie deterministyczne stwierdzają, że wola sama w sobie niczem nie jest, jest tylko tem, czem ja jej działacze uczyniły. Teorie indeterminizmu mówią odwrotnie. Obie te teorie zawierają błędy i prawdy.

Wola jest rzeczywiście determinowana. Czucie i myśl torują jej drogi, bez nich nic uczynić nie można. Wola zaś wznosi cyfry ducha do potęgi. Cyfra determinuje potęgę i odwrotnie, podobnie wola z jednej strony determinowana jest z myślą i uczuciem, z drugiej może z przyjętej determinacji uczynić co jej się podoba".

Nie odpowiada to jeszcze całkowicie na pytanie, czy wola jest czemś odrębnym od uczucia i myśli. Dialektycznie, t.j. racjonalistycznie, twierdzi Cieszkowski, są one odrębne, w gruncie rzeczy są one jednością, wola jest w Trójcy jedna. Wola jest pierwiastkiem i substancją myśli i uczucia.

Wszystkie stany ducha dopiero wówczas są duchowe, jeżeli są wolne. Wolny, to przymiotnik od woli. Zagadnienie wolny, niewolny, to zagadnienie jest

wola, czy jej niema. Jeśli jest wola, to eo ipso jest wolna. Wola niewolna nie byłaby wolą.

Powstaje kwestja, czy ta wolna wola, która jest w nas jest naszą wolną wolą, czy też częścią woli bożej. Jeśli by była naszą, to mogłaby się przeciwstawić woli Boga, a wówczas nie byłibyśmy częściami Boga. Wyjątek pod względem woli jest niedopuszczalny, gdyż jest ona zbyt zasadnicza dla istoty Boga.

To zagadnienie jest jednoznaczne z tem, jak pogodzić panteizm z wielością indywidualności, monizm świata z pluralizmem indywiduów.

Zagadnienie to stawiali sobie saint-simoniści, odpowiadając na nie: "Voilà le mystère" /oto tajemnica/.

Dwie rewelacje jednakowo pewne, są nam dane: z jednej strony wszechmoc Boga, z drugiej strony wolność człowieka. Obie czynią tajemnicę, którą można wypełnić tylko wiarą.

W gruncie rzeczy wolność woli ludzkiej podlega saint-simoniści w wątpliwość; wolność u nich polega na unikowaniu tego, co się musi robić /consiste à aimer ce qu'il /l'homme/ doit faire./

Cieszkowski przyjąłby ⁹ ~~powinno~~ tę formułę.

W świecie dzieje się w nas i poza nami wiele rzeczy, których nie chcemy. My czujemy się ograniczenie wolnymi. Jedyna rada pokochać to, co się musi robić, a pokochać to znaczy chcieć to robić, a chcieć to robić, to czuć się wolnym. My woli Boga musimy ulec, ale Bóg chce, abysmy ulegali dobrowolnie.

Sam fakt jednak, że do pewnego stopnia możemy się przeciwstawić Bogu, a więc mieć naszą wolę, tworzy węzeł gordyjski do rozcięcia. Saint-simoniści powiedzieliby tu złudzenie, lub le mystère. Dla Cieszkowskiego jest to jasne zupełnie: duch dotąd nie dojrzał, znajduje się na szczeblach przechodnich swego procesu.

Z własnego doświadczenia wiemy, że odczuwa się często dwa chcenia różne, sprzeczne. Czyżby jedno było naszą wolą, a drugie nie, czy też obydwa są naszą wolą.

Każde z tych chceń jest wolne i oba są częściami naszej ogólnej woli. Podobnie i nasza wolna wola sprzeczna z wolą Boga jest w Bogu. Twórczość polega na przewycięzaniu jednej woli przez drugą. Twórczość wewnętrzna w człowieku ^{połaga} na pokonywaniu jednego chcenia przez drugie. Podobnie twórczość Boga jest twórczością Jego z siebie i polega na pokonywaniu naszej woli, która jest w nim jest tem drugim

chczeniem. Ta twórczość wewnętrzna jest dążeniem do doskonałości Jego i eo ipso nas samych. I twórczość nasza wewnętrzna może być też doskonaleniem się, a poczucie tego może dać najwyższe szczęście i zupełną harmonję z wolą bożą. /Ewangelja św. Jana: "Stajemy się równi Bogu", t.zn. z celem wspólnym/.

W reasumpcji cała ta nauka przedstawia się jak następuje :

Bóg stworzył nas z siebie, my jesteśmy jego częściami; stworzył nas na podobieństwo swoje, a więc wolnymi indywidualnościami. Istotą Jego życia i naszego jest tworzenie z doskonałością, jako idealnym celem na czele. To tworzenie polega na pokonywaniu oporu, który Ma stawiamy.

Gdyby człowiek miał w sobie tylko jedno chcenie i gdyby było nim chcenie doskonałości, realizacja nastąpiłaby natychmiast, a wraz z nią martwota i zniemczenie wewnętrzne.

O istocie czyjejs woli stanowi chcenie dominujące i ostatecznie zwycięskie.

Wola Boga i nasza są w swej istocie identyczne. Modlitwa, którą ludzkość od 18 wieków wznosi do Boga, jest wola Boga, ale i nasza, gdyż prosimy o to, co bez-

wiednie powtarzamy. Zrozumienie tej modlitwy, to zrozumienie chcenia doskonałości; w chceniu jest intuicyjne poznanie, a w poznaniu jest chcenie. Przez chcenie najbardziej się z Bogiem łączymy.

Edward Abramowski w jednym z pism swoich zamieszcza ustęp, dziwnie bliski Cieszkowskiemu. Twierdzi on, że wola jest tym pierwiastkiem, który jest wyrazem bytu metafizycznego, tożsamością różnic, a więc poznanie nasze polega na pojęciu tej tożsamości, a to będzie zetknięciem się z istotą wszechrzeczy. Konsekwencja społeczno-moralna, którą Abramowski nazywa "akrementem braterstwa" snuje się również i w całym "Ojciecie nasz" Cieszkowskiego.

Jeśli pokonywanie oporu naszej woli jest istotą twórczości boskiej, jeśli to ma być w pewnej chwili zrealizowane, to wówczas zdawałoby się, że twórczość boska się skończy i nastąpi martwota. Nie należy jednak zapominać, że my to tylko cząstka twórczości Boga, my jej nie wypełniamy. To co dla nas jest dzisiaj, dla innych jest jutrem.

Pozostaje z ogólnem pojęciem Boga jeszcze jedna kwestja, której usunąć niepodobna, mianowicie kwestja istnienia zła.

"Niech przepada kłamca stary, który wieków był złudzeniem" - rzuca Krasiński szatanowi w "Przedświcie". "Jestem częścią tej siły, która zawsze pragnie złego i zawsze tworzy dobro", mówi Mefisto w Faście.

