

# Stanisław Łempicki

---

## Tak zwany "Heinrech" w autografie "Ksiąg Pielgrzymstwa Polskiego" Adama Mickiewicza

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 38, 191-238

---

1948

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

# TAK ZWANY „HEINRECH“ W AUTOGRAFIE „KSIĄG PIELGRZYMSTWA POLSKIEGO“ ADAMA MICKIEWICZA <sup>1</sup>

## I. Tajemniczy „Heinrech“

W tekście pierwotnym „Książ Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego“, ogłoszonym w r. 1905 przez prof. Kallenbacha <sup>2</sup>, znajduje się przy końcu (s. 48—49) ustęp o takim brzmieniu:

Te są Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego niewymyślone, ale zebrane z dziejów narodu polskiego i z opowiadań i z nauk pielgrzymów, ludzi pobożnych i poświęconych za ojczyznę.

[A szczególnie z nauk Polaka, który się nazywał Oleszkiewicz i umarł niedawno, i z nauk Xiędza Stanisława, który żyje dotąd i z nauk innych ludzi Polaków, i z ksiąg xiędza, który się nazywa Lamennis i z ust człowieka, k t ó r y s i ę n a z y w a H e i n r e ( i ) c h, a niektóre rzeczy z łaski Bożej] <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> (Pisane w latach 1928—29. Ogłoszone tylko w *Sprawozdaniach z posiedzeń P. A. U.* 1929 — jako streszczenie w formie referatu.

W tej postaci artykuł nie był ani wygłoszony, ani drukowany. Autor zamierzał go rozszerzyć i wykończyć, po dalszych studiach nad osobą mistyka niemieckiego. Może chciał wogóle napisać „Glossy do III części Dziadów“ — jak o tym świadczy zostawiona przy brulionach „Heinrecha“ notatka.

<sup>2</sup> *Księgi Narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego*. Tekst pierwotny. Z autografu A. Mickiewicza wydał Józef K a l l e n b a c h. Paryż, Wydawn. Muzeum A. Mickiewicza, 1905. — Autograf tego tekstu znajduje się w Muzeum Mickiewiczowskim.

<sup>3</sup> Ustęp ten znajduje się na s. 72-ej autografu. U Kallenbacha obie części tego ustępu, (które oddzieliśmy tutaj przez a capite) są przedzielone od siebie kilku innymi ustępami. Nie ulęga jednak wątpliwości, że należą do siebie, powinny stanowić jedną całość. Druga część jest eksplikacją pierwszej, a Mickiewicz dopisał ją — po chwili zastanowienia — jako uzupełnienie tej pierwszej części. Do druku dostała się tylko część pierwsza; ta druga została pominięta, gdyż wydała się pocie zapewne zbyt szczegółową, zbyt imienną.

Podaje tu Mickiewicz jakby ź y w e ź r ó d ł a swego dzieła, tj. nazwiska tych osób, które mu były natchnieniem do nakreślenia nowego rysu dziejów ludzkości i Polski oraz kodeksu drogowskazów dla braci-pielgrzymów.

Pierwsze trzy z tych nazwisk: Oleszkiewicza, ks. Stanisława Chołoniewskiego i ks. de Lammenais (autora „Essai sur l'indifférence en matière de religion“) są badaczom twórczości poety dobrze znane. Oleszkiewicz „powitał go pierwszy w imię boże“ w Petersburgu, ks. Stanisław dał mu w Rzymie „wiele chwil szczęśliwych i nowy widok świata, ludzi i nauk“; księdza de Lemennais znał przede wszystkim z jego dzieł, czytanych jeszcze w Rzymie, pozatem zetknął się z nim osobiście w Paryżu w r. 1831 i widział jego lzy (jedyne francuskie lzy), wylane nad Polską. Wszyscy trzej wpłynęli na poetę silnie, byli jego duchowymi przewodnikami w okresie przejść religijnych i moralnych, w latach petersbursko-rzymsko-drezdeńskich.

Kim jest ów czwarty wymieniony, t a j e m n i c z y „H e i n r e c h“? Mickiewicz w momencie kreślenia wspomnianego ustępu nie pamiętał dokładnie jego nazwiska, gdyż — jak już skonstatował Kallenbach — napisał najpierw nazwisko „Heinreich“, potem przekreślił środkowe „i“, zostawiając „Heinrech“. Taki stał rzeczy można istotnie stwierdzić na podstawie fotografii<sup>1</sup> rękopisu (przekreślenie „i“ jest bardzo wyraźne); niewykluczona jest atoli i lekcja inna: Mickiewicz napisał nazwisko „Heinreit“ (zamiast „Heinreith“), poczem skreślił „i“, pozostawiając „Heinret“<sup>2</sup>. W każdym razie faktem jest, że poeta zawahał się tutaj i że nazwisko<sup>3</sup> nie jest podane wyraźnie.

Badacze „Ksiąg Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego“ nie dali dotąd rozwiązania wspomnianej zagadki; niektórzy nie czynili zresztą usiłowań w tym kierunku. Uwaga prof. Stanisława Pigionia, że ów

<sup>1</sup> Otrzymałem ją za łaskawą pomocą p. dra Stanisława Koczorowskiego w Paryżu, któremu serdecznie tutaj dziękuję.

<sup>2</sup> Mickiewiczowskie „t“ jest pisane bardzo podobnie do „ch“; litera „t“ u Mickiewicza przypomina dzisiejsze pisane gotycko-niemieckie „t“, z tym dodatkiem, że poeta zaczyna je od wydatnego zaokrąglenia, a kończy — zamiast przekreślenia — kolankiem, przypominającym dolną część litery „h“. Dukt pisma poety nastęrcza wiele takich złudności. Jeden z profesorów lwowskich, dobry czytelnik autografów, któremu — bez uprzedzenia pokazałem autograf, odczytał tu nazwisko „Heinret“ lub „Heinrut“. Nie upieram się jednak przy tej lekcji, dopuszczając pomyłkę czy błąd pamięci Mickiewicza.

<sup>3</sup> Bo nie przypuszczam ani na chwilę, aby to było imię (Heinrich). Wymagało by to już znacznej zażyłości, jak np. z ks. Stanisławem. Zresztą Mickiewicz pisze: „który nazywa się...“.

„Heinrech, postać nieznana, zapewne jakiś Niemiec, poznany w Dreźnie 1832 r.“<sup>1</sup> — jest jedynym — jak dotychczas — pozytywnym stanowiskiem w tej sprawie.

I rzeczywiście! Tajemniczy „Heinrech“ — to z pewnością c u d z o z i e m i e c, gdyż Mickiewicz w pomienionym ustępie wyliczył najpierw Polaków: Oleszkiewicza i Chołoniewskiego, kończąc słowami: „i z nauk innych ludzi — Polaków“, a potem dopiero przeszedł do nie-Polaków, do obcych, zaczynając słowami: „i z ksiąg księdza, który się nazywa Lamennis...“. Jeśli zaś „Heinrech“ jest cudzoziemcem, to ze względu na brzmienie nazwiska i okoliczności (pobył poety w Niemczech) uznać go należy za Niemca.

Naturalnie, że ta zagadkowa postać może być tylko osobistością w s p ó ł c z e s n ą, a nie jakimś pisarzem z lat dawnych, nie jakimś filozofem czy mistykiem epok minionych znanym poecie z książek. W całym bowiem ustępie jest mowa tylko o osobach współczesnych poecie. Zresztą poeta używa tutaj wyraźnie czasu teraźniejszego („który się n a z y w a Heinrech“), gdy np. o nieżyjącym już Oleszkiewiczu wypowiada się w czasie przeszłym („który się n a z y w a ł Oleszkiewicz“).

Czy należy jednak — na podstawie brzmienia tekstu — przyjąć znajomość bezpośrednią, osobistą, tj. komunikację ustną? „...I z ust człowieka, który się nazywa Heinrech“ — powiada sam Mickiewicz. Takie zetknięcie osobiste zupełnie nie jest wykluczone, owszem — zdaniem naszym — wielce prawdopodobne; wolno jednak zauważyć, że dosłowne przyjmowanie tej lokucji „z ust“ nie jest rzeczą konieczną. Poeta mógł po prostu wyrazić się metaforycznie, aby nie powtarzać takich określeń jak: „z nauk“, „z ksiąg“. Jak w stosunku do ks. Lamennis, tak i tutaj miał może na myśli wpływ przez książki, przez lekturę.

Po tych kilku wyjaśnieniach, pozwolę sobie przedstawić moją próbę rozwiązania zagadki tajemniczego „Heinrecha“.

---

W latach 1824—1830 pojawiło się w Lipsku kilka sporych dzieł o następujących tytułach: 1) „Der Schlüssel zu Himmel und Hölle oder Ueber moralische Kraft und Passivität“ (Leipzig 1829, s. VIII + 403), 2) „Pisteodicee oder Resultate freier Forschung über Geschichte, Philosophie und Glauben“. (Leipzig 1829, s. VIII + 459), 3) „Geschichte

---

<sup>1</sup> Wydanie *Ksiąg w Bibliotece Narodowej* S. I. T. 17, str. 128.

und Kritik des Mysticismus aller Völker und Zeiten“. (Leipzig 1830, VIII + 532), 4) „Ueber die Wahrheit“. (Leipzig 1824, s. XII + 409), i 5) „Von den Grundfehlern der Erziehung und ihren Folgen“ (Leipzig 1828, s. X + 430).

Autorem tych prac, o tytułach niewątpliwie zastanawiających, był Jan Krystian August Heinroth, doktor medycyny, królewski saski radca nadworny, profesor psychiatrii w uniwersytecie lipskim, lekarz tamtejszych instytucyj humanitarnych, członek wielu towarzystw naukowych itd. Nazwisko Heinrotha jest dzisiaj w piśmiennictwie filozoficznym niemieckim niemal że zapomniane; komplet dzieł jego należy nawet w bibliotekach niemieckich do rzadkości<sup>1</sup>. Natomiast w historii psychiatrii znany jest J. K. A. Heinroth po dzień dzisiejszy z głębokiego traktowania tej nauki i z oryginalnych swoich poglądów.

Bibliografia wymienia długi szereg jego prac z dziedziny traktowania chorób umysłu i duszy, jak np. „Lehrbuch der Seelenstörungen und ihrer Behandlung“ (2 tomy, Lipsk 1818); „Lehrbuch der Seelengesundheitskunde“ (2 tomy, Lipsk 1824—25); „System der psychisch-gesichtlichen Medicin“ (Lipsk 1825); „Ueber die Lüge, ein Beitrag zur Seelenkrankheitskunde“ (Lipsk 1834) itd. Zajmował się także antropologią („Lehrbuch der Anthropologie“, Lipsk 1822, 1831), psychologią („Die Psychologie als Selbsterkenntnisslehre“, Lipsk 1827), psychologią kryminalną („Grundzüge der Criminalpsychologie oder die Theorie des Bösen in ihrer Anwendung auf die Criminalrechtspflege“, Berlin 1833), pedagogiką itd. Był pisarzem niezwykle płodnym, niesłychanie pracowitym, wydającym nieraz w jednym roku po kilka dzieł, świadczących o ogromnym zasobie wiedzy i bogactwie myśli autora.

Heinroth żył w latach 1773—1843. Większość życia swego spędził w Saksonii, w Lipsku. Najbujniejszy okres jego twórczości oraz autorskiego rozgłosu przypada właśnie na czas około r. 1830 i kilka lat następnych.

Tego to filozofa, psychiatrę i myśliciela lipskiego uważam za osobistość identyczną z mickiewiczowskim „Heinrechem“. Poeta mógł poznać go osobiście w czasie swoich przejażdżek przez Saksonię, a więc podczas krótkiego zatrzymania się w samym Lipsku, czy też w czasie dłuższych pobytów w Dreźnie. Wie-

<sup>1</sup> Z trudem udało się nam złożyć taki komplet z kilku bibliotek niemieckich.

my z korespondencji, że w Lipsku bawił Mickiewicz z końcem lipca 1831 (przez kilka dni), zanim przedostał się w Poznańskie; Drezno odwiedził trzykrotnie: 1) w lecie 1829, zanim przez Bawarię i Szwajcarię udał się do Włoch, 2) w sierpniu 1831 (po Lipsku), i 3) w r. 1832, od marca do czerwca, po wycofaniu się z Poznańskiego, to jest w tzw. okresie drezdeńskim swego życia. Kiedy przypaść mogło zetknięcie się osobiste z Heinrothem — oznaczyć trudno. Szczupła korespondencja Mickiewicza z tego okresu nie zawiera żadnych wzmianek o saskim myślicielu. Nie jest wykluczone, że spotkali się w 1831 r. w samym Lipsku; również możliwe jest, że takie spotkanie nastąpiło w Dreźnie w r. 1832 w jednym z salonów polskich lub towarzystw niemieckich. Wobec bliskości Drezna i Lipska, wobec węzłów łączących Heinrotha z dworem saskim, wydaje się rzeczą wielce prawdopodobną, że znakomity lekarz lipski odwiedzał niejednokrotnie stolicę saską, może miewał tam jakieś odczyty itp.; przeglądnięcie współczesnych czasopism drezdeńskich dostarczyło by pewniejszych informacji w tym kierunku. Takie zetknięcie się osobiste polskiego poety z Heinrothem mogło silnie oddziaływać na Mickiewicza; nie inaczej przecież było z Oleszkiewiczem, X. Chołoniewskim, a później z Towiańskim. Bezpośrednie działanie na siebie niezwykłych osobistości bywało po wszystkie czasy najpotężniejszym środkiem propagowania i recypowania nowych idei.

A teraz kwestia wpływu przez lekturę! W czasie pobytu Mickiewicza w Lipsku i w Dreźnie, wydane dopiero co filozoficzne dzieła Heinrotha były zapewne głośne i żywo dyskutowane. Wątpić nie można, że prace o takich tytułach, jak „Historia i krytyka m i s t y c y z m u wszystkich czasów i ludów“, jak „K l u c z d o n i e b a i p i e k ł a w c z ł o w i e k u“, jak „Pisteodycea czyli rezultaty wolnych badań nad historią, filozofią i wiarą“, — musiały zwrócić na siebie uwagę naszego poety, który wyjechał już z Rzymu z głową napełnioną ideami Chołoniewskiego i Lamennais'go. Znalazszy takie książki na półkach księgarskich, kto jak kto, ale Mickiewicz prawdopodobnie sięgnął po nie.

Jeśli poeta w pierwszym rzucie „Książ“, kreślonym z widoczną gorączką i twórczym pośpiechem, w rzucie rojącem się od błędów, pomyłek i niedokończonych wyrazów, — nazwisko Heinrotha przekreślił na Heinrecha czy Heinreita, jeśli wogóle nie pamiętał go w tej chwili — dziwić się nie można. Poeta miał podobno pewną przyrodzoną trudność do nazwisk obcych; zresztą amnezje takie przy naz-

wiskach nie dawno poznanych (zwłaszcza obcych) — są rzeczą notoryczną i każdy z nas ich doświadczał.

Pokrewieństwo poglądów religijno-moralnych Heinrotha, wyłożonych w dwóch najważniejszych jego dziełach, — z ideami mickiewiczowskimi, zawartymi nie tylko w „Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego“, ale i w „III części Dziadów“, dowodzi, że Mickiewicz z tymi poglądami zapoznał się istotnie i że w jego drezdeńskiej twórczości odegrały one pewną rolę.

## II. Nauka J. K. A. Heinrotha o niebie i piekle w człowieku

1. Filozofia Heinrotha. Stanowisko filozoficzne Heinrotha nie łatwe jest do określenia. Wyrósł on, podobnie, jak wielu współczesnych mu czy nieco dawniejszych filozofów, w kręgu transcendentalnego idealizmu Kanta, na którym ugruntowała się też w znacznej mierze pojęciowa strona jego poglądów. Etyka Heinrothowska, jego nauka moralna — o którą nam przede wszystkim chodzi — oparta jest natomiast, w zasadniczych swoich podstawach, na nauce Fichtego o moralności i jej związku z wolnością i działaniem<sup>1</sup>). Na fundamencie etyki Fichtego buduje jednak lekarz lipski swój własny pogląd na świat, życie i zadania człowieka. Nie idzie ślepo za poprzednikami; sam powiada we wstępie do „Pisteodycei“, że jest eklektykiem, że ma wiele punktów wspólnych zarówno z racjonalistami, jak i z supranaturalistami. „Bo jedni nie mogą obejść się bez drugich, wedle przekonania autora. Żadna skrajność nie trzyma się środka, a tylko w środku leży prawda“.

