

Zygmunt Gerstmann

Ballanche jako źródło niektórych pomysłów filozoficzno-społecznych Krasińskiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 11/1/4, 79-104

1912

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZYGMUNT GERSTMANN.

Ballanche jako źródło niektórych pomysłów filozoficzno-społecznych Krasieńskiego.

Pierwszymi przewodnikami Krasieńskiego na uciążliwej drodze jego myśli ku zdobyciu całkowitego światopoglądu, któryby objął zarówno jednostkę, jak naród i ludzkość całą, a nawet Boga — byli filozofowie, socjologowie i moralisci francuscy z końca XVIII. i początku XIX. w. Że tak się stało, to było to sprawą jedynie przypadku, lub raczej jego losu, który rzucił go u samego wstępu do pracy myśli w samo prawie centrum ruchu umysłowego Francji. Mając w otoczeniu swoim ludzi tej miary, jak Bonstetten i Roget, pod ręką zaś „Bibliothèque universelle“, która w każdym niemal zeszytce przynosiła nadzwyczaj ciekawe artykuły z zakresu filozofii francuskiej, a nadto biblioteki i księgarnie genewskie, wypełnione dziełami literatury francuskiej, zwrócił się do niej tem chętniej, że poruszała sprawy bardziej może w danej chwili piekące, aniżeli metafizyka niemiecka. Nazwiska Ballanche'a, Quineta, Damirona, Cousina, Saint-Simona, Fourriera, Lammennais'go, choć w dziejach filozofii powszechnej nie zyskały sobie miejsca nadzwyczajnie wybitnego, są jednak znakomitym obrazem owego kierunku myśli ludzkiej z początku XIX. w., która wśród prawdziwych mąk i niesłychanych wysiłków, dążyła do rozwiązania najtrudniejszych zagadnień, jakimi było społeczeństwo w stosunku do jedności i Boga. Były to duchy o ogromnej ekspansywności i niesłychanym entuzyaźmie — umysły mało ściśle, a często okazujące skłonność do mistyki, ale o nadzwyczajnej sile wynalazczej na polu szukania nowych wartości duchowych, lub reformowania dawniejszych — duchy głęboko rewolucyjne i ewolucjonistyczne, szukające zgody między wiedzą a religią. Zdaje się, że owym ich „pouvoir spirituel“¹⁾, który

¹⁾ Por. E. Faguet *Politiques et moralistes du XIX siècle. Deuxième série (Avant-propos)*.

był ostatecznym celem ich poszukiwań, było nic innego, jak pewna nowa wartość duchowa— nowa religia, stanowiąca syntezę wiedzy, wiary i życia.

Silne przeświadczenie, że smutne przeważnie dzieje ludzkości i tragiczne rozdźwięki w epoce współczesnej, które Europę w drżenie ustawicznego oczekiwania jakichś strasznych kataklizmów wprawiały, muszą mieć jakąś rację głębszą, być czemś koniecznym, ale właśnie dlatego przejściowem i zapowiadającym lepszą przyszłość, podtrzymywała ich siły moralne i umożliwiała wytrwanie w poszukiwaniach. Ballanche, jak mówi Faguet, od młodości zapytywał się: „Pourquoi les hommes se massacentils au nom des idées qu'ils croient avoir? Il doit y avoir à cela une raison; mais une raison élevée, une raison philosophique, une raison, qui se rattache au plan d'un monde, une belle raison¹⁾”. Quinet zaś ogłosił, że „na dnie fenomenów znajduje się prawo“, że „ponad formant, które mijają, wznosi się potęga rozumu, sprawiedliwości i wolności“, że wreszcie historya rodu ludzkiego staje się wzniosłą epopeją, która ma swój początek, swoje perypetye, swą jedność, swą cudowność i w której objawienie się Syna Bożego jest godnem zakończeniem“. „Jakież inne przeznaczenie możemy sobie wyobrazić godnem wszechświata, jeżeli nie widzieć Byt wieczny, nieskończony, łączący się z nim, wpływający na jego kształty i postępujący z nim?²⁾”. A jednak, mimo, że byli oni wszyscy wyrazem jednej i tej samej duchowej potrzeby, której źródło w Wielkiej Rewolucyi, pomimo, że zasadniczo tego samego szukali — innemi kroczyli drogami i do innych dochodzili rezultatów. Zarysowują się trzy wybitne grupy: entuzyaści katolicyzmu, pragnący tylko nowe weń tchnąć życie (Ballanche, Lammenais), protestanci, wierzący, że całem nieszczęściem Francyi było, iż nie stała się protestancką w 16 w. (Quinet), wreszcie ludzie tworzący nową religię, głoszący nowe objawienie, jako jedyny środek ocalenia ludzkości (Saint-Simon i inni).

Kraśiński znał ich wszystkich. Tem, co pociągnęło go w ich stronę, to ów entuzyazm oparty o pierwiastek historyozoficzny. Będąc jakoby bratnim duchem ich pod względem odczuwania rozdzierających dysharmonii i szukania dróg do wyjścia — pragnął od nich pomocy. I zajął wnet stanowisko sobie odpowiednie: katolik z przekonania i z ducha, nie z form, pójdzie drogą grupy pierwszej — lecz odczuje doskonale i trześcią. Ze wstrętem odwróci się od jej skrajności, lecz nie prze-

¹⁾ Faguet l. c. 137.

²⁾ Quinet: Oeuvres completes t. II. „Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité 349 n.

oczy zdrowej myśli, mającej na oku przemianę konieczną ustroju społecznego. Quinet stanie się dlań jedynie nauczycielem zasad każdej historyzofii. Zbadanie dokładne i ścisłe tego stosunku jest jeszcze kwestyą otwartą. Zajmiemy się na razie jego częścią, t. j. stosunkiem do Ballanche'a.

O możliwości wpływu jego wiedziano u nas od czasu odkrycia korespondencji z Reeve'm. Adam Krasiński w przedmowie do rozprawy p. t. „Dzień Ducha świętego“ twierdzi, iż „imiona tych, którzy młodą myśl a genialną w pro w a d z i l i n a f i l o z o f i c z n e s z l a k i, widnieją jasno: Lamennais, Ballanche, Fr. Schlegel, dla czasów genewskich...“¹⁾; prof. Kallenbach zaś spostrzega ślady jego lektury w jednym z listów francuskich do Reeve'a²⁾ i nie pomija go, odmalowując tło poglądów filozoficznych i społecznych, wśród których kształtowały się pomysły „Nieboskiej“³⁾. Jaki jednak był tego wpływu rodzaj i stopień, nikt nie pokusił się zbadać, a ostatnia monografia o „Nieboskiej“ prof. Dobrzyckiego ani słowa wzmianki mu nie poświęca, choć sam tytuł Ballancheowego dzieła, „Palingénésie sociale“, daje dużo do myślenia, jeśli się zna młodzieńcze poglądy filozoficzne Krasińskiego.

Czytał on Ballanche'a poraz pierwszy w późnem lecie 1831 r. Lektura ta jednak przeciągnęła się widać dość długo, albo też studjum powtórzyło się dwu lub trzykrotnie, skoro jeszcze w zimie 1832—3 jest niem zajęty⁴⁾. To pewna, że musiała to być lektura staranna i dokładna, a wrażenie jej bardzo korzystne, skoro kilkakrotnie zachęcał do niej Reeve'a, mówiąc, iż „znajdzie tam w z n i o s ł y i s z l a c h e t n y systemat, który może być błędny, ale w każdym razie pospolitym nie jest“⁵⁾, lub, że „cały świat idei przed nim się otworzy“⁶⁾ — i skoro następnie z bystrością niezwykłą wskazał rodowód jego pomysłów od Schellinga i innych Germanów⁷⁾. Wiele w tym względzie znaczącą okolicznością mogło być i to także, że Reeve w r. 1832. w Paryżu poznał osobiście Ballanche'a wraz z Cousinem i W. Hugo. W tym tedy okresie 1831—3 r. szukać będziemy znaczniejszych śladów jego wpływu na naszego poetę.

1) Biblioteka warszaw. 1903. II. 205.

2) Correspondence de S. Krasiński et H. Reeve I. 183. (przypisek.)

3) Kallenbach: Krasiński. „Pisma“ tom VIII. 53.

4) Corresp. II. 30.

5) Tamże I. 182.

6) Tamże I. 307.

7) Tamże II. 26.

Emil Fauget, charakteryzując poglądy Ballanche'a, tak się o nim wyraża: „...„Christianisme, progrès, liberté et démocratie, étant idées, qui circulaient dans le monde en son temps, se sont donné rendez-vous dans son esprit et dans ses oeuvres, cherchant à s'ajuster les unes aux autres, prenant chacune plus ou moins de place selon les temps et les circonstances, mais ne s'excluant jamais les unes les autres... Cela devient, en méditations solennelles et théories d'apparat, la doctrine de la fusion du christianisme et de la libre pensée dans la palingénésie morale, sociale et religieuse“¹⁾. To wszystko jednak nie złożyło się na system jasny, jędrny, opracowany należycie w swej myśli zasadniczej i w wynikających z niej konsekwencjach. Chaos pomysłów i szczegółów tworzy potok szeroko rozlany, z którego z trudnością wyłowić możemy to, co najciekawsze i najistotniejsze. Nie będziemy się przeto kusili o zreferowanie całości poglądów (nie wszystko nas zresztą obchodzi), postaramy się jedynie wydobyć to, co słusznie zyskało miano „wzniosłego“ z ust naszego poety i co, jako takie, nie przeszło bez oddźwięku w jego duszy.