To nadawałoby się jako motto do sposobu, w jaki Gieszkowski rozwiązuje problem zła.

Nasuwa się pytanie, czy jeżeli we wszechświecie jest zło, a Bóg jest wszechświatem, czy Bóg jest źródłem zła.

Krasiński mówi o szatanie, że był wieków złudzeniem. Gieszkowski chce to samo udowodnić. Rozdział, w którym to czyni, pozostaje w stanie fragmentu, stąd konieczność interpretacji.

Jest rzeczą zrozumiałą, że dobro i zło są pojęciami współwzględными, t.j. jedno nie jest kompletnym pojęciem bez drugiego, jedno jest przeciwstawieniem drugiego. Bez pojęcia zła dobro, jako pojęcie świadome, nie istniałoby. Jeżeli jednak genetycznie uprzytomnić sobie stan naszej świadomości, to musimy przyjąć najprzód stan neutralny, "stan rejski", w którym nie ma świadomości zła i dobra. Z chwilą pierwszego zetknięcia się ze złem zaczynamy je odczuwać. Stąd wynika, że

zło jest tem, co się w rozwoju naszej świadomości zjawiało jako negacja, i to negacja negacji. Jednocześnie z wystąpieniem zła wytwarza się w woli naszej tendencja do usunięcia go, tendencja ku temu, ooby było negacją zła t.j. ku dobru. Gdyby ten moment zła nie wystąpił, nie byłoby twórczości, byłby zastój, bo to zło popycha nas do szukania tego, co nazywamy dobrem.

A więc zło, jako pewien moment rozwoju, jest rzeczywistością względną, a nie bezwzględną. Istnieje ono w naturze jako możność, a więc pojmować je jako rzeczywistość bezwzględną, jest to wstrzymać rozwój. To wstrzymanie właśnie jest fałszowaniem rzeczywistości, bo w gruncie rzeczy rozwój nie może być nigdy wstrzymany. To stwierdza się w każdej postaci zła, można więc stworzyć taką klasyfikację w stosunku naszym do świata:

W stosunku poznawczym do świata, zło przedstawia nam się, jako ^{zły} logiczny /fałsz/, w stosunku kontemplacyjnym, jako brzydota; w czynnym stosunku do świata a/materjalnego, jako zło fizyczne, b/do duchowego, jako zło moralne.

We wszystkich tych postaciach da się stwier-

dzieć to samo. W pierwszym wypadku fałsz przeciwstawia się pojęciu prawdy; są to pojęcia współwzględne, jedno bez drugiego nie istnieje. Znowu należy stwierdzić, że uznawanie fałszu za rzeczywistość bezwzględną mogłoby być osiągnięte pod warunkiem, że ten proces będzie zatrzymany sztucznie. Prawda nie jest tem co jest, ale tem, co się ustawicznie staje. Przejście w stan refleksji jest pierwszym krokiem błędnym, gdyż 1/ zatrzymuje my sztucznie coś, co w rzeczywistości się nie zatrzymuje, 2/ przy analizie obejmujemy tylko część, a nie całość /gdyż jesteśmy duchami ograniczonymi/, a uważając tę część za całość fałszujemy rzeczywistość. Lecz co pewien czas rozwoju poznawczego stwierdzamy fałsz i to stwierdzenie jest koniecznym warunkiem rozwoju. Uświadomienie fałszu jest bodźcem do szukania prawdy, w którym co pewien czas odsłaniamy fałsz i to jest pasmo wśród którego prawda się staje.

W stosunku naszym czynnym do świata materialnego zło odczuwamy, jako zło fizyczne. Cieszkowski dowodzi, że to zło nie jest niczem innym, jak wstrzymaniem teoretycznym niedokończonego procesu. Kiedy owo jest zły. Kiedy jest niedojrzały, lub przejrzały.

Ma on dwa przeznaczenia: albo zostaje spożyty we właściwym czasie i spełnia jeden cel, albo też spełnia cel tego gatunku i przez zgnięcie w ziemi odradza się. Z tych procesów fizycznych, które wstrzymane są złem powstaje dobro. Z kontemplacyjnego punktu widzenia przy zatrzymaniu się na jakimś stadium procesu nieskończonego mamy uczucie jakiegoś zła estetycznego brzydoty. Jeśli jednak doczekamy do końca procesu, to poczucie to znika. Jeśli w trakcie procesu dojrzewania plonów przyjdzie burza, lub grad, to znów uczuwamy zło, ale jest ono integralnym momentem twórczości, gdyż popycha nas do walki z naturą i do tego, że albo ją podbijamy, albo sprzecznosci nasze z jej naturą doprowadzamy do harmonji, albo tam, gdzie człowiek jest bezsilny - przystosowujemy się i przestajemy odczuwać zło. Mamy więc 3 sposoby walki z naturą: 1/doprowadzenie przez wysiłek duchowy do zgody i harmonji tam, gdzie istnieje sprzeczność; 2/ uniezależnienie się od natury; 3/ przystosowanie.

Teraz przechodzimy do świata duchowego, to jest do zła moralnego. Musimy tu przeprowadzić rozróżnienie kiedy "ja" odczuwam zło w sobie jako w przedmiocie, lub w przedmiocie mojej twórczości. /Człowiek może być pod

miotem swojej twórczości, t.j. doskonalenie się/.

W pierwszym wypadku zło jest we mnie, tak jak i gdzieindziej koniecznym warunkiem rozwoju. Gdybym nie widział zła w sobie, to wówczas stałbym. W danym wypadku nie można powiedzieć, że ja chcę zła, tylko, że zło jest we mnie, ale kiedy zło jest we mnie, jako w podmiocie twórczości, to wówczas ja chcę zła.

Ten stan możliwy jest do pomyślenia, tylko w świecie duchowym; tu tylko zło może być stanem czynnym. A ponieważ ja jestem w Bogu można pomyśleć, że jest w Nim potężny czynnik, chcący zła. Ale może on być częścią tej siły, która pragnąc zła, tworzy dobro.

Jednostka, która pragnie złego w pełnej świadomości, że jest to złem, a więc jednostka, w której zło jest czynnem, widzi w niem przecież swoje dobro.

Świadomość, iż to dobro jest złem moralnem, faktu tego nie zmienia. Wszystkie występki i zbrodnie z tego założenia wynikają, co oczywiście bynajmniej zbrodni nie usprawiedliwia. Istnienie wielu ludzi, którzy swoje dobro widzą w sprzeczności z dobrem innych i z dobrem powszechnym, stanowi chorobę społeczną, a zarazem przeszkodę do postępu, którego

idealną metą będzie stan zdrowia, w którym dobro ogólne będzie się pokrywało z dobrem każdej jednostki bez ofiar z jej strony. Z punktu widzenia całości, jako nieustającej twórczości pokaże się zawsze, że zło jest jej momentem integralnym. Do stanu bezwzględnej rzeczywistości może być doprowadzone przez zatrzymanie rozwoju bądź myślą, bądź czynem.