2. Stosunek do mistyki i chrześcijaństwa. Mimo powołania się na supranaturalistów, nie uważa się Heinroth bynajmniej za mistyka. Całą, wielką książkę poświęcił historii i krytyce mistycyzmu wszystkich czasów. Mistycy są dla niego rzeszą myślicieli grzesznych; marząc o zbliżeniu się do Boga, o złączeniu się z bóstwem w tajemniczej ekstazie; dają świadectwo swej ludzkiej pysze, która ośmiela się sięgać do niebios, do najwyższego Stwórcy, stawiać niejako obok niego, równać się z nim, nieosiągalnym i nieporównanym. Mistycy szukają rzeczy ziemskich w niebie; szukają pożywienia dla

<sup>1</sup> „Der sittliche Trieb geht auf Tätigkeit und Freiheit, der sinnliche auf Ruhe und Genuss“, Rehmké, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 Aufl. Leipzig 1913, s. 246.

swoich zmysłów i swojej fantazji t a m gdzie go dla nich nie ma. Bóg, czy święty, jest dla nich przedmiotem takiej miłości, której podstawą jest żądza, choćby nie wiem jak głęboko ukryta. „Ten duchowy pożar miłości i jego ekstazy, na których szczycie stoi mistyczne połączenie, — jest jedną z najgorszych złud, jednym z najbardziej chorobliwych stanów ducha, w jaki człowiek popaść może. Ten stan religijnej bierności można krótko nazwać religijnym obłędem, chociaż człowiek taki ma jeszcze pełnię świadomości i nie jest jeszcze pozbawiony rozumu“<sup>1</sup>. Mistycyzm czyni człowieka straconym dla życia, pogrąża go w niewolę duchową, najstraszniejszą ze wszystkich, gdyż wtedy człowiek sam pęta sobie te swoje siły duchowe, przy których pomocy może — zgodnie z wolą Boga i dostojenstwem tego królestwa, do którego należy — wznosić się ku górze, z ciemności ku światłu, z mocy szatana ku Bogu“<sup>2</sup>. Mistycyzm zabija wolność ducha, która jest najwyższą wartością człowieka.

Heinroth nie chce, aby go ktoś poczytywał za mistyka. Jest on c h r z e ś c i j a n i n e m, wyrosłym niewątpliwie w głębokich tradycjach religijnych (protestanckich?); w młodości pragnął poświęcić się teologii i zawodowi duchownemu, a teologia interesowała go żywo przez całe życie. E w a n g e l i a C h r y s t u s o w a jest dla niego skarbcem najwyższej mądrości, najlepszą regulatorką życia. Dzieła jego (nawet ściśle psychiatryczne) przepelnione są cytatami z Pisma św., a wykład jego przechodzi często w namaszczoną prozę, prawie biblijną, lub ubiera się w szatę pięknych poetyckich obrazów.

3. P y c h a i p o k o r a. Pysze mistyków i pysze wogóle przeciwstawia myśliciel lipski p o k o r ę c h r z e ś c i j a ń s k ą względem Boga, tę pokorę, która najpiękniejszy swój wyraz znajduje w k o r n e j m o d l i t w i e. „Gegen den Stolz aber schützt uns nichts besser als Demuth; und Demuth, dieses edelste Gewächs des Menschenherzens, entwickelt und erschliesst sich am reinsten i m G e b e t; denn was wäre ein Gebet ohne Unterwerfung? Was sich des Gebets schämt, schämt sich der Demuth, und wer sich der Demuth schämt, in dessen Herzen lebt noch die ganze Brut der Selbstigkeit,

<sup>1</sup> Obok pierwszego typu mistyka, pożądającego łączności z bóstwem (czy świętymi) wyróżnia jeszcze Heinroth typ drugi, wiecznego samooskarżyciela i pokutnika, wpatrzonego w swoje grzechy; jest to jakby negatyw do tamtego, zasadą zaś jego stanów psychicznych jest obawa, ucieczka przed bóstwem. Heinroth określa ten drugi rodzaj jako religijną melancholię. Zob. o tym: *Der Schlüssel zu Himmel* itd. s. 256—257.

<sup>2</sup> *Geschichte... des Mysticismus* itd., s. 531—532.



wie die Brut der Schlangen im verborgenen Neste“<sup>1</sup>. Jedyne korna modlitwa utrzymuje nas w bliskości Boga, w związku z Bogiem<sup>2</sup>.

4. Nauka o sile moralnej czyli o niebie w człowieku. Z takim stanowiskiem Heinrotha wobec mistyków, z takim ostrym przeciwstawieniem pysze — ewangelicznej pokory, łączy się dalej pogląd jego na znaczenie: świętości miłości i ofiary. Pogląd ten da się należycie uwydatnić na tle całej jego nauki o odrodzeniu duchowym człowieka, rozwiniętej w zasadniczym dziele „O niebie i piekle w człowieku“.

W każdym z nas ujawniają się dwie siły: 1) siła fizyczna czyli naturalna, będąca koniecznością i przymusem, uzależniająca człowieka od czynników zewnętrznych, od warunków i przymusów, idących z zewnątrz, od natury i życia, oraz 2) siła duchowa (po prostu duch), polegająca cała na wewnętrzności, będąca w istocie swej czystą wolnością, możliwością samookreślenia się (der Selbstbestimmung)<sup>3</sup>. Ta „geistliche Kraft“ człowieka, bezwzględnie wolna, twórcza, inicjatywa, przejawia się na zewnątrz jako wola, jako królewska, panująca istota. Wolny duch ludzki, jeśli ma się stać siłą rzeczywistą i płodną — musi być jednak siłą moralną czyli musi opierać się na pierwiastkach świętych, na świętości. Myśl człowieka, która jest budowniczką świata, tak samo jak wola ludzka, ma być przeniknięta świętością. Zasadą tej świętości (Prinzip der Heiligkeit, Träger des Geistes) jest miłość (die einwohnende Liebe). Bóg jest miłością i my stworzeni jesteśmy do miłości. Miłość — to „das belebende Prinzip des Lebens“. „Wyjmijcie miłość z stworzenia, a wyrwiecie mu życie... odbierzcie miłość twórcy a pozbawicie go życia“<sup>4</sup>. „Tylko siła miłości kocha, i ona jest sercem, duszą ducha, w przeciwnym wypadku duch jest bezduszny i nieżywy“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Der Schlüssel zu Himmel*, s. 181.

<sup>2</sup> Znajdujemy się tu zatem od razu na platformie, pokrewnej głębokim nastrojom tzw. „rzymskiej“ liryki religijnej Mickiewicza:

Kiedy rozumne, gromowładne czoło  
Zgiąłem przed Panem, jak chmurę przed słońcem:  
Pan je wzniosł w niebo, jako tęczy koło,  
I umalował promieni tysiącem.

(Rozum i wiara)

Przypominają się strzeliste konfesje *Rozmowy wieczornej*, zbliżamy się do kornego *introibo* ks. Piotra przed wielką sceną *Widzenia*.

<sup>3</sup> *Der Schlüssel zu Himmel*, s. 20—30.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 36—38.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 38.

Z przyjęcia tej filozofii miłości, jako jedynej zasady czynnego i świętego życia moralnego, — płynie potępienie tych wszystkich systemów filozofii niedawnej i współczesnej, które opierały swój pogląd na świat na pierwiastkach intelektualnych, rozumowych. Z takiego stanowiska wypływa ostry sąd o „Bosco-Fichtem“, któremu zawdzięczał zresztą Heinroth pojęcia czynności i pasywności w swej nauce moralnej, i o Heglu, mistrzu nowożytnego formalizmu, którego dialektyka dziejów nie pozostała bez wpływu na drezdeńskiego pisarza.

Jakżeż jednak przejawia się w człowieku owa miłość wszystko ożywiająca? Istotą jej jest idea samoofiary: die Selbstentäußerung, Selbst-Aufopferung, die Beschränkung seiner Selbst, die Verzichtleistung auf selbst<sup>1</sup>. Miłość to poświęcenie się za drugiego, za bliźnich, to dobrowolna rezygnacja z tego wybudzonego egoizmu, który nie chce się sam ograniczać, a jest zasadą wszelkiego grzechu. „Tylko przez miłość ujawnia się życie... Umarłymi jesteśmy, jeśli nie kochamy dostatecznie, a nie kochamy dostatecznie, jeśli nie jesteśmy zdolni do poświęcenia się“<sup>2</sup>. Siła duchowa, moralna człowieka polega zatem na poświęceniu się. „Die Liebe, wenn sie diesen Namen verdienen soll, will nicht haben, nur geben“<sup>3</sup>. „Solange du auf das „haben“ gestellt bist, so lange es der Grund und Ziel-Punkt deines Handelns ist, bist du auch nicht auf dem moralischen Standpunkte, du bist blosse Natur, du hast dich nicht zum Geiste erhoben“<sup>4</sup>.

Siła moralna, polegająca na miłości i poświęceniu, — to jakby siła światłości (die Lichtkraft) w człowieku. Przeciwdziała jej siła biegunowo różna, siła ciężkości (die Schwerkraft), odciągająca nas od Boga, ściągająca nas ku dołowi, ku ziemi, ku grzechowi. „Przez siłę światłości wzbijamy się ku górze, zrzucając z siebie pęta siły ciężkości. Każde wyrwanie się z tych pęt jest wzniesieniem się ku czystemu, ku światłu, ku Bogu. Albowiem promiennie

<sup>1</sup> *Ibid.* s. 39—40.

<sup>2</sup> „Bez miłości nie mógłby wogóle istnieć Stwórca, ona jest jego racją bytu i istotą, jego najwewnętrzniejszą świętością, ona jest tym pierwiastkiem, który Stwórca daje świętość, czyni go wszechdobrocią, po prostu czyni go stwórcą. Albowiem bez miłości nie tylko nie byłby stwórcą, ale niszczycielem, co więcej nie mógłby być nawet niszczycielem, ale — by wogóle nie istniał“ (*Der Schlüssel*, 41).

<sup>3</sup> *Der Schlüssel...*, s. 42.

<sup>4</sup> *Der Schlüssel...*, s. 42.

jest w sferze, ku której się wzbijamy, a skoro tam dotrzemy, owionie nas świeży, rzeźwiący powiew życia... Jest to oddech Boga, jest to życie, które z Boga czerpiemy, kiedy na skrzydłach siły moralnej (miłości, ofiary) wznosimy się w świetlaną sferę wolności“<sup>1</sup>.

Człowiek ożywiony ofiarną, pełną wyrzeczenia się i pokory miłością: miłością do Boga-Stwórcy i do bliźnich-ludzi, a więc znajdujący się pod władzą siły moralnej, — to człowiek idealny (der Ideal-Mensch), to człowiek boży (der göttliche Mensch), tj. oddany i posłuszny Bogu. W sercu takiego człowieka — znajduje się prawdziwe niebo<sup>2</sup>.

5. Nauka o pasywności czyli o piekle w człowieku. Jakżeż inaczej wygląda człowiek, w którym działa siła ciężkości (die Schwerkraft), który znajduje się pod jej przewagą! Jak zasadą siły moralnej jest sama wolność, samoograniczanie się przez świętość, miłość i poświęcenie dla innych, — tak znowu siła ciężkości jest samą biernością, pasywnością (de Passivität), jest zahamowaniem wolności ducha, przejściem w stan bierny, w uleganie wpływom zewnętrznym, w poddanie się światu, naturze, popędom zmysłowym<sup>3</sup>. Heinroth czerpie tutaj z etyki Fichtego, uchrześcijaniając jednak jego poglądy, dopełniając je po myśli własnej swojej doktryny. Naprzeciw moralności, która ma na celu „czyste, wiecznie czynne „ja“ ludzkie“, stawia świat zmysłowy w człowieku, naturę, świat instynktów i popędów, mający na celu utrzymanie bytu, spoczynek, użycie<sup>4</sup>. Przeciw wolności i czynności staje tutaj pewnego rodzaju niewola (die Knechtschaft) i lenistwo (die Trägheit)<sup>5</sup>.

Pasywność — to, wedle Heinrotha, nie tylko wrodzony człowiekowi opór przeciwko dobremu, to nie tylko panowanie popędów w człowieku i magnetyczna sugestia zmysłów, — ale to przede wszystkim ów utrwalony stan wewnętrznego przywiązania do złego, walka przeciwko obowiązkowi, do którego prowadzi nas siła moralna<sup>6</sup>.

„To przywiązanie do niepowściągliwości, do niekrępowania się niczym — oto czynnik, który płodzi najstraszliwsze objawy na świe-

<sup>1</sup> *Der Schlüssel...*, s. 44.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 176—196.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 201—215.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 217 nst.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 210, 219—223.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 230—231.

cie... To jest ta ucieczka przed prawem, przed świętym, boskim przykazaniem, która człowieka przywiązuje tylko do państwa bytu i pozornego życia, gdzie nie panuje żadna więź, żadne prawo, świętość ni dobro, do tego państwa, które Pismo św. nazywa państwem szatana“. Im bardziej wyłamuje się człowiek spod prawa boskiego, tym głębiej popada w sidła złego ducha, którego jednakże najwięcej wypierają się ci, co najpewniej zostają w jego mocy“<sup>1</sup>.

Nie będziemy tutaj streszczać wywodów Heinrotha o rodzajach „pasywności“ i warunkach jej powstawania w człowieku, nie będziemy roztrzącać całej jego rozległej teorii grzechu. Rozróżnia on zasadniczo trzy rodzaje pasywności: pasywność uczucia, intelektu i woli, którym odpowiadają trzy produkty: namiętność, obłęd i występki<sup>2</sup>. Opisuje na wielu miejscach niszczącą rolę tej pasywności, tj. po prostu grzechu, w wewnętrznym i zewnętrznym życiu człowieka; szczegółowo uwzględnia jej wpływ na stosunki towarzysko-społeczne<sup>3</sup>. Podciąga zaś pod rubrykę pasywności wszystkie trapiące człowieka żądze i namiętności, wzloty i upadki, przywiązania i umiłowania ziemskie, które prowadzą go do grzechu, oddalają od Boga i oddają w ręce złego ducha. Pali człowieka wieczna tęsknota, wieczna żądza posiadania i osiągnięcia, która nigdy nie doznaje ukojenia, nawet wtedy, gdy dopnie pewnego celu. Przeciwnie, wzmagają się ona, jak niezaspokojone pragnienie. Należy tu żądza użycia i zysku, żądza zaszczytów i sławy, żądza władzy, błyszczenia, trwonienie itd.<sup>4</sup>. W przenikliwych obrazach kreśli myśliciel niemiecki stany duchowe takich niewolników żądzy (solcher Süchtlinge). Osobne analizy poświęca tzw. pasywności religijnej, tj. szałowi mistycznemu i tzw. religijnej melancholii, jak również fanatyzmowi i przesadnej skłonności do dociekań (Vertiefung und Grübeleien). Najwięcej miejsca zajęły najczęstsze, najjaskrawiej uderzające występki ludzkie<sup>5</sup>.

W całym tym wielkim przeglądzie ludzkich błędów i zbrodni, w tej galerii stanów i typów psychopatycznych, interpretowanych zawsze ze stanowiska demonologicznego, ze stanowiska grzechu, który jest ich podstawą, — jednoczy się w dziwnym zespole wiedza i do-

<sup>1</sup> *Der Schlüssel...*, s. 230.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 251 nst.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 248 nst.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 252.

<sup>5</sup> s. 253 nst.

świadczenie psychiatry z żarliwością myśliciela-moralisty, propagującego swą własną doktrynę.

Na osobną uwagę zasługują u Heinrotha ustępy, t r a k t u j ą c e o d u m i e i p y s z e.