Zanim do tego przystąpię, wypada mi zwrócić uwagę na dwa punkty, od których w rozważaniu wyjść musimy. Po pierwsze charakter pomysłów Krasińskiego jest do pewnego stopnia mistyczny, powtóre teoria ewolucji, która już wówczas była ustaloną wiarą jego, i która stanowiła główny punkt styczny między nim a Ballanche'm, nosi wybitne cechy teozoficzne. Jeżeli mówię o mistycyzmie, nie mam tu naturalnie na myśli wszystkich jego cech, których od najdawniejszych czasów nabył, a które doszły do szczytu n. p. u Bertolda z Regensburga, lub Jakóba Böhme, lub wreszcie Swedenborga. Mistycyzm, o ile jest filozoficznym, polega na myśli, że przy wyjątkowo sprzyjających okolicznościach dusza ludzka czysta, uwolniwszy się od wszystkiego, co ziemskie, może wznieść się ponad swe materialne więzienie i swem wewnętrznym okiem oglądać sprawy zaświatowe. Ta myśl, choć nosi na sobie cechy teoryo-poznawcze, wiąże się zwykle z dalej sięgającymi wyobrażeniami religijnymi i prowadzi do rozległych hipotez metafizycznych. U Krasińskiego owa cecha teoryo-poznawcza nie wybiła się prawie zupełnie. Nie chodziło mu o to, o ile danem mu będzie w odpowiednich warunkach poznanie prawd najwyższych; on od nich wychodził jako od założeń, pragnął tylko odnaleźć punkty styczne pomiędzy sobą a tym światem wyższym i odnajdywał je w czemś, co znowu do zasady mistyków do pewnego stopnia go zbliżało: wierzył

¹⁾ Fauget l. c. 166.

mianowicie, że chwilą tego rodzaju wzniesienia się duszy jest, jeżeli nie mistyczna ekstaza, to przynajmniej pewne zogniskowanie sił psychicznych i podniecenie uczucia, poetyckie natchnienie, które tłumi i usuwa na plan dalszy sprawy ziemskie, a przez to do owej ekstazy jest podobne. Rozumiemy, że mistycyzm ten, w formie tak nawet skromnej, był więcej teorią i to teorią poetycką, a nie niezachwianą wiarą — w konsekwencyach jednak swoich zmuszał do snucia wątku myślowego w zgodnym ze sobą kierunku. I stąd to pochodzi, że zawsze będzie patrzył na świat z jego, że tak powiem, strony odwrotnej, to znaczy nie będzie kształtował swych metafizycznych teorii drogą indukcji, wychodzącej od empiryi, czyli nie będzie wnioskował o sprawach ogólnych bytu i jego zasadach na podstawie jednostkowych objawów bytu rzeczywistego i ich kompleksów — lecz odwrotnie byt rzeczywisty i jego koleje będzie usiłował objaśnić apriorycznie, zasadami metafizycznymi, przyjętymi drogą bezpośredniego poznania. Jedynie owo bezpośrednie poznanie będzie się opierało na uczuciach, wywołanych rzeczywistymi objawami bytu.

Zjawisko to zauważamy już w pierwszej epoce jego twórczości. Byt rzeczywisty (a przynajmniej jemu jako rzeczywisty się przedstawiający) wywoływa pewne nastroje uczuciowe, które bezpośrednio doprowadzają go do snucia pomysłów o sprawach transcendentálnych i z nich dopiero rozumowo objaśnia kwestye realne. Wyrabia więc sobie pojęcie o Bogu i jego zamiarach wobec świata, o Jego sposobie rządzenia nim i ostatecznym celu — którem tłumaczy wszystko, co go najbliższej dotyczy, słowem tworzy systemat teozoficzny. To też jego teoria ewolucyi nie zbliży się nigdy całkowicie do germańskiej filozofii przyrody, jako panteistycznej, ani tem bardziej do systemów czysto przyrodniczych, a i historyozofia odbiegnie znacznie od Hegla. Stanie się to głównie dzięki pojęciu „ofiary chrześcijańskiej“, jako momentu ewolucyjnego, które wyrobił sobie samodzielnie¹⁾, a które znajdzie poza Ballanche'm chyba tylko u Herdera, choć i tu we formie przez racjonalizm zmienionej. Słowem mistyczno-teozoficzny charakter naszego poety w tej epoce nie ulega wątpliwości i to jest moment, który pozwolił mu zbliżyć się do mistyka i teozofa — Ballanche'a. To też skłania mnie do rozpatrzenia kwestyi stosunku poety do tego ostatniego i to pod trzema względami:

¹⁾ Kwestye te omówiłem szerzej w rozprawie p. t. Świat nadzmysłowy i teoria ewolucyi w początkach filozofii K. (Stanisławów. 1911.) i tam po szczegóły odsyłam.

1) ogólne prawo palingenezy, 2) kwestya palingenezy społecznej i 3) kwestya stosunku jednostki do ogółu i spraw Boskich.

Już w jednym z wczesnych dzieł Ballanche'a, książce p. t. „Essai sur les institutions sociales dans leurs rapports avec les idées nouvelles“ rysuje się, obok mniej ciekawych poglądów historyzoficznych, urobionych na modłę Vico'a, wyraźnie zasadnicza myśl jego o paralelizmie między życiem jednostek i narodów, które zarówno odbywają pochod ewolucyjny przez wieki, oraz usiłowanie pogodzenia tej właśnie idei postępu (progrès) ze wszystkimi ideami religijnymi, chrześcijańskimi i filozoficznymi. Teorya natomiast ekspiacji, która później, jak zobaczymy, tak olbrzymie miała u Ballanche'a znaczenie, zaznacza się wyraźnie w dziełku p. t. „Antigone“ (1814). Olbrzymiego rozrostu doczekały się te myśli w dziele, które całego Ballanche'a stanowi i które Krasziński, pisząc o nim, miał jedynie na myśli, dziele zatytułowanym „Palingénésie sociale“ (1827)¹⁾. Już to, co teozof nasz w przedmowie podaje, jako wyjaśnienie pojęcia palingenezy, ma dla nas pewne znaczenie: dogmat o palingeniezie — mówi tam — jest właściwie tem samem, co stara myśl o metempsychozie, tylko pierwszy esoteryczny, druga egzoteryczna — lub druga jest transformacją pierwszego. Ich obu podstawą jest myśl o życiu, pojętem jako próba (épreuve). Noszą one na sobie cechy charakteru ogólnego religii powszechnej, który stanowi do s k o n a l e n i e s i ę p o s t ę p o w e, doświadczenie w miarę czasów i miejsc i zawsze e k s p i a c y a, człowiek czyniący siebie samego w swej działalności socyalnej i indywidualnej. Jesteśmy bowiem upoważnieni wierzyć, iż stworzenie inteligentne i moralne nie może być przeznaczone na koniec haniebny i pożałowania godny²⁾.

Otóż naczelną myślą tej teoryi o doskonaleniu się postępowem jest, że „l'histoire actuelle de l'homme commence par l'histoire de l'expiation“. W jaki sposób? Oto człowiek, jak wskazują wszystkie mity (bo rozbiór i interpretacja mitów jako „depôt de la conscience de l'humanité“ jest punktem wyjścia tej teoryi) musi być pojmowany jako b y t u p a d ł y. Opatrzność jednak boska nie chciała zguby człowieka: Bóg jest dobry i sprawiedliwy, chciał więc szczęścia ludzkiego i chciał, by człowiek na to szczęście zasłużył. Stąd musiał człowiek ponieść jakąś karę, jakąś wykonać pracę, z góry nałożoną, by się zrehabilitować. Życie ziemskie człowieka należy tedy poj-

¹⁾ Wydanie, którego używałem „Oeuvres complètes“ Paris 1833 tom IV.

²⁾ „Paling. sociale“: Preface. (Wydania powyższego tom IV. s. 11. nast.)

mować właśnie jako miejsce i czas ekspiacy, jako próbę („une épreuve“)¹⁾. Człowiek, przechodząc tę próbę — jak znowu mity stwierdzają — oczyszcza się, uświęca i wznosi. Stąd to pochodzi, że człowiek stał się zdolnym do doskonalenia się (perfectible), „aż dojdzie do stopnia względnej doskonałości, która jest mu właściwą“²⁾. Tu zatem wchodzi pojęcie postępu: postęp, to ekspiacya, oczyszczenie się, a zarazem podniesienie („la perfectibilité successive de l'âme humaine, à la condition des épreuves“). Ekspiacya jest cierpieniem, pracą, próbą: konsekwencya logiczna zatem taka: ekspiacya istnieje dzięki upadkowi, postęp dzięki ekspiacyi-cierpieniu; wspomnienie upadku daje człowiekowi instynkt do podnoszenia się. Gdyby człowiek nie był upadł, nie czyniłby wysiłków, by wspiąć się wyżej. Postęp jest więc ostatecznie związany z upadkiem, jak skutek z przyczyną. Bez drugiego nie możnaby zrozumieć pierwszego i on nie istniałby. Bez pierwszego kara za drugie byłaby czemś niesprawiedliwym. Teorya upadku i teorya postępu są tedy — zdaniem Ballanche'a — identyczne, a stąd, jak zauważył Faguet — „ewolucyonizm i chrystyanizm nie są sprzeczne ani sobie obce, ale wzajemnie się dopełniają“ i to jest moment dla Krasińskiego niezmiernie ważny³⁾.

Znając punkt wyjścia ewolucyi, zapytajmy, jakie są jej prawa? Są niemi naturalnie ekspiacya i rehabilitacya, które są w najogólniejszem znaczeniu cierpieniem, pracą, trudem. Zostały one włożone nie tylko na ludzkość całą, jako taką, ale i na jednostki, ponieważ natura ludzka w jednostce także wymaga oczyszczenia się i wzniesienia, nadto zaś każdy człowiek ponosi ekspiacyę nie tylko za siebie, lecz i za drugich. Ta ekspiacya, to oczyszczenie się, jest naturalnie próbą, (une épreuve)—próba zaś i n i c y a c y a (initiation) to zn. „wprowadzeniem“ na wyższy stopień świadomości, odsłonięciem dal- szego rąbka przeznaczeń i tajemnic bytu ludzkiego. Ludzkość więc cierpi, żeby z jednej strony oczyszczać się, z drugiej zaś uświadamiać, emancypować, wznosić, a stąd owo cierpienie usprawiedliwione jest nawet w wysokim stopniu jako rewolucye, rozlew krwi, zbrodnie i t. d. I zasadnicza idea chrześcijaństwa nie przeczy wcale temu prawu odwiecznemu, owszem, to prawo (stwierdzone przez mity w starożytności)

¹⁾ A zatem także jako fazę przejściową jego egzystencyi („une phase de son existence“)

²⁾ Paling-soc. s. 37.

