

Maria Janion

Dialektyka historii w polemice między Słowackim a Krasińskim

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 51/2, 377-429

1960

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

MARIA JANION

DIALEKTYKA HISTORII W POLEMICE MIĘDZY
SŁOWACKIM A KRASIŃSKIM *

1

Dotychczasowe interpretacje słynnej polemiki poetyckiej — *Psalmów przyszłości* Krasińskiego i *Odpowiedzi* na nie Słowackiego — w sposób naturalny skupiały się przede wszystkim na analizie różnic i podobieństw stanowiska ideowego obu poetów.

Pierwsze syntezy twórczości Słowackiego i Krasińskiego (Małecki, Tarnowski) akcentowały silnie różnice polityczne między „wieszczami“ — różnice trzeźwości i szaleństwa. U Słowackiego „napotykamy tyle rzeczy jaskrawych i niesprawiedliwych“ wobec Krasińskiego — pisał Małecki. Wynikać one miały z zatonięcia Słowackiego w mistycznych kontemplacjach, z zupełnego oderwania się od rzeczywistości, z zastraszającej niewiedzy o stanie społeczeństwa. Podobnie argumentował Tarnowski:

[wiadomo, że Słowacki] w rzeczach politycznych zdrowego sądu nie miał nigdy; że wreszcie pod wpływem swej religijnej doktryny stracił do reszty jasną świadomość i rzeczywistości, i swojej własnej myśli¹.

Natomiast Krasiński spełniał „obowiązek rozumu i sumienia“; „słuszność jego pojęć i obaw“ nie może budzić wątpliwości. Biedny szaleniec i trzeźwy, dalekowzroczny polityk — oto istota tego przeciwstawienia i nie trzeba już wyjaśniać, na czyją korzyść miało ono przemawiać.

* Referat wygłoszony w Warszawie w listopadzie 1959, na sesji naukowej poświęconej Słowackiemu. Utwory Słowackiego cytowane są według wydania *Dzieł* (= D) pod redakcją J. Krzyżanowskiego (Wrocław 1949) lub *Dzieł wszystkich* (= DW) pod redakcją J. Kleinera (Wrocław 1952 i n.), utwory Krasińskiego według wydania jubileuszowego *Pism* (= P) pod redakcją J. Czubka (Kraków 1912). Pierwsza liczba przy zastosowanych skrótach oznacza tom, druga stronę.

¹ S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*. T. 2. Kraków 1912, s. 267.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w okresie późniejszym, w dobie pogłębienia badań nad filozoficznymi treściami twórczości Słowackiego i Krasińskiego, zaczęto pomniejszać doniosłość różnic dzielących ich stanowiska. Kleiner i Ujejski akcentowali podobieństwa filozofii genezyjsko-ewolucjonistycznej u Krasińskiego i Słowackiego. Chrzanowski, wstępując w ślady Tarnowskiego, dowodził, że wstecznikami mogły nazywać Krasińskiego tylko „nieporozumienie albo zła wola, albo żądza popularności“, i wskazywał, że nawet „najczervenější demokrata nie napisałby równie zjadliwej satyry“, jaka została zawarta we fragmencie dramatu *Rok 1846*. Jan Gwalbert Pawlikowski sugerował:

Naprawdę jest to nie tyle rozprawa dwóch programów, ile raczej dwóch nastrojów².

Kridl akcentował wprawdzie różnice między stanowiskami obu poetów, ale i on w końcu ustępował wobec przyjętego punktu widzenia, pisząc:

A takie już było nieszczęście naszych wielkich poetów emigracyjnych, że uświadamiając sobie jasno swoje różnice, nie widzieli wcale lub prawie wcale zasadniczych wspólności i pokrewieństw swoich poglądów na świat. Ujawniło się to jaskrawo w polemice poetyckiej pomiędzy Słowackim a Krasińskim³.

W podobnym ujęciu różnice polityczne, tak ostro akcentowane przez Małeckiego i Tarnowskiego, ustępowały na dalszy plan wobec podobieństw i pokrewieństw filozoficznych. Na tym tle słynna polemika poetycka przybierała charakter zjawiska dość nieprzewidywanego i nieoczekiwanego, nic jej bowiem uprzednio nie zapowiadało w sferze historiozofii i filozofii.

Badacze marksistowscy (Żółkiewski, Wyka) ujęli sprawę całkowicie odmiennie. Idąc za ugruntowaną tradycją demokratyczną, widzieli w polemice między Krasińskim a Słowackim starcie reakcji feudalnej z rewolucją czy — używając klasycznej terminologii marksistowskiej — konserwatyzmu feudalnego (o pewnym odcieniu liberalistycznym) z rewolucyjną demokracją.

Ten pobieżny przegląd stanowisk ujawnia wyraźnie fakt, że w dotychczasowej literaturze przedmiotu albo akcentowano

² J. G. Pawlikowski, *Společno-polityczne idee Słowackiego w dobie mistycyzmu*. Warszawa 1930, s. 49.

³ M. Kridl, wstęp do: Z. Krasiński, *Psalmy przyszłości*. Kraków 1928, s. XLI. Biblioteka Narodowa. Seria I, nr 107.

różnice polityczne, albo sugerowano podobieństwa filozoficzne.

Część badaczy niewątpliwie nie doceniała zasadniczych różnic politycznych między obu poetami, nieraz zresztą nie interesując się w ogóle problematyką polityczną, tak istotną dla dziejów polskiego romantyzmu. Minimalizm tych zainteresowań pociągał za sobą duże naiwności w ocenach politycznych — wówczas, gdy niepodobna ich było uniknąć. I tak ze zdziwieniem czytamy dziś następujący wywód w monografii Kleinera o Krasińskim:

To zestawienie „królów i gminu“, jako dwu przeciwnych, ale równie piekielnych potęg, znamienne jest dla tego utworu i dla dalszych kolei myśli Krasińskiego. Było to jakby zdwojenie stanowiska Lamennais'go, bo Lamennais właśnie królów jako przedstawicieli piekła piętnował i drzeć im kazał przed jutrzrenką nową; Lamennais jednak zarazem czołem bił przed majestatem i świętością ludu — Krasiński „motłoch“ i króla jednoczył w sędzie potępiającym⁴.

Podobne przekonania Krasińskiego nazwać „zdwojeniem stanowiska Lamennais'go“ można tylko na zasadzie absolutnej bezradności lub całkowitego zlekceważenia sensu badania różnic politycznych.

Natomiast marksistowska tradycja interpretacji ogranicza się, jak dotąd, niemal wyłącznie do akcentowania różnic w ostro wyodrębnionych postawach politycznych obu poetów, bez badania szerszego kontekstu poglądów historiozoficzno-filozoficznych Słowackiego i Krasińskiego oraz ich powiązania z myślą epoki. Ta właśnie problematyka, która wydaje mi się rozstrzygająca dla charakteru, zasięgu, ostrości i pryncypialności sporu, stanie się przedmiotem niniejszych rozważań.

Podobne ujęcie wymaga oświetlenia stanowiska filozoficznego i politycznego obu poetów oraz ich wzajemnych kontaktów na tej płaszczyźnie — aż do momentu słynnego starcia poetyckiego. Wydaje się, że dla celów tutaj zakreślonych najważniejsze będzie zbadanie, jak przedstawiała się ta kwestia mniej więcej od roku 1842.

Nie znaczy to jednak, iż sprawę wzajemnych stosunków między poetami można by sprowadzić do faktu, że Słowacki był przez pewien czas towiańczykiem, a Krasiński nie był nim nigdy. Chodzi tu bowiem przede wszystkim o fakt, że właśnie na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych kształtuje się nowa ideologia Krasiń-

⁴ J. Kleiner, *Zygmunt Krasiński*. T. 2. Lwów 1912, s. 186.

skiego, która znajdzie wyraz m. in. w *Przedświcie*; z drugiej zaś strony ważne jest, że do twórczości Słowackiego wraz z towiańszczyzną wniknęły całkiem nowe treści historiozoficzne, które z czasem ułożą się w pewien — dość niejednolity zresztą — zespół poglądów. W tym właśnie momencie musiało dojść do bardzo wyrazistej polaryzacji stanowisk obu przyjaciół. Dlatego też rozważania na temat polemiki między Krasińskim a Słowackim zacząć należy od omówienia wymiany listów z roku 1843.

Spór z 1845 r. był tylko kulminacją stanowisk zarysowanych już wcześniej. Wydarzenia historyczne zaś sprawiły, że późniejsze pogłosy sporu jeszcze tylko tę zasadniczą opozycję uwyraźniają.

Tak ujęta historia sporu określa konstrukcję niniejszej pracy. Jest ona studium o opozycji ideowej dwóch wielkich poetów, która stworzyła między nimi coś w rodzaju polemiki permanentnej, nieustającej. Skupi się zaś na prześledzeniu różnic w stanowiskach historiozoficznych Słowackiego i Krasińskiego w latach 1842—1849. Stąd też *Psalmy przyszłości* i *Odpowiedź* na nie nie będą stanowiły ani jedyne, ani też decydującego przedmiotu rozważań niniejszego referatu. Będzie on miał na celu raczej zarysowanie pewnego procesu polaryzacji stanowisk ideowych, procesu niezwykle doniosłego dla dziejów romantyzmu polskiego.

2

Jakie poglądy reprezentowali obaj pisarze na przełomie lat 1842—1843?

Można założyć, że istniała między nimi pewna podstawa ideowego porozumienia, która sprzyjała — przynajmniej do jakiegoś czasu — ich bliskim stosunkom osobistym. Charakterystyczne jest bowiem, że Słowacki w 1842 r. właśnie przede wszystkim Krasińskiego uważał za potencjalnego adepta nowej prawdy i usilnie pragnął go dla niej zjednać.

Niewątpliwie uprzednio Słowacki musiał widzieć w Krasińskim jedyne go inteligentnego i wrażliwego czytelnika swej poezji — a to przy widocznym u niego prymacie zainteresowań estetycznych sprzyjało życzliwej atmosferze porozumienia między przyjaciółmi. Ale że ów „sojusz estetyczny“ opierał się na pewnej więzi ideowej, świadczyć może chociażby końcowe zapewnienie Słowackiego

ze słynnego listu z 17 stycznia 1843: „Jam jest i byłem zawsze z Choru twojego“ (D 12, 185). Nie zawierało ono przecież tylko pochlebstwa w celu uzyskania nowego zwolennika dla doktryny Towiańskiego; było niewątpliwie przyznaniem się do jakiegoś rodzaju ideowego pokrewieństwa, a nawet — zależności.

Kim był zatem Krasiński, do którego Słowacki adresował rewelacje „nowej wiary“ na przełomie lat 1842—1843?

„Progresywny tradycjonalizm“ — określenie, za pomocą którego charakteryzowano idee Ballanche'a, mistrza młodości Krasińskiego, doskonale wyjaśnia również ideologię autora *Nie-boskiej komedii* oraz *Irydiona*. Dla tej postawy, której wewnętrzną sprzeczność ujawnia paradoksalne zacięcie cytowanego powyżej określenia, znamienne były usiłowania pogodzenia katolicyzmu ze współczesnymi teoriami postępu, kult tradycji i wiara w postęp, w przyszłość. O Ballanche'u napisano, że chciał pogodzić „monarchiczną praworządność z zasadami Rewolucji“⁵. Dokonać się to miało na gruncie chrystianizmu, niezbyt jednak ortodoksyjnego, bo pomieszanego z elementami teozofii. Był to melanz bardzo znamieny dla epoki przełomu między XVIII a XIX wiekiem. Ballanche, który od Vica wziął główne zarysy swej koncepcji historiozoficznej, stał na gruncie providencjalizmu, tak charakterystycznego dla większości romantyków. Silne piętno providencjalizmu widoczne jest również w historiozofii Krasińskiego, który dzieje powszechne rozumiał jako „myśl Boga o ludziach i myśl ludzi o Bogu“. Lektury Herdera (którego zresztą obwiniał o oświeceniową „wstrzeźmięźliwość“ wobec Boga) i Micheleta przynosiły mu potwierdzenie przekonania, że:

Historia jest sumą wszystkich działań Ducha ludzkiego, z której się wykazuje, że to, co Bóg myśli na szczytach niebios, to samo ludzie pomyśleć, pojąć i skutecznić muszą na ziemskim padole⁶.