Heinroth odróżnia trzy rodzaje tego uczucia: próżność (der Dünkel), pychę (die Hoffart) i dumę (der Stolz). Wszystkie trzy gruntuja się na egotyzmie (die Selbstigkeit), na samolubstwie, a różnią się od siebie tylko jakościowo. Próżność jest fałszywym mniemaniem o własnej sile i możności, pycha — nadmiernym dążeniem do wyniesienia się przy marnych w istocie siłach, które bynajmniej nie dorosły do dalekosiężnych zamiarów; oba te uczucia obnoszą się śmiesznie ze swoją słabością, poczytując ją za siłę, z tą tylko różnicą, że próżność w głupim swoim egotyzmie chełpi się, że coś posiada, gdy znowu pycha, w głupim zaufaniu do siebie, myśli, że może zdobyć, może osiągnąć. Obie są spętane i ujarzmione przez grzeszny egotyzm, obie są stanami bierności i pasywności<sup>1</sup>. Nie inaczej ma się sprawa z dumą (der Stolz), nawet z tzw. „szlachetną dumą“, która uchodzi za coś dodatniego. Wprawdzie duma opiera się na czymś istotnie posiadanym, np. duma artysty na istotnym talencie, duma kupca na pieniądzach, szlachcica na szeregu przodków, wprawdzie występuje tu poczucie rzeczywistej siły, rzeczywistej możności, rzeczywistego celowania; ale czyż z każdej dumy, choćby „najszlachetniejszej“, nie przeziera równocześnie ludzki egotyzm, spragniony paszy z zewnątrz, żądny użycia, cierpiący z powodu jego braku, a więc w istocie swej słaby i bezsilny. Tam zaś, gdzie jest ten egotyzm, nie ma miejsca na miłość i poświęcenie. A zatem duma — to także objaw pasywności<sup>2</sup>.

Co więcej, zarówno duma, jak stokroć gorsza od niej pycha, mają swe wspólne źródło w n i e w i e r z e. Dopóki człowiek ma wiarę w Boga, tę wiarę dziecięcą i ufną, nie może popaść w pychę; bo istotą wiary jest zapomnienie o sobie, zaparcie się siebie. Gdy wiarę straci, popada w samoubóstwienie, w zabobon, w oddawanie czci istocie nieboskiej, i oto tutaj leży początek wszelkiego poganizmu. Wtedy w duszę jego wkracza pycha, owo zaufanie i budowanie na własnej rzekomej potędze, które — jak wszelka pasywność — jest chorobą, zrodzoną z grzechu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Der Schlüssel...*, s. 260—261.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 261—262.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 259—260 i 262.

Heinroth potępia bezwzględnie wszelkie tak dawne jak współczesne objawy pychy i dumy, emancypacji człowieka spod rygorów boskich, próby wzbijania się ku boskości (eigene Erhebung zur Göttlichkeit), czyli wprost samoubóstwienia (der Selbst-Vergöttlichung)<sup>1</sup>.

Ostatecznym zamknięciem rozważań o pasywności jest teza: „Nie ulega wątpliwości, że w człowieku może istnieć piekło, którego podstawą i siedzibą, istotą i motorem działającym jest pasywność, tj. stan grzechu, podobnie jak siła moralna otwiera w człowieku niebo“<sup>2</sup>.

6. Odrodzenie grzesznika. „Piekło“ i „niebo“ stoją zatem przeciwko sobie. Pierwsze może być zwalczone tylko przez drugie. Jedynie „siła moralna“ zdolna jest pokonać zgubną pasywność; ona jedynie jest w możności wyprowadzić ducha ludzkiego z ciemności ku światłu, z mocy szatańskiej ku Bogu. Z tym wiąże się finalne zagadnienie książki Heinrotha, jej część ostatnia, syntetyczna, tj. zagadnienie odrodzenia, odmłodzenia człowieka do nowego życia.

Aby to odrodzenie człowieka, czyli — jak mówi Pismo św. — odnowienie Ducha Świętego<sup>3</sup>, było możliwe, musi najpierw zstąpić na człowieka łaska boska, podobna słońcu, które na wiosnę budzi do życia ziarna, zioła i kwiaty. Łaska ta — która nie jest niczym innym, jak tylko miłością Stwórcy ku człowiekowi, — może jednak zejść na nas tylko wówczas, jeśli objawiamy skłonność do jej przyjęcia, jeśli się jej otwarcie nie przeciwstawiamy. Klasycznym przykładem jest tutaj dla Heinrotha przypowieść biblijna o synu marnotrawnym. Dusza syna marnotrawnego zebrała wszystkie siły w sobie, otworzyła się ku ojcu możnemu i sprawiedliwemu i szła w jego stronę. A gdy ojciec spostrzegł to z daleka, wyszedł naprze-

<sup>1</sup> *Der Schlüssel...*, s. 188 i inne.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 324—325.

<sup>3</sup> Bo to jest, wedle Heinrotha, to samo. Oto jego słowa: „Duch święty mieszka w nas, w naszej sile moralnej; gdy dopuszczamy grzech do siebie, gdy popadamy w pasywność, ucieka on od nas, aby często już nigdy nie wrócić, jeśli ustawicznie odrzucamy jego wierne wskazówki, tj. głos geniusza w sobie. Ale oto czym jest, co może, siła moralna? Może ona znowu przynieść nam niebo, utracone przez pasywność, może wrócić wewnątrz naszemu utracony pokój, pojednać nas z nami samymi, uzgodnić wewnętrznie, wskazać nam z największą dokładnością i pewnością właściwą drogę owocnego życia. Jakież to więc źródło cudów nosimy zamknięte w nas samych!... (*Der Schlüssel*“, s. 336).

ciw, ucałował syna i ożywił jego budzące się serce<sup>1</sup>. Co więcej, powiada Heinroth, człowiek może nawet — jeśli takie wyrażenie nie jest zuchwalstwem, — w y m u s i ć niejako na Bogu jego łaskę, jeśli Go o n i ą p r o s i, mianowicie przez m o d l i t w ę, jeśli tylko ta modlitwa pochodzi z wiary, tj. jeśli jest prawdziwą modlitwą. Taka modlitwa jest już dowodem, że pozostajemy w wolnym obcowaniu z Bogiem<sup>2</sup>.

Samo zejście łaski bożej nie wystarcza atoli do odrodzenia.

Przez nią spływa tylko na bezsilnego do niedawna grzesznika nowa siła, będąca dopiero kapitałem do pomnożenia i oprocentowania jak talenty biblijne. Całkowitego odrodzenia wewnętrznego dokonać musi nasza w ł a s n a p r a c a, bo to jest zgodne z ludzką wolnością, z ludzką możliwością samookreślenia się<sup>3</sup>. Jaką drogą ma więc dążyć do odnowienia się człowiek, który już przejrzał? Heinroth posługuje się tutaj analogią z letargiem, bo grzech — to przecież letarg duszy. Człowieka, pogrążonego w letargu, leczy się przez bezwzględny spokój, przez oddalenie od niego wszelkich podniet (Entziehung alles Reizenden)<sup>4</sup>. Takim spokojem, takim odsunięciem wszelkich podniet jest dla chorego duchowo grzesznika p o k o r n a o f i a r a, ofiara zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna. „Ofiary są potrzebne, naprzód wewnętrzne ofiary, złożone na ołtarzu życia wewnętrznego, jeśli pasywność (grzech) ma zniknąć, jeśli świeże, nowe życie ma w nas zakwitnąć“<sup>5</sup>. Ofiarę złożyć muszą wszystkie władze duchowe: uczucie, intelekt i wola, a stanie się to w jakiejś jasnej, pełnej spokoju godzinie. Wszelki cel egoistyczny, wszelkie pragnienie osobistej korzyści muszą być teraz wyeliminowane z motywów naszego działania, a na ich miejsce wstąpi poczucie obowiązku i żywa religijność będąca tym źródłem, z którego czerpie swe pożywienie siła moralna<sup>6</sup>. W parze z ofiarą wewnętrzną idzie ofiara zewnętrzna, tj. takie ułożenie dalszego życia naszego, aby było ono życiem miłości, wyrzeczeniem się siebie, wyzbyciem się osobistych ambicji, a uszczęśliwianiem (das Seligmachen) drugich. Z miłością dla bliź-

<sup>1</sup> *Der Schlüssel...*, s. 340.

<sup>2</sup> *Ibidem...*, s. 342.

<sup>3</sup> *Ibidem...*, s. 342—343.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 344—345.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 350.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 358—359.

nich muszą się zaś łączyć uczynki, gdyż życie bez uczynków — martwe jest <sup>1</sup>.

W ten sposób — przy pomocy łaski bożej, a przez własną pracę-ofiarę, zrzucamy z siebie człowieka starego, grzesznika starego, a przyodziewamy człowieka nowego, bożego.

7. Demonologia i angelologia Heinrotha. O duszę człowieka toczą nieustanną walkę niebo i piekło. Obie te wrogie potęgi występują — wedle teorii Heinrotha — zupełnie realnie, tak jak realnym i niezaprzeczoną jest ich istnienie. Interwencja dobrych i złych duchów w dziele uwiedzenia lub ocalenia człowieka jest czymś rzeczywistym, po tysiackroć stwierdzanym przez nas samych. Przecież i Syna Bożego, najświętszego z ludzi, kusił szatan na górze w rzeczywistej postaci; Heinroth wybuchą oburzeniem na tych interpretatorów Biblii, którzy ośmielają się tę arcyważną scenę kuszenia komentować jako wizję Chrystusową, jako koszmarny wyobraźni, trapiące Zbawiciela w chwili łamania się i rozterki <sup>2</sup>.

Kusiciel (der Versucher) i deprawator (der Verderber) zjawia się obok nas i w nas realnie, chociaż go nie widzimy ziemskimi oczyma. Scena kuszenia odgrywa się pod słońcem wiecznie, codziennie w każdym człowieku, jest ona typową, wieczystą formą występowania szatana względem upatrzonej duszy ludzkiej. „Czyż nie czujemy, czyż nie odczuwamy, nie widzimy, nie słyszymy codziennie zbliżającego się, co więcej obecnego przy nas kusiciela, tego Proteusza mieniącego się w tysięcznych postaciach? Czyż nie zbliża się on do nas raz w kształcie nęcącego użycia lub korzyści, to znowu jako budziciel rozmaitych afektów i namiętności? Mógłby ktoś powiedzieć: „ależ tym kusicielem, jesteś ty sam“. Otóż nieprawda. Baczny obserwator zauważy z łatwością, że w każdym takim wypadku... ulegamy jakiejś wrogiej przemocy, która wprawdzie nie przybiera osobistej, widzialnej postaci, ale która działa na nas tak, jak tylko działać może jakaś osobista istota. Wyrażenie: „podszepty złego ducha“, mimo całej swej (pozarnej) obrazowości, nosi na sobie znamiona wielkiej, żywej prawdy“. Wprawdzie zło jawi się w naszym wnętrzu, wprawdzie my je sami wypowiadamy, ale

<sup>1</sup> *Der Schlüssel...*, s. 394—396. Jak takie życie w miłości ma wyglądać — wedle Heinrotha — przedstawimy w rozdziale o *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*. [Rozdziału tego autor nie zdążył napisać, por. s. 238].

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 190—191.



czynimy to dopiero wtedy, gdy głos jego tajemniczy posłyszemy, sami nie wiedząc skąd, od jakiejś siły stojącej poza nami<sup>1</sup>.

Tak samo jest z aniołami. „Aniołowie przystąpili do Niego i służyli Mu“, powiada Pismo św. Aniołowie to czyste, bezgrzeszne duchy, posłańcy boscy. I one zbliżają się do człowieka, wchodzą w człowieka. „Każde czyste, święte uczucie, każda czysta, święta myśl, każde czyste, święte postanowienie — jest takim aniołem“. Cóż dziwnego, że dusza owego najczystszej (Chrystusa), po przewyciężeniu pokusy była pełna tych aniołów, że one go okrążały, wchodziły doń i wychodziły zeń, obierając sobie za mieszkanie jego piękną, czystą duszę“<sup>2</sup>.

Czasem zdaje się, jakoby Heinroth wahał się między realnym a obrazowym, metaforycznym pojmowaniem tych złych i dobrych duchów; w rezultacie atoli zostaje przeświadczenie, że zwłaszcza m o c s z a t a n a - k u s i c i e l a jest dla niego p o t ę g ą r e a l n ą, jawiącą się faktycznie, nieustępliwą i groźną.

8. B a t a l i s t y k a s z a t a ń s k a. Charakterystyczną cechą demonologii Heinrothowskiej — obok realności interwencji złego ducha — jest pewna znamienna metoda postępowania, ustalona dla wystąpień szatańskich. Można by ją nazwać m e t o d ą b i t e w n ą czy b a t a l i s t y c z n ą, gdyż posiada ona w sobie wszelkie elementy i akcesoria procedury wojennej, od ataku aż do ostatecznego zwycięstwa czy klęski.

Zresztą nie inaczej postępują wedle Heinrotha — także potęgi dobre; „siła moralna“ używa tych samych sposobów walki, jakimi posługuje się „siła grzechu“<sup>3</sup>. „Bo leży to w ogóle w naturze siły zdobywającej, że zrazu tylko jakby ukradkiem, pozornie uzyskuje dostęp, potem walczy o każdą piędź ziemi, i dopiero gdy dostateczny obszar został zdobyty, posuwa się naprzód z zwycięską gwałtownością niweczając wszelki opór, dopóki całe mienie nie stanie się jej bezsprzeczną zdobyczą“<sup>4</sup>. Aniołowie i szatani różnią się tylko w celach, dla których podejmują walkę o duszę człowieka, ale nie w sposobach walczenia.

Grzech (szatan) puka zrazu nieznacznie do bramy naszej, a jeden akt woli wystarczy, aby go odeprzeć. Ale wszelka „moc zdobywają-

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 191—192.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 192—193.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 180.

ca“ jest wytrwała, uparta i nie da się łatwo odstraszyć. Szatan wraca znowu, a że „człowiek nie zawsze jest równie czujny w swym wnętrzu i gotowy do odparcia ataków wroga-uwodziciela, zwłaszcza gdy ten opanuje s i ł ę w y o b r a ż n i, która wciska się w najwewnętrzniejsze głębinę serca — to też grzesznik idzie wnet za tą słodką ponętą i — upada“<sup>1</sup>. A gdy się chwilowo podniesie i uspokoi w duchu — to właśnie w momencie największej pewności przychodzi zły duch i znów odnosi zwycięstwo. Wróg nie spoczywa nigdy, nie zraża się klęskami, ataki jego są coraz silniejsze, występuje już z otwartą mocą, wyzywa do walki, korzysta z każdej słabości i wyczerpania ofiary; natarcia stają się częste, gwałtowniejsze, opór coraz słabszy, aż wreszcie w jakimś jednym g e n e r a l n y m, s z a l o n y m a t a k u, zdobywa duszę, zajmuje wszystkie jej szanse obronne, a „człowiek cały, napoły dobrowolnie, napoły bezwolnie, staje się jego własnością i składa hołd poddańczy tyranowi-grzechowi“<sup>2</sup>. Wróg przenika teraz nerwy i żyły, zmysły i członki ludzkie; nie ma odtąd przedstawienia, wrażenia, uczucia, popędu, ruchu, który by nie należał do nowego pana. Oko i ucho, język i dotyk są jego sługami, i dochodzi do tego, że ci właśnie ulegli niewolnicy grzechu tyraniują teraz człowieka jak jakiegoś jeńca wojennego<sup>3</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że takie „batalistyczne“ ujmowanie działania szatańskiego (a po części i anielskiego) — nie jest jakimś specjalnym wymysłem niemieckiego myśliciela. Leży ono jakby w naturze poglądów demonologicznych chrześcijańskich, spotyka się je od czasów najdawniejszych u niektórych Ojców i pisarzy Kościoła, u autorów religijnych i mistyków różnych czasów. W przedstawieniu Heinrotha cała ta *μαχία* (czy *ψυχολομαχία*) otrzymuje jednak jakąś s z c z e g ó l n i e j s z ą o s t r o ś ć i w y r a z i s t o ś ć, jakieś skupienie szczegółów techniczno-wojennych (ataki, odparcie, klęska, zwycięstwo, szanse, bramy, pobojuwisko, jeńcy itd.), dając w rezultacie obraz plastyczny i sugerujący czytelnika<sup>4</sup>.

9. „O p ę t a n y“ a „c z ł o w i e k b o ż y“. Momentem podkreślonym silnie w demonologii Heinrotha — jest kwestia tzw. „o p ę t a n i a“. Jeniec szatański popada bowiem często w stan patologiczny, w stan obłąkania czy szału, który jest następstwem grzechu. Najtraf-

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 177—178.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 178—179.