Tu schodzą się drogi Cieszkowskiego i Skłowski, gdyż Skłowski za zło uważa wszelkiego rodzaju konserwatyzm, a Lucyfera za nieustanny czynnik twórczości - postępu.

Dla Cieszkowskiego rajska historia upadku ludzkości to wyprowadzenie człowieka ze stanu intuicji w stan świadomości. Grzech Ewy to przeciwstawienie się particularności ogółowi, to świadomość indywidualnej woli. Opuszczenie raju to moment upadku, ale ten raj przed zaistnieniem świadomości złego i dobrego i samoistnienia nie jest zupełny. Człowiek piękny i dobry był w raju w stanie roślinno - zwierzęcej niewinności, a problematem jego jest stawanie się na podobieństwo Boga i wolna współtwórczość z Bogiem. Wąż, mówiąc: "Falsus est deus", nie kłamał. I Chrystus nam nakazuje, abyś-

my się stali doskonałymi, jako nasz Ojciec niebieski doskonały jest. /Mat. V, 48/. Przeto grzech rajski był na naprawę "feliciss ma culpa".

Nie ulega wątpliwości, że całego rozwiązania problemu zła dokonał Cieszkowski przy pomocy metody dialektycznej Hegla. Ponieważ rozwój odbywa się z tezy, poprzez antytezę do syntezy, więc zło to antyteza, konieczne przejście do do syntezy. Cieszkowski nie zaparłby się tego, gdyż metodę dialektyczną uważał za zenit myśli ludzkiej, za moment przełomowy. Sądził on, że tą metodą można wszystko wytłómaczyć, a Hegel błądzi tam, gdzie metodzie swej się sprzaniewierza, szczególnie w filozofii dziejów.

Różnica między Heglem, a Cieszkowskim jest ta, że Heglowi metoda dialektyczna dała pojęcie rozwoju, ale nie dała pojęcia celu. Hegel mówi o celu i za ostateczny, absolutny cel dziejów uważa świadomość wolności, która jest zrozumieniem konieczności. Odkrycie metody dialektycznej w logice jest momentem zrozumienia, a więc kresem rozwoju. Odkrywamy, rozumiemy, rozumiawszy, uznaliśmy, zgadzamy się, a więc czujemy się wolnym.

Objawem tej rzeczywistości nazewnątr jest dla

Hegla państwo pruskie, gdzie przymus państwowy jest dobrowolnie uznany przez poddanych.

Gdy Hegel formułuje świadomość wolności, jako uzgodnienie woli przedmiotowej i podmiotowej, indywidualnej powszechnej, Cieszkowski zgodziłby się na tę formułę, nazywając to uzgodnieniem woli duchów ograniczonych z wolą ducha doskonałego - Boga. Zgoda ta jest jednak tylko pozorna. U Cieszkowskiego to uzgodnienie bowiem nie jest tylko zrozumieniem. Uzgodnienie to środek do celu, ale nie sam cel.

Różnica ta wynika z innych różnic. U Hegla poza uzgodnieniem istnieje dalszy rozwój deterministyczny, o którym jednak nie wiemy my, ani nawet Bóg, gdyż Jego świadomość i rozum nie sięga poza nasz. Hegel najwyższą fazę rozwojową widzi w państwie pruskiem i swojej filozofii. Boga indywidualnego osobowego nie zna. To jest zasadnicza różnica z Cieszkowskim, którego Bóg wie, chce i tworzy daleko więcej niż my.

Wola boża, z którą mamy uzgodnić naszą, to nie jest to co jest, ale to co być powinno. Istnieje przed nami ideał, do którego zrealizowania nam daleko i w tym ideale jest wola boża. Tu nie wystarcza zrozumieć, co Bóg chce i czekać na rozwój boży; chodzi o zrealizowa-

nie go wysiłkiem naszej woli zbiorowej. Do tego wysiłku pcha nas zło, własne cierpienie, które wytwarzamy przez zastój, przez brak zrozumienia.

Zachodzi pytanie, skąd my wolę mającą się zrealizować, poznajemy, skąd znamy ideał, do którego dążymy.

Metoda Hegla wytkłomaczyła nam wszystko co jest, ale czy wytkłomaczy to co być powinno. Cieszkowski odpowiada, że tak. Jeżeli uprzytomnimy sobie, że według tej metody nasza epoka jest antytetyczna, to to, co ma być, to epoka syntetyczna. Na tem poprzestaje Cieszkowski w "Prolegomenach", gdzie mówi, że starożytność to teza, chrześcijaństwo - antyteza, przyszłość - synteza.

Jeżeli chodzi o sprawdzian samej metody dialektycznej, to są nim dzieje i natura, w której Bóg się objawia. Jeżeli chodzi o przyszłość, to mamy tu do czynienia z objawieniem nie tylko w czynie i cieles, ale i w słowie, objawieniem bezpośrednim i intuicyjnym, które produkuje wszystkie religie. Hegel o tem nie wie. To ostatnie objawienie jest bodaj że najważniejsze, gdyż dla wszystkich dostępne. Wiara ukształcona na rozumie i uczuciu, tworzy motor czynu.

Czytającym dzieło Cieszkowskiego może nasunąć się pytanie, dlaczego Cieszkowski tworząc własny systemat filozoficzny metodą spekulatywną, dlaczego będąc zwolennikiem swobodnego nieskrępowanego z góry badania, jasnych, logicznych dowodzeń, posługuje się olbrzymim materiałem teologiczno-egzegetycznym, olbrzymią erudycją Pisma św. i ojców kościoła, cytując je na każdym kroku.

Czy wierzył w powagę pisma św., czy też obawiał się zarzutu herezji. Obawy, by dzieła jego nie potępiono, Cieszkowski rzeczywiście żywił i od III-go to mu począwszy, nie chciał go dalej wydawać, mówiąc, że "nie nadeszły jeszcze czasy". Chciał on być nie kamieniem burzenia, a kamieniem budowy.