³⁾ Dla niego bowiem głębokie zrozumienie idei ofiary chrystusowej stało się potwierdzeniem ewolucyi i jej prawa: cierpienia. (Por. wspomnianą rozprawkę moją s. 40—41). Cytat z Fagueta l. c. 150.

o gwałtach i ofiarach niewinnych dla wypełnienia miary ekspiacji jest tylko transformacją „idei Pośrednika“¹⁾). Chrystus i męczennicy potwierdzili to prawo śmiercią swoją. „Chryścjanizm dokonał inicjacji ogólnej przez śmierć dobrowolną inicjującego“ (initiation générale par la mort volontaire de l'initiateur). Ofiara więc Chrystusa pojęta jest jako wzór tego prawa postępu ludzkości, które opiera się o dwa czynniki: ekspiację i inicjację, a jest cierpieniem²⁾). Tak się ta myśl zasadnicza przedstawia w najwznieźlejszej formie; łączą się z nią naturalnie rozmaite ciekawe konsekwencje. Oto n. p. jeżeli cierpienie, walka jest zasadą postępu — to naturalnie brak ich jest jego przeciwieństwem, stąd „spokój usypia ducha, zamęt go budzi, cnota jest też domaganiem się bólu“³⁾).

Przejdźmyż z kolei do Krasińskiego. Że i u niego momentem ewolucyjnym, podstawą postępu, „loi du progrès“ było również cierpienie i ból, które pojmował następnie jako ofiarę, a nawet jako ofiarę chrześcijańską — to starałem się wykazać na innym miejscu i tam ciekawych odsyłam. Tu mi wypada tylko przypomnieć, iż pogląd ten kształtował się prawie że samodzielnie na podstawie raczej psychologicznej, aniżeli rozumowej — obecnie zaś uzyskał tylko niejako sankcję i potwierdzenie ze strony Ballanche'a. Ciekawem jest właśnie, jak pojęcie owego cierpienia, jako czynnika ewolutywnego obecnie, po poznaniu teorii Ballanche'a, zmieniło się i rozszerzyło u Krasińskiego. Kryją się w niem bowiem dwa odmienne nieco znaczenia. Cierpienie może być przedewszystkiem zapłatą za przewinienie, rehabilitacją, oczyszczeniem. Jego siła zatem sięga wstecz, powoduje powrót do pierwotnego stanu. Już jednak i tu tkwi pewien pierwiastek dynamiczny, siła posuwająca naprzód, ów bowiem powrót do stanu pierwotnego, który się utraciło przez grzech czy przestępstwo, jest z innego punktu widzenia wzniesieniem się, a zatem ruchem naprzód. Ten moment częstokroć w świadomości naszej przybiera na sile tak, że cierpienie czy ofiarę rozumiemy jako środek do wprowadzenia czegoś nowego, zwłaszcza czegoś upragnionego i doskonalszego. Takie dwoiste zadanie miała też do spełnienia ofiara Chrystusowa, to też i msza katolicka mieści w sobie oba powyższe pierwiastki. U Ballanche'a obserwowaliśmy to w sposób niesłychanie wyraźny, jako „ekspia-

¹⁾ Paling-soc. 71—72.

²⁾ Że to cierpienie może być wogóle rozumiane jako ofiara, świadczy o tem Faguet: „Elle (l'humanité) y marche par les catastrophes, par les sacrifices, par les crimes...“ l. c. s. 153.

³⁾ Paling-soc. 73—74.

tion“ i „initiation“, które tkwią równocześnie w pojęciu cierpienia. Natomiast Krasieński dotychczas nie zdawał sobie z tego sprawy dokładnie. Dla niego cierpienie (później ofiara) miało prawie wyłącznie znaczenie inicjatywne, „wprowadzające“, jako zrzeczenie się czegoś ze stanu obecnego celem wzniesienia się do stanu doskonalszego i pod tym względem stawało się podobnym do tego, co teozof francuski nazywa „dechéance“ w połączeniu z „initiation“. Ból, cierpienie nie konieczne musiały być karą lub ekspiacją za cokolwiek. I esencją wszystkiego było, że „ofiara chrześcijańska“ jest podstawą wszystkich wielkich wypadków na tym łożu padole.¹⁾ Teraz, po przestudyowaniu Ballanche'a uświadomiło mu się doskonale, że nie byłoby racji żadnej, ażeby cierpienie było pierwiastkiem ewolutywnym, gdyby samo dla siebie nie miało jakiejś głębszej przyczyny. Myśl o ekspiacji nasuwała mu się przedewszystkiem, gdy rozważał sprawę swoje i sprawy ojczyzny. Przekonanie o tem, że cierpienie nie może istnieć na świecie jedynie jako środek podnoszący, że jest pewnego rodzaju karą, okupem złożonym za nieprawości poprzednie, staje się teraz tak silnem, iż nawet tam, gdzie bezpośrednio winy nie widzi, wnioskuje o niej z istnienia cierpienia. I oto właśnie 12. września 1831 r., to znaczy w czasie czytania Ballanche'a, zastanawiając się nad cierpieniem swego życia i nie widząc jego bezpośredniej przyczyny, wmawia w siebie winy i przestępstwa, których nawet zdaje się nie popełnić, albo je znacznie przesadza. Wkrótce zaś potem zastosowuje ten pogląd do losów ojczyzny, czy narodu wogóle, mówiąc, że „ze śmierci tylu ofiar wypłynęło nowe życie moralne, które długo będzie ożywiać moją ojczyznę. K r o c z m y z o f i a r y w o f i a r ę, z b o l u w b ó l a z a w s z e w m i l c z e n i u. N a k o n i e c p r z y b ę d z i e m y d o k r e s u e k s p i a c y i“²⁾). Ten właśnie wyraz ostatni świadczy najlepiej, iż dawniejsze pojęcie cierpienia i ofiary przybrało jeszcze pod wpływem Ballanche'a znaczenie czegoś oczyszczającego, rehabilitującego, tego jednym słowem, co Ballanche nazywa rehabilitation i expiation. Tę myśl Krasieński w dalszym ciągu uogólnia i czyni z niej pewne prawo metafizyczne rozwoju ludzkości wogóle przez to po pierwsze, że całe życie zgodnie z Ballanche'm pojmuję jako jedno wielkie cierpienie, jako próbę zarówno dla jednostki, jak dla całych narodów, powtóre, że przez analogię, podstawia całej tej teorii, jako przyczynę, upadek ludzkości, z której, drogą właśnie ekspiacji, wydobywają się pierwiastki dobre.

¹⁾ Porów. wspomnianą rozprawkę moją.

²⁾ Corres. I. 230.

prowadzące ją ku doskonałości. „C'est une triste loi de ce monde, mais c'en est une, qu'on ne peut arriver au salut, que par le martyre“ pisał 2. paźdz. 1831¹⁾). Ta zaś martyrologia wielokrotnie obejmuje życie całej jednej generacji, lub nawet kilku, zależnie od wielkości mającego się dokonać dzieła: „...les grandes choses, les nobles et saintes choses, ayant besoin d'une masse énorme de douleur pour s'accomplir, pour arriver à leurs fins, une seule génération et plusieurs même quelquefois, ne peuvent y suffire“²⁾). Jeżeli zaś zapytamy o przyczynę takiego biegu spraw świata, nad którą się musiał nasz poeta zastanawiać, to nie znajdziemy innej, jak tę, którą tłumaczył sobie, do pewnego stopnia, nieszczęścia Polski: „Ród ludzki jest przeklęty za swoje nieprawości a kara obejmuje zarówno niewinnych, jak winnych. Trzeba konania i śmierci, żeby zrównoważyć bezbożność i przewrotność...“³⁾ A Ballanche określa to dobitnie: „Okazanie się człowieka na ziemi i w czasie jest (przeto) karzą (châtiment), która została mu wymierzona, ponieważ wedle wszystkich religii powinien on oczyszczać się od chwili swego urodzenia“⁴⁾). To jest właśnie stanowisko, które pozwala Ballanche'owi twierdzić, iż teoria upadku i postępu jest identyczna, a stąd „progressyzm i chrystyanizm nie są ze sobą sprzeczne, albo sobie obce; owszem wzajemnie się uzupełniają“ — co, jak powiedziałem, było jednym z ważnych punktów teorii ewolucji u Krasińskiego.

Chodziłoby tedy o załatwienie jednego jeszcze pytania: czy cierpienie, ofiara ma być świadomą i dobrowolną, czy narzuconą i nieświadomą. Zależać to będzie od tego, czy pojmujemy ją jako akt woli ludzkiej, a zatem podmiotowo, czy jako akt woli boskiej, a zatem przedmiotowo. Ballanche pojmuje ją, o ile można wyrozumieć, tylko przedmiotowo, — jest to wszystko sprawa boskiego planu, który karząc, nie chciał gubić, lecz owszem pomagać w podniesieniu. Jest to zatem prawo, któremu bezwarunkowo, czy chcemy, czy nie — ulegać musimy. Trochę, ale tylko trochę odmiennie zaznacza się sprawa ta u Krasińskiego. Jest to i u niego prawo narzucone z góry, człowiek jednak, poznawszy jego zbawienność i doniosłość, powinien dobrowolnie i chętnie mu się poddawać,

1) Tamże I. 243.