„Uskuteczniają“ działania zaś w duchu postępu. „Epoka arcydzieł“ w twórczości Krasińskiego upłynęła również pod znakiem prób stworzenia „chrześcijańskiej tragedii“. Reprezentują je *Nie-boska komedia* i *Irydion*, utwory poświęcone problematyce człowieka zbuntowanego, tragicznie uwikłanego w boski plan świata. „Pro-

⁵ Por. A. Rastoul, wstęp do: P. S. Ballanche, *La ville des expiations*. Paris 1926, s. XLIV.

⁶ Z. Krasiński, *Listy do Adama Potockiego*. Kraków 1928, s. 62—63.

gresywny tradycjonalizm“ w twórczości Krasińskiego z tego okresu wiąże się z tragiczną wizją historii⁷.

W tym systemie poglądów Krasińskiego w latach 1838—1840 zaczęły zachodzić zmiany. Inspiracja francuskiej historiozofii i historiografii okresu Restauracji ustępuje teraz miejsca wpływom filozofii niemieckiej, zwłaszcza zaś zagadnieniom związanym z toczącą się współcześnie w Niemczech walką wokół spuścizny myśli heglowskiej. Ale nie to jest najistotniejsze. Do działalności Krasińskiego bowiem wnika nowa problematyka, która poszukuje nowych punktów oparcia w lekturach i przemyśleniach. Stąd oczywiście zwrot do Hegla, a zwłaszcza zaprzeczenie, i to zaprzeczenie gwałtowne, konsekwencjom wyprowadzonym z dzieła „mistrza berlińskiego“ przez lewicę heglowską. Ta nowa problematyka stanowi wynik sytuacji historycznej, nasuwającej konkretną, coraz bardziej eksponowaną problematykę rewolucji. W obliczu tej groźby Krasiński zmienia rynsztunek; nazwiska Schellinga (zwłaszcza tzw. późnego Schellinga) oraz Cieszkowskiego (który oddalił się już od podniet, jakie dał Dembowskemu i niemieckiej lewicy heglowskiej) stanowią klucz do zrozumienia tej przemiany. Zwłaszcza dużą rolę w procesie tym odegrał Cieszkowski, któremu zresztą z kolei Krasiński podsunął kilka pomysłów filozoficznych (będąc od niego w niektórych zagadnieniach jeszcze bardziej na prawo). Toteż trzeba sobie od razu zastrzec swobodę często łącznego lub wręcz wymiennego charakteryzowania poglądów ich obu⁸. *Syn cieniów* (1840) oraz tzw. *Traktat o Trójcy* (1842) — to może najlepsze świadectwo zmiany zarówno charakteru problematyki, jak i filozoficznych sposobów jej rozwiązania w systemie poglądów Krasińskiego.

Oczywiście providencjalizm autora *Traktatu o Trójcy* pozostał niewzruszony. Natomiast jeszcze wyraźniej daje się odtąd zauważyć obecność odpowiednio przekształconych elementów filozofii heglowskiej (przedtem Krasiński przyswoił sobie niektóre z jej obiegowych idei dzięki lekturom Cousina). Słusznie jednak zaliczano

⁷ Por. charakterystykę tego okresu twórczości Krasińskiego w mojej rozprawie *Twórczość Krasińskiego do roku 1836 a problematyka ideowa romantyzmu*. W książce zbiorowej: *Zygmunt Krasiński. W stulecie śmierci*. Warszawa 1960.

⁸ Por. zarys ewolucji filozoficzno-ideowej Cieszkowskiego przedstawiony w pracy: T. Kroński, *Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku*. Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. T. 2. Warszawa 1957, s. 106—123.

Cieszkowskiego z tego okresu — i można to zastosować w całej rozciągłości również do Krasińskiego — już nawet nie do prawicy heglowskiej, ale wręcz do tzw. pseudohegelianów. Łączyli oni wiarę w Boga transcendentnego i immanentnego jednocześnie („panteistycznego” i „osobistego, pojedynczego” — jak mawiał Krasiński⁹) z „czynną intuicją”. „Czynna intuicja” zaś jako zasada poznania była wtrętem neoschellingiańskim, tak charakterystycznym dla ewolucji myśli Cieszkowskiego i Krasińskiego w latach czterdziestych. W ogóle zaś wpływ filozofii Schellinga miał poważne znaczenie dla modyfikacji heglizmu Krasińskiego.

Nadal nurtowało go zagadnienie stosunków między Bogiem a człowiekiem w toku kształtowania historii. Ale człowiek tragicznie zbuntowany przestał już się mieścić w boskim planie świata. Schelling podjął zadanie, znajdujące się w kręgu najżywszych zainteresowań Krasińskiego, zadanie wykazania, że „wszechmocny i wszechwiedzący Bóg, który jest wolą absolutną, nie staje w poprzek wolnej woli człowieka”¹⁰. Wokół tej problematyki obraca się Krasiński w swym *Traktacie o Trójcy*.

Podniesienie się zaś takowe [ku Bogu] zależy na wykryciu woli bożej — na to praca — na poznaniu jej — na to rozum — i na uznaniu jej i zlanu własnej woli z nią — a na to wolność nasza. By Go pełniej ukochać, znać Go pełniej musimy, a poznawszy, odkrywszy, dorobiwszy się zasługą pracowitą Jego, ukochawszy Go zatem mocniej, bo wszyst-

⁹ „Hegel mógł stanąć, bo był śmiertelnym, mógł się rozradować w pysze Logiki, mógł kończąc Encyklopedią, w rozdziale o *absoluten Geist* udawać, hipokryzować, dyskurować o anegdotach indyjskich, by nigdy nie dojść do głównej kwestii, by spokojnie umrzeć nie rozstrzygnawszy tego, co mu nie danym było rozstrzygnąć, tj. nieśmiertelności i Boga! Bóg tylko jako *Allgemeinheit* pojęty, Bóg Hegłowski, Bóg li tylko panteistyczny jest taką wyłącznością, takim tylko jednym terminem, jako Bóg li tylko osobisty, li pojedynczy, odłączony od wszechświata. Idzie teraz o zlanie tych dwóch bóstw w trzecie, równie osobiste, jak panteistyczne, równie wszystko obejmujące, jak siebie samego. W Trójcy naszej najdoskonalszym punktem jest Duch Święty. Czekaj na niego w filozofii, nie nadszedł jeszcze, nie Hegelisty go odkryją; ale przyjdzie, i świat padnie przed nim, z samej Logiki to wypada” — pisał Krasiński (*Listy*. T. 3. Lwów 1887, s. 100—101) do E. Jaroszyńskiego 4 VIII 1840.

¹⁰ M. Zdziechowski, *Wizja Krasińskiego*. Kraków 1912, s. 39. Zdziechowski, obok Kleinera, najobszerniej, jak dotąd, zajął się ustaleniem związków między Krasińskim a Schellingiem. Znakomitą analizę problematyki Boga i człowieka w późnym okresie twórczości Schellinga dał V. Jankélévitch, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris 1933.

ko, co z Niego odkryjem, coraz wyższą pięknoscią, mądrością i dobrem, musím wolną wolę naszą stosować do Jego woli. Z Jego zaś woli wszechmoc Jego płynie — o ile więc z częstką tej woli się zlejem, o tyle udziału w tej wszechmocy dostaniem. [P 7, 34]

Żywot wieczny jest stwarzaniem ciągłym samych siebie w Bogu przez własną twórczość i łaskę Boga — jest miłością naszą, rozwijającą się coraz olbrzymiej ku Bogu, i Boga przez to samo ku nam, bo historia i rozwój wszystkich światów, wszystkich duchów to rozwój ich miłości ku Bogu. [...] Z miłości swej do Boga wciąż sami się przeradzają, rodzą się na nowo z siebie samych, wstępują w górę [...] Oto rodzące się postępowo syny boże, z Boga i z siebie samych. — Oto aniołów, archaniołów, serafów i duchów wszystkich, coraz wyższych, rodowód i rodociąg. — Ni do grobu schodzą ich kształty, ni też ze zgniłości wschodzą do kolebki, ale wiążą się i rozwijają i przetwarzają z mocy wewnętrznej, z ducha własnego, który się już posiadał i opanował całkiem wewnątrz, więc na zewnątrz przytomnie, swobodnie i zgodnie z wolą bożą działa i cudowni się. [P 7, 64—66]

Zdanie ostatnie będzie miało szczególnie doniosły walor dla zarysowania różnic między Krasińskim a Słowackim.

Nastąpiła, wzmagająca się wraz z nasileniem ruchów rewolucyjnych, woluntaryzacja procesu historycznego („Bóg w wolę ludzi rzucił cudów zaród“); perfekcjonizm moralny miał decydować o rozwoju historii. W konsekwencji rewolucja utraciła rangę obiektywnej konieczności rozwoju historycznego, a człowiek prawo do buntu w boskim planie świata. Tym samym więc zniknęła jedna z podstaw tragizmu. „Czyn“ w nowym rozumieniu nie musiał być tragiczny; od tragicznej antynomii ocalała go uświadomiona zgodność z „wolą bożą“, z „prawem bożym“ — te zaś już nigdy nie utożsamiały się z rewolucją. Tragizm rewolucji, tragizm historycznego działania, tak potężnie dotychczas nurtujący twórczość Krasińskiego, został uchylony na zawsze. Oczywiście Krasiński utrzymał elementy dialektyki w swym systemie — charakterystyczne jednak, że kładł nacisk głównie na moment „pojednania“ sprzeczności (znacznie dobitniej zresztą niż w okresie *Nie-boskiej komedii*).

Na gruncie teorii społecznych Krasińskiego „progresywny tradycjonalizm“ lat trzydziestych przekształcił się teraz w organicystyczną teorię „rozwoju“ społecznego. Podobnie Schelling — jak pisze Cornu — „nadaje idei organicznego rozwoju świata sens nie rewolucyjny, lecz reakcyjny, i w rozwoju historycznym kładzie nacisk nie na przyszłość, lecz na przeszłość“¹¹. Trzeba przy tym zwró-

¹¹ A. Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels*. T. 1. Warszawa 1958, s. 40.

cić uwagę na tak silnie podkreślaną przez niemiecką Szkołę Historyczną różnicę między „rozwojem“ a „postępem“. Jakkolwiek Krasiński pasjonował się snuciem wizji przyszłości, to przecież organicystyczna teoria „rozwoju“ umożliwia mu stałe akcentowanie roli przeszłości feudalnej i prymatu tradycji szlacheckiej w wieszczeniu nadejścia „nowych czasów“.

Natomiast trzeba wspomnieć, że idea stopniowego „rozwoju“ ku doskonałości, tak jak została ona przedstawiona w *Synu cieniów*, zawierała pewne — całkowicie zewnętrzne zresztą — podobieństwa do idei genezyjskiej Słowackiego. Niewątpliwie autora *Anhellego* i *Beniowskiego* nie razila providencjalistycznie rozumiana idea „rozwoju“; mogła go nawet ku Krasińskiemu pociągać modna frazeologia postępu ducha i stałego doskonalenia ludzkości na drodze ku Bogu. Oczywiście, bardzo istotny był tu mianownik patriotyczny. Obydwaj pisarze uważali się wszak za proroków przyszłej, wolnej i sprawiedliwej Polski. Na tej płaszczyźnie z Michałem Grabowskim czy Henrykiem Rzewuskim Słowacki nie znalazłby porozumienia. Programowe dążenie do „wolnej i sprawiedliwej“ musiało być bodaj jednym z istotnych warunków podjęcia rozmowy.

W latach 1842—1843, tak ważnych dla korespondencji przyjaciół, w poglądach Słowackiego zaszedł zwrot znacznie poważniejszy niż w systemie światopoglądowym jego adresata. Można zresztą paradoksalnie powiedzieć, że do historiozofii Słowackiego zaczynają teraz dopiero właśnie wnikać niektóre z tych idei, które tak silnie nurtowały światopogląd Krasińskiego na początku lat trzydziestych. Słowacki jako mistyk podejmuje sprawy wysunięte niegdyś w *Nie-boskiej komedii*. Charakterystyczne, że do tego właśnie utworu Krasińskiego powraca w obydwu listach, pisząc, że autor *Nie-boskiej* niegdyś „siał Ducha“ i że głos jego wówczas „był podobny jękowi“.

Właśnie teraz dopiero kształtuje się dojrzała historiozofia Słowackiego, która przeniknie większość jego utworów w nowym okresie. Przedtem wprawdzie też próbował sformułować swoje credo historiozoficzne (trzeba zwrócić uwagę, że stało się to dopiero w *Beniowskim*), ale ta problematyka nie odgrywała u niego programowo poważniejszej roli do roku 1842. (*Kordian* nie może tu służyć za dowód.) Zaś „stanowisko zupełnie spirytualne“, „rewelatorstwo Boskości Ducha“ pozwoliło mu na ukształtowanie propozycji historiozoficznych całkowicie nowatorskich na gruncie polskiego romantyzmu.