Posługiwanie się Ewangelią, nie było jednak żadną obłudą, było wynikiem pojęcia, że religja jest środkiem intuicyjnego poznania, które poprzedza poznanie rozumowe. Wierzył, jak Vico, że prawda jest zdanie św. Anzelma: "fides praecedit intellectum", czyli, że filozofja operuje materiałem dostarczonym przez religję. Dlatego Cieszkowski wszystkie religie, podobnie jak Vico traktuje, jako rewelacje prawdy. Religie przed-

chrześcijańskie uważał za te prawdy, w których Bóg objawiał się częściowo za pomocą człowieka, który swoją intuicją góruje nad ogółem, lub w sobie koncentruje intuicje wszystkich ludzi. W religjach tych, w miarę jak dorastają, objawia się Duch św., nazywa on to "ekonomją objawień bożych". Zjawia się Bóg o tyle, o ile w danej epoce kierownicy ludzkości pojąć Go mogą. Dlatego każda religja przewyższała poziom ludzkości, Każda z tych religji ma stronę egzoteryczną, nazewnątr dostępną dla każdego w postaci mytów, podań i t.p., wewnątr zaś ma sens głębszy dostępny tylko wybranym, i to jest jej strona eroteryczna. Np. wąż rajski tak jest opowiadany ludowi, jak podany był w Genezis obrazowo, eroterycznie zaś jest symbolem obudzenia się indywidualności i bodźcem do stawania się "s. at Deus".

Do czasów Chrystusa wieczna religja objawiała się częściowo w każdej religji pokoleń, i dopiero chrystjanizm, a właściwie nauka Chrystusa stała się religją absolutną, w której cała prawda ludzka się objawiła. To, co jest do spełnienia dla tej formy twórczości, która nazywa się człowiekiem, to mieś-

ci się w nauce Chrystusa w całości. Jednak i w tej nauce są rzeczy jawne i tajemne, ma ona swój egzoteryzm i eroteryzm. Od chwili jej pojawienia się cały rozwój ludzkości polega na dorastaniu do jej treści, a następnie do jej realizacji. Ten moment przewidział Chrystus, przepowiadając ostateczne objawienie objawienia. To nie będzie dopełnieniem nauki Chrystusa, tylko jej wyjaśnieniem zupełnem. To jest zasadnicza różnica między dawnymi religjami, a nauką Chrystusa z jednej strony, i pomiędzy nauką Chrystusa, a wszystkim, co będzie później z drugiej strony. Z tych twierdzeń wynika się pytanie, kto to był Chrystus.

Jeśli chodzi o ten "absolut wszechrzeczy ludzkich", jakby powiedział Krasieński, zawarty w Ewangelji i modlitwie "Ojcze nasz", to już pierwszy pozytywista Saint-Simon, mistrz Comte'a w dziele swym "Le nouveau christianisme" mówi, że principium moralne, objawione przez Chrystusa jest tak pełne, że żadnego postępu od 18-u wieków w rozwoju pojęć moralnych niema; ten jest całkowitość.

Kwestja ta była wówczas w pewnem natężeniu aktualnem, chrystjologjā zajmowali się też mocno hegliści.

Jeśli chodzi o pogląd Cieszkowskiego, to najlepiej scharakteryzować go jego własnymi słowami : Jezus Chrystus jest prototypem ludzkości, jest zrealizowanym ideałem, on nie jest tylko najdoskonalszym z ludzi jacy są i byli, ale i doskonałym człowiekiem wogóle, nie zbliża się do doskonałości, ale z nią się identyfikuje; jako absolutnie doskonały człowiek jest Bogiem, jako człowiek, który doszedł do końca eo ipso przestał być człowiekiem i to jest Przemienienie Pańskie. Od wieków miał przyjść na świat Chrystus - Mesjasz, to leżało w konieczności porządku rzeczy. W Jezusie Nazareńskim drgały wszystkie nerwy człowieczeństwa : miłość, wolność, mądrość. W owym okresie życia ludzkość wołała o wybawiciela. Jezus usłyszał ten głos i poszedł za nim. Nie byłby On, byłby inny. Konieczność Mesjasza była koniecznością rozwojową, osoba tego, który ten moment urzeczywistnił, była przypadkowa. Konieczność i przypadkowość znalazły się w zgodzie i powstał wolny duch, wolna wola w osobie Chrystusa. Serce, umysł i charakter posiadał taki, jaki u absolutnie idealnego człowieka znaleźć można. Lecz ludzkość była jeszcze wówczas cierpiąca, nie do-

rosła do owego ideału, a więc i Mesjasz jej był ideałem cierpiącym.

Chrzest Chrystusa był przerodzeniem, przekształceniem ludzkim. W tym momencie Chrystus stał się aniołem. Duch boży objawił mu się i złął się z nim w jedno, w tej chwili zrodzony został Syn Boży, który prześcignął anioły. Tym, którzy uwierzyli w niego, dał możliwość stania się dziećmi Boga, nie pojedynczo, jak On, ale gromadnie. Był on posłannikiem do przysposobienia Rogu ludzkości.

Również i Mojżesz sprowadził istotę objawienie, czy jest on wobec tego Chrystusowi równy. Mojżesz objawił Boga, jakby z zewnątrz jego pozostającego, nie był tego objawienia wcieleniem, ani subjektem, był tylko wyznawcą. W Chrystusie słowo stało się ciałem, zamyka On szereg bogów starożytnych i otwiera epokę uczłowieczonego bóstwa.

Z powyższego wynika, że Chrystus w rozwoju ludzkości jest momentem koniecznym i jednocześnie zwrotnym. Musiał przyjść moment, kiedy wola boża objawia się wcielenia w prototypie takim, któryby wskazywał drogę do jej wykonania. Lecz między tym prototypem, a rzeczywistością jest przepaść olbrzymia, a moment zrozumienia pełnej treści nauki Chrystusa przyjdzie po wielu wiekach.

Cieszkowski już teraz ezoterycznie i jasno tę treść pojmuję. Ludzkość jednak, chrześcijaństwo rozumie ją, jako antytezę starożytności. Tę antyteczność epoki zarysował Cieszkowski w "Prolegomenach", a następnie wyłożył w tomie wstępnym "Ojciec nasz". Ta część historii filozofii Cieszk. używana jest jako komentarz do twórczości Krasińskiego. W pojęciach starożytności panuje według Cieszkowskiego monizm, nieświadomy swego miana w którym jednostka nie myśli o swoim "ja" indywidualnym, w którym rządzi obyczaj sam się tworzący, w którym życie i dusza to krew poprostu /Homer/.

Pomaku dopiero pojawiają się w niej tęsknoty duchowe, jako momenty rozwojowe, zawarte w religjach indyjskich, filozofii greckiej. Zadaniem starożytności wytworzenie odrębnej świadomości w myśl hasła: "Poznaj samego siebie".

Chryścjanizm przekracza to zadanie, gdyż nie tylko jednostkę odrywa od otaczającej, ale w dalszym ciągu od ciała odrywa duszę i wprowadza generalne pęknięcie monizmu starożytnego - dualizm świata i zaświata, Boga i szatana. W zewnętrznych formach organizuje władzę świecką i duchowną, które po pewnym czasie wkraczają w walkę.

ze sobą. Za dualizmem musi iść walka. Ta walka to antynomia potrzeb ciała i duszy.