<sup>4</sup> *Ibidem*, zwłaszcza s. 177—179.

niej (powiada Heinroth) nazwać go można wtedy, jak to czyniono dawniej, „opętany” (der Besessene), „bo w członkach jego mieszka teraz nieprzyjaciół, zatrącający (der Verderber), który posiadał już duszę, a teraz przenosi swą siedzibę do ciała, gdzie ma jeszcze coś do zniszczenia; dusza nie przedstawia już dla niego wartości, bo jej odebrał życie, odebrał jej wolność“<sup>1</sup>.

Stan takiego człowieka jest najwyższym stopniem pasywności, objawy jego są identyczne z objawami ciężkiej nerwicy czy psychozą. Heinroth-psychiatrię staje tu więc na stanowisku demonologicznego tłumaczenia psychoz, zresztą nie w każdym wypadku. U podstaw takich stanów chorobowych leży — zdaniem jego — najczęściej grzech, dzieło szatana<sup>2</sup>.

Konsekwencją tego rodzaju postawienia sprawy musi być odpowiedni pogląd na leczenie podobnych wypadków.

Ratunkiem dla „opętanego” przez grzech, przez pasywność, może być — jak to zresztą wynika z poprzedniego rozdziału — tylko ożywienie ducha przez siłę moralną, ów jedyny, odmładzający element życia. Naturalnie, o ile jeszcze nie jest za późno na taki ratunek, o ile nie nastąpiło całkowite rozprężenie funkcji cielesnych i psychicznych. „Obudzić się musimy z ogłuszającego snu, porwać się na równe nogi i wyprostować się, oczy rozewrzeć szeroko i spojrzeć w światło i z niego czerpać pokrzepienie dla naszego omdlałego, chorego, umarłego serca“<sup>3</sup>.

W związku z powyższymi uwagami przedstawia Heinroth w rysach ogólnych i zasadniczych stan ducha człowieka pasywnego, opętanego, zestawiając go zaraz ze stanem duszy człowieka bożego, czy też grzesznika odrodzonego z upadku. „Złudza i pozór, błąd w pociągającej szacie suggestywnych przekonań“ jest udziałem człowieka znajdującego się w mocy złego ducha; oddany jest on cały tak zwanym „mocnym kłamstwom“ (kräftigen Lügen), kłamstwom, które mu wszystko obiecują, a przez które nie może zbudować sobie mieszkania ani na ziemi, ani w niebie<sup>4</sup>. Ponadto, zasadniczym tłem życia duchowego takiego człowieka jest uczucie wiecznego niezadowolenia, przechodzące jakby w jakiś stan stały, naturalny; ma on poczucie wiecznej krzywdy, a życie jest dlań

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 184.

rodzajem brzemienia, niesprawiedliwie nałożonego; celów swoich nie osiąga nigdy, choć ciągle do nich zmierza, nigdy też nie przestaje czuć pewnego ucisku dręczącego. Państwo, w którym człowiek taki bytuje, jest państwem śmierci<sup>1</sup>.

Jakżeż inaczej wygląda c z a r u j ą c y w i z e r u n e k człowieka odrodzonego, czy też w ogóle człowieka bożego! Jego czyste czy oczyszczone serce pełne jest żywej wiary, a wiara ta staje się źródłem błogiego spokoju, pewności życiowej, wszelkiej nadziei, wszelkiej miłości. Z wiary dziecięcej, z synowskiej ufności do Boga, wynika ta p o k o r a c h r z e ś c i j a ń s k a, która — jak już wyżej zaznaczono — jest główną jego cechą, a jak cudny kwiat otwiera się w k o r n e j, u f n e j m o d l i t w i e<sup>2</sup>. Technie od takiego człowieka siła moralna; siła ta „pożywienie swe czerpie z nieba, podobnie jak siła egoistyczna czerpie je z ziemi i z tego wszystkiego, co człowieka do ziemi przywiązuje“. U człowieka bożego nie widzimy żadnej dumy ze zwycięstwa nad szatanem; owocem takiego zwycięstwa jest tylko spokój i niebiańska harmonia<sup>3</sup>.

A serce otwarte dla wiary, jest także dostępne dla ś w i ę t e j p r a w d y, której brama była przedtem zamknięta przed nami na spiżowe wrzeczadze... Czystemu sercu odkrywa się prawda, nie ta „prawda“ stworzona w szale przez samego człowieka, na kształt jakiegoś bożka; ale czysta, jasna jak słońce prawda, która wskazuje drogę życia, prawdziwego życia, co zwycięża śmierć, a ugruntowane jest na opokach wiary<sup>4</sup>.

Ta prawda nie jest człowiekowi dostępną, jak długo serce jego nie jest przeniknięte siłą moralną. Podstawą i gruntem jego był przedtem tylko świat; tylko na rzeczy i stosunki światowe duch jego miał otwarte oczy. A choćby taki duch był bogato uposażony, głęboko badawczy, nawet choćby się wznosił w sfery nadziemskie, nawet jeśli by się wspinał, jak Platon, do najsubtelniejszych idei, — to jednak będą to wszystko p ł o d y j e g o w y o b r a ż n i, syconej pierwiastkami ziemskimi, światowymi, którymi może ją zaludniać<sup>5</sup>.

„Serce musi się otworzyć; musi ono Boga s z u k a ć, i n a w z a j e m Ojciec musi wyjść naprzeciw sercu dziecka swego do połowy

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 181—182.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 184—185.

drogi. A do tego nie ma żadnej innej drogi, żadnego innego mostu ponad nieskończoną przepaścią (między człowiekiem a Bogiem), jak tylko jedna wiara<sup>1</sup>.

„Wiara jest tym środkiem, przez który duch dostaje skrzydeł, tak że wznieść się może ponad wszelkie ziemskie rzeczy i czyny, i przejrzeć je w słonecznym, jasnym widzeniu; wtedy poznać może, jak niepełna, jak jednostronna jest ludzka wiedza, która chce ogarnąć wszystko i jedność ze stanowiska marnego ludzkiego „ja”<sup>2</sup>.

### III. Poglądy Heinrotha a „Dziady” drezdeńskie

Przedstawivszy w istotnych punktach Heinrothowską naukę o człowieku, zawartą w dziele „o niebie i piekle”, można teraz wskazać jej pokrewieństwo z „Dziadami” drezdeńskimi.

Już z poprzednich wywodów wynika, że pokrewieństwo to dotyczyć będzie zasadniczej koncepcji drezdeńskiego dramatu i niektórych elementów tworzywa o znaczeniu pierwszorzędnym. Czyż chcielibyśmy zatem posunąć się aż tak daleko, aby poglądom Heinrotha przypisywać decydujący wpływ na powstanie i charakter III części „Dziadów”? Takie postawienie sprawy byłoby bezwątpienia nie tylko zbyt śmiałe, ale i niezgodne z prawdą.

III-cia część „Dziadów” — nie była wyłącznie owocem okresu drezdeńskiego. Prowadziła do niej droga przez zespół rozmyślań i przeżyć poety w długim okresie przesilenia duchowego, od Petersburga poprzez Rzym i Poznańskie aż do wylewu natchnień drezdeńskich. W Rzymie burzyły się długo w Mickiewiczu moce prometejskie; poeta był tam zrazu „poganinem” dalekim od katolicyzmu, nawet potępiającym katolicyzm; takie świadectwo wystawia mu Szymon Chłustin w liście z 31 listopada 1831. Stopniowo jednak zaczynają działać wpływy inne: wpływ ks. Stanisława Chołoniewskiego, poznanie pism ks. Lamennais’go, religijna atmosfera domu Ankwiczów, budujący przykład Marceliny Łempickiej. Wszystko to żłobiło w duszy poety drogi nowe. Mickiewicz spowiada się po wielu latach, przyjmuje Sakramenta, jedna się z Bogiem i Kościołem. Znane jest późniejsze nieco a bardzo doniosłe wyznanie poety, że ks. Chołoniewskiemu zawdzięcza „wiele pociechy, wiele chwil szczęśliwych, nowy widok

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 185.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

świata, ludzi, nauk“. Krótki pobyt w Paryżu, widzenie się z ks. Lamennais — nie było zapewne również bez znaczenia.

Nie ulega wątpliwości, że już w Rzymie zaszły w duszy poety ważne zmiany, że już tutaj budziły się w nim tęsknoty religijne, odżywała dawna wiara, znaczył się nadchodzący przełom w dziedzinie religijno-moralnej. Takie utwory jak wiersz „Do Marceliny Łempickiej“ lub „Arcymistrz“ są niewątpliwym dowodem takiego stanu ducha. W chwili opuszczenia Włoch nie była to jednak dla Mickiewicza sprawa definitywnie załatwiona. Słusznie powiada Kallenbach: „Zdaje się, że dopiero po Rzymie — we Francji, może po tych łzach, które tam poeta... ujrzał w oczach ks. Lammenais'go, r o z u m u l e g ł s i l e w i a r y“.

Mówi się, jak o czymś pewnym, o całym cyklu „rzymskiej liryki religijnej“ Mickiewicza. Czy słusznie? Utwory te są niedatowane, brak dotąd pewnych wiadomości o czasie ich powstania, brak autografów; a kiedy jeden autograf się odnalazł („Mędrcy“), pokazało się, że wiersz ten „myślany był we Francji, a pisany w Dreźnie“. Zapytać można, czy i dwóch innych ważnych utworów tego cyklu „rzymskiego“, tj. wierszy „Rozmowa Wieczorna“ i „Rozum i Wiara“ — nie należało by przenieść do czasów drezdeńskich...

Drezno — to ów moment właściwy stanowczego przełomu u Mickiewicza, moment ostatniej walki i przewyciężenia pogańskiego prometeizmu przez chrześcijańską filozofię wiary, pokory i ufności w Bogu. Deklaracją tego przewyciężenia jest III-cia część „Dziadów“ w tej postaci, w jakiej ją poeta ogłosił.

Otóż nasuwa się przypuszczenie, że — obok innych, dawniejszych i współczesnych wpływów — t a k ż e n a u k a H e i n r o t h a była dla Mickiewicza jednym z ważnych elementów wspomnianego przełomu, że znalazł w niej nie tylko potwierdzenie i rozwinięcie szerokie, ale i nacechowaną głębokim przeświadczeniem próbę uzasadnienia swoich własnych przekonań. Wiele ustępów książki (czy książek) Heinrotha mogło niewątpliwie skłonić polskiego poetę do głębokiej zadumy i umocnić na wypracowanym w duchu stanowisku, a zarazem mogło wskazać mu pewne drogi i formy koncepcji, wprowadzić w tę koncepcję pewne ważne elementy konstytutywne, pewne myślowe związki i wnioski, na których oparła się wewnętrzna struktura, a co za tym idzie, i formalna strona utworu.

Uchodzi za rzecz tradycyjnie pewną, że Mickiewicz nie okazywał żywszego zainteresowania dla badań filozoficznych, dla dociekań ro-

zumowych. Przytacza się na dowód jego lekceważące wyrażenia o Kancie, o Heglu. Twierdzenie takie domaga się — zdaniem naszym — pewnej modyfikacji. Bo mimo wyraźnej niechęci do nowszej filozofii niemieckiej, ten sam Mickiewicz rozczytywał się przecież (jak dowodzi korespondencja) w Heglu i Schellingu, zgłębiał dzieła mistyków i pisarzy religijno-moralnych różnych narodów (Swedenborga, Boehme, Saint-Martina i in.), przesiadując nad nimi w bibliotece drezdeńskiej, rozmyślał nad najgłębszymi problematami. Poeta m i a ł niewątpliwie „głowę filozoficzną“. A jeśli nie żywił zamiłowań do subtelnych pojęciowych dyskusyj, jeśli umysł jego nie miał wyszkolenia logiczno-dialektycznego, to równocześnie interesowały go zawsze wielkie zagadnienia metafizyczne, psychologiczne i etyczne, nęciły go nieodparcie rozległe, wieczystą aktualnością nacechowane, śmiało ujęte rozważania o życiu i człowieku, o jego celach i zadaniach, o stosunku do Boga i religii, do bliźniego i ludzkości. Sfera zagadnień moralnych czy moralno-religijnych, które sam głąboko przeżywał, — oto właściwe koło rozmyślań i pracy wewnętrznej poety.

Odnosi się to zwłaszcza do tego okresu życia Mickiewicza, o którym mówimy, a z jeszcze większą siłą wystąpi w okresie towianizmu.

A dodać trzeba jeszcze jedno. Rozmyślania takie miały dla poety jakby dwa oblicza: jedno zwrócone ku jego własnemu wnętrzu, drugie ku najważniejszej poza nim sprawie, tj. ku dręczącej zagadce przyszłości Polski; a właściwie obie te sfery wiązały się z sobą, i dla nich to właśnie ważne pytania religijno-moralne były stawiane i rozwiązywane.

Pod takim kątem widzenia traktujemy te oddźwięki, jakie w umyśle Mickiewicza znalazł Oleszkiewicz czy Chołoniewski, Lamennais, Boehme czy St. Martin.

Nie inaczej było zapewne i z Heinrothem.

Poeta nie przedzierał się przez gęstwę fundamentów jego filozofii, nie szukał u niego dialektyki pojęciowej, ale szukał odpowiedzi, jaką czująca dusza myśliciela niemieckiego dać mogła na męczące poetę zapytania. Apostolstwo i zapal bijący z dzieł Heinrotha, zwłaszcza z pięknych, gorących ustępów syntetycznych, pomieszczanych na końcu rozdziałów, jasność i przystępność jego stylu, obrazowość i poetyczność wielu kart jego dzieł — wszystko to były czynniki, które mogły pociągać Mickiewicza i działać — może i podświadomie — na niego w czasie myślenia i pisania o „Dziadach“.

## 1. Walka nieba i piekła o człowieka

Zasadniczą ideę, wiążącą wszystkie części „Dziadów“, podał sam Mickiewicz. Jest nią „wiara w wpływ świata niewidzialnego, duchowego na sferę myśli i czynów ludzkich“; idea ta — powiada poeta — „rozwija się postępowo w różnych częściach dramatu, przybierając odmienne kształty, stosownie do odmienności miejsc i czasów“. Wszystkie części „Dziadów“ łączy nadto ze sobą osoba bohatera, Gustawa-Konrada-Mickiewicza. Na tle tej generalnej idei całego poematu, występuje idea partykularna III-ciej części „Dziadów“. Jest nią niewątpliwie walka dwóch potęg: nieba i piekła o duszę Konrada-Więźnia, przewodnika i wieszczu narodu.

Utwór ma charakter dramatu mistycznego, chrześcijańskiego, pomyślanego pierwotnie jako szereg scen, odbywających się właściwie w duszy Konrada, scen jego „psychomachii“, przerywanych kilku innymi scenami o typie intermediiów, o charakterze nie tylko obyczajowym, ale nawet wprost satyrycznym. Tezę tę postawiła mniej więcej należyście (choć bez wykończenia w szczegółach) Zofia Niemojewska; można by ją przeprowadzić z jeszcze większą dokładnością.

Walczy zatem o Więźnia niebo i piekło, jak walczy wiecznie o każdego człowieka.

Jest to właśnie zasadnicza teza głównego dzieła Heinrotha „o niebie i piekle w człowieku“. Od człowieka samego zależy finalne zwycięstwo tej lub tamtej strony. „Aus dem f r e i e n Menschen kann alles werden: ein Engel oder ein Teufel. Der Sitz des Himmels oder wie der Hölle ist d a s G e m ü t h. Von hier aus verbreiten sich L i c h t und (Lebens) W ä r m e, oder F i n s t e r n i s s und (Todten) K ä l t e über das ganze innere Leben des Menschen“. Wolność człowieka jest środkiem do dobrego lub do złego, może ona stać się dla niego równie dobrze kartą wstępu do nieba jak i do piekła.

Tę samą walkę dwóch potęg wrogich o duszę ludzką, te same warunki i ewentualności zwycięstwa, głosi „Prolog“ do III części „Dziadów“. O duszę śpiącego „Więźnia“ toczą bój duchy dobre i złe (aniołowie — duchy nocne), występujące zupełnie realnie, umieszczone znacząco po prawej i lewej stronie śpiącego. W myśli Więźnia przeważają się szale ich wpływów, a od tego wyniku zależeć będzie całe jego życie.



Czy zła myśl wygra, czy dobra pokona,  
 Jutro się w mowach i w dziełach pokaże.  
 I jedna chwila tej bitwy wyrzeka  
 Na całe życie o losach człowieka.