W tym procesie dojrzewania Słowackiego do własnej historiozofii doktryna Towiańskiego odegrała szczególną rolę. Jak słusznie podkreślił Kleiner, Słowacki nie czuł się wyznawcą Towiańskiego, ale wyznawcą odsłoniętej przez niego prawdy. Sam Słowacki sądził, że Towiański „ducha [...] z więzów cielesnych uwolnić się i przejrzeć w krainę wiedzy dopomógł” (DW 14, 83).

W tej „krainie wiedzy” panowała charakterystyczna tendencja, datująca się od poł. XVIII w., łącząca — bardzo często w oparciu o chrześcijaństwo — elementy teozofii, okultyzmu, illuminizmu o charakterze utopijnym lub nawet rewolucyjnym w systemy lub ułamki systemów o charakterze mistycznym¹². Oczywiście doktryna Towiańskiego reprezentuje tylko jedną z odmian, bardziej umiarkowanych zresztą, mistyki okresu romantyzmu.

Podstawę myślową *Biesiady* — pisał Stanisław Pigoń — stanowi progresywizm, wspólne dziecko XVIII i XIX stulecia, skombinowany w sposób swoisty z wiarą w ustawiczną bezpośrednią ingerencję Boga w dziejach ludzkości. Świat się rozwija, postępuje ku dobremu, i to świat cały. Istotą jego jest duch, materia, »ziemia« jest przypadkiem [...] ¹³.

Progresywizm, providencjalizm, spirytualizm — oto hasła wywoławcze tej doktryny, głoszącej niezbędność wysiłku moralnego człowieka.

W dziejach myśli Słowackiego doktryna Towiańskiego była po prostu katalizatorem wyzwalającym nowe ujęcie dziejów, spokrewnione z europejską tendencją osiemnastowiecznego illuminizmu i dziewiętnastowiecznej mistyki społecznej, nacechowane tym, co Norwid będzie nazywał „radikalizmem mistycznym”. Jak wynika z wypowiedzi Słowackiego zaraz po tzw. przełomie mistycznym, w nauce Towiańskiego zafrapowały go nade wszystko dwa momenty: zbiorowe doskonalenie się duchów ludzkich — ponadindywidualne, realizujące się wśród „docisków” i „ofiar” doskonalenie się w czasie poprzez przechodzenie kolejnych stopni rozwoju oraz stanowiąca pomost do utopii społecznej chiliastyczna wiara w „nowe Jeruzalem”, w przyszłą epokę szczęśliwości, w uporczywe i konsekwentne dążenie ludzkości do „celów finalnych”. Teraz Słowacki

¹² Por. europejskie dzieje tych tendencji, przedstawione najbardziej wyczerpująco w książkach: E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*. Paris 1923. — A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme*. Paris 1928.

¹³ S. Pigoń, wstęp do: A. Towiański, *Wybór pism i nauk*. Kraków 1922, s. 12. Biblioteka Narodowa. Seria I, nr 8.

wchodził w krąg problematyki, którą tak znakomicie scharakteryzował Mickiewicz w wykładzie z lutego 1844:

Wszystkie sakramentalne wyrazy epoki znaleziono, sformułowano poza obrębem Kościoła urzędowego: postęp, wyraz użyty po raz pierwszy w znaczeniu, jakie z nim wiążemy, przez Saint-Martina i rozwinięty jako podstawa systematu przez Condorceta; braterstwo ludów głoszone po raz pierwszy jako zasada polityczna przez Rewolucję Francuską; egzaltacja jako określenie stanu, w którym duch ogarnia wysokie prawdy, pojęta po raz pierwszy w tym znaczeniu przez Piotra Leroux; intuicja, jako punkt wyjścia wszelkiej filozofii spekulatywnej, wywiedziona logicznie przez Cieszkowskiego i wyjaśniona w sposób przystępny przez Emersona¹⁴.

Została tutaj nazwana potężna część bagażu intelektualnego reprezentantów nowej „krajiny wiedzy”: na pierwszym miejscu Mickiewicz wymienił postęp w rozumieniu Saint-Martina i Condorceta (trzeba podkreślić niezwykle charakterystyczne połączenie tendencji teozoficznych z oświeceniowymi); nauki polityczne Rewolucji Francuskiej wystąpiły obok utopijnie socjalistycznej egzaltacji „Rousseau swojej epoki” — Piotra Leroux; „intuicję” Mickiewicz rozumiał niewątpliwie w duchu teozofii i przez to oczywiście nieco sprzecznie z założeniami Cieszkowskiego. Znamienne jest, że Nerval w swym *Almanachu kabalistycznym* z r. 1849, zwracając uwagę głównie na zbieżność *Biesiady* Towiańskiego z naukami Swedenborga i na wyraźny w niej kult Napoleona, umieścił Mickiewicza obok Bucheza, Lamennais’go, Leroux i Proudhona, nazywając ich wszystkich „*prophètes rouges*”. Szkoła Bucheza, jak lakonicznie informował Nerval, zadziwiła swoją łączną adoracją Robespierre’a i Jezusa Chrystusa¹⁵.

Załączki nowego stanowiska historiozoficznego widoczne są u Słowackiego m. in. w korespondencji z przełomu lat 1842—1843. Nic dziwnego zatem, że wymiana listów między Słowackim a Krasińskim pozwala wydobyć dosyć już uderzające różnice poglądów między nimi. Trzeba od razu na nie zwrócić uwagę; zarysuje się już tutaj bowiem ów fakt, tak charakterystyczny dla pewnej przynajmniej fazy „polemiki permanentnej” między Słowackim a Krasiń-

¹⁴ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Narodowe. T. 11. Warszawa 1953, s. 372—373.

¹⁵ G. de Nerval, *Oeuvres. Texte établi, annoté et présenté par A. Béguin et J. Richer*. T. 2. Paris 1956, s. 1220—1227.

skim: podobieństwo słów — i całkowita odmienność treści ukrywających się pod nimi.

W dotychczasowej literaturze przedmiotu ta wczesna polaryzacja stanowisk pozostała prawie nie zauważona.

3

List Słowackiego z 1^o stycznia 1843 przyniósł przede wszystkim wyznanie ostrego zwrotu ideowego i wybuch entuzjazmu dla nowej prawdy; cechowała go świadomość całkowitego przełomu i niemożności dalszego tkwienia w dawnej ślepotie.

Ale już nie można! już nie można! Nowe sumnienie urodziło się z Ducha nowego, nowe cierpienie przyszło dla sfalszowanych serc, dla bohaterów świata przeszłego... [D 12, 182—183]

Odrzucenie maskarad dawnej „poetyczności“ umożliwiać miało podjęcie autentycznej problematyki, oznaczać pełną dojrzałość intelektualną.

Wydaje się, że list ten powinien być interpretowany łącznie z *Genezis z Ducha* — ze względu na wyraźne pokrewieństwo koncepcji.

Jakie obszary nowej „krajiny wiedzy“ wniknęły do tych wypowiedzi Słowackiego? Przede wszystkim entuzjastyczna wizja pochodzenia ducha ku coraz doskonalszym wcieleniom. Pochód ten jest tak nieuchronny, wręcz — fatalistyczny, jak u Condorceta, a później u Micheleta, i niesie ze sobą stałe doskonalenie ludzkości. Ale jednocześnie wizja pochodzenia postępu ukształtowana została u Słowackiego na podstawie swoistych dociekań przyrodniczych. Wszak to Bonnet — ten „bramin historii naturalnej“, jak go trafnie nazwał jeden z jego wielbicieli, Ballanche — konstruował monistyczną drabinę jestestw „od atomu aż do najwyższego cherubina“, łańcuch ciągłości, nieprzerwalności form. Bonnet sądził, że między najwyższym i najniższym stopniem fizycznej i duchowej Doskonałości istnieje prawie nieskończona liczba stopni przejściowych. Łańcuch *universum* obejmuje wszystkie Istoty, łączy wszystkie Światy, ogarnia wszystkie Sfery. Jedyna Istota znajduje się poza tym łańcuchem. To Ten, który go stworzył... Ale ciąg stworzenia nie kończy się na najodleglejszym punkcie świata planet. Tam zaczyna się

bowiem inne *universum*. Tam błyszczą podobne najjaśniejszym gwiazdom niebieskie Hierarchie ¹⁶.

Motorem tego nieustającego postępu w ujęciu Słowackiego jest praca ducha — tak jak jego „jedynym grzechem“ (wprawdzie koniecznym) jest „lenistwo w służbie Bożej“, czyli — jak formułuje bardziej precyzyjnie *Genezis z Ducha* — „zleniwienie się jego w drodze postępu, chęć pobytowania dłuższego w materii, dbanie o trwałość i o formy wygodę“ (DW 14, 51). Największą rewelacją dla Słowackiego było również usłyszenie „cudownej harmonii“ — „między duchowymi pracami a boleściami ciał, które są chłostą niby Bożą i przymusem, i nauką duchów“ (D 12, 185). Jest to w istocie centralny punkt kształtującego się systemu genezyjskiego. W *Genezis z Ducha* zostanie on sformułowany jeszcze dobitniej: Pan „uciskiem i boleścią do tworzenia lepszych form zmusił twoją [ducha] naturę i większą siłę z ciebie twórczą wywołał“ (DW 14, 52).

Nowa teoria postępu wyziera chyba najdobitniej z następującego zdania zamieszczonego w cytowanym liście: „Jednej plagi, jednej choroby nie ma przysłanej na próżno“ (D 12, 185). Jest to centralny punkt propozycji historiozoficznej Słowackiego — pojęcie postępu dokonującego się nieuchronnie wśród męczarni i boleści. Na przełomie w. XVIII i XIX był to pogląd dość rozpowszechniony. Z oświeceniową, Condorcetowską ideą postępu złączyły się tutaj — z jednej strony chrześcijańska idea ofiary, której prototypem lub symbolem miała być ofiara Chrystusa (w tej funkcji wymieniania ją Słowacki w *Genezis z Ducha*), z drugiej zaś — stare, teozoficzne również wyobrażenia o zbawczej roli krwi. To ostatnie źródło inspiracji z czasem zacznie dominować w mystyce Słowackiego.

¹⁶ Por. W. Z i m m e r m a n n, *Evolution. Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse*. Freiburg-München 1953, s. 210—219. Wpływ Ch. Bonneta na Słowackiego obszernie opracował w swych publikacjach J. G. Pawlikowski, zwracając zresztą uwagę na to, że u autora *Palingenezy filozoficznej* nie ma „myśli transformistycznej“, że jego „łańcuch form“ nie ma charakteru genetycznego wynikania, a jest tylko wyrazem Leibnizowskiej zasady o naturze nie znoszącej przeskoków. Jednak myśl Bonneta miała charakter transformistyczny, ewolucjonistyczny. Zob. R. S a v i o z, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*. Paris 1948. Ostatnio kwestię literackiego wpływu Bonneta na Słowackiego poruszyła S. S k w a r c z y ń s k a, *Struktura rodzajowa „Genezis z Ducha“ Słowackiego i jej tradycja literacka*. W książce zbiorowej: *Juliusz Słowacki*. W sto pięćdziesięciolecie urodzin. Warszawa 1959.

Załączki nowej historiozofii zostały zatem zawarte już w liście z 1843 roku. Wystąpiła w nim idea postępu duchów wśród nieuchronnej „boleści ciał“, postępu kierowanego przez Boga. To była istota nowej prawdy Słowackiego. Dlatego najpiękniejsze poetycko zdanie omawianego listu brzmi tonami objawienia:

Historia, ta męka ciał, staje się nauką Duchów, wszystko się wyjaśnia, Bóg się pokazuje z każdej mgły, z każdej chmury. [D 12, 185]

Rzeczywiście i dla nas „wszystko się wyjaśnia“: historia ma się łączyć z naturą, Duch i jego prawo rozwoju ma przenikać obydwie te dziedziny, a męka człowieka historycznego ma znaleźć swoje wyższe wytłumaczenie i uzasadnienie w obliczu wieczystego postępu.

Listy Krasińskiego z 26 stycznia i 12 kwietnia 1843 (łącznie z listem do Delfiny Potockiej, której przedstawił wymianę zdań ze Słowackim) przynoszą wyraźną polemikę ze sformułowaniami adresata. Można ją sprowadzić do trzech punktów.