2) Tamże I. 243. Zupełnie podobnie u Ballanche'a „Peut être faut-il mesurer la grandeur du progrès à la quantité de sang versé...“ (Fâguet 152).

3) Corresp. I. 227.

4) Paling.-sociale 32.

a przez to niejako z nim współdziałać. Wszakże symbolem takiej ofiary był dla niego (jak zresztą i dla Ballanche'a) Chrystus. Jego ofiara wprawdzie przedmiotowo, ze względu na świat i ludzkość była konieczną, nie była nią jednak podmiotowo — wszakże był Bogiem.

W dość ścisłym związku z pomysłem, iż ludzkość cała skazana jest za poprzedni swój upadek na ciężkie cierpienia, które mają być ekspiacyą i od których kiedyś zwolniona, pójdzie wyżej — pozostaje poetyczny obraz jej jako Prometeusza rozpiętego na skale. W liście do Reeve'a z 16. stycznia 1832. (I. 418) znajdujemy ustęp następujący: „Vous êtes maintenant cloué immobile, comme Prométhée sur son rocher, mais, rappelez-vous-le toujours, cette terre est un immense rocher, et l'humanité un immense Prométhée. Souffrir est la loi de ce monde et sa grandeur tout ensemble“. Jest to obraz przejęty z Ballanche'a¹⁾, jednak zbyt drobny to szczegół, by się nad nim warto było zatrzymywać.

Zapoznawszy się w ten sposób z ogólnem prawem palingenezy u Ballanche'a i Krasińskiego, zapytajmy z kolei, jak ono wygląda w zastosowaniu do rozwoju społeczeństwa ludzkiego — czyli jak wygląda sama owa „palingeneza społeczna“. Tu wypada mi przedewszystkiem zastanowić się, czy w ogóle może być mowa o ewolucjonizmie społecznym u Krasińskiego, bez względu na to, jak on wyglądał i jakie były jego źródła? Otóż rzecz jasna, że poglądy społeczne nie mogły pozostać w niezgodzie z poglądami ogólnofilozoficznymi. Te drugie muszą koniecznie i zawsze być podłożem i glebą na której pierwsze się rozwijają. Jeżeli autor „Nieboskiej“, wychodząc od spraw czysto osobistych, zupełnie ogólnie mówił o człowieku jako o bycie podlegającym ewolucyi progressywnej, tak pod względem materialnym, jak i transcendentnym, jeżeli doszukiwał się dlań p r a w rozwoju, punktu wyjścia i ostatecznych celów, a następnie, opuszczając go jako pojęcie ogólne, z tym samym aparatem przystępował do jednostki jako bytu konkretnego — to nie mógł opuścić stanowiska tego z chwilą, gdy myślał o tych jednostek zbiorze, o społeczeństwie. Wszakże on był zwolennikiem parallelizmu pomiędzy życiem jednostki, a dziejami ludzkości całej²⁾, a skłonność do

¹⁾ Paling.-soc. 120—1.

²⁾ O tem świadczy wystarczająco zdanie, wypowiedziane w „A Venise“: Il semble, que le sort des nations ne differe en rien de celui des individus, qu'une même destinée pèse sur les particuliers et sur les masses, et que le même linceul se déroule pour un seul homme et pour un empire“. (Pisma t. IV. 314).

uogólniania była tak silną, że częstokroć fakt jednorazowo zaobserwowany, a dający sposobność do rozważań metafizycznych, wystarczał do kształtowania najdalej sięgających teorii. Zasadą jego stało się, jeszcze przed lekturą Ballanche'a, zdanie, wypowiedziane w liście do Reeve'a z 29. sierpnia 1831, że dzieło stworzenia, w którym te lub owe szczegóły rażą dziwaczością, jako całość jest boskiem. Takimi rażącymi szczegółami były dlań rozdźwięki osobiste; dla nich potrafił już do pewnego stopnia odszukać ową boską harmonię (teoretycznie naturalnie). Nasunęły się z kolei brutalnie sprawy odczynny i społeczeństwa, nasunęły się rażące sprzeczności i dysharmonie, szeregi walczących ze sobą przeciwieństw, których istnienie i działanie należało jakoś usprawiedliwić, lub, co więcej, wskazać ich celowość, o ile nie chciało się stracić swego teleologicznego i teozoficznego stanowiska. A ponieważ wszystkie te sprawy nasuwały liczne ze sobą analogie, co więcej stały w najbliższym ze sobą związku, przeto dla nich wszystkich trzeba było wynaleźć punkt widzenia jednolity — wolny od sprzeczności. Dla tych to przyczyn musiał być Krasziński także progressistą społecznym, to znaczy wierzyć w doskonalenie się i postęp „rodu ludzkiego“ — tak samo, jak wierzył w nie w odniesieniu do jednostki i wszechświata. Nie należy się tu dać sprowadzać z właściwej drogi enuncyacyami tego rodzaju, że „świat doszedł do ostatecznego stopnia zepsucia i zgnilizny“, że walka warstw społecznych niema innych widoków na celu, jak zapewnienie sobie lepszego bytu materialnego, że „nowe zbrodnie przyjdą stare karać“, że „Saint-Simoniści są antychrystami tego wieku“, że najbliższą przyszłością wszystkiego jest w gruzy i zniszczenie się rozlecieć i t. d., co wielokrotnie Krasziński powtarza. Każda prawie tego rodzaju pesymistyczna enuncyacja, dotycząca faktycznych stosunków społecznych, kończy się myślą dodatkową, historyozoficzną, twierdzącą, że są to tylko fazy przejściowe, nie decydujące o transcendentnej formie losów ludzkości, fazy, zapowiadające owszem ewolucję ku sferom doskonalszym. Słowem, jeśli brał sprawy po ludzku, poddając się wrażeniom, czuł wstręt do przyszłości i obawę przed nią, ale z punktu widzenia teoretycznego, filozoficznego i teleologicznego pojmowania spraw świata, widział z koniecznością niezachwianą piękniejszą, niż drobnostkowe kontrasty, harmonię i ostatecznie możliwie najpiękniejszy kres spraw ludzkich. Tak jasno przecie sam o tem powiedział: „Kiedy rozważam rzecz jako filozof, widzę w tem tylko porządek cudowny i wieczny, ale kiedy rozważam rzecz jako człowiek... to widzę w tem wszystkim jeno nieład. Kiedy mi mówisz o

wieków wiekach, upadam na kolana, uwielbiam, podziwiam, kocham. Kiedy mówisz mi o terażniejszości, wstaję i patrz! na wargach mych uśmiech sceptyzmu¹⁾). W innym znowu miejscu zaznaczał, iż „można pogodzić się z losem, a w z r o k i e m d u c h a dojrzeć w oddali świt, którego z m y s ł w z r o k u nigdy nie obaczy²⁾), lub znowu stwierdzając, iż „ciemności nocy nas otaczają“, dodawał natychmiast, „gdy kości nasze będą spróchniałe, wtedy z a b ł y ś n i e j u t r z e n k a³⁾). Był zatem sceptykiem i pessimistą w odniesieniu do spraw, dotyczących go w przestrzeni i w czasie, był najdoskonalszym optymistą wobec nieskończonych spraw świata. A wszakże „postęp i szczęście rodu ludzkiego“ może być rozumiany tylko sub specie aeternitatis⁴⁾).

Musimy tedy przyjąć, że Krasiński wierzył w ewolucję i to ewolucję postępową „rodu ludzkiego“ czyli społeczeństwa. Jeżeli zaś był to nie pogląd popularny, nie pusta wiara, lecz, jak sam mówi, pogląd filozoficzny, to jasne, że musiał się doszukiwać, że znalazł prawo tym rozwojem postępowym rządzące. Gdy pisał do Gaszyńskiego owe, tylokrotnie już powtarzane, słowa: „Dopiero to, czego, ani ty, ani nikt nie zna, nie pojmuję, nadejdzie, wywinie się z chaosu i świat nowy z w o l i b o s k i e j, z p r z e z n a c z e n i a r o d u l u d z k i e g o z b u d u j e“ — to stwierdzał najwyraźniej, że to „co się dzieje i stanie, jest i będzie czemś nieodparcie koniecznem, opartem o niezmienne prawo rozwoju ludzkości i to prawo wpływające z rządów Opatrzności. Jakie zaś to prawo, to już teraz domyśleć się nam łatwo, jeżeli sobie uprzytomnimy ogólne prawo palingenezy, zanalizowane poprzednio — i to na tle licznych enuncyacji Krasińskiego o strasznych kataklizmach, gotujących się we współczesnej Europie. Będzie ono tedy zbliżone do poglądu Ballanche'a.

Ballanche mianowicie twierdzi, iż ludzkość zawsze, od czasów pierwszego upadku swego, podzieloną była na dwa wielkie działy: „wprowadzających“ (do uświadomienia) i „wprowadzanych“ (initiateurs et initiés), czynnik statyczny i dynamiczny; pierwszym był patrycyat, drugim plebejanizm

1) Corresp. II. 28—29.

2) Corresp. I. 346.

3) Tamże II. 17.