Nastrój bitewny, tak charakterystyczny dla demonologii Heinrotha, zaznacza się już u wstępu wyraźnie („tej bitwy“, „podwójmy napaść“, „podwójmy strażę“).

Przeważa myśl zła, myśl nienawiści i zemsty. Bezimienny „Więzień“ przybiera miano „Konrada“, Konrada Wallenroda, herosa zemsty i nienawiści do wroga<sup>1</sup>. Jesteśmy w oczekiwaniu jakiejś walnej rozprawy, do której zerwie się niebawem Konrad, a która zadecyduje zarazem o jego losach. „Niebo“ albo „piekło“ musi w nim zwyciężyć, w jego rękę jest klucz do jednego lub drugiego.

I oto jakiś Duch nienazwany, niby reżyser całego misterium, wypowiada obie ewentualności poematu:

Człowieku, gdybyś wiedział, jak a t w o j a w ł a d z a,  
 Kiedy myśl w twojej głowie, jako iskra w chmurze,  
 Zabłyśnie niewidzialna, obłoki zgromadza,  
 I tworzy deszcz rodzajny lub gromy i burze —  
 Gdybyś wiedział, że ledwie jedną myśl rozniecisz,  
 Już czekają w milczeniu, jak gromu żywioły,  
 Tak czekają twej myśli — s z a t a n i a n i o ł y,  
 Czy ty w p i e k ł o uderzysz, czy w n i e b o zaświecisz, —  
 A ty, jak obłok górny, ale błędny pałasz,  
 I sam nie wiesz gdzie lecisz, sam nie wiesz, co zdasz...

Alternatywa: piekło lub niebo w człowieku jest w tej zapowiedzi wyraźnie zaznaczona.

## 2. Pasywność Konrada (Konrad w mocy szatana)

Próbujmy dalej charakteryzować Konrada kategoriami Heinrotha. Następuje scena I „W korytarzu“. Konrad zapada w stan „pasywności“, tj. w stan grzechu. Uczuciem jego owładana miętyność, żądza zemsty. Wedle Heinrotha, z pasywnością łączy się

<sup>1</sup> Pojąć trudno, dlaczego Niemojewska tak oto mówi o przemianie Gustawa w Konradzie (po skreśleniu „napisu“): „Wreszcie następuje wybór: ginie człowiek ziemi. Od tej pory dążeniem Konrada będzie wypełniać rozkazy nieba?“ (s. 40). Dla mnie rzecz przedstawia się następująco: ginie Gustaw, bohater miłości osobistej do kobiety, wstaje Konrad, przewodnik narodu, ale Konrad Wallenrod, ale naczynie nienawiści i zemsty. Wynika to z samych słów Więźnia przed skreśleniem napisu („Łotry... Łotry...“ itd.).

uczucie niezadowolenia (der Unseligkeit), a często ponurość i smutek. I Konrad milczy przez całą wielką część I sceny, jakby go nie było; Frejend nazywa go „ponurym poetą“ (167), Suzin „cicho zasępionym“ (441). Gotuje się w nim burza namiętności. Cała gwarna rozmowa filomatów, której w milczeniu słucha, pcha go mimowiednie dalej w kierunku nienawiści i zemsty. Czyż inaczej działać mogły opowiadania Żegoty, Tomasza i wstrząsająca autopsja Jana Sobolewskiego? Naiwnie, bezskutecznie — jak cichy protest, na który nikt nie zważa — brzmią w tej atmosferze poruszonych uczuć proste słowa ks. Lwowicza, wzywające do modlitwy. Zbliża się niesamowita godzina północy. Nikt tu nie myśli o tym, że właśnie Chrystus się rodzi; w ogóle z a g u b i ł się w całej tej scenie zaznaczony poprzednio nastrój wigilijny.

I oto zrywa się Konrad, śpiewając pieśń nienawiści i zemsty, „pieśń pogańską“ (jak mówi ks. Lwowicz), „pieśń szatańską“ (jak określa Kapral, drugi — obok Lwowicza — chrześcijanin w tej celi).

I rzeczywiście pieśń ta — podkreślamy to — ujęta jest w s ł o w a i c a ł e z w r o t y „s z a t a ń s k i e“, dosłownie niemal takie, jakich używają potem szatani w scenie II z Konradem, czy w scenie V z Nowosilcowem.

Następuje tzw. „mała improwizacja“ (w w. 484 nst.), w której Konrad występuje już jako „o p ę t a n y p y c h ą“. Nazywa się „prorokiem“, „orłem na niebie“, „gromowładnym“ (jak Jowisz, jak Bóg), wierzy w błyskawicowe swe oczy i drapieżne szpony, zdolne dojrzeć i uchwycić sybilińską treść „przyszłych dziejów świata“. Naprzeciw „orła“ staje atoli „kruk“, ptak o czarnych olbrzymich skrzydłach (jak Szatan z „Prologu“ Fausta). On to płacze zdobywcze myśli Konrada, bijąc mu w oczy piekielnym dymem („Spojrzał na mnie — w oczy mię, jak dymem, uderzył“). Ten kruk to szatan, czy też szatańska pycha Konrada — wszystko jedno. Poeta chciał w tym ptaku usymbolizować przeświadczenie, że Konrad w tym stanie ducha, w którym się obecnie znajduje, nie może odczytać sybilińskiej księgi swego narodu, nie może poznać prawdy odwiecznych, bożych przeznaczeń.

Konrad, pełen grzesznej dumy i pychy, przechodzi już w ręce złych mocy. Próżno zrywa się do walki i do lotów; pierwsza ta walka kończy się jego pierwszą klęską; pada zemdlony na ręce towarzyszków, a to zemdleńie, ten stan chorobliwy, jest właśnie wyrazem jego duchowego upadku.

### 3. Wielkie kuszenie Konrada — Konrad „opętany“

Szatan ma swoje ukryte, dobrze obmyślane plany w stosunku do Konradowej duszy. Konrad jest w stanie pychy, w stanie pasywności. Szatan stawia wysoką stawkę na tę jego pychę, na jego egoizm, jako Prometeusza myśli i Prometeusza uczucia. Scena Wielkiej Improwizacji jest momentem rozstrzygającym.

Prof. Kallenbach w ustępie o „Improwizacji Konrada“ utrzymuje, że Improwizacja powstała oddzielnie, niezależnie od innych scen dramatu, że wytrysła jak samodzielny, potężny strumień natchnienia, że była komorą zarodową „III-ciej części Dziadów“. Stanowisko zupełnie słuszne. Wielka Improwizacja powstała po prostu jako monolog prometejski Mickiewicza, na który zbierało się już w Rzymie w czasie czytania Ajschylosa. (Inna rzecz, czy Improwizacja zrodziła się naprawdę w ciągu jednej nocy, czy relacje Orpiszewskiego i Odyńca w tej sprawie są zupełnie pewne, czy np. fragment „Broń mnie przed sobą“ nie jest jednym z wariantów Improwizacji...). W tej chwili idzie nam jednak nie o to, czym była Improwizacja pierwotnie, gdy ją jeszcze wygłaszał Gustaw (jak świadczy tzw. II-gi autograf „Dziadów“ drezdeńskich), ale czym uczynił ją poeta w ostatecznej redakcji swego dramatu.

Zagadnienie to zdaniem naszym najtrafniej postawił Artur Górski w wspaniałym, wciąż niedocenionym swoim „Monsalwacie“. Improwizacja w dzisiejszym swym stanie to, zdaniem jego, wielkie kuszenie Konrada przez Szatana, to ogromna, nadobłoczna scena walki o duszę Konradową, rozgrywająca się na tle wulkanicznego wybuchu jego mocy poetyckiej. Siły piekielne czyhały na tę „chwilę przeznaczoną“ od dawna.

Improwizacja była pierwotnie niezależnym monologiem Prometeja. Jako ośrodek konstrukcyjny „Dziadów“ w swej ostatecznej postaci została jednak przez poetę ustylizowana na wybuch grzesznego szału pychy Konradowej, a zarazem na wielką scenę bitwy o duszę Konrada; a może nawet nie bitwy, a raczej generalnego ataku mocy szatańskich, którego wynik był przez poetę z góry przesądzony, i stąd ta siła, nawet furia „głosów z lewej strony“, gdy tymczasem „głosy z prawej strony“ (anielskie) są słabe, nieraz więcej refleksyjne niż obrończe.

Autograf II (Klaudyny Potockiej) świadczy, że wszystkie tzw. „głosy“ są dopisane później, że poeta „dorabiał“ je i wahał się z ich rozmieszczeniem, że pierwotnie było ich nawet więcej, a zaczynały się wcześniej, niż dzisiaj. Otóż dopiski te czynił poeta wtedy, gdy swój pierwotny monolog prometejski włączył ideowo i faktycznie w całość poematu, jednym słowem, gdy potępił Improwizację, stylizując ją na wielką scenę kuszenia szatańskiego.

W tym właśnie „potępieniu“ Improwizacji, w tym ustylizowaniu jej, przez dodanie głosów „lewych“ i „prawych“, na wybuch grzesznego szału pychy, kierowanego przez szatanów, można się dopatrywać silnych analogij z poglądami Heinrotha.

Mówmy słowami Górskiego! Improwizacja to „najwyższy rozpęd żywiołowego indywidualizmu, podniesionego do wysokości bohaterstwa“; nie jest to jednak bohaterstwo, poświęcające się dla jakiejś idei: bohater taki stoi poza dobrem i złem, etyka jego „to wola potęgi, uderzająca, jak piorun, wola bez kresu, upojona własną mocą, zahypnotyzowana własną możliwością“. Czyż inaczej określa Heinroth szal dumy i pychy? A dalej: Konrad — powiada Górski — dochodzi w Improwizacji do „momentu samoubóstwienia, wyciąga dłonie między gwiazdy, nieśmiertelność czuje, nieśmiertelność tworzy, rzuca pod nogi wszystkich poetów i proroków świata, w potędze czuje się równym Bogu“. Oto jest „Selbstvergöttlichung“, „eigene Erhebung zur Göttlichkeit“, tak dokładnie analizowana i tak ciężko potępiana przez Heinrotha. Ale Konrad kocha — zauważa dalej Górski. Jakaś wielka pamięć „uprzytamnia w nim, budzi nową moc: miłość swego narodu“. „Znikł na chwilę lucyperyiczny władca potęg niepodległych, — przemawia (do Boga) wielki orędownik...“. Miłość narodu u Konrada nie jest atoli miłością świętą — jakby się wyraził Heinroth — gdyż łączy się z nią wola potęgi indywidualnej, żądza serdeczna zawładnięcia narodem. „Konrad, miłośnik narodu, obiera drogę t a j e m n i c z e g o d e s p o t y z m u u c z u ć“. „Upojony mocą twórczą, a razem prawie szalejący pod wpływem bólu jeremiaszowego, rzucań z jednej ostateczności w drugą, niezdolny już do opanowania, raczej pchnięty rozpędem nagromadzonych elementów uczucia, oddaje swe serce pod przewagę despotycznego porywu, gubi szacunek dla wolnej woli człowieka, sięga po tajny rząd dusz przez masową hipnozę woli“.

Chcę czuciem rządzić, które jest we mnie,  
 Rządzić, jak Ty, wszystkimi zawsze i tajemnie:  
 Co ja zechcę, niech wnet zgadną,  
 Spełnią, tym się uszczęśliwią,  
 A jeżeli się sprzeciwią,  
 Niechaj cierpią i przepadną!

Egotyzm Konrada — das Selbst, die Selbstigkeit, jak nazywa Heinroth — dochodzi do zenitu. Pycha jego nie ma już granic. Stawia się na równi z Bogiem, niemal przed Bogiem.

Nie służą mi, nie znają — nie znają nas obu:  
 Mnie i Ciebie!

Żądza władzy osobistej przybiera rozmiary kosmiczne, szatańskie, jakich przed wiekami pragnął Lucyfer:

Ja chcę władzy — daj mi ją, lub wskaż do niej drogę!  
 Ja chcę mieć władzę, jaką Ty posiadasz,  
 Ja chcę duszami władać, jak Ty nimi władasz!

Ciekawą miarą egotyzmu Konrada, olbrzymiejącego tym bardziej, im bliżej do końca Improwizacji, jest coraz częstsze, jakby umyślne, świadome, powtarzanie zaimka pierwszej osoby. „Ja“ króluje coraz niepodzielniej, „ja“ rozbrzmiewa coraz potężniej, władczo, w jakimś ogromnym, ślepych zapatrzeniu w moce własnej istności, własnych możliwości i aspiracji.

Ujmując stan duszy Konrada w „Improwizacji“ w kategorii Heinrotha, powiedzielibyśmy zatem, że znajduje się on w najwyższym stopniu pasywności, tj. grzechu. Namiętność i żądza panowania, zdobywania opanowały gwałtownie sferę jego uczuć, intelektu i woli.

Mickiewicz chciał tu zatem przedstawić Konrada jako „opętane go“, patologicznie opętanego przez Szatana, który przez wyobraźnię wieszczą trafił do jego duszy i na ogromnych skrzydłach dumy poniósł go w bezmiary, do strasznej, bezpamiętnej walki z Bogiem.

#### 4. Bata lia szatańska

Improwizacja jest monologiem Konrada. Jego samego tylko widzimy zrazu i słyszymy. Ale tym monologiem kierują od początku szatani, on jest ich dziełem. Tak zdecydował Mickiewicz, w celu alając dawny monolog prometejski w całość „Dziadów“. Kampa-

nia złych duchów jest groźna w swej potędze, ale też zarazem przewidująca i niezwykle chytra. Zrazu przyczaiły się szatany, wielka, kierownicza ich robota odbywa się za kulisami monologu; stamtąd poruszają one Konradem. Głosy „duchów“, pomieszczone pierwotnie wcześniej, bo już od wiersza 46 („Mam go w uchu, mam go w oku“) — skreślił Mickiewicz w ostatniej redakcji przenosząc je w zmienionej postaci dopiero do wiersza 221 i nast. Niech się grzesznik rozpędzi aż do utraty tchu! W momencie „najwyższego skupienia“ Konradowego („Czym jest me czucie? Ach iskrą tylko itd.“), jak to określa Górski, złe i dobre duchy występują otwarcie do walki. Obecność ich jest zupełnie r e a l n a. Gwałtowność, szalona niepowściągliwość ataków szatańskich na Konrada zaznaczona jest z całym naciskiem. Szatani popędzają wprost Konradowego ducha do coraz bardziej obłądanych lotów. Charakterystyczne jest stopniowanie metafor: dusza opętanego wieszczą jest dla szatana naprzód koniem, na którego wsiada, potem ptakiem-orłem, wreszcie hydrą, uderzającą w Stwórcę.

W s i ą ś ć m u s z ę  
Na duszę  
J a k n a k o ń,  
Goń, goń!  
W cwał, w cwał!

Rumaka  
Przedzierżgnę w p t a k a.  
Orlimi pióry!  
Do góry!  
W lot!

Orła w h y d r ę!  
O c z y m u w y d r ę.  
Do szturm dalej!  
Dymi! Pali!  
Ryk, grzmot!

Wykrzyki bojowe i piorunujące komendy szatańskie mają charakter zupełnie b a t a l i s t y c z n y, tak jak to ujmował Heinroth:

Do szturm dalej!  
Dymi! Pali!  
Ryk! Grzmot!  
— — — — —  
Ognia! Pal!

Nabite przez szatanów „burzące działo“ uczucia wycelowuje Konrad w Boga. Odzywa się ostatnia bitewna pogróżka, otwarte hasło buntu ziemskiego giganta.

Odezwił się, bo s t r z e l ę przeciw Twej naturze!

Toczy się tu jeden z epizodów odwiecznego boju szatana z Bogiem, Arymana z Ormuzdem, ciemności, materii z światłością przedwieczną. Konrad-wieszcz jest narzędziem tej walki. Szatani opanowali całe jego jestestwo duchowe, wreszcie rozprzegają i ciało (słania się, pada, mdleje).

Niedomówione zostało tylko ostatnie słowo, straszliwe bluźnierstwo. „Może jego myśl je pomyślała“ — tłumaczy A. Górski — „może jego usta je wyrzekły (?), ale nie jego wola była tu czynna. Konrad postrzega w ostatnim momencie, że nie jest sam, że jest igraszką potęg ciemnych, które o p ę t a ł y j e g o w o l ę<sup>1</sup>; i ta świadomość działa na jego mózg jak uderzenie; pada bezprzytomny“<sup>2</sup>.