Uporczywie powraca Krasiński do zarzutu jednostronności. Służy mu on i do skarcenia Słowackiego za to, że chce się wyrzec dawnej poetyczności, i do potępienia za to, że wybiera określoną koncepcję postępu. Krasiński sądzi zresztą, że w ogóle klęską wielkich idei jest łatwość popadania ich zwolenników w ciasną jednostronność.

Owej potępionej jednostronności Krasiński przeciwstawia odmienną koncepcję rozwoju, którą wiąże z innymi pojęciami „czynu“ (wszakże Słowacki podkreślał, że „filozofia nasza jest filozofią czynu, nie żadnych marzeń“). W duchu koncepcji Cousina i Cieszkowskiego Krasiński sugeruje zatem: „A czymże czyn, życie, świat przyszły nasz, jeśli nie doskonałym zlewem tych dwóch jednostronności“¹⁷ (czyli piękna pogańskiego i prawdy chrześcijańskiej; pary jednostronności nie są chyba zresztą tak istotne — dowodem fantastyczne pomysły Cousina; idzie raczej o nacisk padający na „syntezę“). „Czyn“ zatem to swoiście rozumiana wszechstronność, to myśl i piękność zawarte w miłości.

Wszechstronność pierwszą cnotą waszą być powinna, [...] nic nie odrzucać, niczym nie gardzić, ale wszystko wywyższać, wszystkiemu miejsce dać [...] ¹⁸.

¹⁷ Krasiński, *Listy*, t. 3, s. 41.

¹⁸ *Tamże*, s. 45.

Krasiński, który wcześniej w listach do Słowackiego wyłożył swoją koncepcję „tragizmu pojednawczego“, pisze znów o tej samej „kopule pojednania“, rozpiętej nad antynomiami. To była obsesyjna metafora Krasińskiego, streszczająca najlepiej kierunek jego refleksji filozoficznej. Rozwój musi zatem zmierzać do „uniwersalnej społeczności“, do „miłości wszystko obejmującej i obejmującej“. Trzeba „stać wyżej niż wszystkie podrzędne sprzeczności dotąd stanowiące rozterkę wieczną świata“¹⁹. Wszechstronna synteza koronuje ideę rozwoju u Krasińskiego; pisał zresztą o niej i w artykule o Słowackim. Słowacki dobrze sobie zapamiętał ten kierunek propozycji Krasińskiego. W jednej z wersji przedmowy do *Genezis z Ducha* wymieniał tych, którzy „tę samą ideę, lecz w częściach tylko reprezentują“. Postać Krasińskiego zaś opatrzył takim komentarzem:

Autor *Nie-boskiej* błyskawicami własnej myśli jest do niej [tej samej idei] prowadzony — a z najwyższą niecierpliwością syntezy przez nią danej oczekuje. [DW 14, 87]

Nie znaczy to wszakże, że podpisywał się całkowicie pod takim ujęciem genezyjskiej idei postępu.

Trzeci bardzo istotny moment opozycji Krasińskiego zawierał się w dość odmiennej koncepcji dróg i etapów rozwoju ducha. Duch musi pracować w trudzie i ograniczeniu — wyklądał Krasiński — dopóki nie zdobędzie sobie pewnego skarbu zasług; gdy ma już zdobyte własne wartości, miłość Pana uznaje go. Więc wcale „nie potrzebuje na przemiany zasypiać starym w trumnie i budzić się dzieckiem w kolebce“²⁰. Podobna myśl wystąpiła już wcześniej w *Synu cieniów*: „wszędzie kolebki — nie ma nigdzie trumny“; zostanie ona również powtórzona w *Psalmie wiary*: „I w nim letargów mi już nie potrzeba, Ani przebudzeń z grobu, by iść wyżej“ (P 5, 6) (Krasiński sądził wówczas, że w pewnej niższej fazie rozwoju takie „letargi“ są możliwe).

Była to więc polemika z tą postacią palingenezy, która właśnie wystąpiła u Słowackiego. W *Genezis z Ducha* jasno sformułuje on swoją koncepcję konieczności śmierci indywidualnej, z której problematyką Krasiński będzie się zmagał przez całe życie.

¹⁹ *Tamże*, s. 48.

²⁰ *Tamże*, s. 44.

Słowacki pisał wówczas:

Wtenczas to, o Panie, pierwsze a idące już ku Tobie duchy w umęczeniu ogniemem złożyły Ci pierwszą ofiarę. Ofiarowały się na śmierć. Co zaś dla nich śmiercią było, to w oczach Twoich, o! Boże, było tylko zaśnięciem Ducha w jednej, a obudzeniem się jego w drugiej, doskonalszej formie, bez żadnej wiedzy o przeszłości i bez żadnej przedsennej pamięci. [DW 14, 49]

Z tej rozbieżności stanowisk wynikały bardzo istotne różnice historiozoficzne. Jest niezwykle znamienne dla tej epoki, że tak abstrakcyjne, wydawałoby się, problemy rzutowały bezpośrednio na palące kwestie postępu społecznego.

I Krasiński doskonale zdawał sobie sprawę z tych daleko idących konsekwencji praktycznych, skoro w liście do Słowackiego już wszczął polemikę z Piotrem Leroux, który głosił tezę metempsychozy — bez pamięci poprzednich stadiów rozwoju ducha. Zdaniem Krasińskiego, było to stanowisko całkowicie niesłuszne. Pamięć jest właśnie duchowi niezbędna dla uznania własnych, zdobytych już wartości. Obszerniejszą polemikę z Leroux i znacznie lepiej odślaniającą swą podszewkę społeczną przeprowadził Krasiński w liście do Cieszkowskiego, pochodzącym również ze stycznia 1843:

Czymże pełnia życia, jeśli nie wiedzą o tymże życiu? Dlaczegoż, jeśli wiem, że byłem dzieckiem, później młodą, wreszcie mężem itd., itd., nie mam kiedyś wiedzieć, że byłem tym i owym, i tamtym człowiekiem, bym mógł uznać się nareście w najwyższej syntezie nieśmiertelnie tym samym Ja, choć tak rozmaicie i długo historycznym? Rudy powiada, że to byłoby śmiercią naszą, — że my nie o życie, ale o śmierć dbamy. — Myli się wszetecznie, — bo dbamy o to, co żyje, łączy i spaja czyli przeciąga — o pamięć! Nie chcemy przerw. [...] Bez przebudzenia się kiedyś naszej pamięci nie rozumiem ani Boga, ani świata, ani siebie. — Nieśmiertelności, o której nie wiem, nie mam za nic — bo nie mam jej — jest ona u Boga — jest w świecie — ale nie żyje we mnie! Jakżeż chcąc życia, można życie niszczyć i w imieniu życia śmierć przynosić? Tak Robespier w imieniu wolności dawał niewolę!²¹

Dzieło Boucher de Perthes *De la création* zdobyło uznanie Krasińskiego, bo „Metempsychoza dusz i wszędzie utrzymanie ich Jażni od mchu aż do archanioła — dobrze rozwinięta“²². O tę „Jaźń“ właśnie i świadczącą o jej nieśmiertelności pamięć chodziło Krasińskiemu najbardziej; tego szukał w modnych dziełach, szerzą-

²¹ *Listy Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego*. T. 1. Kraków 1912, s. 62—64.

²² *Tamże*, s. 105.

cych na swój sposób i ład idee ewolucjonistyczne, budzące ogromne zainteresowanie Słowackiego²³.

Krasiński zatem, starając się wyeliminować ze swego systemu pojęcie śmierci, ratował pamięć jako dowód ciągłości życia i gwarancję indywidualnej nieśmiertelności. Słowackiemu zaś w sposób oczywisty nie chodziło o tę nieśmiertelność osobistą, której uzasadnienie było obsesją myśli filozoficznej Krasińskiego. Śmierć była dla Słowackiego synonimem ofiary i bólesci, koniecznej na drodze postępu. Jej uzasadnienie w naturze łączyło się z uzasadnieniem katastrof w historii. Tego zaś Krasiński nie mógł przyjąć w żaden sposób. Jeszcze w liście do Stanisława Koźmiana z 10 stycznia 1847 wracał do tej samej problematyki, próbując uzasadnić za jej pomocą harmonijny rozwój ducha:

Strach na świat patrzeć nie złudzonym okiem i widzieć, że dopiero na zgniliźnie świeże siejby najzieleńsze, że wszędzie śmierci potrzeba na kolebkę życia, i że to dziecko wściekle póty płacze, piszczy, póki takiego powicia od losów nie wydrze! A jednak to nie jest przecież prawem rządzącym naturą ducha ludzkiego. Niedorośli to *Fatum* tylko. Chrystus objawił istotne prawo duchów do pełni doszłych — a to przemienianie się następne, wolne wywijanie przyszłości z dni przeszłych, „nie zdeptując nigdy kurzącego knota ni nadłamaney dołamując trzciny”²⁴.

Nic dziwnego zatem, że Krasiński z takim naciskiem wyrzucał Słowackiemu fałszywą „jednostronność“, a w liście do Delfiny oskarżał go nawet o „nietolerancję i ciemnotę“. — W korespondencyjnej wymianie zdań z r. 1843 ujawniły się rozbieżności o doniosłych konsekwencjach na przyszłość.

4

Prześledźmy obecnie dalsze konieczne przesłanki decydującego sporu z roku 1845. Jasne jest, że będą się tutaj powtarzały pewne problemy omówione już z okazji wymiany listów. Wszystkie te przesłanki dadzą się zgromadzić wokół czterech ośrodków krystalizacji myśli filozoficznej obu poetów. (Należy przy tym nadmienić, że opozycje te zostały w niniejszym referacie tak ugrupowane, aby ich

²³ J. Kleiner (*Z badań nad źródłami filozofii Słowackiego*. Słowacki a Boucher de Perthes. W: *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*. Lwów 1916) podjął nawet próbę udowodnienia decydującego wpływu *De la création* na Słowackiego.

²⁴ Z. Krasiński, *Listy do St. E. Koźmiana*. Lwów 1912, s. 21.

układ mógł jednocześnie wskazywać na pewne istotne tendencje rozwojowe ideologii Krasińskiego i Słowackiego.)

Pierwsza para przeciwieństw między poglądami obu pisarzy wyraża się w tezie, że Krasiński zmierzał w stronę ortodoksji katolickiej, a Słowacki — synkretyzmu religijnego. Drogę Krasińskiego do ortodoksji (według świadectwa Stanisława Koźmiana, w r. 1847 poeta miał dojść do najzupełniejszej zgody z przepisami Kościoła) trzeba rozpatrywać na tle całej rozpętanej przez lewicę heglowską dyskusji na temat religii. Krasiński, który w młodości romantycznie buntował się przeciwko Kościołowi, który później przeklinał filozofów niemieckich za to, że chcą go pozbawić wiary w Boga osobowego i w indywidualną nieśmiertelność, był, jak wiadomo, autorem *Traktatu o Trójcy*, uznanego za nieprawowierny przez księży areopag, i *Syna cieniów*, w którym łatwo odsłonić niezgodności z oficjalną doktryną Kościoła. Z biegiem lat rozbieżności zanikły.

W procesie tym decydującą rolę odegrała walka, jaką Krasiński stoczył z uroszczzeniami lewicy heglowskiej. Proponowane przez nią rozwiązania — zarówno na gruncie moralnym, jak i społecznym — wydawały mu się groźne dla społecznego ładu. Daje o tym wyobrażenie prawie dotychczas nie omawiana polemika Krasińskiego z artykułem Dembowskiego *Kilka myśli o eklektyzmie*. O wzburzeniu, w jakie wprawiła go ta rozprawka, Krasiński doniósł Cieszkowskiemu w liście z 28 października 1843:

Czytałem też przez drogę artykuł w 1843 o Eklektyzmie podpisany D. — Definicja: „Eklektyzmem się zowie małoduszna bezbarwność, nie przystająca na rzeź i terroryzm“. Zatem najstronniejsza jednostronność staje się warunkiem filozofii Twórczości — summą postępu, — kwiatem rozumu ludzkiego. *Risum non teneatis, amici!* — Ze tak bywa, pojmuję — ale wiem, że tak być nie powinno; — z tego powodu zaczął mi się cały Hegelianizm, tak jak się wykuł w tych głowach, snuć po mózgownicy. — Czy uważasz, na czym błąd jego główny, złe jego zasadnicze zależy? Oto na tym, na czym wszelkie złe. — Ludzkość w nim uważana za cel bezwzględny, kiedy tymczasem ona zarazem i celem jest i środkiem do dalszego celu też! Celem jest naszym ona, póki stajem się nią. — Skoro staniamy się nią, ona sama zaraz przemienia się w środek do dalszego wzniesienia nas w stan wyższy, anielski wśród Wszechświata! Absolutne uważanie jej za jedyny stan, za boski, ostateczny stan ducha, dumą będąc najmocniejszą, zarazem też podłych, ograniczonych, małych z nas Bogów czyni — śmiertelnych na wieki!²⁵

²⁵ *Listy Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego*, t. 1, s. 87—88.