4) W tym względzie różnię się jak najbardziej stanowczo z poglądami prof. Dobrzyckiego, który pomimo, iż przytoczone miejsca zna i cytuję, — twierdzi, że Krasiński nie posiadał wiary „w postęp i szczęście rodu ludzkiego, tej wiary lat młodzieńczych“(?!). „Nieboska komedia“ Kraków 1907. str. 85.

w najszerszym tych słów znaczeniu. Wszelki ruch i rozwój w społeczeństwie ludzkim tłumaczy się walką tych dwu pierwiastków „du principe stationaire ou fatale, contre le principe progressive, ou volitif; du principe initiateur contre le principe initiable... du principe patricien contre le principe plebeien“¹⁾, Ta walka rozgrywa się często pod formą rewolucyi, rozlewu krwi, zbrodni, lecz to nie są nieprawości, to jest konieczność (dłatego), a konieczność dlatego, ponieważ bez tych prób ciężkich, które są do pewnego stopnia karą boską, nie byłoby ekspiacyi, a bez niej nie byłoby postępu. Walka więc dwu wymienionych pryncypiów jest właśnie pochodem ludzkości do swej emancypacyi, ludzkości zaś rdzeniem, czy pniem (la tige), co więcej nią samą, jeżeli chcemy mówić ściśle, jest plebejanizm, jako ów czynnik dynamiczny i progressywny. Tak to „ewolucya plebejanizmu jest ewolucyą ludzkości samej“²⁾ Ponieważ zaś dzieje się to wszystko palingenetycznie, czyli, że fakt zasadniczy powtarza się ustawicznie w tej samej formie, więc można powiedzieć, iż „patrycyusz epoki jednej, był plebejczykiem epoki poprzedniej, więc patrycyusz pewnej epoki historycznej był plebejczykiem epoki heroicznej, a patrycyusz epoki heroicznej był plebejczykiem epoki kosmogonicznej, „car tout est succession, développement, progrès dans la marche des destinées humaines“⁴⁾. Dlatego to jedna epoka potencjalnie (en puissance) zawiera w sobie epokę następującą bezpośrednio.

Zdaje mi się, że zbędne będzie szczegółowe dowodzenie, iż Krasiński również, mimo całego chaosu prądów polityczno-społecznych współczesnej i historycznej Europy, dzieli całą ludzkość na dwa tylko pierwiastki wrogie. Najogólniejsze dla nich określenie, to ludzie przeszłości i przyszłości, albo z innego punktu widzenia ciemniźcyiele i ciemniżeni. Ściślejsze zaś i najkonkretniejsze określenie to „dwa pryncypia, arystokracya i demokracya“, w znaczeniu najogólniejszem. Stąd to pochodzi, że zarówno obóz Pankracego, jak Okopy św. Trójcy nie są podobne do żadnego z istniejących, albo znanych z historii stronnictw społecznych, ale mieszczą w sobie wszystko, co pod oba wyżej wymienione pojęcia da się podciągnąć. To zaś, co pozwala pewne grupy podciągnąć pod jeden lub drugi wspólny mianownik, to nic innego, jak zastój, gnuśny spoczynek, wyczerpanie sił żywotnych z jednej strony, a pragnienie życia

1) „Pailng. sociale“ 200.

2) Akcentuje ten moment z wielkim naciskiem Faguet l. c. 151.

3) Paling-soc. 368.

4) Tamże 219—20.

pełniejszego, dążenie, żywotność i młodzieńczość sił i instynktów z drugiej. W liście z 1. grudnia 1831 r. określa to poeta najwyraźniej: „...jedni, którzy weń (dobrobyt materyalny) opływają, pragną spokoju, drudzy, którzy go nie mają, pragną walki, aby go uzyskać“. Pierwsze tedy, „pryncypium“ jest statyczne, drugie progressywne (dynamiczne), jak u Ballanche'a.

Pomiędzy temi pryncypiami wre wedle Krasieńskiego walka na śmierć i życie, polegająca na tem, że ci, którzy padli poprzednio ofiarą silniejszych, stają się obecnie przyczyną ich upadku. „Les initiateurs — streszcza pogląd Ballanche'a Faquet — travaillaient contre eux mêmes, sans le savoir, agents inconscients de celui, qui prevoit; les initiés finissaient par tuer les initiateurs...“¹⁾ Ta walka jest u Krasieńskiego czemś strasznem, jest rozlewem krwi, olbrzymiem zniszczeniem, zbrodnią wreszcie, jak u Ballanche'a. Jednak ona nie jest czemś przypadkowem, lub tylko wynikającym z chwilowych wybuchów zdrożnych żądz ludzkich, jakby pozornie sądzić można; jest ona czemś koniecznem, z „przeznaczenia rodu ludzkiego“ wynikającym, czemś bezwarunkowo potrzebnem do osiągnięcia przyszłego, doskonalszego stanu ludzkości, bo „gdzie jest walka, tam jest i postęp“! „Przyszłość jest olbrzymiem zniszczeniem“, — „aby ród ludzki usiadł w spokoju przy ognisku, dwie lub trzy generacye grobów musi z służyć za fundament ich chatom, mieszkaniom, pałacom“²⁾. „Wierzę w powszechne zniszczenie, wszystko musi się rozpaść w ruiny, wszystko stać cmentarzem — dopiero wtedy spodziewam się odrodzenia, nie prędzej“³⁾. A dlaczego takie, a nie inne prawo rządzi losami ludzkości — to nam już wiadome. Toć to przecie kara, za upadek, za grzech, kara, będąca ekspiacyą i rehabilitacyą, próbą a zarazem inicjacyą a zatem czynnikiem odradzającym, ewolucyjnym. Potrzeba tej ekspiacyi nałożona na ludzkość całą, kara dotyka nie jedną partyę, jedno stronnictwo, lecz społeczeństwo całe. To słowem „gniew Boży“, który świat odra“⁴⁾.

Oto w najogólniejszym zarysie poglądy społeczno-filozoficzne Krasieńskiego z epoki lektury Ballanche'a. Rzecz ja-

1) Faquet l. c. 154. Różnica polega tu jedynie na tem, iż Ballanche używa tu określeń initiateurs et initiés, którego u Krasieńskiego nie spotykamy — nie zmienia to jednak samej istoty tej walki, o której tu mowa.

2) Corresp. I. 345.

3) Tamże I. 357.

4) Tamże I. 346.

sna, że nie powtarza on teorii teozofa francuskiego dosłownie, niewolniczo; można nawet stwierdzić, iż zdarzenia bieżące i epoki, choć były punktem wyjścia owych rozważań, tak silnie działały na wyobraźnię i uczucie poety, że w przeważnej liczbie wypadków obrazy konkretne, kwestye, obchodzące poetę bezpośrednio, jako człowieka bądź co bądź przeszłości — przytłaczały ciężarem swym abstrakcyę filozoficzną, którą dlatego z trudem tylko wyłowić jesteśmy w stanie. Nie pomija jednak chwili bieżącej i Ballanche, a niejedno, co on mówi, wydaje się być podłożem odnośnych wynurzeń Krasieńskiego. Ustęp VI. „Palingénésie sociale“, zatytułowany „Prolegomènes de l'Elegie“ poświęcony jest właśnie przedstawieniu współczesności, jako momentu przejściowego (de transition), epoki palingenetycznej. „Obecnie — czytamy tam — rozpoczyna się era nowa, mianowicie, że domagamy się innego stopnia w wielkiej inicjacyi, która trwa od początku“¹⁾ Usiłuje więc filozof „odmalować ową chorobę (malaise) ogólną, która porywa ludy... w tych dniach końca i odnowienia, kiedy to dawne wierzenia socyalne gasną, by zostać zastąpionymi przez wierzenia nowe, kiedy to jedna część ludzi żyje jeszcze w przeszłości, podczas gdy druga posuwa się ku przyszłości“²⁾. Mówiż to Ballanche, czy Krasieński, chciałoby się zapytać i doprawdy nie trudno stracić orientacyę w nawale wynurzeń na ten temat u obu. Temi samemi prawie słowy charakteryzują obaj ducha takiej epoki przejściowej³⁾, a Ballanche jakby podsuwał Krasieńskiemu wy-

1) Paling. soc. 370.

2) Tamże 271. Mógłby ktoś powiedzieć że takie same myśli mógł spotykać Krasieński i u innych polityków i moralistów współczesnych i słusznie, ale też nie chodzi mi o to, ażeby twierdzić, że tylko Ballanche, wyłącznie i bezpośrednio w tym względzie był źródłem poety, ale trzeba było wiedzieć, że i on także i do jakiego stopnia i w jakim zakresie. Nadto zaś ważne jest tu to, że oczekiwanie gwałtownej burzy społecznej, łączy Ballanche ze swoją teorią i nazywa tę epokę »momentem palingenetycznym«, w którym powtarza się działanie odkrytego przezeń prawa. I to jest właśnie dla Krasieńskiego ważne.

3) Krasieński: »Początki i końce narodów i społeczeństw mają coś bajecznego, dziwnego, poza prawami, nadnaturalnego w sobie, ponieważ nadchodzi czas, gdzie przecucie wielkiej katastrofy udziela się wszystkim duszom... Więc wierzy się w koniec świata, jak za czasów barbarzyńskich (Corresp. I. 344). Ballanche: „W tych epokach końca i początku objawiają się tradycje apokaliptyczne, które są przewidywaniem smutnego końca... Więc rodzą się przepowiednie końca czasów, splonienia naszej planety. (Paling-soc. 273).

jaśnienie własnych jego uczuć i trudności pogodzenia się z biegiem wypadków, a zarazem dorzucał myśli do przyszłej charakterystyki hr. Henryka: „Charakter srogi pierwotnego patrycyusza odnajduje się w wieku obecnym... Odnajduje się przecież ustawicznie tę w z g a r d ę d u m n ą i n a i w n ą dla ludzkości; ludzkość bowiem ostatecznie jest rezultatem ewolucji plebejskiej, której on („patrycyusz“) nie mógł przyjąć, względem której był instynktownie niechętny“¹⁾. A jeżeli chodzi o ocenę działania obu stron walczących, to Ballanche i w tym względzie mógł być kierownikiem myśli Zygmunta. „Ludy wyzwolone przez chrześcijaństwo byłyby już dawno tryumfowały, gdyby były pojęły, że powinny się być połączyć w jednej myśli, i że ta myśl powinna być myślą religijną. Wstecznicy (les hommes du retardement) jedni dzięki błędnemu przekonaniu, drudzy przez zbrodnicze wyrachowanie (calcul) wzywali Opatrzności... Ludzie postępu (les hommes de l'avancement) liczyli jedynie tylko na własne uczucia, na energię własnej woli..., podnieśli bunt przeciw wszelkiej zasadzie religijnej. Zło jest po obu stronach“²⁾. Sąd ten zupełnie dosłownie można odnieść do hr. Henryka i Pankracego.