Podkomendni wielkiego szatana nie orientują się zrazu w sytuacji:

Depc, chwytaj!  
...nim przebudzi się, dodusim!

---

<sup>1</sup> Mogłyby świadczyć za tym słowa scenariusza poety: „Konrad s t a j e c h w i l ę, słania się i pada“. „Staje chwilę“, a więc następuje jakiś błysk refleksji, opamiętania, Konrad coś spostrzega, zastanawia się przez jedno mgnienie oka, lecz jest już za późno.

<sup>2</sup> Grzechem, od którego zginąć miał Konrad, jest p y c h a. Pierwszy szatan:

Jeszcze o jeden stopień w dumę go podźwignąć!  
C h w i l a d u m y! — ta czaszka już byłaby trupia!

I to ostatecznie дума, p y c h a r o z u m u, ta sama, którą najbardziej potępiał Heinroth. Od walki bezwocnej na uczucia przechodzi bowiem Konrad przy końcu Improwizacji znowu do walki na r o z u m!

Milczysz! — nie dasz dla serca, dajże dla rozumu! —  
Widzisz, żem pierwszy z ludzi i z aniołów tłumu,  
Że Cię znam lepiej, niżli Twoje archanioły,  
Wart, żebyś ze mną władzą dzielił się napoly...

Dopiero modlitewny głos aniołów przywraca atakującym przytomność. Spozstrzegają, że zwycięstwo nie jest decydujące; następują wzajemne oskarżenia się diabłów, którzy nie rezygnują jednak z ofiary, wierzą w słabość grzesznika (Drugi diabeł: „Wróci się, wróci“).

Metody walki szatanów w całej tej scenie improwizacyjnej są — że tak powiemy — Heinrothowskie: ich przyczajenie się początkowe, sposoby atakowania, rozgwar bitewny, okrzyki triumfu, nieustępliwość po klęsce — w ogóle cały sztafaż i słownik batalistyczny.

### 5. Patologia „opętania“ Konrada

„Opętanie“ Konrada, wyrażające się w Improwizacji w formie szału, psychozy, obłąkania chorobliwego — ma znamiona patologiczne. Zaznaczają się one najwyraźniej po omdleniu Konradowym:

Więzień: Dla Boga on osłabiał, patrz — m i o t a s i ę, d ą s a :

To jest wielka choroba — patrz, o n u s t a k ą s a !

Także szatani widzą już poprzednio krew w ustach omdlałego Konrada (sc. II, w. 322), gdy ks. Piotra uderza znów ciekąca z nich „piana biała“ (sc. III, w. 25). Wszystko to wskazuje na epilepsję. Nie tylko dusza bohatera jest rozprzężona przez moce piekielne, ale i jego ciało.

Ze zaś ta epilepsja czy atak neurotyczny jest dziełem szatana, tzn. że należy interpretować go demonologicznie, a więc zgodnie z Heinrothem, o tym nie wątpi żadna z osób postronnych dramatu. Złe duchy są obecne rzeczywiście w celi i w ciele Konrada i one to sprowadzają objawy choroby nerwowej u swojej ofiary.

Bogobojny Kapral oświadcza niedwuznacznie:

Bo ja wiem, że tu było — coś — tu niedobrego.

Gdy runt odszedł, w tej celi hałas posłyszałem,

Spojrzę dziurką od klucza, — a c o t u w i d z i a ł e m,

To mnie wiedzieć!

Cela Konrada pełna była szatanów. Zresztą — jak dopiero co zaznaczyliśmy — szatan jest obecny i w Konradzie samym, w jego ustach, bo wstąpił weń w chwili poczęcia się zemsty i nienawiści (pasywności) i władał nim podczas Improwizacji. Świadczy o tym cała następna scena „Egzorcyzmu“ i liczne wyrażenia ks. Piotra.



## 6. K s. P i o t r — c z ł o w i e k b o ż y

W tę atmosferę pobitewną, w której leży „opętany“, a cielesnie rozprężony Konrad, wprowadza poeta ks. Piotra. Kim jest ks. Piotr? W każdym razie d u c h o w y m k o n t r a s t e m Konrada z Improwizacji. A jeśli tamten — jak ustaliliśmy — jest „opętany“ (der Besessene), to święty braciszek jest „człowiekiem bożym“ (der göttliche Mensch), wedle klasyfikacji Heinrothowskiej.

Braciszek Piotr spełnia wszystkie postulaty postawione przez Heinrotha takiemu ideałowi.

Mieszka w nim siła duchowa, moralna, owa świętość, z której wywodzą się wszelkie inne wysokie wartości duszy wybranej. Braciszek Piotr to człowiek pobożny (sc. III, w. 19), ożywiony c h r z e ś c i j a ń s k ą m i ł o ś c i ą b l i ż n i e g o .

Synu mój, tyś na sercu, które c i e b i e k o c h a .

— powiada zaraz na początku do bezprzytomnego Konrada

Głównym atoli rysem jego duchowości jest c h r z e ś c i j a ń s k a p o k o r a , taka właśnie, w jakiej filozof lipski upatrywał istotę psychiki „człowieka bożego“. Pokora ta przeciwstawiona jest natchmiast przez poetę grzesznej pysze Konrada. Przez tę pokorę, ujawniającą się w żarliwej i kornej modlitwie, zwalcza ks. Piotr zakusy szatańskie i panuje nad złym duchem.

Ks. Piotr zna dobrze ujarzmiczyciela Konradowej duszy. Zresztą ten ujarzmiczyciel sam mu się przedstawia.

A wiesz ty, jak się zowie moja luba? P y c h a .

Szatan nie ustępuje i wobec człowieka bożego. „Stujęczyczna zmija“ („dieser Proteus in tausend Gestalten“ nazywa szatana Heinroth), atakuje księdza; chce naprzód poplątać jego umysł, potem próbuje zagrać mu także na strunach pochlebstwa i dumy, to na strunach ciekawości i strachu; nie cofa się nawet przed naigrawaniem. I tutaj odbywa się więc wieczysty a k t k u s z e n i a , tym razem próba pociągnięcia do grzechu człowieka bożego. Na pychę — jedynym remedium jest pokora. Toteż wszystkie ataki szatańskie rozbija-

ją się o pokorę maluczkiej, franciszkańskiej  
światości księdza Piotra<sup>1</sup>:

.....Przeciwią się duchy:  
U p o k ó r z m y s i ę P a n u i zróbmy akt skruchy!

W pokorze i pokornej modlitwie do Boga spoczywa s i ł a  
prostego braciszka bernardyńskiego, pokorą zwycięża on ostatecznie  
i wypędza szatana.

A oto apostrofa anielska do samego ks. Piotra:

Sługo, sługo p o k o r n y, c i c h y,  
Wniosłeś p o k ó j w d o m p y c h y.

Z miłością i pokorą łączy się u braciszka Piotra jego g o t o -  
w o ś ć d o p o ś w i ę c e n i a s i ę. Z miłości wolnej i czynnej ku  
bliźniemu, ku Konradowi, wykwita i d e a s a m o o f i a r y :

Panie, otom ja sługa, dawny, grzesznik stary  
Sługa już spracowany i niegodny na nic!

Ten młody, zrób go za mnie sługą Twojej wiary,  
A ja za jego winy przyjmę wszystkie kary!

On poprawi się jeszcze, on wsławi Twe imię.  
Módlmy się! Pan nasz dobry! P a n o f i a r ę p r z y j m i e !

Wiemy, że ofiara ta została istotnie przyjęta.

Ale pełna wiary i miłości, ugruntowana na sile moralnej, po-  
kora ks. Piotra daje mu jeszcze coś więcej, niż samo wysłuchanie je-  
go próśb, niż samo przyjęcie jego ofiary. „Modlitwa pokorna“ — po-  
wiada Heinroth — „przenosi nas w pobliże Boga, utrzymuje nas  
w związku z Bogiem“. „Modlitwa nie tylko zbliża, lecz jednoczy czło-  
wieka z Bogiem“. Serce pokorne i pełne wiary ma możność oglądania  
czystej prawdy, może przeniknąć „in sonnenheller Betrachtung“ spr-

---

<sup>1</sup> „Książd“ Piotr jest w ostatecznej redakcji *Dziadów* braciszkiem klasz-  
toru oo. Bernardynów we Wilnie. Jak widać z autografu II (zob. podobiznę  
u Kallenbacha, s. 33), chciał go jednak Mickiewicz uczynić początkowo fran-  
ciszkaninem. Napisał tam bowiem, wprowadzając ks. Piotra: „braciszek Piotr  
franciszkanin“. Stwierdzić też trzeba, że w całej postaci ks. Piotra i w jego  
psychice są pewne rysy, pasujące go na jednego z duchowych potomków Świę-  
tego Biedaczyny.

wy ziemskie, ich sens i przeznaczenie. Tym szlakiem upokorzenia się w modlitwie idzie czysta dusza ks. Piotra ku zdobyciu wiedzy o przyszłości Polski:

Panie! Czymże ja jestem przed Twoim obliczem?  
 Prochem i niczem.  
 Ale gdym Tobie moją nicość wypowiadał,  
 Ja, proch, będę z Panem gadał

I oto następuje widzenie prorocze. Ks. Piotr ogląda przyszłe losy Polski, poznaje tajemnicę jej światowych przeznaczeń. Ogląda to, czego Konrad-grzesznik nie mógł zobaczyć w uniesieniu tzw. „małej improwizacji“.

Bo tylko przez pokorę idzie się do Boga, a przez Boga do ujrzania prawdy.

Pan ma l u c z k i m objawia,  
 Czego w i e l k i m odmawia.

— — — — —  
 Pierwsi wieczną mądrość witali,  
 Wieczną władzę uznali,  
 Biedni, prości i mali.

Osiągnął to także, w całej możliwej dla człowieka pełni, „mąż boży“ ksiądz Piotr. Błogie widzenie upoiło go niesłychanym szczęściem. Senną duszę pobożnego braciszka wyjmują aniołowie z ciała i niosą ją na kolana Boże, na niebiańską pieczętę<sup>1</sup>.

## 7. O d n o w i e n i e K o n r a d a

Konrad po Wielkiej Improwizacji znajduje się w mocy szatanów, w zupełnej destrukcji ducha i ciała. Wprawdzie nie dopełniła się ostateczna, zabójcza miara jego grzechu (może dlatego, że „moldlono się za nim“, por. w. 316), ale szatan ma w nim swoją siedzibę, przemawia przez jego usta.

<sup>1</sup> Podobny charakter niebieskiej pieczęty, niebiańskiej „charitas“ ma zakończenie sceny z Ewą (scena V). I tu Róża-anioł mówi:

Ja będę ją bawił, nim błysnie ranek,  
 Na sennym jej sercu złożę me skronie —  
 Jak święty apostoł, Pański kochanek,  
 Na Boskim Chrystusa spoczywał łonie.

W przeciwieństwie do tych dwóch scen, diabły unoszą senną duszę Senatora do piekiel, aby ją wychłostać i wymęczyć „nim trzeci kur zapieje“.

Książd Piotr wypędza przede wszystkim szatana.

A teraz zabierz z sobą twe złości i błędy,  
Skąd wszedłeś i jak wszedłeś, idź tam i tamtędy.

Duch uchodzi. Cały zaś egzorcyzm jest jeszcze jednym dowodem tego, że Konrad był opętany.

Teraz ks. Piotr podnosi Konrada z otchłani upadku i chce go wyprowadzić na wzniosłe ścieżki odnowienia.

Jedynym lekarstwem jest i tutaj, tj. w stosunku do Konrada, — p o k o r a i p o k u t n a m o d l i t w a, a więc Heinrothowski szlak biblijnego „syna marnotrawnego“.

Módl się! Myśl twoja, w brudne obleczona słowa,  
Jak grzeszna z tronu swego strącona królowa,  
Gdy w ż e b r a c z e j o d z i e ż y, o k r y t a p o p i o ł e m,  
Odstoi c z a s p o k u t y s w o j e j p r z e d k o ś c i o ł e m,  
Z n o w u n a t r o n p o w r ó c i, s t r ó j k r ó l e w s k i w d z i e j e,  
I większym, niżli pierwej, b l a s k i e m z a j a ś n i e j e.

Jednym słowem, wskazana jest owa „ofiara wewnętrzna“, o której mówi Heinroth, owo uspokojenie<sup>1</sup>, żebracze uciszenie ducha, aby można było przywdziać znowu na siebie „królewską niewinności szatę“, szatę „człowieka nowego“.

Najpierw jednak musi zejść na grzesznika — jak powiada Heinroth — łaska boska, tj. Bóg musi p o d a ć r ę k ę K o n r a d o w i, wyjść naprzeciw niego. Gdy to nastąpi, wówczas grzesznik będzie mógł zdobyć się na tę „ofiara wewnętrzną“, na ukorzenie się d o b r o w o l n e. Dlatego Chór Archaniołów głosi:

P o d n i e ś t ę g ł o w ę, a w s t a n i e z p r o c h u, n i e b i o s d o s i ę ż e,  
I dobrowolnie padnie i uczi krzyża podnoże;  
Wedle niej cały świat u stóp krzyża poleże,  
I niech Cię wsławi, żeś sprawiedliwy i litościwy Pan nasz, o Boże!

„Odnowienie“ Konrada, przemiana „opętanego“ w „człowieka bożego“ odbywa się w „Dziadach“ — jak wiadomo — w sposób misteryjny, moralitetowy. Psychomachia jest udramatyzowana. Książd Piotr jest w rzeczywistości częścią jaźni Konradowej, którą tu wyłącza

<sup>1</sup> Wszakże aniołowie mówią:

P o k ó j t e m u d o m o w i,  
S p o c z y n e k g r z e s z n i k o w i.  
Sługo, sługo pokorny, cichy!  
Wniosłeś p o k ó j w d o m p y c h y!

czono i upersonifikowano, jak się to czyni także w nowożytnym dramacie, u Maeterlincka czy Przybyszewskiego. Ksiądz Piotr symbolizuje p o d n o s z e n i e się Konrada ku odnowieniu.

Porzucenie starego węża, „starego grzesznika“, a przywdzianie przez Konrada „skóry nowej“, człowieka „nowego“, „bożego“, wyrażone jest w dramacie przez samoofiarę księdza Piotra, tj. przez i d e ę z a m i a n y, polegającej z jednej strony na przejęciu winy i kary Konradowej przez świętego franciszkańskiego braciszka, a z drugiej strony na poprawie i uświęceniu Konrada. Powtórzmy raz jeszcze „Offertorium“ ks. Piotra:

Panie, otom ja sługa dawny, grzesznik stary,  
Sługa już spracowany i niegodny z a n i c,  
Ten młody, zrób go z a m n i e sługą Twojej wiary,  
A ja z a j e g o w i n y p r z y j m ę w s z y s t k i e k a r y;  
O n p o p r a w i s i ę j e s z c z e, o n w s ł a w i T w e I m i ę.  
M ó d l m y s i ę! Pan nasz dobry! Pan ofiarę przyjmie.

Dzieje się tu coś podobnego jak we mszy. Po Offertorium idzie „Suscipe Pater“ i „Orate Fratres“.

Sprawa przyjęcia ofiary ks. Piotra czyli (co na jedno wychodzi) sprawa zesłania łaski na Konrada, umożliwienia mu odnowy, idzie przed tron boski. Rozstrzyga się zaś w typowo misteryjno-chrześcijańskiej formie: „p r o c e s u o d u s z ę K o n r a d o w ą“. Sędzią w tym procesie jest niewidzialny, przepotężny Bóg. Nie słyszy się go tutaj, ale moc jęgo zawisła wyczuwalnie nad całym przewodem. Rolę prokuratora i obrońcy objęli dwaj Archaniołowie, a chóry anielskie odgrywają jakby rolę audytorium, współczującego z sądzonym. Wyrok Boga zapada gdzieś między dwoma ostatnimi chórami (ww. 246—250). Z a s t ę p c z a o f i a r a pokornego braciszka Piotra została dopuszczona; na Konrada s c h o d z i ł a s k a b o s k a, która umożliwi mu o d n o w i e n i e się przez „ofiarę wewnętrzną“ i „zewnątrzną“ (tj. przyszłe życie pełne cierpień).

Cała scena „procesu“ odbywa się przy wtórce pieśni Bożego Narodzenia, kolendy „Anioł Pasterzom mówił“. Dlaczego? Bo tu rodzi się także dziecię nowe, rodzi się przyszły odnowiony Konrad, ten, który ma być prosty, maluczki wobec Pana i przez niego dopiero potężny.