Kraśińskiego zirytował zatem w najwyższym stopniu feuerbachowski antropocentryzm „Dembowskiego i spółki“. Przekreślenie Boga osobowego, „niemiecki panteizm“ i ubóstwienie człowieka prowadziły do upatrywania w człowieku najwyższej miary, a w ludzkości — celu ostatecznego. Zaczynało również brakować gwarancji indywidualnej nieśmiertelności. Jeszcze ostrzej odetnie się Kraśiński od lewicy heglowskiej w utworze *Dzień dzisiejszy*. Z przytoczonej polemiki widać bardzo wyraźnie, jak walka o osobistą nieśmiertelność i osobowego Boga prowadzi Kraśińskiego w stronę ortodoksji katolickiej, traktowanej przezeń jako obrona przed rewolucyjnymi konsekwencjami antropocentryzmu czy antropoteizmu.

Nie znaczy to przecież wcale, że — w przeciwieństwie do Kraśińskiego — zmierzał w ich stronę Słowacki. Wybrał on bowiem jeszcze inną drogę przeciwstawną ortodoksji²⁶. Idzie o mistyczny synkretyzm religijny.

Według świetnej charakterystyki Crocego, synkretyzm religijny stanowił jeden z nieodłącznych składników dziewiętnastowiecznej „religii wolności“ — w tej postaci, w jakiej wystąpiła ona np. u Wiktora Hugo. U Słowackiego synkretyzm ów wynikał również z podobnych przesłanek. Wychwalał przecież Francuzów za to, że „żadnej z dawnych wiar nie przyjmują, lecz Boga nowej szukają“ (DW 15, 456). Jasne jest, że Bóg nowej wiary potrzebny był po to, by usankcjonować rewolucję, skoro „stary Bóg“ nie słuchał żądań ludu.

Ale synkretyzm był również ściśle związany z „nieoficjalnością“ doktryn mistycznych. Poszukując gorączkowo sankcji i tradycji dla swojej nowej wiary, Słowacki studiował pomysły Platona i książkę jakiegoś jezuitę o religii Syjamu, jak również wiele innych, często

²⁶ Książka Viatte'a *Le catholicisme des romantiques* wzbudziła niegdyś we Francji dyskusję, której pogłosy dają się słyszeć do dzisiaj. Polemiści sformułowali zagadnienie w sposób następujący: „Jak romantycy przestali być katolikami nie przestawszy być ludźmi religijnymi?“ Por. L. Cellier, *Fabre d'Olivet*. Contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme. Paris 1953, s. 33. H. Girard (*La Pensée religieuse des romantiques*. Paris 1924. Odbitka z *Revue de l'Histoire des Religions*) próbował naszkicować swoistą typologię „religijności“ romantyków: jedni przestali być katolikami, nie wyrzekając się chrystianizmu (jak Hugo i Lamartine), inni uważali się za ludzi religijnych, całkowicie odszedłszy od chrystianizmu (jak Vigny i Michelet). „Religię“ Wiktora Hugo określono mianem „panteizmu mistycznego“.

bardzo nieoczekiwanych, źródeł. Podobieństwo źródeł decyduje zapewne o daleko idącym podobieństwie synkretyzmu religijnego Słowackiego i Nerval²⁷. Sam Słowacki namawiał do przyjęcia „prawd religijnych ze Wschodu“, które stanowią tak istotny składnik pomysłów autora *Voyage en Orient*. Zresztą, jak sugerują badacze francuscy, odrodzenie orientalizmu wśród mistyków romantycznych miało za źródło i konsekwencję właśnie — synkretyzm religijny.

Trzeba przy tym zauważyć, że Słowacki posiadał nie tylko znajomość, ale wprost zadziwiającą świadomość swej łączności z tradycjami mistycyzmu europejskiego. Świadczą o tym m. in. jego wypowiedzi z lat 1847—1848:

Siły prawdziwe, działające na globie, były to siły różne mistycznych sekt, nie zaś rycerskie. [DW 15, 481]

Sekty mistyczne są siłą wzrostów narodowych — wzrosła nimi Anglija — teraz rośnie Rossja. [DW 15, 486]

W tym ujęciu sekty mistyczne — to niemal tajne organizacje, sprzyjające rozwojowi dążeń postępowych. Refleksje podobne — w połączeniu z licznymi zarzutami pod adresem „stężalego w formie“ Kościoła katolickiego — dowodzą, jak bardzo ugruntowany był synkretyzm religijny Słowackiego i jak bardzo rozeszły się jego drogi z drogami Krasińskiego.

Różnica między ortodoksją katolicką a synkretyzmem religijnym musiała wzmacniać jeszcze daleko idące rozbieżności na gruncie teorii społecznych. Obrona porządku, stanowiącego gwarancję dla istnienia Kościoła, będzie z czasem traktowana przez Krasińskiego jako jedno z głównych zadań ideowych, gdy tymczasem dla Słowackiego obalenie tego porządku staje się wręcz koniecznością postępowego rozwoju ducha. Opozycja ta ujawniła się zwłaszcza w obliczu wydarzeń r. 1848: Krasiński rzucił się wtedy ze wzmożoną siłą w ortodoksję, Słowacki natomiast widział w Wiośnie Ludów wybuch „religii wolności“.

Dru ga para przeciwieństw tkwi w fakcie, że Krasiński stał na gruncie teorii rozwoju, zmierzającego do „pojednania“ sprzeczności przez triadę, natomiast Słowacki był reprezentantem teorii wiecznej dialektyki postępu wśród sprzeczności. Oczywiście,

²⁷ Por. książkę: J. Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*. Paris 1947 — traktującą o źródłach mistycznych wtajemniczeń Nerval.

tego rodzaju sformułowanie wydobywa najbardziej skrajny wyraz stanowisk, bo przecież Słowacki również żywił pewien „kult triady“, która jednak przybierała u niego zgoła inny charakter ze względu na koncepcję „wiecznego ruchu“.

Krasiński zdradzał zawsze silną tendencję do teorii godzenia sprzeczności na płaszczyźnie historiozoficznej. Było to już bardzo wyraźne w ujęciu „tragizmu pojednawczego“ wcielonego w *Nieboską komedię* i *Irydioną*. Koncepcję tę, jeszcze bardziej schrytlanizowaną i przeciwstawną Szekspirowi, Krasiński teoretycznie wyłożył właśnie w listach do Słowackiego z lat 1840—1841. Był to okres, kiedy Krasiński bardzo programowo zajmował się „filozofią pojednania“, zresztą pod wpływem Cieszkowskiego. Autor *Syna cieniów* pisał w jednym z listów:

Pokój Boga niechaj będzie z wami! Tymi słowy list zaczynam, ja, daleki od pokoju ducha, ale wiedzący, że sprzeczności, gdy dojdą do najwyższego stopnia zobopólnego rozwinięcia, spływają w siebie [...] ²⁸.

U Hegla antyteza jako obiektywna konieczność była jednak koniecznym środkiem ewolucji. Krasiński natomiast, który antytezność zaczyna traktować w kategoriach zła moralnego, pragnie ją w gruncie rzeczy w jakikolwiek bądź sposób zlikwidować. Dlatego też można utrzymywać, że Krasiński reprezentuje właśnie teorię „rozwoju“, a nie „postępu“, organicyzm ewolucyjny, nie progresywizm, który godzi się nawet, jeśli to sprzyja postępowi, na zerwanie więzi łączącej poszczególne stadia rozwojowe. Krasiński ciągle protestował przeciwko koncepcjom dopuszczającym „przerwy“ i „luki“ w rozwoju historii.

Inaczej Słowacki, zaprawiony, podobnie zresztą jak Krasiński, na dialektyce teologii mistycznej, na mistykach, będących według określenia Leszka Kołakowskiego „mistrzami myślenia, które posuwa się ruchem tez i antytez“. Koncentruje się on na dialektyce przewyciężających się sprzeczności, które muszą rodzić następne antynomie, bo takie jest prawo ruchu w naturze i w historii.

Genesis z Ducha — pisze Kazimierz Wyka — dowodzi niezachwianej wiary Słowackiego w postęp, w rozwój życia, w jego rewolucyjne przemiany. [...] Słowacki dialektyki przemian nie układa na wzór heglowskiej triady. Nadaje jej ciągłość ewolucyjną, nie wprowadza myślowych przegród. I to właśnie widzenie przyrody w nieustannym rozwoju, widze-

²⁸ Krasiński, *Listy*, t. 3, s. 92.

nie skoków, poprzez które dokonywa się postęp, powoduje, że Słowacki bez trudu zajmuje podobne stanowisko na płaszczyźnie historiozoficznej²⁹.

Można by powiedzieć, że w tym przeciwieństwie stanowisk Krasieńskiego i Słowackiego ujawniła się charakterystyczna dla epoki dwojaka interpretacja puścizny heglowskiej. Mówiąc schematycznie, hegliści bądź łączyli antynomie w syntezę, na niej próbując zakończyć rozwój ducha, bądź też — przeciwnie — sądzili, że z walki sprzeczności wynikają następne sprzeczności, ścierające się już na wyższym etapie rozwoju. Poglądy Słowackiego można by raczej zbliżyć do tego drugiego stanowiska, co oczywiście wcale nie oznacza organicznego związku poety z tradycjami heglizmu. Raczej trzeba by mówić o potocznej myśli epoki, o rozpowszechnionych szeroko poheglowskich tradycjach rozumienia sprzeczności.

Oczywiście, trzeba się zastanowić nad tym, czy osiągnięcie „celów finalnych“, o których napomynał Słowacki, nie stanowiłoby swoistej „syntezy“, koronującej i tym samym zamykającej proces postępu. Kwestię tę trudno jednoznacznie wyjaśnić, ponieważ poglądy Słowackiego z tego okresu zawierają wiele luk i niedopowiedzeń. Można jednak sądzić, że również wolna Polska i przeanieniona ludzkość (jako osiągnięte „cele finalne“) miałyby przed sobą dalsze zadania pochodzący ku jeszcze wyższej doskonałości³⁰. Słowacki bowiem, jako fanatyczny apologeta „wiecznego ruchu“, z trudem mógł sobie wyobrazić tamę — nawet w postaci doskonałości — postawioną nieustannemu postępowi, gdy tymczasem dla Krasieńskiego powrót duszy do absolutu stanowił w zasadzie zakończenie procesu rozwoju.

Naturalną konsekwencją omówionych opozycji jest trzecia para przeciwieństw między Krasieńskim a Słowackim. Podczas gdy u Krasieńskiego występuje koncepcja rozwoju ducha, „strząsającego“ z siebie niższe formy, oraz na płaszczyźnie moralistycznej odrzucenie tzw. nieszlachetnych środków działania — nawet dla osiągnięcia tzw. szlachetnych celów, u Słowackiego postęp ducha od-

²⁹ K. Wyka, *W kręgu „Genezis z Ducha“*. W książce zbiorowej: *Juliusz Słowacki. W sto pięćdziesięciolecie urodzin*. Warszawa 1959, s. 204.

³⁰ Słowacki niekiedy, niezbyt konsekwentnie oczywiście, zadania narodowe podporządkowywał innym, wyższemu. W roku 1848 zanotował (DW 15, 482): „Już nie o narodowościach myśleć, ale o gromadach ducha jednego“. Jest to problem wart przebadania.

bywa się wśród śmierci i męczarni, wśród kataklizmów przyrody i katastrof historycznych, a na płaszczyźnie moralnej pociąga to za sobą mistyczne uzasadnienie „ofiary“, a w konsekwencji — rewolucji.

Wspomniano kilka razy o podobieństwach filozofii genezyjskiej Krasińskiego i Słowackiego, o pokrewieństwach *Syna cieniów* i *Genezis z Ducha*. Istotnie, u podstaw obu utworów tkwi popularna koncepcja ewolucyjnego rozwoju „od kamienia do człowieka“, ale też i na tym kończy się podobieństwo. W zasadniczej kwestii dróg rozwoju ducha panuje bowiem między Krasińskim a Słowackim zupełna rozbieżność zdań.