Chrześcijaństwo, pogardzając kultem ciała, nie nieczy go jednak. Te pierwiastki rozwijają się, ale w niezmiernej bolesności walki antynomicznej. Tendencja rozwojowa w tej walce zwraca się przez renesans ku temu potępionemu i wzgardzonemu pierwiastkowi, ku wszystkim res humanae.

Teorie powrotów i postępów dadzą się wytłómaczyć tylko spiralnością linii postępu /Vico/.

Nasuwa się pytanie, czy ta spiralna linja postępu jest nieskończona.

U Vica pytania tego niema, niema więc i odpowiedzi. Cieszkowski zadaje je sobie w związku z teorią zła, a mianowicie, czy zło będzie zawsze czynnikiem twórczości czy zawsze bolesność zła, u niego nierzeczywistego, będziemy odczuwali. Te pytania schodzą się niejako, gdyż spiralność polega na momentach zła, interpelujących się pomiędzy dobro.

Cieszkowski odpowiedziałby na to zagadnienie, że taki jest rozwój tworzenia tego dzieła bożego, którego tytuł jest człowiek. Przez człowieka rozumie się i na-

szą ziemię, bo człowiek jest jej najwyższym uduchowieniem. Nasuwa się tu analogja z jakimkolwiek tworem tak ludzkich, na dokonaniu którego kończy się ten jeden akt twórczości. Dopóki cała treść pojęcia "człowiek" się nie urzeczywistni, będzie istniała linja spiralna postępu.

Bóg nie podlega tej konieczności, której my podlegamy i która jest podyktowana jego wolą. Owa spiralność więc istnieje tylko w obrębie naszych aktów, w toku naszego rozwoju ludzkiego. Co dalej. Tu się zatrzymujemy, gdyż wkraczamy w zakres rzeczy pozaludzkich, dla których jeszcze nie wybiła godzina. W to co się stanie, gdy przestaniemy być ludźmi Cieszkowski jako filozof wkraczać nie chce.

Lecz kiedy Bóg powołał nas na swoich współtwórców, to wolę swą objawić nam kiedyś musi. Wiemy to na podstawie doświadczenia /Chrystus/.

Na razie możemy być pewni, że wypełnienie całkowitej woli Chrystusa stanowi kres zadań historii ludzkości. Z chwilą kiedy się to dokona, przyjdzie harmonja wszystkich żywiołów rzeczywistości ludzkiej zawartych w tezie i antytezie i to będzie synteza. Dziś przeżywamy okres

najostriejszej antynomji "/termin Wrońskiego/, t.j. dojściu tego, co było tezą i antytezą do zupełnego skryształizowania się i zwalczanie bezskutecznego.

W ten sposób dokumentuje się ich współrzędność, a ratunek jest tylko w ich zupełnej harmonji. Owa harmonja, to jest moment połączenia świata ducha i materji jest koniecznością.

Według Cieszkowskiego moment zrozumienia tej konieczności już przyszedł i ziścił się w całej pełni w jego dziele. Dzieło komentujące w ten sposób wszystkie prośby Modlitwy Pańskiej, jest pomnikiem zrozumienia woli bożej.

Czy Cieszkowski uważa się za parakleta, owego obiecanego przez Chrystusa ducha pocieszyciela.

Prof. Chrzanowski w szkicu popularnym o "Ojcie nasz /191 / odpowiada twierdząco. Ale tego pytania nie można rozstrzygnąć w krótkim tak, ani w krótkim nie.

Co to właściwie znaczy paraklet i co przez to rozumie Ewangelja.

Paraklet z greckiego znaczy po polsku rzecznik, pocieszyciel, pomocnik. Chrystus nazywa go duchem pocieszycielem, duchem prawdy. Gdy mówi uczniom swoim o bliskim swem odejściu, zapowiada pocieszyciela, który

zostanie na wieki. Duch prawdy ma wprowadzić ludzi we wszelką prawdę i przypomnieć to, co Chrystus powiedział. Ten duch nie przyniesie nic nowego, on przypomni i nauczy tego, co Chrystus objawił. "Bo teraz byście znieść nie mogli". Do tego momentu, by ludzkości mógł się objawić duch prawdy czeka ludzkość długi rozwój. Duch prawdy to poprostu sama prawda/zrozumienie woli bożej/ to nie żadna jednostka ludzka.

Tak to rozumie Cieszkowski, to też pytania, czy miał się za Parakleta stawiać nie można. Pytanie to można sformułować tylko tak: czy Cieszkowski ma się za takiego, któremu duch prawdy objawił się pierwszemu w całej pełni. Na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco, ale nacisk należy postawić nie na słowo pierwszy, ale na słowo "w całej pełni", gdyż Hegel, Saint-Simon, Fourier, Bucher też byli w oczach Cieszkowskiego takimi, którym prawda się objawiła.

Ludzkość dziś dorosła do tego, aby przyjąć ducha prawdy w syntezie. Prawda objawia się niejednym częściowo, Cieszkowskiemu zaś w całej pełni. On pierwszy w momencie szczęśliwego natchnienia ujrzał, że ta prawda tkwi w prośbach Modlitwy Pańskiej. Równo-

ześnie jednak miał poczucie, że on sam nie byłby zdolny ujrzeć owej pełni, gdyby poprzedni nie widzieli jej częściowo.

Wśród wszystkich tych, którzy uważali, że znaleźli prawdę absolutną dla ludzkości Cieszkowski należy do skromniejszych; jest w nim wiele akcentów pokory. On sam uważał się poniekąd za przypadek, t.j. że mógłby być każdego czasu na jego miejsce inny, ale ten, który w pełni tę całą prawdę skoncentruje i objawi, musiał być i nie mógł być wcześniej, ani wiele później, niż ludzkość do tego dojrzewała, nim tezę i antytezę wyczerpała.

Ta kwestja, za jaki moment rozwoju Cieszkowski uważa swoje dzieło, jest nie ostatnią z tych zasadniczych, któreśmy na wstępie wyliczyli i po odpowiedzi na nie przechodzimy już do samych prośb.

Drugi tom po wstępie, a pierwszy treści właściwej poświęcił Cieszkowski wezwaniu "Ojcze nasz, któryś jest w niebie".

W tych dwóch słowach kryje się kolosalna rewolucja myślowa i moralna. Słowa te odsłaniają najbardziej podstawową prawdę, że *neivus rerum*, prawem

tworzenia się życia jest miłość nie tylko w świecie ducha, ale i we wszechświecie. Zresztą w systemie Cieszkowskiego jest tylko życie duchowe.

To, że powszechna atrakcja i powinowactwo chemiczne w życiu nieorganicznym jest tem, czem miłość w życiu organicznym, jest również zasadą Saint-Simonistów.