Ponieważ epoka twórczości Krasieńskiego, o której mówimy, t. j. druga połowa 1831 r. i początek następnego były najobfitsze w rozmyślenia, mające się złożyć na powstanie „Nieboskiej“, jak o tem świadczą badania uczonych, którzy w tych latach głównie doszukują się jej genezy oraz komentarzy do jej zrozumienia — więc też nic dziwnego, że i nam przy rozważaniach powyższych ustawicznie nasuwała się myśl o tem arcydziele. Trudno się tedy wywinąć od dania odpowiedzi na pytanie, czy i o ile „Nieboską komedię“ możemy uważać za wyraz poznanej teorii filozoficzno-społecznej poety, a zatem za odbłask, przynajmniej daleki, pomysłów Ballanche'a.

Tu stwierdzić mi przedewszystkiem wypada, że „Nieboska“ nie miała być tylko obrazem stosunków współczesnych i mającej z nich wybuchnąć zawieruchy społecznej w przyszłości. Nie jest tedy ani poematem „teraźniejszości“, ani też „wieszczym“, czyli „przyszłości“, jak to się często mówić zwykło, — lub raczej jest nim tylko o tyle, o ile przewidywanie tej przyszłości było częścią integralną filozofii społecznej poety. Należy to określić jaśniej. Sam poeta, pisząc

¹⁾ Paling-soc. 300. „instinctivement antipathique“.

²⁾ Paling-sociale 278.

odpowiedź na recenzję „Nieboskiej“ Ulrycha¹⁾, stwierdza, iż nie można dzieła sztuki stosować do „jednego tylko położenia, do jednego tylko kraju“, bo wtedy powstaje „paskwil, polityczno-satyryczna analiza, a nie poema“. Nie jest więc głębokim ten, który „w poezji pojmuje tylko objawienie się cząstkowe czegoś, dziś, na tem miejscu i przy owych ludziach“ i taki nie może nawet zwać się poetą. Poezya powinna podawać „przrodę wieku i stała czegoś“, a zatem to, co jest w jakim zjawisku niezmiennie, wiecznie się powtarzające, a więc prawo pojawiania się tego zjawiska w czasie i miejscu. „Poeta nie bierze monarchizmu, arystokracji, lub republikanizmu tak, jak był, lub będzie, tak, jak się zdarzył, ale tak, jak jest wieku iście w duchu ludzkości. Dopiero ten ideał ogólny w kształty zdarzeń zaszytych“ (lub naturalnie mających zajść) „ubiera“. Tak tedy z całą pewnością, opisana w „Nieboskiej“ walka społeczna miała być „naturą wiekuistą“ „ducha ludzkości“, z a t e m p r a w e m j e j r o z w o j u²⁾. I było to naturalnem nie z punktu widzenia estetycznych wymagań Krasińskiego, bo te, jak widzimy, są trochę przesadne i zbyt wygórowane, — ale ze względu na to, iż, jak wiemy, szukał tego prawa w swych rozważaniach teoretycznych. „Arystokracja“ i „republikanizm“, które tu walczą, nie są ani takie, jakie były, lub będą, lub są, tylko takie, jakie się pojawiają w i e k u i ś c i e w d u c h u l u d z k o ś c i, a zatem są to dwa pierwiastki absolutne, zawsze te same, bez względu na formę ich przejawiania się w pewnej epoce³⁾. Obóz Pankracego i okopy św. Trójcy są więc symbolami, a przeto mieszczą w sobie mniej więcej wszystko, co, jak powiedziałem wyżej, da się podciągnąć pod jeden lub drugi mianownik, a równocześnie zasadniczy duch jednej i drugiej strony wprowadzony do jedności. Z jednej wsteczność, oparte o wyczerpanie sił żywotnych, bezruch, czynnik statyczny, z drugiej pęd ku górze, ku zajęciu miejsc tamtych, oparty o żywiołowość sił żywotnych, żądza życia, ruch, czynnik dynamiczny.

Że tak, a nie inaczej pojmował to Krasiński, że nawet walka, opisana w „Nieboskiej“ nie jest tą, której on się oba-

¹⁾ Listy Z. K. do Gaszyńskiego 104.

²⁾ Potwierdzają to także słowa, podane poniżej: »I w tem Leon (Ulrych) się myli, że dzisiaj rok 93-ci skołał. Skołał jako z j a w i s k o, żyje jako s y s t e m a.

³⁾ Doszukując się tedy odpowiedzi na pytanie, czy „Nieboska“ jest dramatem społecznym, błąd popełnia prof. Dobrzycki, twierdząc, że „tę społeczność trzeba sobie wystawiać nie przez szkła dzisiejsze, ale historyczne“.

wiał i którą przewidywał, ale jest symbolem owej walki od wieków się powtarzającej, owego prawa — o tem świadczą słowa: „Czemże jest republikanizm? Wiecznie jest siłą odporną, siłą niszczącą, siłą, usiłującą na gruzach coś wznieść, a zatem, czy tak, czy tak, zawsze burzy; że zaś poetyczniej¹⁾ burzenia wystawić inaczej nie podobna, jak przez mury rozwalone, połamane ołtarze, leżące trupy i strzaskane bronie: stało się zadosyć temu we wspomnianem dziele“.

Chodziłoby obecnie o odpowiedź na pytanie, czy walka, przedstawiona w „Nieboskiej“ może być uważana jako kara, spadająca na ludzkość całą, jako moment ekspiacyjny, a zarazem paligenetyczny? Otóż tu tkwi trudność największa. Boć poemat sam, jako bądź co bądź utrzymany w sferze wypadków realnych, dramat, którego bohaterami nie idee, ale ludzie żywi, w tej kwestyi, sięgającej w metafizyczną sferę stosunku ludzkości do Boga, jasno wypowiedzieć się nie mógł, lakoniczność zaś sceny ostatniej zostawia szeroką swobodę domysłów. To pewna jednak, że Chrystus, zjawiający się Pankracemu „wsparty na krzyżu, jak na szabli mściciel“ nie może być symbolem prawa miłości, które powinno odtąd w ludzkości zapanować, ani też kary, spadającej na Pankracego wyłącznie jako reprezentanta pierwiastka złego. Jest to raczej symbol „gniewu Bożego, który świat odradza“, gniewu, który dotyka ludzkość całą, nie jako partye społeczne, zdroźniające, ale jako taką, która tylko tą drogą okuptywa, ekspiuować może przewrotność swej ludzkiej natury, upadłej niegdyś, a przecie przeznaczonej do ustawicznego doskonalenia się. Chrystus zjawia się z godłem swej męki w rękę, boć przecie ona była prototypem tych strasznych, krwawych ofiar, które ludzkość ponosić musi „z woli boskiej i z przeznaczenia rodu swego“. Widzenie przeto Pankracego nie jest rozwiązaniem akcji tak zawikłanej, iż potrzebowała wkroczenia z góry, a śmierć jego to nie tylko skutek kary Boskiej — to raczej moment nagłego uświadomienia sobie, że był on bezwolnem narzędziem w rękę Opatrzności, on, który, jakby można powiedzieć słowami Ballanche'a, „liczył tylko na własne uczucia, na energię własnej tylko woli i podniósł bunt przeciw wszelkiej zasadzie religijnej“; to dalej zrozumienie tego, co się dokonało i dla czego się dokonało! A dokonała się wielka i krwawa ofiara, w której „les initiés finissaient par tuer les initiateurs“.

Cóż po niej czeka ludzkość? Czy prawda, że „dwa przeczenia się zniosły i po ich upadku nie zostało nic na powierz-

¹⁾ = Symbolicznie.

chni ziemi“? I czy ma być dzieło poety tylko ostrzeżeniem dla nas, dla ludzkości, że „ujrzy to straszne rozwiązanie, jeżeli się Bóg nie zmiłuje, a człowiek nie opamięta“¹⁾ „Nieboska komedia“ kończy się inaczej. Ginie z jednej strony hr. Henryk wraz z całym swym obozem, jak łan zboża po przejeździe hordy tatarskiej — bez śladu. Ginie z drugiej Pankracy, ponieważ spostrzega, iż to, w co wierzył, że było dziełem jego, że jedyna myśl, w którą się całkowicie wcielił, nie była właściwie jego i była tylko częścią w planie potęgi nieskończonej i doskonałej. A l e z o s t a j e j e g o o b ó z — o tem nam przypominać nie wolno. Czy Krasiński nienawidził obozu Pankracego (jak chce p. Dobrzycki), czy nie, mniejsza o to; to pewna, że nie przez zapomnienie kazał mu pozostać przy życiu i panem niepodzielnym globu ziemskiego. Wydawało się nieprawdopodobnem, by Krasiński, obrońca religii i chwały przeszłości, oddawał losy ziemi w ostatecznej konkluzji walk — plebejuszom. Jeżeli Pankracy nie wiedział, jak ziemię urządzić — któż tego dzieła dokona? „Bo i Leonard, człowiek dobrej wiary, a przez szlachetniejszą naturę, czy przez szczęśliwy traf nie zmazany zbrodniami i nie odpowiedzialny za wszystko, co się dokonało... nawet ten ze swoją naturą, silny uczuciem, ale myślą słaby i ze swoją religią natury... nawet ten nie jest zdolny po śmierci Pankracego tym chaosem zawładnąć i cokolwiek z niego wyprowadzić“ — mówi prof. Tarnowski²⁾. A prof. Dobrzycki, stwierdzając, iż „formuła“ społeczna, zawarta w ostatniej scenie „jako program społeczny(!) wystarczającą nie jest“, bo nie mówi kto ją ma w życie wprowadzić, woła: „Hominem non video“... „Niema w poemacie nikogo, komuby ta misya mogła być powierzona — i nie pokazuje nam poeta nikogo takiego poza poematem“³⁾. I to jest prawda i poeta sam dobrze o tem wiedział, bo nie mógł nawet myśleć o tem, by przyszłe losy ludzkości wkładać na barki jednostki, choćby to był symbol pewnych pierwiastków w naturze ludzkiej, które nad innymi zapanować powinny. Nie o jednostkę, nie o człowieka tu wogóle chodziło. Świat biegnie ku celom swoim mimo człowieka, na zasadzie pewnych praw niezmiennych, które są dziełem woli wyższej, aniżeli wola ludzka. Dziełem ludzkim jest (jak wnet zobaczymy) tylko „przeznaczenie“, te wypadki, te objawy woli ludzkiej, które człowieka w jego życiu bezpośrednio dotyczą i z którymi się łamać

1) Tarnowski: Zygmunt Krasiński s. 147. — w wydaniu 1912. t. I. 211.