Krasiński już w *Synu cieniów* wyłożył koncepcję, która wszakże najpełniejszy wyraz uzyskała w *Psalmie wiary*:

I duch mój, wzięwszy skrzydła niezmęczone,
Nimi znów leci — lecz już w wyższą stronę!
Tak coraz wyżej ku Panu się wspina,
Ciała i dusze własne poza sobą
Sypie, jak liście żółkłe i strząśnięte,
Wciąga do siebie siły, im odjęte —
On sam wciąż żyje ich zgonów żałobą! [P 5, 5]

Jak zjadliwie napisał Kridl, rozwój ducha u Krasińskiego odbywa się w sposób spokojny, miarowy i „cnotliwy“. Metafora strąsania niższych form jak „żółkłych liści“ w sposób precyzyjny oddaje istotę teorii rozwoju Krasińskiego. Metafory Słowackiego przecież są zupełnie inne; w *Genezis z Ducha* pisał np.: „O słońce mądrości Bożej proszę, w którym widzę już mieczowego anioła przyszelej ofiary“ (DW 14, 64).

Pojęcie ofiary stanowi klucz do filozofii genezyjskiej Słowackiego. W ofierze właśnie zawiera się „odkryta śmierci tajemnica“ i „prawo następnej twórczości“. Koncepcja ofiary w *Genezis z Ducha* ogólnie spokrewniona jest z kierunkiem rozważań „słodkiego Ballanche’a“, który sądził, że nieustanny rozwój ludzkości dokonuje się poprzez cierpienia, w drodze nieuchronnych ofiar i ekspiacji, stanowiących konieczność wszelkiego progresywnego pochodzenia ducha. Była to zresztą bardziej ortodoksyjna w sensie katolickim niż u Słowackiego „la doctrine des épreuves“, jak ją sam Ballanche określił. Ale u Słowackiego ofiara może się kojarzyć z „mieczowym aniołem“ i zostaje włączona w cuvierowską teorię katastrof. Tylko „ucisk i boleść“, często wśród krwi, zmuszają do tworzenia lep-

szych, wyższych form, tylko na tej drodze dopełnia się postęp. Z czasem staje się coraz widoczniejsze, że stąd właśnie płynie u Słowackiego mistyczne uzasadnienie rewolucji, że stąd wiedzie swój rodowód to zadziwiające zdanie:

Bohater zaś dla wielkiej idei Bożej tracący miliony ludzi na polu walki, jest aniołem ludzkości. [D 10, 563]

Czynniki, które się złożyły na mistyczne uzasadnienie rewolucji u Słowackiego, przedstawiają obraz złożony i interesujący, zasługujący stanowczo na skrupulatne badania naukowe. Tutaj pragnę zasygnalizować obecność dwóch kierunków inspiracji, bardzo charakterystycznych dla całości mistyki Słowackiego. Idzie, z jednej strony, o dociekania przyrodnicze, z drugiej zaś — o tradycje iluministyczne. Zresztą te dwa typy zainteresowań łączyli również inspiratorzy Słowackiego, jak np. Bonnet.

W *Genezis z Ducha* i w innych pismach genezyjskich, jak to udowodnił Jan Gwałbert Pawlikowski, Słowacki „skombinował katastrofizm z filogenezą“, tzn. teorię gwałtownych kataklizmów z ewolucyjnym organicznym przechodzeniem form niższych w wyższe.

Ewolucjonizm jego jest przy tym również kombinacją ewolucjonizmu filogenetycznego z ewolucjonizmem indywidualnym, dokonywanym drogą palingenezy; już sama ta kombinacja zawiera nierozwikłane sprzeczności³¹.

Niewątpliwie sprzeczności te uniemożliwiają traktowanie prób genezyjskich Słowackiego na płaszczyźnie ścisłego wywodu naukowego, ale stanowią one niezwykle interesujący przyczynek do dziejów rozwoju jego myśli.

Ewolucjonizm jego — pisał Pawlikowski — jest echem najrozmaitszych poglądów i teorii kursujących współcześnie, skombinowanych często nie bez sprzeczności. Nauka genezyjska ma swoją logikę i stanowi budowę poetycką jednolitą i harmonijną, ale ta logika nie ma nic wspólnego z logiką poznawczą, przyrodniczo-naukową³².

³¹ J. G. Pawlikowski, *Na marginesie pism genezyjskich Słowackiego*. I: *Zawartość przyrodnicza „Genezis z Ducha“*. Pamiętnik Literacki, 1928, s. 536.

³² *Tamże*, s. 537.

Jednak z charakteru sprzeczności nurtujących swoistą „logikę genezyjską“ można wnioskować o najistotniejszych punktach systemu ideowego Słowackiego.

Rzucająca się w oczy „sprzeczność“ tkwi w fakcie, że Słowacki łączy — swobodnie mówiąc — ewolucjonizm o charakterze transformistycznym z teorią kataklizmów. Formy niższe organicznie przechodzą w wyższe, ale jednocześnie czasem więź między nimi zrywa się wskutek katastrofy (jednak „z katastrof wychodzi cało duch twórczy obdarzony atomem materii, z którego to atomu rozwija sam nowy kształt, obmyślany w poprzednim żywocie“³³ — jak objaśnia Pawlikowski). Przez tę swoistą sprzeczność, splatającą w jedno organiczną ewolucję z katastrofą, przeziara dobitnie próba uzasadnienia konieczności kataklizmu, przełomu, rewolucji, niezbędnych dla dalszego postępu ducha. Na drodze ewolucjonizmu tylko transformistycznego Słowacki mógłby się łatwo spotkać z Krasińskim. Jeśli do tego nie doszło, to właśnie wskutek włączenia w system genezyjski idei ofiary-śmierci oraz idei konieczności katastrof.

Swoistym wyjściem z tej „sprzeczności“ była dla Słowackiego teoria palingenezy; stanowiła ona, jak się wydaje, rodzaj zwornika między ewolucjonizmem transformistycznym i teorią kataklizmów. Duchy rozwijają się od niższych do wyższych stadiów (transformizm), ale dla ich rozwoju konieczne są cierpienia, przynoszone właśnie przez kataklizmy, aby potem mogły się znowu odrodzić. Nie jest przy tym chyba tak, że Słowacki z rozmyślań nad naturą przenosi kategorie na historię. Duch bowiem rozwija się jednolicie zarówno w przyrodzie, jak w historii. Duch zatem jest łącznikiem między przyrodą a historią, a transformistycznie i katastroficznie jednocześnie rozumiana palingeneza stanowi prawo jego rozwoju. I ono właśnie przynosi swoiste uzasadnienie rewolucji.

Czerpał je Słowacki jednak nie tylko z lansowanych przez Bonneta i Cuviera teorii koniecznych kataklizmów. Trzeba bowiem pamiętać, że — jak u wielu myślicieli epoki — fantazje przyrodnicze łączą się tu z wtajemniczeniami teozoficznymi, a zwłaszcza z pogłosami teorii Saint-Martina. To przecież Saint-Martin ogłosił tę zadziwiającą formułę rewolucji jako „*l'exécution d'un décret formel de la Providence*“. U Saint-Martina również znajduje się oparte na starej tradycji teozoficznej przekonanie, że krew od cza-

³³ *Tamże*, s. 535—536.

sów zbrodni Adama była więzieniem człowieka, a „*l'effusion du sang était nécessaire pour lui rendre progressivement la liberté*”³⁴. Podobne rysy cechowały rozbudowaną koncepcję ofiary u dobrze znanego naszym romantykom i pokrewnego Saint-Martinowi mistyka niemieckiego, Franza Baadera. U nich jednak na ogół idea odkupienia przez krew nie stanowiła „motoru historiozoficznego”, była bowiem włączona w naczelną dla nich problematykę indywidualnego zbawienia. Jednocześnie zaś kształtowało się nowe przekonanie, zwłaszcza w połączeniu z poglądami tzw. okazjonalistów, przekonanych o stałej interwencji Boga w bieg historii, oraz na tle doświadczeń Wielkiej Rewolucji Francuskiej, dla której „krwawych ofiar” bądź też terroryzmu rewolucyjnego starano się znaleźć jakieś wyższe wytłumaczenie bądź też usprawiedliwienie. Było to przekonanie, że wszystkie narody służą jako narzędzia do spełnienia wielkiego dzieła Opatrzności, a Opatrzność działać może również i działa wielokrotnie przez rewolucje. Ze źródeł chrześcijań-

³⁴ Por. wywód Dermenghema, *op. cit.*, s. 182—183. Zob. również fundamentalną monografię: E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*. Paris 1942, s. 385—397. M. Leroy (*Histoire des idées sociales en France*. T. 2. Paris 1950, s. 130—137) stwierdził, że byłaby do napisania „ideologia krwi”, i sam dostarczył do niej wielu danych. Zagadnienie wpływu „ofiary” Saint-Martina i de Maistre’a na Słowackiego poruszył niegdyś bardzo ogólnie I. Matuszewski, *Mistyczne pisma Słowackiego w zestawieniu z doktrynami współczesnego okultyzmu*. W: *Swoi i obcy*. Warszawa 1898, s. 268. Polemizował z nim ostro J. G. Pawlikowski we fragmencie monografii *Króla-Ducha* (Twórczość, 1949, nr 5, s. 84):

„Wyciąganie np. ciemnej mistyki krwawych ofiar St. Martina, jak to czyni Matuszewski, dla wytłumaczenia Popiela jest całkiem zbyteczne. Także z de Maistrem pokrewieństwo jest czysto powierzchowne. Co więcej, mam, że imputowanie Słowackiemu, jakoby mógł się przejąć bałamutną teorią martinowską o mistycznej mocy krwi, dowodzi niedostatecznego wnیکnięcia w charakter jego umysłowości. Jak już miałem sposobność zaznaczyć, mistyka Słowackiego dąży wszędzie do logicznych uzasadnień, wszystko chce wyprowadzić z rozumu i nie kocha się w tajemnicach, mocach nieznanymi, zagadkowych celach Opatrzności, aparacie okultystycznym. [...] Tego rodzaju nauka, jak owa martinowska o tajemnej mocy krwi, nauka okultystycznego charakteru, trącająca zabobonem i apelująca do argumentu *credo quia absurdum*, jest kością z kości semickiej kabalistyki, ale ani treścią, ani charakterem do przejętego na wskroś jasnością i prostotą polskiego ducha systemu Słowackiego nie przystaje”.

Motywacja ta zupełnie nie przekonuje, tym więcej że izoluje Słowackiego od kontekstu mistyki europejskiej doby romantyzmu. Dziwnie brzmi ten zarzut w stosunku do autora, który w swej *Mistyce Słowackiego* tyle miejsca poświęcił „źródłom i pokrewieństwom”.

skich i teozoficznych, przefiltrowanych przez poglądy Saint-Martina, płynęły dwie postacie providencjalizmu romantycznego, posługującego się ideą ofiary i ekspiacji czy oczyszczenia przez rewolucję oraz ideą „*reversibilité*“, wyrażającą przekonanie, że ból i śmierć niewinnych znajdują swe uzasadnienie, gdyż ich męczarnie odkupują winnych. Ich reprezentantami byli de Maistre i Ballanche. Podczas gdy dla pierwszego, głęboko przekonanego o nieusuwalnej „degradacji radykalnej“ człowieka, rewolucja była karą za grzech pierworodny, to dla drugiego stanowiła ona konieczność postępu, pchającą ludzkość na wyższy etap rozwoju ³⁵.

Ballanche w dużo mniejszym stopniu niż de Maistre rozpisywał się o krwi; raczej ulubionym jego pojęciem była ofiara, „ofiara ekspiacji“. Pojęcie konieczności historycznej, narzucanej przez Opatrzność, zajmowało w jego historiozofii doniosłe miejsce.

Okropność i bezmiar kryzysu rewolucyjnego — pisał Ballanche — dowodziłyby raczej wielkości i ważności dzieła, którego winna była dopełnić rewolucja. Ludzie łagodni i spokojni, nie drżycie; ale niech mi będzie wolno powiedzieć to teraz: jeśli ten straszliwy kryzys nie byłby konieczny — nie miałby miejsca. Nic niepotrzebnego nie dokonuje się w świecie prób, ekspiacji, postępu ³⁶.