Stosunek Boga do stworzenia jest przede wszystkim miłością. Odczuł to Chrystus i On pierwszy się do Stworzyciela - Wszechducha z miłosnem wezwaniem: "Ojcie!". Przedtem wyznawcy najdoskonalszej religii mojżeszowej zwracali się do Boga z wezwaniem "Adonai" co mogło znaczyć panie, władco, sędzio, a nawet mickiewiczowskie "carze". Z tego stosunku mogła rozdzić się religia strachu, posłuszeństwa ze strachu.

Cieszkowski zapomniał widocznie, że Grecy nazywali Zeusa "ojcem bogów i ludzi". Lecz Cieszkowski prawdopodobnie widziałby tu jedynie stronę jakby prawdziwego stosunku dzieci do ojca, a nie żaden akt miłości. Nikt nie zwracał się do tego ojca bogów i ludzi z miłością.

Ale bo czy może być aktem miłości zwrócenie

się do istoty niewidzialnej i bądź, co bądź, abstrakcyjnej, jaką jest Bóg. Czy nie jest to tylko poetyczna metafora.

Cieszkowski sam zadaje sobie to pytanie i daje na nią długą odpowiedź, którą można streścić w sposób następujący:

To samo co i do Boga możemy stosować z wykładnikiem niższego stopnia do ojczyzny, możemy podnieść tu te same wątpliwości, gdyż i ojczyzna, ta "matka nasza" jest duchem i wszystkie akty miłości wobec niej są tylko symbolami. Z tego porównania wynika, że najwyższym stopniem miłości Boga dostępnym dla nas jest miłość ludzkości i ziemi, z którą ta ludzkość jest związana. Konkretna jest tylko ta część wszechducha, której miarą człowiek i ziemia. "Jeśli siebie miłujemy wzajemnie Bóg w nas mieszka i miłuje nas". Lecz i ludzkość jest w pełni abstrakcją; taką abstrakcją jest też ojczyzna, która jest rozszerzeniem pojmowania i uczucia, którego stopniowanie odbywa się w sposób następujący: u człowieka pierwotnego miłość samego siebie - następnie rodziny - ojczyzny. Dlaczego mamy tu uciąć i pojęcia tego nie rozszerzyć na ludzkość.

W słowie "nasz" jest Chrystusowe poczucie solidar-

ności całej ludzkości. Ojciec nasz, to znaczy Ojciec nas wszystkich ludzi. Z takim poczuciem powinny być powtarzane przez tych, którzy się tą modlitwą modlą.

Według Cieszkowskiego i Skowackiego solidarność wszystkich ludzi /u Skowackiego duchów/ jest prawem, któremu podlegać musimy. Przejście od średniowiecznej wiary w zbawienie pojedynczych dusz do społecznego zbawienia jest koniecznym postępem dziejów. Przejęcie się tym pewnością i uznanie wzniosłości tego dążenia musi w praktyce zahamować egoizmy pojedynczych ludzi i pojedynczych narodów. Ta świadomość, że rozwój, kosztem innych jest tylko złudzeniem, zbliża chwilę ujżenia spełni ludów, którą Paweł apostoł objawia jako tajemnicę jeszcze. Wtedy ujrzymy więcej, niż dzisiaj; dziś najlepsi w narodach widzą solidarność w narodzie swoim, jako cel najwyższy, a dalszy postęp objawi się w tym, że odczują i pojma ojczyznę wszystkich ojczyzn, matkę wszystkich matek - ludzkość.

Tak jak Krasiński we wstępie do "Przedświtu" powiedział, że ludzkość ma być tem wobec pojedynczych narodów, co tęcza wobec barw, harmonją różnic, tak i Cieszkowski w przyszłości widzi społeczeństwo narodów, którego

hasłem będzie : wolność, równość, braterstwo tychże narodów.

Dla Cieszkowskiego jest zupełną oczywistością, że ktokolwiek Boga świadomie ojcem naszym nazywa, ten eo ipso wierzy w wolność, równość i braterstwo ludów i ludzi i, że te trzy pojęcia tylko na gruncie religijnym z pustego słowa mogą stać się czynem. Przytem hierarchję tych słów odwraca : braterstwo, równość i wolność; gdy bowiem Bóg jest ojcem naszym, to jesteśmy braćmi, z braterstwa wynika uznanie wzajemne równości, a skoro równi to wolni. Nie mamy racji uznawania wolnym drugiego człowieka, jeżeli nie uznajemy go równym i nie mamy racji uznawania go za równego nam, jeżeli nie wierzymy w to, że mamy wspólnego ojca. A zatem braterstwo jest tu logicznie i uczuciowo punktem wyjścia. Równość zaś nie tylko wynika pośrednio z braterstwa, ale i bezpośrednio z synostwa bożego.

Zadna doktryna nie jest w stanie tej równości uzasadnić, wypływać ona może tylko z religijnego przeświadczenia. Każdej doktrynie abstrahującej od religji zabraknie oparcia.

Póki Bóg z przekonania nazywany był "Panem", póty można było stworzyć hierarchję niejako Jego sług : pierwszy sługa, sługa upodobany - narody wybrane i t.p. Ten stan rzeczy trwa dotychczas dlatego, że dla ogromnej części ludzi słowa "Ojcze nasz" są tylko zwyczajową religijną formułą, nie zaś religją istotną. Ale już od czasu kiedy ta modlitwa poraz pierwszy została odmówiona stało się to winą, przedtem było nieświadomością.

Chrześcijaństwo uznało równość wobec Boga, ale przez swój dualizm świata i zaświata, tylko równość dusz, a nie ciał, a więc równość dopiero wobec trybunału boskiego. Tu na ziemi zniesiono tylko niewolnictwo.

Dziś kiedy ten dualizm został zwyciężony, wszystkie konsekwencje tej równości muszą być tu na ziemi urzeczywistnione.

Atoli niema równości bez nierówności, byłaby tylko tożsamość. Równość w głębszym swym sensie znaczy równość praw i obowiązków, równe prawo do miłości Ojca-Boga i matki - ziemi.

Ale z tych dzieci każde różne jest wyglądem, usposobieniem i zdolnościami. Stąd też i równość pod względem ekonomicznym jest więc nie do pomyślenia. Na miejsce

nierealnej równości ekonomicznej Cieszkowski jest zwolennikiem i wyznawcą saint-simonistycznej zasady : "każdemu według pracy i zdolności". Najlepszą ilustracją tej zasady wydaje mu się ewangeliczna przypowieść o paru, który wynagradza sługi wedle pracy i opieszalności. Ale opatrząc ich proporcjonalnie, żadnego bez opatrzenia, bez minimum egzystencji nie zostawił.