Bóg podniósł „grzesznego sierotę“! Teraz będzie on kroczył drogą cierpień i doświadczeń, drogą nauk, odbieranych po drodze od

Przewodników, których mu Bóg nastarczy, — ku przeistoczeniu wewnętrznemu i ku związanym z nim wysokim swoim przeznaczeniem względem narodu i ludzkości.

Sumując obecnie to wszystko, cośmy powiedzieli o najważniejszej części „Dziadów“ drezdeńskich, tj. o buncie, upadku i przemianie Konrada oraz o stosunku tej części do idei Heinrothowskich, dochodzimy do następujących wniosków:

Przemiana Konrada-Prometeja-poganina w pokornego, pełnego wiary chrześcijanina, — nurtowała prawdopodobnie w umyśle Mickiewicza już przed pisaniem „Dziadów“ drezdeńskich. Była to idea jego własna, wykwitła z przeżyć rzymskich i późniejszych. Tę ideę miał może już poeta na myśli, kiedy w Rzymie w czasie lektury „Prometeusza“ Ajschylosowego powiedział Odyńcowi, że jego „Prometeusz“, którego miał wówczas pisać, będzie daleką parafrazą Ajschylosowego dzieła, zastosowaną do chrześcijańskich pojęć duchowych. Jak tę ideę zamyślał poeta n a j p i e r w ucieleśnić, jakie fazy przetwórcze przechodziła ona następnie w umyśle Mickiewicza w czasie wędrówek od Rzymu aż do Drezna — to pytania, na które trudno dzisiaj dać jakąś pewną odpowiedź. Przypuszczać wolno, że Mickiewicz chciał potępić pogańską pychę swego Prometeusza-Gustawa i drogą pokory, ofiary, uczynić z niego Prometeusza-chrześcijanina. Jest też wielce prawdopodobne, że kreśląc pierwsze rzuty „Dziadów“ w Dreźnie, wprowadzał w nich od razu pośrednika, i to w postaci księdza, którym miał być nie kto inny, tylko ks. Stanisław Chołoniewski. Wynika to niedwuznacznie z cytowanego już listu Mickiewicza do Julii Rzewuskiej z 28 marca 1832 r., pisanego z Drezna, w którym tak się wyraża o ks. Stanisławie: „...mnie braknie mocno księdza Stanisława. Słusznie pisał, że nie lęka się o trwałość naszej przyjaźni; ale przyjaźń jest za słabym wyrazem, m a m d l a n i e g o w d z i ę c z n o ś ć i u w i e l b i e n i e. Wiele mu winienem, wiele pociechy, wiele chwil szczęśliwych i nowy widok świata, ludzi i nauk. Nie wiem, czy mogę do niego pisać o wszystkim otwarcie; miałbym różne rzeczy do doniesienia“. Tak mógł Mickiewicz pisać tylko o tym człowieku, który miał w jego dramacie osobistym odegrać jakąś ważną rolę zbawcy czy nauczyciela. Także obie przyjaciółki rzymskie Ewa i Marcelina, ratujące potem Konrada swoją modlitwą, były zapewne już w tym pierwszym rzucie w jakiejś mierze uwzględnione. Całość tego dramatu osobistego o Prometeuszu stanowiłaby zatem tzw. hipotetyczne

„Dziady rzymskie“, nazwane tak dlatego, bo treścią ich były rzymskie przełomy poety. Byłaby to pierwsza drezdeńska faza „Dziadów“, faza pisania dramatu osobistego, której śladem dokumentalnym jest chyba list Mickiewicza do Lelewela z 23 marca 1832, z tymi oto słowami: „Piszę teraz wiele, ale rzeczy mniej stosowne do okoliczności“. Miał to być dramat przede wszystkim osobisty.

Dopiero w ciągu kwietnia 1832 następuje — jak się przypuszcza — zmiana pierwotnej koncepcji. Dramat o Prometeuszu zostaje cofnięty o lat prawie dziesięć wstecz i — pod wpływem nadciągających wspomnień wileńskich i wypadków nowych — rzucony na tło martyrologii studenckiej z r. 1823. W tym kształcie koncepcja III-ciej części „Dziadów“ przechodziła jednak znowu różne ciekawe fazy, których realnym odbiciem jest stan istniejących brulionów i autografów. Nie może to być jednak w tej chwili przedmiotem naszych rozpatrywań.

Otóż w związku z powyższymi uwagami nasuwa się przypuszczenie, że w czasie ewentualnego pisania tzw. „Dziadów rzymskich“, jako też w czasie przetwarzania ich na „Dziady filareckie“, zetknął się poeta z Heinrothem, a może raczej z jego pismami. Wywarły one na niego wpływ silny, toteż w pracy koncepcyjnej nad „Dziadami“ działały jako czynnik zapładniający i porządkujący.

Szczegółowo rzecz biorąc, można by przypisać wpływowi Heinrotha: 1) ujęcie Konrada-Prometeja jako „opętanego“ przez szatana, o znamionach wybitnie patologiczno-demonologicznych, 2) w związku z tym: ustabilizowanie „Wielkiej Improwizacji“ na scenę kuszenia czy też patologicznego szaleńca, kierowanego przez piekło, 3) batalistyczny charakter ataków szatańskich i wybuchów Konradowych, a po części i działania aniołów, 4) sprecyzowanie charakterystyki ks. Piotra jako „człowieka bożego“, w kierunku rysów, akcentowanych przez Heinrotha, 5) podkreślenie walki nieba i piekła o człowieka i wysunięcie tego momentu Prologu na czoło poematu jako czegoś, co miało nadać ton całemu dramатовi, a może też 6) tak silne przeciwstawienie pychy i pokory stanowiące „motywy przewodni“ rozbrzmiewający znacząco i donośnie przez wszystkie sceny Konradowej psychomachii.

Naturalnie, nie można twierdzić stanowczo, że właśnie w tych wymienionych dopiero co punktach Mickiewicz nie wniósł nic swego

lub że nie było tu wpływu także myślicieli innych (np. Swedenborga). Ścisła dystynkcja jest niemożliwa, a odważanie praw własności na wążkach aptekarskich nie da się przeprowadzić. Mogę stwierdzić tylko jedno: że kto czytał Heinrothowski „Klucz do nieba i piekła w człowieku“, temu trudno wątpić, że Mickiewicz tworząc „Dziady“ drezdeńskie, znalazł tę książkę lipskiego filozofa i że ta książka promieniowała na „Dziady“.

A może poeta kupił sobie dzieła Heinrotha w Niemczech jeszcze w r. 1829 i miał je ze sobą w Rzymie? Wtedy można by snuć daleko idące wnioski. Ale nie bardzo w to wierzę.

### Historiozofia Heinrotha

Jak pogląd Heinrotha na człowieka wyraził się w jego dziele „o niebie i piekle w człowieku“, tak jego filozofia dziejów, jego zapatrywania na historię ludzkości i zadania ludzkości zawarte zostały w obszernej pracy pt. „Pisteodicee oder Erwägungen über Geschichte, Philosophie und Glauben“ (Lipsk 1829)<sup>1</sup>.

Zasadą dziejów jest — według Heinrotha — *c z y n* (die That), związany ściśle z pojęciem „dziania się“. Wszelki czyn, jeśli ma zasługiwać na tę nazwę, musi wypływać z wolności, a zatem musi pochodzić z ducha samoczynnego i wolnego. *D u c h* tedy tworzy historię. „Ja, die Geschichte ist nicht ohne Idee, dass heisst, ohne Geist“<sup>2</sup>.

Wiemy już z poprzedniego, że żywiołem, w którym duch żyje, jest *ś w i ę t o ś ć*, siła moralna, pierwiastek boski, w przeciwstawieniu do natury, której cechą charakterystyczną jest zależność, zawisłość, podległość. Historia, którą tworzy duch wolny i ożywiony świętością, winna być przeto *r e a l i z o w a n i e m z a s a d y ś w i ę t o ś c i*, tj. tej zasady, która powiada, że mamy czynić to, co jest dobre, a unikać tego, co jest złe; dobre zaś jest to, co zgadza się z świętą wolą Boga, poprostu *z e w a n g e l i ą C h r y s t u s o w ą*. „Der heilige Wille aber ist, dass wir nicht sündigen, dass wir nicht Knechte werden; eben die Knechtschaft ist die Sünde... Rein wie das Licht, heilig wie Gott, sollen wir sein, unser Leben soll einem unge-

<sup>1</sup> Zapatrywań historiozoficznych myśliciela lipskiego nie będziemy podawać w całej ich rozciągłości, w całym kunsztownym wywodzie; uwzględnimy tylko ich rys zasadniczy i te momenty, które potrzebne są dla naszych rozważań.

<sup>2</sup> *Pisteodicee*, s. 92.



brochenen, ungetrübten Lichtstrahle gleichen“. „Chodźcie w światłości“ — powiada Pismo św. i to ma być dla ludzkości wskazaniem najwyższym<sup>1</sup>.

Czyny ludzkie, które składają się na historię ludzkości, powinny być po prostu realizowaniem tych zasad, które zamyka w sobie E w a n g e l i a.

Czy tak jest w rzeczywistości? czy tak wyglądają istotne dzieje ludzkości? — pyta z kolei Heinroth. Dokąd i jak zdąża rodzaj ludzki? „Kroczy on w ciemności, bo kroczy, jak chce, a nie, jak powinien, i to jest wspólną właściwością ludzkich czynów“<sup>2</sup>. Chcemy tego, czego nie powinniśmy chcieć, uchylamy się wiecznie od obowiązku nałożonego nam przez Boga. A przecież każdy człowiek w każdym, choćby najskromniejszym zawodzie i kole d z i a ł a n i a, powinien realizować zasadę świętości, którą przypomina mu wiecznie jego nieomylny doradca, sumienie<sup>3</sup>. Gdyby się tak działo, wówczas historia stałaby się takim arcytworem, jakim jest przyroda, zapanowałaby powszechna zgodność, powszechna harmonia<sup>4</sup>.

Dane nam jest życie, dana nam jest radość. Lecz my szukamy tej radości wszędzie, tylko nie tam, gdzie ona jest niesfalszowana. Sposób szukania tej radości życiowej jest zły<sup>5</sup>. „Denn wir suchen auf Unkosten des Heiligen, das i n u n s lebt und d u r c h u n s leben soll. Wir verkaufen uns den Gegenständen unseres Strebens; wir sind oder werden ihre Knechte. Und dadurch fallen wir aus dem Element, in welchem der heilige Gesetz-Geber unseres Lebens seine ewige Seligkeit schmeckt Wir sollen heilig sein und wir w o l l e n es aber nicht auf die einzig mögliche, auf göttliche Weise“<sup>6</sup>.

Ludzie są g r z e s z n i k a m i. W tym leży właśnie najistotniejsza wspólna cecha, jednocząca wszystkie czyny ludzkie, ujmująca je w pewną całość. „Historia ludzkości (die Menschen-Geschichte) jest h i s t o r i ą ś w i a t a (die Welt-Geschichte), tj. historią upadku, historią ciągłego odpadania od Boga<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 127.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 130.

Jeśli ogarniemy jednym spojrzeniem — wywodzi Heinroth — życie ludów, to czyż można powiedzieć choćby o jednym z nich, że prowadził życie święte, niekarygodne, życie w Bogu? Nawet Żydzi, ów naród wybrany, nie wytrwali w tym świętym życiu; historia ich, to historia ustawicznego odpadania od Boga. Nawet kult, nawet nabożeństwo ludów dawnych i nowych nosi na sobie taki charakter. Czyż był w starożytności jakiś lud prócz Izraelitów, który by uznawał prawdziwego, żywego Boga? Czyż nie oddawały one czci bogom fałszywym, zmyślonym przez siebie? Czyż te bałwany nie były wyrazem ich własnych skłonności, namiętności, żądz ludzkich? czy można tym bożkom przyznać charakter świętości? Jupiter, Juno, Wenus, Wulkan itd., bogowie Greków i Rzymian, — czy zdołamy w tych tworach znaleźć choćby jakiś ślad świętości? O ile nie są upostaciowaniem sił natury, to życie ich i działanie ma charakter czysto zmysłowy, czysto ziemski. Taki sam stan rzeczy konstatuje Heinroth u ludów orientalnych<sup>1</sup>. „Krótko mówiąc, w całej starożytności albo były to tylko fałszywe bożki, albo fałszywą była służba oddawana pierwiastkowi boskiemu“<sup>2</sup>.

„A czy od dwu tysięcy prawie lat, — pyta filozof lipski — od przyjścia na świat prawdziwego Boga i rozszerzenia się prawdziwego nabożeństwa (chrześcijańskiego), zmieniło się coś na lepsze w życiu ludów? Który naród, które państwo od chwili, gdy utworzyły się nowe państwa, ma na oku inne cele, prócz celów czysto ziemskich? Wielkość, bogactwo, obszar, przewaga — oto są cele ostateczne państw, a zysk materialny i użycie — to cele życia obywatelskiego, społecznego. Pieniądz jest bałwanem dzisiejszego dnia we wszystkich tzw. cywilizowanych krajach“<sup>3</sup>

Ziemskie działanie i postępowanie (Tun und Treiben) było i jest tą osią, dokoła której obracało się i obraca życie narodów dawniejszych i dzisiejszych<sup>4</sup>.

Nawet w kościele chrześcijańskim wyszło prawdziwe nabożeństwo rozpanoszył się kult obrazów i bożków (protestant!), a zamiast nabożeństwa w duchu i w prawdzie, zapanowała tylko zewnętrzna formalistyka. A czyż nabożeństwo polega na chodzeniu do kościoła, śpiewaniu i odmawianiu modlitw? Nie! Takie nabożeń-

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 130—131.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 131.

stwo podnosi ducha, ale jest dopiero wstępem do prawdziwej służby bożej, która zasadza się na świętości ducha i uczynków<sup>1</sup>. „A któryż naród, które państwo dzisiaj tak czuje i żyje? Spójrzcie na postępowanie dzisiejszych narodów! Ku czemu jest ono skierowane? Ku świeckiemu, ziemskiemu działaniu i życiu. W topieli tej zanurza się wszystko i tonie wszystko!“<sup>2</sup>.

Zapominamy, że całe nasze życie ziemskie jest tylko *s r o d k i e m*, prowadzącym do celów wyższych, że każdy dzień, każda godzina jest dla nas jakby zadaniem szkolnym, które mamy wykonać. *P i e l g r z y m u j e m y p r z e z z i e m i ę* (wir eilen über die Erde) i nie mamy zbyt wiele czasu na to, aby robić rzeczy inne, jak tylko te, które czynią nas zdatnymi do państwa bożego; *t u t a j* na ziemi mamy osiągnąć tę zdatność, zdolność, celność, a nazywa się ona *c n o t ą* (Tugend-Tauglichkeit). Historia ludzkości powinna być właściwie szkołą cnoty. Tak dzieje się u ludzi wyjątkowych, ale ogromna większość, masa, idzie ku przepaści. Ludzie żyją tylko dla *t e g o* życia i starają się tylko o to, co im wygodne i miłe<sup>3</sup>. „To zatapanie się, pogrążanie się w świecie, to zapominanie o Bogu, jest najważniejszą treścią, jest rdzenną, główną treścią historii ludzkości, która dla tego właśnie nazywa się słusznie „historią świata“ czyli świecką“<sup>4</sup>. Na tym polega czyn ludzki w historii.

A czyż taki czyn może być zasadą prawdziwej historii? Czy taka „historia świata“ może być prawdziwą historią? Przenigdy! Sprzeciwiało by to się *z a s a d z i e ś w i ę t o ś c i*, tej jedynej, ożywiającej i kształtującej zasadzie prawdziwych dziejów. Dlatego „historia świecka“, historia odpadania rodzaju ludzkiego od Boga, nie może być i nie jest prawdziwą historią naszej ziemi. Musimy tedy szukać innej historii, w której włada i króluje „czyn święty“ (heilige That)<sup>5</sup>.