A w innym miejscu jeszcze ostrzej:

Jeśli nawet istnieje mała liczba osób, dla których rewolucja francuska jest ogromnym nieszczęśliwym przypadkiem, wielką perturbacją wszystkich praw rządzących społeczeństwami ludzkimi, a nie kryzysem wzrostu narodu i ducha ludzkiego, to sądzę, że nie mam potrzeby pisanie dla tych osób ³⁷.

De Maistre sądził, że gdyby się prowadziło „tabelę masakr“, tak jak się prowadzi tabele meteorologiczne, to prawdopodobnie po paru wiekach obserwacji można by było sformułować pewne prawa ogólne, którym ludzkość podlega, ludzkość, będąca jak drzewo, które przyszytyga bez przerwy niewidzialna ręka. I sam zapisał takie prawo:

W ten sposób wypełnia się bez przerwy, od robaka aż do człowieka, wielkie prawo gwałtownego niszczenia bytów żyjących. Cała ziemia,

³⁵ Na różnice stanowisk Ballanche'a i de Maistre'a w najbardziej przekonujący sposób zwrócił uwagę Б. Г. Рейзов, *Французская романтическая историография*. (1815 — 1830). Ленинград 1956, s. 416, 428, 430, 432, 438.

³⁶ P. S. Ballanche, *Oeuvres*. T. 1. Paris—Genève 1830, s. 304—305.

³⁷ *Tamże*, s. 308.

stale przesiąknięta krwią, jest tylko potężnym ołtarzem, gdzie wszystko, co żyje, winno być zabijane na ofiarę bez końca, bez miary, bez przerwy, aż do wypełnienia się rzeczy, aż do zatrącenia zła, aż do śmierci śmierci³⁸.

Wojna zatem jest „straszliwym oczyszczeniem“; niewinne ofiary wojen i rewolucji nie przelały krwi na próżno — w krwi kryje się bowiem „*une puissance expiatrice*“. Szatańska w swej istocie, lecz boska w rezultatach — oto maistre'owska formuła rewolucji, niewątpliwie płynąca z dziwnego pomieszania chrześcijańskiej idei ofiary z teozoficznymi koncepcjami zbawczej roli krwi.

Dla postawy ideowej rozstrzygające znaczenie miała odpowiedź na kluczowe pytanie: czy rewolucja jest tylko karą za grzech, czy też tkwi w fatalizmie konieczności postępu? Czy niewinny cierpi „solidarnie“ za grzech pierworodny, z tytułu nieuniknionej nędzy losu człowieka, czy też swoim cierpieniem przyczynia się do odkupienia całej ludzkości i wzniesienia jej w wyższą fazę rozwoju? Na te pytania Słowacki odpowiadał oczywiście w duchu Ballanche'a, a nie de Maistre'a, co zresztą wcale nie świadczy o jakiejś jego bezpośredniej zależności od autora *Palingenezy społecznej*. Znów, jak w wypadku heglizmu, idzie raczej o tzw. myśl wieku, o obiegowe pojęcia epoki i o ich kierunkową polaryzację, także i w obrębie idei providencjalizmu, zdawałoby się jednolitej. Tendencję podobną potwierdza chociażby taki fragment z *Beniowskiego* (VII, w. 67—68):

Dlatego z myślą gdy najbardziej hulam...

Pod myślą są łzy... łzy... nie żadna skrusza...

Nad zabitemi ja się nie rozczulam,

Chyba że ogień z mogił ich wybucha

Jak te Mojżesza iskier piramidy...

Co do ojczyzny wiodły nowej — Żydy...

Z tych ciał otrutych przeze mnie zgnilizny

Sądzę, że taki słup płomienny wstanie

I zaprowadzi żywych do Ojczyzny

Prędzej niż Prorok... i wypowiedzianie

Emigracyjnych wnętrz... — Są różne bliźny,

Których rozcięcie i poodmykanie

Więcej dobrego zrobi... jak ja sądzę...

Niż dowiedzenie przez księży — że błędę... [DW 15, 68—69]

Kierunek refleksji Słowackiego, który się „nad zabitymi nie rozczulał“, jest chyba dość oczywisty i w jego świetle trzeba rozważać

³⁸ J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*. T. 2. Bruxelles 1844, s. 20 (wypowiedź Senatora).

zarówno sceny *Snu srebrnego Salomei*, jak i liczne zwroty *Odpowiedzi*. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że w okresie *Króla-Ducha* u Słowackiego pojawiają się pomysły zbliżone do wątków krwawego providencjalizmu „proroka przeszłości” — de Maistre’a, oczywiście w odmiennej funkcji.

Idee, których rodowód można wyprowadzić jeszcze z osiemnastowiecznego iluminizmu, krystalizowały się u Słowackiego zwłaszcza wokół dokumentu, który może być dziś przez nas traktowany jako swoisty „test epoki”. Idzie mianowicie o *Apokalipsę* św. Jana. Dzieje jej recepcji w ciągu wieków to jeden z pasjonujących rozdziałów historii idei. Zawiera ona na pewno swoistą „teologię historii”, dość zresztą niejednoznaczną, i stąd interpretowaną na różne sposoby³⁹. Teokratyczna filozofia historii występuje tu obok wizji końca świata, paruzji, przepowiedni nowego Jeruzalem. Bogactwo materiału uderzającego wyobraźnię, pobudzającego do rozmyślań nad dziejami ludzkości miało szczególnie wpływ na różne doktryny mistyczne w ciągu wieków.

Apokalipsa św. Jana w dziejach wyobraźni i myśli Słowackiego zajmuje odrębne, znaczne zresztą, miejsce; zadziwiające, ile razy do tego tekstu powraca⁴⁰. Słowacki wierzył również w epokę św. Jana (która, według herezji Joachima da Fiore, miała nadejść po upadku Kościoła św. Piotra) i wiarę tę dzielił z wieloma mistykami doby romantyzmu. Kompleks zagadnień związanych z *Apokalipsą* św. Jana ma u Słowackiego wówczas charakter wyraźnie chiliastyczny.

Wczesnochrześcijańskie wierzenia w rychły koniec świata i powtórne przyjście Zbawiciela, średniowieczny joachimizm, szesnastowieczny ruch anabaptystów, „ludowy chiliizm”, rozpowszechniony wśród iluministów osiemnastowiecznych millenaryzm, wizje eschatologiczne dziewiętnastowiecznych mistyków — oto niektóre tylko ze zjawisk historycznych przenikniętych wyobrażeniami chiliastycznymi. Tak charakterystyczne dla epoki romantycznej „myślenie eschatologiczne”, myślenie kategoriami końca świata, było

³⁹ Por. ortodoksyjny wykład H. M. Fereta w książce *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*. Paris 1943.

⁴⁰ Niestety, praca S. Trojnar *Apokalipsa św. Jana w twórczości Juliusza Słowackiego* (Pamiętnik Literacki, 1929) ma charakter tylko „wpływologiczny”; żadnej interpretacji, poza tym, że „*Apokalipsa* była ważnym źródłem przeżyć religijno-estetycznych poety”, wyczytać się z niej nie da.

nimi przepojone. Koniec świata zaś utożsamiał się z gwałtownym przewrotem, z wielką rewolucją. W ten sposób — jak na to wskazało wielu badaczy, z Karolem Mannheimem na czele — chiliazm torował drogę nowożytnemu rozumieniu rewolucji. Mannheim reprezentuje przekonanie, że jedną z cech rewolucji w sensie nowożytnym jest nie zwykłe powstanie przeciwko określonej ciemności, lecz głęboka i systematyczna rewolta przeciwko istniejącemu porządkowi społecznemu. Antecedencji intelektualnych i historycznych tego stanowiska należy poszukiwać właśnie w chiliazmie ⁴¹.

Kościelno-polityczna „rewolucja od góry“ dla przemiany [*mutatio*] nie tylko państwa, ale świata, w jakiś nowy stan, który pogrążony w swej doskonałości traktowany jest jako ostateczny — oto ostatnie słowo spirytualistycznej eschatologii. Bez wątpienia, w pomysłach rewolucyjnych spirytualistów, w ich toku myślowym i nauce o epokach przejściowych są zawarte przesłanki rozumienia rewolucji, które wykraczają poza specyficznie średniowieczne myślenie, poza wszelkie autorytety i porządki ⁴².

Wszystkie te zjawiska torowały drogę zrozumieniu, że rewolucja musi być całkowitym i pełnym przekształceniem, radykalnym przewrotem, realizacją nowego nie znanego dotąd ładu.

W tym kręgu zagadnień trzeba rozpatrywać recepcję *Apokalipsy* św. Jana w mistycznym okresie Słowackiego. W *Genezis z Ducha* poeta w następujący sposób wykorzystał inspiracje *Apokalipsy*:

I przez wieki całe paliła się ta ziemia, czerwonym pożarem świecąca Panu na wysokościach, ona, która po wiekach duchem miłości przepracowana i rozpromieniona, zabłyszczy ogniem dwunastu drogich kamieni, w rozpromienieniach, w jakich ją widział Jan święty, na otchłani światów gorejąca. [DW 14, 52]

Przecucie szczęśliwej przyszłości łączy się tu z wizją kataklizmu, często stylizowanego na wzór *Apokalipsy*. Podobna prawidłowość występuje również w *Odpowiedzi*. Najpełniejszy wykład tego rodzaju rozumienia „historii aż do nas“ zawarł Słowacki w *Liście do J. N. Rembowskiego*:

Potrzeba wszakże, abyśmy dla przyszłej nauki Słowa zajrzeli śmiało w cele ostateczne w księgach świętego Jana wymalowane, a utkwivszy w nich wiarę widzącą naszą i miłość ojczyzny na nich oparłszy, wszystko

⁴¹ Por. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*. Paris 1956, s. 154—164. Interesujące uwagi na temat „myślenia eschatologicznego“ zawiera książka: R. Bultmann, *History and Eschatology*. Edinburgh 1957.

⁴² K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Entstehung und Entwicklung. Weimar 1955, s. 39.

mogli podług alfy i omegi świata tłumaczyć — a tak pewni będziemy, że wolę naszą z wolą Boga pogodziwszy, nie będziemy już niewolnikami ludzkimi, ale jako Chrystusa sługi, na każdy dzień spytamy się sumnienia o pracę naszą.

Wiesz zapowiedź... Oto naprzód Antychryst w imię swoje cuda duchowe czyniący — pieczęć swoją na czołach ludzkich położy — okrzyknion zostanie panem globu — i Bogiem...

Potem Chrystus z świętymi zjawiający się na obłokach i my w powietrze porwani — z Panem się naszym spotykamy.

A potem nowa Jeruzalem Słoneczna i ciał naszych przemienienie i twórczość w jedności i wieczne trwanie — i wieczne osłonecznienie w mieście, nad którym już słońca innego ani miesiąca nie będzie. [DW 14, 419]

Walka zła i dobra ponowi się jeszcze kilkakrotnie, aż wreszcie „jak mówi Jan święty, szatan zostanie rozwiązany“ i dane zostaną „tym, którzy wytrwają — NIEBIOSA“ (DW 14, 420). Występuje tu zatem stały schemat „myślenia eschatologicznego“: po wybuchu wielkiego zła przychodzi panowanie Królestwa Niebieskiego. *Apokalipsa* właśnie zakładała taką kolejność, taką „dwutaktowość“ postępu historycznego. I jest właśnie charakterystyczne dla Słowackiego, że wizja zagłady, katastrofy, rewolucji poprzedza epokę szczęśliwości. *Apokalipsa* bowiem w jego rozumieniu przynosiła taką „teologię historii“, w której rewolucja była koniecznością, a pogodzenie „woli naszej z wolą Boga“ było właśnie przyzwoleniem na rewolucję.

Inaczej Krasiński. W „epoce arcydzieł“ myślenie eschatologiczne niewątpliwie uwarunkowało wielkość historiozoficzną zwłaszcza *Nieboskiej komedii*.