Każdemu musi być dana możność pracy pod względem materialnym, t.jest prawo wymagania od społeczeństwa duchowego przygotowania do pracy i pod względem materialnym, co w języku ekonomistów nazywa się narzędziami pracy.

Tylko na gruncie takiej równości możliwa jest rzeczywista wolność. Samo ogłoszenie ustawy, obiecującej obywatelom równość wobec prawa jest zasadniczo fikcją i gryzącą ironją, jeśli olbrzymią część społeczeństwa zmusza się bez wychowania, w mocy zwierzęcych instynktów i bez materialnego zabezpieczenia.

Nietylko wolność jako postulat nasz i boży zatulem, zawarta jest w słowach "Ojcze nasz", zawarte w nich jest i ewolucyjne urzeczywistnienie tego postulatu. Dzieci uzyskują wolność stopniowo u ojca w miarę swego dojrzewania, aż wreszcie przychodzi chwila upokolenia

nia i usamowolnienia. Rozwój dziejów ludzkości potwierdza to w zupełności. Prawa zaś wyrastają stopniowo z obowiązku, które są pierwszą normą życia.

Cieszkowski jako zwolennik historycznej szkoły, uważa prawa człowieka w pierwszej fazie rewolucji ogłoszone za sfałszowanie rzeczywistości. Nie znaczy to, aby ich treść odrzucał, ale widzi w nich fałszywość, niekompletność abstrakcji. Fałsz jest podwójny: 1/ w pojęciu, że człowiek jest wolny, gdyż dopiero staje się wolny /fałsz słów Rousseau'a : "człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w niewoli"/; 2/ z tego, że owa sławna deklaracja praw człowieka jest połowiczna, określa bowiem prawa, a przemilcza obowiązki.

To odwrócenie nacisku i położenie go na obowiązkach dokonane było z całą dokładnością przez Buchera i przez komunistów polskich, skoncentrowanych w t.zw. Grupach ludu polskiego w Anglii.

W ten sposób przedstawia się stosunek Cieszkowskiego do trzech ideałów ludzkości wywieszanych na sztandarze W. Rewolucji i całego odtąd postępu europejskiego: wolności, równości i braterstwa. Dalszą część tego tomu poświęca zagadnieniu ewolucji i rewolucji.

Powstaje pytanie, czy rewolucja jest czynnikiem rozwoju koniecznym, gdyż czynnikiem postępu bezwzględnie jest. Oczywiście, że dla Cieszkowskiego będzie postulatem, aby rewolucja nie była czynnikiem postępu koniecznym. Zachodzi więc pytanie, czy ten ideał nie jest abstrakcją, a więc czy niema w nim fałszu.

Zagadnienie ewolucji i rewolucji jako etyczne i historyczne należy do tych, którym Cieszkowski najwięcej miejsca poświęca. Nie przeciwstawia sobie tych dwóch pojęć, rewolucję przyjmuje jako reakcję przeciwko tym czynnikom, które ewolucję tamują. Ewolucja jest prawem rozwoju, wolą bożą, która się spełniać musi, a wszelkie przeszkody będą zrywane jak tamy. I dlatego po rewolucji, a posteriori, można powiedzieć, że była ona konieczna, ale kto a priori uważa ją za niezbędną, ten "lekkomyślny, albo przewrotny". Mówiąc o tych, którzy nawet a posteriori nie uznają konieczności rewolucji, uważa ich za nie mniej zaślepionych.

Gdzie są przyczyny kataklizmów i u kogo się mieszczą. Odpowiedź nam daje Cieszkowski, zwracając się do sterników społeczeństwa zaślepionych w uprzedzie.

Rzeczywistość według Cieszkowskiego jest ta, że

skoro duch narodu dojdzie do pewnego stopnia dojrzalskości, idzie wyżej, chwala Bogu, jeśli dobrowolnie, biada ludziom, jeśli z przymusem.

Łudzą się i w odmet prowadzą społeczeństwo ci, którzy sądzą, że można ewolucję wstrzymać. Ale przywódca rewolucji i podlegacze łudzą się, gdy myślą, że można cały szereg etapów rozwojowych na raz przeskoczyć. Łudzą się i zwykle padają sami ofiarą swego złudzenia. Rewolucja pożera własne dzieci.

Czy niema tu wobec tego sprzeczności, gdy Cieszkowski raz uznaje rewolucję za niezbędną, a skutki jej za błogosławione, a z drugiej strony ją potępia. Sprzeczności w gruncie rzeczy niema. Po powrocie do normy po rewolucji widzimy zawsze postęp, ale tylko o krok i to niezmiernie mały, w stosunku do tego co kosztuje, który z drobnym wysiłkiem dobrej woli dałby się łatwo uzyskać bez straszliwych ofiar rewolucji. Skoro jednak tego działania dobrowolnego być nie mogło wskutek uporu poprzedniej władzy, należy skutki rewolucji uznać za błogosławione dla następnych pokoleń, ale dla pokolenia, które ją przeżyło, będzie on zawsze klęską.

Żądza zbyt pospiesznego ekoku, który jest utopią, to jedna pomyłka, a druga to środki do tego skrajnie przyszłościowego ideału użyte.

Jaka właściwie droga jest słuszna. Przedewszystkiem przejrzenie jednych zaślepionych, jak i drugich. Samo doświadczenie dziejowe powinno przejrzenie to uczynić zysatem i jasnem i nauczyć, że jedynym prawem twórcy w świecie jest miłość i odmawianie "Ojcze nasz" ze zrozumieniem wszystkich konsekwencji. Najstraszniejszą zaporą rzeczywistej i jedynej ewolucji jest duch nienawiści, zrodzony z ducha jadu i kłamstwa. Staje się on katastrofalny dla narodu, ludzkości, gdy staje się duchem zbiorowym grupy, lub stronnictwa, które kieruje się zasadą "divide et impera" i przed tym Cieszkowski najgoręcej ostrzega.

Nie odrzuca stronnictw, lecz ostrzega przed temi, które uważają zasady swoje wszelkie "jako niepojednalne". "Nie masz żadnej prawdziwej zasady, która by mogła żyć w bezwzględnej swej abstrakcyjnej wyłączości, konieczna, jako uzupełnienie, jest jej "odwrotnica". Zasady niepojednalne są rzekome i nieprawdziwe, często są kłamstwem świadomym; przeznaczeniem zasad jest "współdziałać w zdrowym organizmie społeczeństwa."

Cieszkowski wierzył, że stoimy u wrót nowej epoki, która jako syntetyczna z minionych ma zagoić wszystkie rany, znieść wszystkie sprzeczności, że w tej epoce rewolucji już nie będzie.