Historią taką jest „*h i s t o r i a ś w i ę t a*“, którą inaczej nazwać można „historią objawienia“ albo „historią odkupienia“. Szczytem jej jest „czyn święty“, „czyn boski“, dokonany przez Chrystusa, Syna Bożego. Czynu świętego nie mógł dokonać człowiek, tylko Bóg, a jednak musiał go dokonać człowiek, bo inaczej ten czyn nie mógłby być zasadą naszej historii. Czyn ów musiał wytrysnąć z Boga, a równocześnie musiał być spełniony przez człowieka, i to człowieka

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 133—134.

takiego, który nie czyni tego, co inni ludzie, który nie grzeszy, lecz spełnia doskonale wolę bożą, jest jak sam Bóg: święty, niekarygodny, sprawiedliwy. Takim był jedynie Syn Boży<sup>1</sup>.

Czymże był jednak jego święty czyn? Był o f i a r ą, p o ś w i ę c e n i e m s i ę, skoro Chrystus z Boga stał się człowiekiem i wziął na siebie nałożony na ludzkość o b o w i ą z e k s a m o o f i a r y<sup>2</sup>. Zasadą historii jest zatem dzieło odkupienia, i d e a o d k u p i e n i a. Przez samoofiara Syn Boży odkupił ludzkość z grzechu, uwolnił ją od grzesznej winy.

Ta idea odkupienia istniejąca właściwie od początku świata<sup>3</sup> okazuje w historii organiczny wzrost, postęp; czyn boski, ofiarny, wyzwalający, rozwija się w historii, jak jakieś drzewo życia. Istniał on przed Chrystusem jako objawienie, jako obietnica zesłania Zbawiciela, istnieje też po zgonie Chrystusa, i jak wielkie drzewo życia rozprzestrzenia się na cały świat i rozsiewa owoce żywota wiecznego na wszystkie pokolenia ludzkości<sup>4</sup>. „Nowa era tej „świętej historii“ zaczęła się z zesłaniem Ducha Św. na apostołów, a Duch ten założył pierwsze gminy chrześcijańskie, utrzymywał je, rozszerzył, ugruntował i zwiastował całemu światu słowo o Państwie Bożym<sup>5</sup>. Promień świętego światła przenika też przez wszystkie następne czasy aż do dnia dzisiejszego i przedziera się przez grzeszną i smutną istotę dzisiejszego świata, jak słońce przez trujące, ziemskie mgły“<sup>6</sup>. Ten promień słoneczny zostaje wiecznie niezmacony i toruje sobie swoją drogę wciąż dalej i dalej, poprzez zamęt „historii świata“ i objaśnia nam coraz dokładniej te wzniosłe, prorockie słowa: „jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata“<sup>7</sup>.

„Historia święta“ rozwija się tedy i kroczy dalej jako słońce po swoim torze, a u ś w i ę c e n i e jest dziełem tego ducha, którego Chrystus zostawił swoim wyznawcom; a ś w i ę t a m y ś l i ś w i ę t e ż y c i e, postępowanie wedle ewangelii — oto jest „znak tych, których Chrystus-Zbawca zbiera dokoła Siebie jak snopy na dzień wiecznego żniwa“<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

Heinroth przeciwstawia zatem sobie dwie historie. Jedną z nich to „historia świata“, tego świata, którego czynem jest grzech, odpadanie od Boga, upadanie, cofanie się; druga historia — to „historia święta“ czyli „historia objawienia“, której punktem szczytowym i najistotniejszym jest zejście Chrystusa i jego dzieło zbawcze; czynem tworzącym tę historię prawdziwą — jest pełnienie woli bożej, realizowanie zasad ewangelii Chrystusowej przez samoofiarę, przez poświęcanie się dla drugich, przez życie i czynienie święte.

W jakimż stosunku pozostają te dwie historie do siebie? Tutaj przysła Heinrothowi na pomoc Hegłowska dialektyka dziejów. Każda zasada (das Princip) musi być wyprzedzona przez pewną bazę, podstawę (die Basis)<sup>1</sup>. Jeśli odgrzeszenie, odkupienie jest zasadą historii, to bazą musi być grzech, bo nie może być odgrzeszenia bez grzechu. A zatem „historia świata“, historia upadania ludzkości jest bazą dla „historii świętej“<sup>2</sup>. Dzieło odkupienia, historia święta, zaczęła się od samego początku ludzkości, była przygotowywana od wieków („indem ja die beiden Wechselglieder eines Gegensatzes nich getrennt sein können“), ale ujawniła się dopiero później<sup>3</sup>. Baza — zaś widoczna była zaraz z zaistnieniem człowieka i ludzkiego czynu; czyn ludzki zaraz od początku był upadkiem, odpadaniem od Boga (pierwsi rodzice, Kain, potop itd.), a ten upadek w miarę rozprzestrzeniania się ludzkości rósł i rozszerzał się coraz dalej, aż zapełnił całą ziemię<sup>4</sup>. A kiedy to się już stało w całej pełni, kiedy ta baza była gotową, wówczas przyszedł czas na istotne, zdawna w ciszy przygotowywane ujawnienie się dzieła odkupienia, tj. zasady prawdziwej historii.

A co będzie dalej? Jak się będzie rozwijać historia na przyszłość? Przecież po boskim dziele odkupienia, dokonanym przez Syna Bożego, ludzkość popadła znowu w grzech i dalej toczy się odwiecznymi tory „historia świata“ (die Weltgeschichte, die Abfalls-Geschichte). Jakież będzie finalne wyjście z tego koła?

Heinroth rzuca w tym miejscu przed oczy czytelnika uroczą historiozoficzną koncepcję, wskazaną — jak powiada — nie przez doświadczenie, ale przez światło rozsądku (der Vernunft), patrzącego na dzieje „vom Standpunkte der Idee“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 120—121 i 135.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 135—136.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 163.

Ludzkość jest jak jakiś wielki kwiat.

Dzieje jej podzielić można na 6 e p o k historycznego życia: epokę początkowania, kwitnienia, owocowania, wykształcenia owocu, dojrzałości owocu i odpadnięcia owocu<sup>1</sup>. Rozwój życia ludów idzie jak słońce, jak dzień, od wschodu ku zachodowi. Zaczyna się od Wschodu.

Na starożytnym Wschodzie ludzkość jest jak pąk; wszystkie jej siły rozwojowe są jeszcze skupione w jedno, panuje także jedność w religii. Jest to okres dzieciństwa z przewagą uczucia i fantazji. Przychodzi okres drugi, kwitnienie. To Grecja. Pierwotna jedność życia rozwija się w religię, państwo, sztukę i wiedzę, przyczem te trzy ostatnie dziedziny coraz bardziej odłączają się od religii. Wolność staje się ideałem Greków! Jest to młodość ludzkości, której cechą jest władanie fantazji i rozumu<sup>2</sup>. Czasem owocowania — jest epoka rzymska. Wolność pierwotna przedzierzga się w prawo, siłę i panowanie, powstaje po prostu państwo świeckie, światłodawcza i światłoburcza Roma. Panuje teraz rozum i wola. Objawia się już początek dojrzałego wieku ludzkości. W epoce czwartej, średniowiecznej — następuje wykształcenie się owocu. Państwo jest zrazu jeszcze podstawą, ale ta podstawa rozpada się już na sprzeczne, a przeciwstawiające się sobie elementy. Końcem tej walki jest rozprzężenie; ale to rozprzężenie — jak w przyrodzie — staje się początkiem nowego kształtowania<sup>3</sup>. Z popiołów wynurza się druga Roma: państwo kościelne, którego berłem jest wiara, a polem działania miliony dusz barbarzyńskich w nowej Europie. Charakterystyczną właściwością tej hierarchii jest samodzielność. Ta tysiącletnia epoka to naprawdę — średniowiecze czyli „średni wiek“ ludzkości<sup>4</sup>. Epoka piąta, dojrzewanie owocu, zaczyna się również od rozłamu, od reformacji. Ten rozłam w życiu kościelno-religijnym trwa do dzisiaj. Będzie on zlikwidowany w przyszłości dzięki e l e m e n t o w i p o l i t y c z n e m u, dzięki prawdziwej polityce, która opierać się będzie tylko o ideę prawa. Zadaniem Europy jako ośrodka rozwoju ludzkości jest dzisiaj — powiada Heinroth — zablźnienie na drodze rzetelnej polityki następstw rozłamu kościelnego. Sygnałem do takiego czynu wydawała

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 164.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 164—165.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

się Heinrothowi idea „świętego przymierza“ (jakżeż omylnie!)<sup>1</sup>. W związku z tym, zapowiadał utworzenie się w przyszłości jakiegoś ogólnego związku państw europejskich, jakichś „stanów zjednoczonych“ europejskich. Gdy to się dokona, skończy się piąta epoka „dojrzałości owocu“, a ludzkość przekroczy swój pełny dojrzały wiek<sup>2</sup>. Wtedy nadejdzie epoka ostatnia, szósta: odpadnięcie dojrzałego owocu. Będzie to okres sędziwego wieku ludzkości, okres mądrej starości, kiedy już nie będzie żadnego rozpadnięcia się, żadnego rozłamu, żadnej walki więcej, ale wszystko dążyć będzie do ostatecznej, najwyższej jedności i zjednoczenia. Ze związkiem państw „starego świata“ wejdzie w porozumienie związek państw „nowego świata“ (Ameryki) i te dwa ogromne związki staną się ośrodkiem krystalizacyjnym dla reszty ludów ziemskich. Ameryka pociągnie za sobą Australię i archipelagi wyspiarskie, Europa — Azję i Afrykę. Wszystko się zjednoczy w jedną idealną całość, zapanuje idea ładu, jedności, zbratania zupełnego<sup>3</sup>. Wówczas zadanie ludzkości na ziemi będzie rozwiązane, stanie się na ziemi jedno państwo wolności, państwo ogólne, powszechne, i wróci jakoby ów złoty wiek, który uciekł gdzieś przed wiekami wieków. Jak zaś tamten, mityczny „wiek złoty“ był religią niemowląt, tak ten drugi będzie już religią ludzi dojrzałych<sup>4</sup>.

Ale czy to nie jest tylko utopia, jakiś sen, nigdy nieziszczalny? Czyż to nie jest tylko gra naszej świadomości, która na skrzydłach fantazji uniosła się w przeszłość i w przyszłość, aby w tęczy barwach ożywić ów ideał, co — niejasny i jakby senny — żyje w piersi każdego człowieka? Filozof lipski przyznaje w końcu, że t a k j e s t i s t o t n i e<sup>5</sup>. Doświadczenie maluje nam niestety inny obraz, niż ten roztoczony przed chwilą. Doświadczenie wykazuje, że ważnym elementem w historii świata jest przypadek udaremniający wszelkie prognozy, że w rzeczywistości w „historii świata“ nie ma tego organicznego związku i kształtowania, jaki by jej rozsądek chciał narzucić. Ostatecznie trzeba więc stwierdzić, że w „historii ludzkości“ panuje dysonans, którego ludzkość sama usunąć nie może, bo siłą rządzącą światem — jest s i ł a e g o i z m u, a więc siła z natury swej dzieląca, rozpraszająca, a nie porządkująca.

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 167—168.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 168—169.

Cóż tedy pozostaje, jeśli nie rozpaczne łamanie rąk nad światem? Otóż nie!

Bo na szczęście, „historia świata“ i jej zasada, tj. egoizm, znajdują się pod przewagą innej wyższej zasady, tj. „historii świętej“ (zbawienia, ofiary), dla której są tylko bazą. A ta zasada prowadzi ludzkość ku jej wyższym celom i pozwoli może nawet — ziścić malownicze sny o przyszłym szczęściu ludzkim<sup>1</sup>.

Jakżeż jednak ta zasada ma się zrealizować? Jedyłą drogą do tego jest wiara, wiara w objawienie boże, w ewangelię Chrystusową. „Płyniemy po oceanie, którego przepaście są przed nami skryte, a my jesteśmy oddzieleni od nich jedynie cienką ścianką naszego cielesnego bytu, jak żeglarz oddzielony jest tylko lichą łódką, w której płynie, od straszliwej głębi oceanu. O święta wiaro! ty niezawodna kotwico, którą rzucamy w dno objawienia, obyś znalazła przyjęcie u jak najliczniejszych rzesz; niechaj dźwiza się ciebie, aby mogli w morzu niewiary i zwątpienia znaleźć spoczynek i pokój dla duszy, aby mogli zapewnić sobie wspaniałą nadzieję wiecznego żywota, tę nadzieję, o której „historia świecka“ nic wiedzieć nie chce“<sup>2</sup>.

Filozofia żadnych czasów nie zaprowadzi nas — zdaniem Heinrotha — do prawdy, do mądrości, do celu. Tylko wiara wie dzie ludzkość na jedynie prawą drogę, tj. na drogę do prawdy, do życia, do Boga<sup>3</sup>.

Na wiarę składają się zaś dwa elementy: bezwzględna, niewątpliwa ufność w Bogu i jego obietnicy oraz posłuszeństwo jako następstwo tej ufności. „Wolne, dobrowolne posłuszeństwo Bogu! Oto jest rzecz najszlachetniejsza i najwyższa, ku jakiej się człowiek wznieść może! Nie panowanie jest najwyższe, ale służenie. Sam Pan Światów zszedł ku człowiekowi, aby mu służyć! I człowiek miałby nie chcieć być mu posłusznym?“<sup>4</sup>. Posłuszeństwo wynikające z wiary, — to jakby pieczęć boskości na czole człowieka — woła w świętym przeświadczeniu Heinroth<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 169.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 196.

<sup>3</sup> Zob. całą część książki traktującą o filozofii, zwłaszcza ustępy *Die Notwendigkeit des Denkens, und die Entbehrlichkeit der Philosophie* (s. 355 nst.) i *Wird die Philosophie bleiben oder untergehen* (s. 375 nst.). Wynik ostateczny na stronie 373—74 i 384—386.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 416.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 417.



Osobny rozdział, złożony wyłącznie z pięknych, głębokich aforyzmów, poświęca myśliciel niemiecki określeniu cech prawdziwej wiary oraz „życiu w wierze“ i jego objawom.

„Wiara otwiera niebo — Wiarę osiąga się przez odrodzenie, a do odrodzenia dochodzi się przez to, że się staje jak dziecko: ufnym i posłusznym — Wiara budzi modlitwę; bo wierząc jesteśmy czysti, i możemy zbliżyć się ku Czystemu, ku Świętemu. Wiara uświęca, itd. itd<sup>1</sup>.

„Kto ma wiarę, ma Boga. A kto ma Boga, ma wszystko. Kto ma Boga, jest szczęśliwy, nie zginie w żadnej biedzie i w żadnej przygodzie życia,... patrzy spokojnie na zawichrzenie tego świata. Choćby trzęsienia ziemi i potopy niszczyły kraje, choćby złe zarazy porywały tysiące ofiar, choćby wojna, którą człek prowadzi przeciwko człeku, srożyła się jeszcze okrutniej od morowego powietrza“<sup>2</sup> — ten, kto ma Boga w sobie, wie, że wszystko jest w dłoniach najwyższego i że niebo jest celem — wszystkimu.

Ale prócz wiary potrzeba jeszcze miłości. Bo mędrzec Pański powiedział: „...gdybym mógł być prorokiem i gdybym znał wszelką tajemnicę i miał wszystką wiedzę i całą wiarę, która nawet góry przynosi, a nie posiadał miłości — to byłbym niczym“<sup>3</sup>. Wiara jest więc fundamentem, a miłość jest budynkiem, na tym fundamencie wzniesionym; z miłością rozpoczyna się nowe życie w człowieku. Wiara wchodzi w człowieka z objawienia; a miłość zbudzona przez wiarę wychodzi z człowieka, promieniuje z niego, z jego obudzonego wewnętrznego życia. Miłość jest siłą darzącą, w niej daje się człowiek Bogu i bliźnim, i w tej ofiarności, w tym poświęcaniu się, osiąga szczęście. Dzieła miłości, uczynki, z niej płynące, a gruntujące się na sile moralnej człowieka — oto są środki jedyne, przy pomocy których realizuje się prawdziwa historia, ta „historia święta“, która dzieje się od początku świata i idzie ku tajemniczym, wielkim spełnieniom<sup>4</sup>.

*Stanisław Łempicki*

<sup>1</sup> *Ibidem*, s. 436—441.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 455—456.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 457—458.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 548—459. [Rozdział ostatni, referujący poglądy historiozoficzne Heinrotha, pojęty był przez autora najwidoczniej jako punkt wyjścia dla przedstawienia wywodów historiozoficznych „Ksiąg“, zapowiedzianego na str. 265 a nie wykonanego. Red.]