2) Tarnowski l. c. 146 (1912 s. 210).

3) Dobrzycki l. c. 74.

musi — ale ponad niem panuje ogólna, wieczna harmonia, wieczny porządek wszechrzeczy, który jest dziełem Opatrzności. „Wstyďte się, wstyďte wszyscy, wielcy i mali — a mimo was, mimo, żeście mierni i nędzni, bez serca i mózgu, świat dąży ku swoim celom, rwie za sobą, pędzi przed się, bawi się z wami...” mówił sam Krasiński we wstępie do „Części trzeciej” „Nieboskiej komedyi”.

A więc bez wątpienia przyszłość świata oddaje Krasiński w ręce zwycięskiego ludu. Nie zląkł się tej myśli już dawniej Adam Krasiński, ten, który duchem, przekonaniem, uprzedzeniami może nawet, mógł być najbliższym wielkiego dziada swego¹). Tylko, że dla zrozumienia myśli poety nie potrzeba nawet przypuszczać wskrzeszenia Pankracego. Plebejanizm tedy, zgodnie z poglądami filozoficznymi twórcy „Nieboskiej”, opartymi o Ballanche’a, jest i tu symbolem „de l’humanité marchant vers son emancipation”, jakby socyolog francuski powiedział. I nie wątpi Krasiński, że będzie kiedyś dobrze na świecie, nie dzięki temuż plebejanizmowi, jako takiemu, ale dzięki owemu wyższemu porządkowi świata, który jest dziełem Opatrzności: „...kiedy my zaginiemy, niechaj oni urządzą sobie ziemię na swój sposób; a tutaj myślę, że nadejdzie d z i eń, kiedy miłość z a w ł a d n i e n a n o w o. Albowiem Bóg jest sprawiedliwością i pięknością, wszechświat jest harmonijny, a ja jestem nieśmiertelny“²). Jest więc w ostatecznej konkluzji „Nieboska komedya” poematem „wiecznym”, jeżeli się tak wyrazić można, poematem zaś „przyszłości” lub „teraźniejszości”, o tyle tylko, że właśnie epokę sobie współczesną uważał Krasiński za moment, w którym poczyną działać znane prawo palingenezy, znowu zgodnie z Ballanche’em. Z tego też powodu epoka ta wycisnęła bardzo silne piętno na dziele, tak silne, że nie stało się ono martwym symbolem, a nabrało prawdziwego życia i aktualności.

Pozostaje nam obecnie do omówienia kilka jeszcze szczegółów mniejszej wagi, szczegółów, dotyczących trzeciego punktu, który u wstępu do tych rozważań sobie wyznaczyłem, mianowicie kwestyę stosunku jednostki do ogółu i planów Boskich. Są to — z góry zaznaczyć mogę — myśli, które przełotnie tylko zagłębiły w umyśle poety i, o ile mi się zdaje, silniejszego wpływu na twórczość jego nie miały. Tylko ogólne pomysły o jednostce, jako podległej ewolucyj mają głębsze znaczenie.

¹) A. Krasiński: „Z. K. nieznanym pomysłem trylogii” (Pamiętkowa księga Tarnowskiego).

²) Corresp. II. 28—29.

Jednostka — zdaniem Ballanche'a — jest bytem palingenetycznym, nie jest nigdy skończoną istotą. Sama przez się jest tylko „możliwością życia“ (une puissance d'être), zdolną zaś do rozwoju i doskonalenia się tylko przez społeczeństwo, — społeczeństwo jednak naodwrot może być uważane jako indywidualium, przechodzące przez szereg palingenez. Jednostka, indywidualium, powtarza niejako w swem życiu losy społeczeństwa i naodwrot je stwarza. Jest zatem również zdolna do osobistego doskonalenia się drogą prób i cierpień. „Każdy byt inteligentny jest przeznaczony do wznoszenia się stopniowego“, tylko granica tego wznoszenia się jest nam niewiadomą¹⁾. Będzie to w każdym razie wypracowanie ostateczne siebie samego i to właśnie sprawia, że niemożliwym jest, ażeby wszystko skończyło się w tem życiu. Życie poza ziemskie będzie dalszym rozwojem z zachowaniem indywidualności²⁾. Dlatego „nasza egzystencja aktualna, świat, na którym jesteśmy umieszczeni, są bardzo małą cząstką niezmierzonej paraboli nieskończonego cyklu palingenetycznego“³⁾. Jest to życie tylko próbą i zasługą.

Zapatrywania swoje, dotyczące tej kwestyi, wypowiedział już Krasiński przed zapoznaniem się z dziełem Ballanche'a. Były one przedmiotem rozmyślań, które znalazły swój wyraz w urywku p. t. „Écrit la nuit“. Podobnie, jak w sprawie ogólnego prawa ewolucyi, znalazł w Ballanche'u tylko ich potwierdzenie, które zresztą nie mogło mieć wielkiej wagi wobec późniejszego studyum filozofów przyrody i metafizyków niemieckich⁴⁾. Dlatego też tę część zagadnienia pomijam. Natomiast na bliższą uwagę zasługuje ciekawy sposób wyjaśnienia stosunku jednostki do społeczeństwa albo raczej filozofia przeznaczenia, którą Krasiński przyjmuje od Ballanche'a i w listach do Reeve'a samodzielnie rozwija, zwłaszcza zaś w liście z 29. września 1831 r., który był odpowiedzią na zarzut przyjaciela, utrzymującego, że przeznaczenie jest słabością, a Opatrzność siłą⁵⁾. Zajrzyjmy naprzód, zwykłą metodą, do Ballanche'a. Wszyscy ludzie — powiada on — zgodnie dążą do jednego celu, ich działalność jednak jest właśnie tem uwarunkowana. Każdy bowiem człowiek, jakkolwiek byt wolny — zawisły jest od dwu potęg, od dwu niejako przeznaczeń. Jedno z nich

1) Paling. sociale. 137.

2) Tamże 136.

3) Paling. sociale 121 i 122.

4) O stanie tych poglądów we wspomnianym urywku i listach z tej epoki pisałem również w cytowanej rozprawce.

5) Corresp. I. 219.

stanowi Opatrzność i prescyencya boska, drugie — ludzka wola. Przeznaczenie bowiem „w znaczeniu najszerszym i najogólniejszym, to jest nieodwołalność aktu woli, wydanego na zewnątrz“. Wola już sama przez się ma moc olbrzymią, lecz ona przychodzi do pełnej siły dopiero w chwili, gdy reprezentuje wielość innych woli i wtedy to może ona stworzyć Przeznaczenie, czyli Potęgę, która łamie i nagina wolną wolę jednostki. Lecz Przeznaczenie, stworzone przez człowieka, z kolei zostaje przełamane przez przeznaczenie, które jest wynikiem „praw generalnych Opatrzności⁴⁾“. To jednak nie znosi wolności; Bóg przewidział wolność bytów inteligentnych w prawach, które rządzą wszechświatem, a nawet uznał za swój obowiązek z nią się liczyć; jedynie skreślał ją do pewnego stopnia dlatego, ażeby nie niszczyła harmonii. Ten moment jest znowu równocześnie momentem ekspicyjnym, zwłaszcza dla jednostki: będąc bowiem bytem wolnym i samodzielnym może jednak działać jedynie jako część społeczeństwa, które równocześnie staje się siłą krępującą jego rozwój swobodny. „Les abus de la liberté, lorsqu'ils nuisent aux autres, sont des épreuves pour leus autres comme ceux de tout sont des épreuves pour chacun“¹⁾). Taki stan rzeczy stanowi właśnie harmonię wszechświata w jego pochodzie ewolucyjnym.