Ale czy wierzył w to, że ludzkość wejdzie w tę epokę bez rewolucji, czy wierzył, że stoimy bezpośrednio przed bramami nowej epoki, czy też przed bramami najstraszniejszego kataklizmu. Otóż wierzył raczej w to drugie, ale równocześnie i w to, że tak być nie musi, a za swój obowiązek uważa ostrzeżenie przed tem. Książkę swoją uważa za jeden ze środków ku temu, żeby tego kataklizmu nie było.

Cieszkowski, przygotowując do druku pierwszy tom "Ojciec nasz", podobnie jak Mickiewicz, wydając Księgi narodu i pielgrzymstwa, nie wierzył w urzeczywistnienie swego ideału bez kataklizmu społecznego i politycznego. Przeciwdziałanie jednak uważał za obowiązek, a jak dalece za aktualne, świadczą do wstępnego tomu /1848/ załączone dwa krótkie artykuły, noszące tytuły: "Odozw" i "Odozwa do uciśnionych" i "do dzierzających władzę".

W pierwszej zwraca się do tych, którzy przeprowadzają akcje negatywne i zamiast budować chcą burzyć.

Ale nie tajł tego, że wszelka siła oszczędzenia ludzkości kataklizmu, leży w rękach tych, którzy dzierżą

władzę i zwraca się do nich z prośbą, aby nie wstrzymywali świata swoją zatwardziałością lub martwością. Ostatni dział tomu II-go dzieła wypełnia rozbiór słów "który jesteś w niebie". O niebie mówiliśmy wyżej w związku z kwestją, jak Cieszkowski rozumie Boga. Tom III poświęcony jest prośbie "Święć się imię Twoje".

Imię jest wyrazem pojęcia Boga u ludzi; jak rozumieją, tak nazywają.

Z pojęciem Boga łączy się kult Jego, a więc z zagadnieniem poprzednim łączy się zagadnienie kultu Boga w nowej epoce, jak ma się święcić imię Boga w nowej epoce, jak ma przejąć we wszystkie objawy życia.

Kult ten będzie kultem ducha w całej pełni. Religja, jak wszystko w świecie, rozwija się, podlega ewolucji. /Nie jest to wrogie nauce katolickiej, gdyż i ona tworzy nowe dogmaty'.

Dla Cieszkowskiego prawdziwą jest religja wieczna, objawiająca się we wszystkich cząstkach ludzkości i wszystkich epokach, we wszystkich religjach.

W religjach przedchrześcijańskich religja wieczna objawiała się cząstkowo, w chrześcijaństwie, a właściwie w nauce Chrystusa jest absolutna, skończona.

na, bo wszystko jest w niej założone, choć nie wyłożone. Wyłożenie pełne właśnie jest zadaniem nowej nauki.

W drodze rozwojowej ku pełnemu wyłożeniu następowały wypadki, które nazywano herezjami.

Cieszkowski nazwę tę uznaje, ale pragnie odróżnić te herezje, które były bezwzględnie fałszywe i te, które jakąś prawdę zawierały. Dziś jednak tych prawd było zawczesne, gdyż ludzie do nich nie dojrzeli; za przeskoczenie koniecznych szczebli rozwoju stały się te prawdy herezjami.

Cieszkowski rozumie, że ten sam zarzut herezji można postawić z tego względu i jemu i przyznaje się do tego, nazywając swą książkę ultraherezją.

Cieszkowski był konsekwentny i dlatego synom nie pozwolił wydawać swego dzieła od III-go tomu porzucając, by nie stać się kamieniem burzenia, ale kamieniem budowy.

Ale i herezje bezwzględnie uważa Cieszkowski za stopień postępu, gdyż wywołują reakcję. I nawet zupełna antyreligijność, jeśli jest szczerze głoszona w imię ideału, jest postępem, a ludzie, którzy z szlachetnych pobudek tę walkę prowadzą, są bezwzględnie religijni, gdyż ideał ich jest ideałem wyżyn ducha. Oni nie walczą prze-

ciw religji wiecznej, ale przeciw jakiejś jej formie. Duch, rzeczywiste życie religijne - oto rzecz istotna, forma jest dla Cieszkowskiego rzeczą drugorzędną. Zabójczy jest tylko indyferentyzm - zupełna religijna martwota. Obok indyferentów za największych szkodników uważa Cieszkowski tych, dla których forma stała się treścią. Ta skostniałość jest przeszkodą rzeczywistego życia. Jeśli ceremonia żyjące w duszach tych, którzy je wykonywują, łączy ich z Bogiem, są dobre; ale skoro same dla siebie zacząć wystarczać, stają się przeszkodą.

Głęboką i jedyną wyżynę ducha stanowią: piękno, prawda i dobro, jako jedność w Trójcy Ducha. Jest to jedyna treść esencjonalna religji Ducha św. Z tego wynika dla nowej epoki następująca konsekwencja: obrządkami ducha może być tylko sam wpływ uczucia; dogmatami ducha sam wpływ myśli, kultem ducha może być sam wpływ woli.

Ponieważ epoka, w którą wejść mamy, jest epoką czynu, dlatego jedyną formą czczenia Boga jest czyn. Dotąd

wiara była jedyną drogą zbawienia, teraz czyn będzie stanowił kryterjum religijności człowieka. Wiara każdemu będzie zostawiona na miarę jego potrzeb religijnych, ale każdy czynem będzie musiał stwierdzić swą religijność. Stan księży będzie wzniecony, rozprzestrze-

niony na wszystkich nauczycieli o gorącym religijnym uczuciu. Wtedy dopiero katolicyzm, który jest domaga-
nością /postulatem/ może się stać rzeczywistością, jako
ta communitas Spiritus , o które mówi św. Paweł.

Tak pojmowana nowa religja nie jest właściwie nowa
i to jest różnica między Cieszkowskim, a Saint-Simonem
choć Cieszkowski rozwinął wiele jego myśli.

Obaj wierzyli w to, że wiara musi się uzgodnić z wie-
dzą i że kapłanami nowego chrześcijaństwa będą wszyscy
ludzie gorącego ducha.

Saint-Simoniści na tej podstawie wypracowali nowy
systemat religijno-filozoficzny z określonymi formami
kultu, przez co skompromitowali saint-simonizm /Mickie-
wicz "Pielgrzym Polaki"/. Dali tę religję ludowi niedoro-
czemu do filozoficznej religji.

Cieszkowski unika tego błędu. To co mówi na te-
mat religji w przyszłej erze, to tylko przewidywa-
na przez niego konsekwencja naturalnej ewolucji.

Nie chciał, by książka jego robiła wrażenie pro-
pagandy, czegoś nowego na miejsce tego co jest.

Pozostaje najkrótszy tom poświęcony prośbie :
"Przydź Pielęstwo Twoje", a potem tylko próśb ostatnich
organizacji nowego Kościoła

K o n i e c I I - g o t y m i e s t r u