Najcharakterystyczniejszą, rzecz jasna, jest tutaj sama definicya Przeznaczenia. Krasieński nie mógł przyjmować ani determinizmu, ani predestynacji bezwzględnej. Stała temu na przeszkodzie silna wiara w wolność woli, której przypisywał nawet swobodę wprost nieograniczoną, naturalnie poza szrankami życia. Co więcej nie odczuwał sprzeczności, zawartej pomiędzy Boską wszechwiedzą, a wolnością ludzką. Przyjęcie bowiem prescyencyi Boskiej wyklucza wolność metafizyczną, a pozostawia jedynie psychologiczną, lub raczej zupełnie subiektywne jej uczucie. Tej konsekwencji nie widział jednak i Ballanche. Co więcej Ballanche nie wahał się nawet nazwać Opatrzność wprost Przeznaczeniem — ponieważ jednak widział w niem najwyższy Rozum i Dobro, przeto usuwał je z pod wszelkiej krytyki i czuł w niem najdoskonalsze oparcie. Podobnie, jak zobaczymy, Krasieński. U obu tkwiło w pojęciu Przeznaczenia coś ujemnego, coś, co było dziełem samego człowieka, a zwłaszcza pierwiastka złego, które w nim tkwiło. To zło musiało być wpływem wolności woli. Wola zatem ludzka musiała stwarzać owe pęta, które przypisywano zwykle Przeznaczeniu. Stąd poszła owa definicya, która tak nas zadziwia swoją niezwykłością, a która nie dwuznacznie brzmi

¹⁾ Paling. soc. 120.

u Krasińskiego: „Par le Dèstin j'entends les volontés des hommes“. Na pytanie, w jaki sposób? moglibyśmy odpowiedzieć zarówno słowami Ballanche'a, jak naszego poety, tak bowiem jeden jak i drugi, przypisując woli wolność, przyznaje jej siłę twórczą¹). Ta siła wzmagą się w miarę, jak większa ilość woli ludzkich jednoczy się i wtedy staje się w pewnym znaczeniu wszechmocną (tout-puissante — Ballanche), czyli w dalszym ciągu, przeciwstawiając się jednostkowym objawom woli, staje się dla nich potęgą nieprzełamaną, czyli Przeznaczeniem. „Tak więc wiele tych woli zebranych razem, mogą stworzyć przeznaczenie dla jednostki“²) (Krasiński). Słowem Przeznaczenie jest rezultatem społeczeństwa. W ten sposób każdy człowiek dorzuca coś do Przeznaczenia, któremu następnie musi sam podlegać. „Chacun est soumis au Destin formé par tous, mais chacun à fourni une force quelconque au Destin, qui l'opprime“³) — mówi Ballanche, Krasiński zaś powtarza tę myśl w formie nieco poetyczniejszej: „Chaque homme envoi sa part à cette mer, et puis il lui faut combattre la mer“⁴).

Ta potęga nie jest naturalnie bezwzględna, absolutną, choć jest, jak mówi Krasiński, twardą, krwawą i nieprzełaganą, — ponad nią bowiem panuje władza jeszcze wyższa, jakby drugie wyższe Przeznaczenie — Opatrzność, która jest znowu stworzoną przez wolę Boską. Ona nie była twórczynią pierwszego, lub też była nią tylko pośrednio, dając woli ludzkiej wolność wyboru w złem i dobrem, a ta jej dopiero nadużyła. „Zbrodnie i namiętności ludzi wywołały Przeznaczenie“⁵). Jakież więc może być zachowanie się Opatrzności wobec owej siły woli ludzkiej? Oto stara się ona przełamać ją w pewnych wypadkach, jak promienie słońca przebijają powłokę z chmur, jak to znowu w poetycznym obrazie symbolizuje Krasiński⁶).

1) Krasiński: ...la volonté de l'homme est aussi une puissance, et une puissance créatrice...“

2) U Ballanche'a: „La volonté humaine peut créer im Destin“ a dalej „...elle ne devient tout-puissante que dans le moment ou elle exprime le sentiment du grand nombre, dans l'instant ou elle représente la multitude des autres volontés“.

3) Paling. troisieme partie 356.

4) Corresp. I. 261.

5) Tamże I. 234.

6) Ballanche: „...mais le Destin créé par l'homme, à son tour est brisé par le Destin, qui résulte des lois générales de la Providence (Paling. 120). Krasiński (w innym miejscu) „... tôt ou tard la Providence arrive au secours de la liberté (Corresp. I. 236.).

Dzieje się to w ten sposób, że jednostka uzyskuje w niej podporę do wypracowywania się napowrót w dobrem. Obowiązkiem bowiem człowieka nie jest dobrowolne poddanie się Przeznaczeniu, lecz walka z niem na śmierć i życie¹). A walka taka jednostki z masą, nosi na sobie cechy szlachetności i siły²). To jest właśnie punkt, który służy Ballanche'owi do nawiązania teorii ekspiacyi; walka bowiem, o ile przedsięwzięta jest przeciw złemu, jest cierpieniem, a jako takie ekspiacyą i zarazem inicjacyą. Krasieński tego momentu wyraźnie nie podkreśla, choć trudno wątpić, ażeby i tu stanowisko jego nie było zgodne z Ballanche'm; skoro bowiem walka z przeznaczeniem jest stanem „plein de peines et d'amertumes“, a więc stanem cierpienia, a cierpienie, jak wiemy, momentem ewolutywnym, przeto rzecz jasna, iż i u Krasieńskiego „Przeznaczenie“ musimy pojmować jako okoliczność zasadniczo ewolucyi sprzyjającą. On i tu jeszcze nie jest prawdziwym filozofem, a ponad ścisłością i bystrością poglądów panuje zawsze pomysłowość poety. To też tylko drogą analogii, a nie krytycznego rozbioru faktów nasunie mu się myśl charakterystyczna, a tak u Krasieńskiego znacząca. „Dla mnie — napisze na zakończenie wywodów powyższych — walka człowieka przeciw przeznaczeniu jest walką wolności przeciw despotyzmowi; prędzej, czy później Opatrzność przyjdzie z pomocą wolności“. Rzuca to również pewne światło na stanowisko poety wobec problemu „Nieboskiej“ i popiera zanalizowaną powyżej teorię o przyszłości „plebejanizmu“. W tym bowiem punkcie u Krasieńskiego teoria Przeznaczenia wiąże się bezpośrednio z teorią o palingenezie społecznej³).

¹) Corresp. I. 235, 261.

²) „...cette idée me semble renfermer, constituer, etabler la noblesse, dignité de l'homme... Sans lutte il n'y a qu' apathie“. (Corresp. I. 261). „Ainsi donc le calme endort l'esprit; le trouble le reveille, les grandes hommes sont les produits de revolution (Paling. 74).

³) Wypada mi jeszcze bodaj na tem miejscu wspomnieć dla ścisłości o jednym szczególe, który wprawdzie nie ma głębszego znaczenia i, o ile mi się zdaje, nigdy w twórczości poety swego wyrazu nie znalazł, ale jest również dobrem świadectwem wpływu Ballanche'a. Odnosnie do swej teorii o Opatrzności i Przeznaczeniu rozróżnia Ballanche dwa główne typy ludzi: ludzi Opatrzności i ludzi Przeznaczenia. Ci ostatni widząc jedynie owo zło, panujące nad człowiekiem, i będące wpływem nadużyć wolnej woli ludzkiej, pojmują świat jako stek nieszczęść chorób, kataklizmów i cierpienia bezcelowego, nie dającego ani promyka nadziei. »Alors ils se mettent à excuser Dieu, ou à le nier«. (Paling. 27.) Człowiek jest pod władzą żelazną, nie jest istotą wolną. Stąd też i społeczność jest rzeczą złą, nieszczęsnym wynalazkiem człowieka. Ina-

W ten sposób stworzyliśmy sobie obraz całkowity tych problemów filozoficzno-społecznych Krasińskiego, które, postawione w świecie filozofii Ballanche'a, przestają być luźnymi zapatrywaniami poety, a tworzą dość spójny system, który nie odbiega w niczem od ogólnofilozoficznych, to znaczy ewolucjonistycznych poglądów twórcy „Nieboskiej“. Dzięki temu także i sama „Nieboska“ da się postawić na linii rozwojowej filozofii Krasińskiego. Nie chodziło mi o stwierdzenie, jakoby wspomniane poglądy naszego poety były wyraźną kopią teorii Ballanche'a; wychodząc tylko od tego ostatniego starałem się uzyskać taki punkt widzenia, któryby rozświetlił nam niejedną przykrą niejasność. Zdaje mi się zaś, że zwłaszcza problem „Nieboskiej komedii“ zyskuje w tem świetle na głębi i rozmiarach¹).

Stanisławów.

czej ludzie Opatrzności (les hommes de Providence). Oni widzą także zło i cierpienie, lecz żywią głęboką wiarę i cieszą się nadzieją, że one mają w planie Boga swój cel specjalny, że drogą takich prób i ekspiacji człowiek stanie się godnym Boga i osiągnie kiedyś kres ich ostatni. — Krasiński przyjmuje skwapliwie terminologię Ballanche'a, ponieważ jednak chodzi mu nie o subiektywne pojmowanie świata przez te dwa typy ludzi, lecz o ich głębsze, teleologiczne znaczenie i stanowisko na ziemi, daje przeto określenie nieco odmienne — podobne zupełnie do tego, które zwróciło dawniej jego uwagę u Chateaubrianda (Por. moją rozprawkę cytowaną str. 43—44.) Tam to owe dwie kategorie ludzi nazywały się: »ludzie kary« i »ludzie zbawienia«; obecnie te dwa pojęcia podpadają pod terminologię Ballanche'a: les hommes de Destin i de la Providence. Cechą człowieka Opatrzności jest, jego zdaniem, to, że wszystko naokół jest dlań przeszkodą, nigdzie zaś nie znajduje pomocy. Lecz walcząc wytrwale i łamiąc wrogie okoliczności, a zatem Przeznaczenie, jest narzędziem Opatrzności, czynnikiem ewolucyjnym. (Corr. I. 262).

¹ Ponieważ w czasie, kiedy niniejsza rozprawka była już w druku, pojawiła się monografia p. Kleinera p. t. „Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli“, przynosząca w t. I. str. 82—134 i in. wyniki badań nad wpływem Ballanche'a, w wielu punktach bardzo widocznie zgodne z niniejszemi (np. str. 85, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 96 i in.), uważam przeto za stosowne stwierdzić, iż: 1) najważniejsze wyniki tu podane czytałem na kilku posiedzeniach seminarium prof. Kallenbacha na uniw. lwowskim jeszcze w r. 1908 (o czem wprawdzie wzmiankuje p. Kleiner w przypisku na str. 86, nie dodając wszakże, że mu one były dobrze znane); 2) iż praca niniejsza zgłoszoną została do redakcyi „Pam. liter.“ jeszcze w listopadzie z. r., odesłaną zaś do druku 12. stycznia b. r., zatem przed ukazaniem się dzieła p. Kleinera. Zarówno tedy same wyniki, jak i ich ogłoszenie, są zupełnie niezawisłe od odkryć p. Kleinera, a nawet znacznie je wyprzedziły. (P. A.).