W utworach późniejszych również liczne są zarówno reminiscencje, jak i cytaty z *Apokalipsy* św. Jana. I on chciał wierzyć w epokę św. Jana. Ale, jak to wykazał Weintraub w swym świetnym studium *Dokoła „Legendy“ Krasińskiego*, zabrakło mu konsekwencji. Wizja *Legendy* jest „dokumentem zderzenia się chiliastycznych marzeń z jednej strony i tradycjonalizmu połączonego z uczuciem zgrozy wobec rewolucji z drugiej“⁴³. W wyniku powstaje uderzająca sprzeczność lub niezdecydowanie: epoka św. Jana wszak może i musi przynieść zagładę polskiej szlachcie, która ginie pod gruzami bazyliki św. Piotra. Zagładę szlachty zaś łatwo utożsamić z zagładą ludzkości i wizją „końca świata“. *Legenda* zresztą to

⁴³ W. Weintraub, *Dokoła „Legendy“ Krasińskiego*. (Krasiński i Lamennais). W książce zbiorowej: *Krasiński żywy*. Londyn 1959, s. 189.

utwór o pozycji dość wyjątkowej, związana jest bowiem jeszcze z kręgiem inspiracji młodzieńczego okresu „progresywnego tradycjonalizmu“. Kiedy natomiast w *Psalmach przyszłości* Krasiński cytuje z *Apokalipsy* św. Jana fragment o aniele niosącym Ewangelię Wieczną i w tekście *Psalmu nadziei* parafrazuje rojenia o „nowem Hjeruzalem“, to wiemy na pewno, że nie ma to już wiele wspólnego z interpretacją rewolucyjno-chiliastyczną. Idzie po prostu o zwiastowanie „czasu anielstwa“, do którego ludzkość dotrze w drodze — mówiąc językiem nam współczesnym — nieantagonistycznego rozwoju. Precyzyjny komentarz do tego kierunku rozważań przynosi *Ojciec nasz* Cieszkowskiego:

Unikać więc mianowicie powinniśmy najfałszywszego wyobrażenia, przywiązanego zwykle do końca świata, jakby on zależał na bezwzględny zaprzeczeniu, samym zniszczeniu, absolutnym zniesieniu, po którym dopiero zaczynałaby się jakaś beczasowa wieczność; — kiedy przeciwnie, ów koniec świata zależy tylko na przerodzeniu, Palingenesis, tj. na przeistoczeniu dotychczasowego stanu i dotychczasowych form istnienia w inne, dalsze i doskonalsze, a miasto zniszczenia, na podniesieniu go do wyższej potęgi. Bo pomnijmy zawsze, że: życie się wznosi, ale nie znosi⁴⁴.

Wiemy zresztą z tego samego źródła, że owa „Palingenesis“ to po prostu — używając autorytatywnego sformułowania Cieszkowskiego — „ewolucja bez rewolucji“, że protest przeciwko „absolutnemu zniesieniu“ to protest przeciwko rewolucji.

Istotę „czynu“, o którym wspomina Krasiński w zakończeniu *Psalmu nadziei*, zdemaskował bez reszty Słowacki w *Odpowiedzi*. I w niej również podjął pośrednią polemikę z występującą u Krasińskiego interpretacją *Apokalipsy*. Ten „test epoki“ wykazuje bowiem, jak bardzo dla Słowackiego wizje *Apokalipsy* łączyły się z wizjami nieuchronnej rewolucji i jednocześnie ją sankcjonowały.

Słowacki zatem moralnie usprawiedliwiał rewolucję i znajdował wyższe uzasadnienie dla przelanej przez nią krwi. Krasiński natomiast, podobnie jak Cieszkowski, sądził, że rewolucja zawsze jest złem, że jej cele — bez zniszczeń i zbrodni — mogą być osiągnięte na drodze ewolucji. *Psalm przyszłości* i pierwsza część *Ojciec nasz* reprezentują pod tym względem jednolitą linię rozważań i propozycji.

Kiedy więc mówimy, iż dziś wystąpić trzeba z Wolą i Czynem, a nie tylko czekać na nowe Słowo zbawienia, jak przy pierwszej świata prze-

⁴⁴ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*. T. 1. Poznań 1922, s. 183.

mianie, — bo Słowo jest tylko przesłańcem Czynu, — nie rozumiemy już przez ów Czyn żadnej rewolucji, czy to politycznej, czy socjalnej, bo wszelka rewolucja, póki jest dopiero rewolucją, jest tylko wypadkiem ujemnym, zaprzecznym, — nie jest jeszcze stanowczym, ale dopiero znoszącym Czynem, — nie jest jeszcze twierdzącą Akcją, ale dopiero Reakcją. [...] Lecz skoro tylko organiczny postęp dozna jakiegokolwiek tamy, — skoro normalna ewolucja przygłuszona zostanie, — oczywiście, iż oddziaływa na tamę, — sprawia dopiero rewolucję w samym organizmie, — i rodzi boleść, której można było uniknąć!... [...] Nie myślcie, aby to dzieło miało być prostą rewolucją, nie ubliżajcie mu do tego stopnia, — to jest daleko więcej, to jest Przemienienie, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Ludzkości! ⁴⁵

Dla Krasińskiego, jak i dla Cieszkowskiego, rewolucja mogła być tylko niszczącym kataklizmem. Charakterystyczne sformułowanie, że rewolucja „rodzi boleść, której można było uniknąć“, nie mogłoby się nigdy pojawić pod piórem Słowackiego-mistyka — dla niego bowiem „boleść“ ta jest koniecznością i warunkiem postępu; nie trzeba jej unikać, trzeba wręcz ją wyzywać.

Cieszkowski również podjął wprost, w tomie 2 *Ojciec nasz*, polemikę z tak charakterystyczną dla mistyki Słowackiego koncepcją ofiary, męki i krwi. Cytuję w całości tę arcyinteresującą wypowiedź:

Ofiary wdzięcznie przyjmuje Bóg, byle niepokalane, i ofiarników miłuje Ojciec — Nasz, byle Ablowego, a nie Kainowego ducha. Bo poświęcenia wymaga, a potępieniem wszelkim głęboko się brzydzi. — Wszakże już przez proroków Starego Zakonu objawił Jehowa odrazę swoją do ofiar krwawych i do całopalenia wszelkiego, skądżeż Wam dziś przychodzi sproсна chęć cofnięcia się zamiast postąpienia i bałwochwalcza myśl służenia Molochowi raczej niż Jehowie, a cóż dopiero Ojcu — naszemu!

A jeśli szczerze wierzycie w to, co tak lekkomyślnie, a co dziwniejsza, tak jednomyślnie, acz po przeciwległych sobie obozach głosicie, jakoby krwi koniecznie potrzeba, już to do zmazania wielkiego przestępstwa, już to do utrwalenia wielkiego postępu, jeśliście tak jedni, jak drudzy w sumieniu przekonani, że tylko krwawa ofiara zdoła przebłagać Boga, słowem, że dopiero krew jest pieczęcią Bożą, nadającą ostateczną sankcję wszelkiej zdobyczy ducha, wtedy idźcie społem za przykładem Syna Bożego i męczenników Chrześcijańskich, nadstawcie krwi własnej, a nie wołajcie o cudzą, bo kto świętą natchnioną sprawą poświęca siebie, — uświęca się; — lecz kto wytępią braci — potępia właśnie siebie. Gdybyście byli Chrystusowymi, a nie Antychrystusowymi duchami, nie myślelibyście o szafowaniu krwi bratniej, a wtedybyście się spostrzegli, że Bóg nawet i Waszej nie wymaga.

⁴⁵ *Tamże*, s. 168—169.

Bo ofiara nad ofiarami, której Syn Boży dokonał, spełniła już wszelką ofiarę, zadość czyniąc wszelkim potrzebom przeszłego i przyszłego wieku ⁴⁶.

Ortodoksja katolicka (nie trzeba już powtarzać ofiary Chrystusa — wystarcza „ofiara bezkrwawa“ mszy) łączy się tu ze zwalczaniem wyobrażeń starotestamentowych i urojeń teozoficznych o oczyszczającej roli krwi; trywialna demagogia („nadstawcie krwi własnej, a nie wołajcie o cudzą“) krzyżuje się z jawną nienawiścią do rewolucyjnej drogi postępu. Można zresztą sądzić, że w tej wypowiedzi Cieszkowskiego zawarta została polemika z samym Słowackim; dowodem — powtórzenie zwrotów, których użył Komierowski w rozmowie z Trentowskim (do sprawy tej powracam w zakończeniu niniejszej rozprawy).

W swój walce z rewolucją Krasiński często posługiwał się argumentem bardzo znamienym dla liberalnej moralistyki ówczesnej: działanie rewolucyjne nie ma żadnego usprawiedliwienia, bo „nieszlachetne“ środki (nawet zmierzające do „szlachetnych“ pozornie celów) nie mogą doprowadzić do niczego dobrego. Dlatego wołał w *Psalmie miłości*:

Kto chce iskier z czarta kuźni,
By przepalić czarta moc,
Ten świat w gorszą wpycha noc,
Ten mądrości wiecznej bluźni [P 5, 22]

Cieszkowski zaś z czasem miał gromić tych, którzy „w napadzie chwilowego obłąkania, zwa samego Ducha, — onego Pocieszyciela i Utwierdziela, — »wiecznym rewolucjonistą«“ ⁴⁷. W systemie poglądów Krasińskiego i Cieszkowskiego odpowiadanie gwałtem na gwałt, powstaniem na ucisk, rewolucją na krzywdę było słuchaniem „natchnień mongolskich“, prowadzącym do uświęcenia zniszczenia i nienawiści.

Konieczność zachowania pewnej obiegowej frazeologii narodowowyzwoleńczej zmusza Krasińskiego do maskowania tej konformistycznej postawy pustymi już symbolami „rycerskiej walki“: „szabla“ — tak, ale nie „nóż“ („Kto przekuje w nóż kajdany, / A nie w szablę — ten przeklęty!“; P 5, 23); kiedyś zaś twierdził, że nie może być ukrywającym się w podziemiu spiskowcem, bo ideałem jego jest jawny, rycerski pojedynek z przeciwnikiem. Upor-

⁴⁶ *Tamże*, t. 2, s. 126.

⁴⁷ *Tamże*, s. 188.

czywa ta maskarada zdradza raz jeszcze niejasność, trudność praktycznej konkretyzacji lansowanej przezeń teorii „czynu“, na co zresztą zwrócili uwagę niemal wszyscy badacze. Ta niekonkretność wyziera zresztą i z cytowanej wypowiedzi Cieszkowskiego, ale u niego sprawa z czynem niedwuznacznie się wyjaśnia: w dalszych tomach *Ojcie nasz* w ramach „czynu“ zachęcał do zakładania dobroczynnych stowarzyszeń i organizowania robót publicznych⁴⁸.

Kiedy Krasiński wołał o „szablę“, przeklinając „nóż“, to oczywiście miał na myśli prymat szlachty w jakiegokolwiek bądź aktywności narodowej. Słowacki był jednak za użyciem i „szabli“, i „noża“ — i to w sposób tak bezwzględny, że budził niekłamane przerażenie badaczy. W roku 1848 pozwolił sobie wszak napisać:

Spod rzezi humanńskiej wyszło więcej znakomitych Polaków, którzy teraz działają — niż z liceum krzemienieckiego. [DW 15, 487]

Zdanie to rzutuje jakoś i na *Sen srebrny Salomei*, który poprzedza starcie obu poetów z r. 1845 i zawiera przesłanki dość istotne dla zrozumienia klimatu tego starcia.

Interesujący jest fakt, że to właśnie w *Śnie srebrnym Salomei* rewolucja została ukazana w krwawych oparach frenezji. I odnotujmy, że odtąd już zawsze rewolucja będzie się łączyć u Słowackiego z frenezją; traktował widocznie tę rozjątrzoną stylistykę romantyczną jako najlepszy wyraz poetycki dla swej idei postępu przez mękę. Ciekawe, że w *Raptularzu* Słowacki wynotował sobie z Leroux wywód, w którym przeciwstawienie „okropności“ Szekspira i Sue'go uwarunkowało wniosek: „une terreur de boucherie n'appartient pas à l'art“ (DW 15, 456). Sądził zatem jednakże, iż uprawiana przezeń frenezja nie ma nic wspólnego z atakowanymi przez Leroux, drugorzędnymi zresztą, przedstawicielami francuskiej „romantyki szalonej“, z którymi niewątpliwie wiązał się Krasiński w swej młodzieńczej twórczości.

W *Śnie srebrnym Salomei*, tym szalonym, rewolucyjnym i frenetycznym utworze, uwidoczni się po raz pierwszy u Słowackiego wcielona w historię idea postępu „przez krew i zbrodnie“. Kon-

⁴⁸ Por. analizę Krońskiego (op. cit., s. 116): „Czynem« Cieszkowskiego i innych mesjanistów miało być połowiczne uwłaszczenie, odpowiednie reformy w sierocińcach, niekiedy zniesienie czynszów (Libelt), praca oświatowa wśród włościan itd. »Czynem« miało być nawet (dla Trentowskiego, Libelta i Krasińskiego) »wyjarzmienie« Polski. W zasadzie najwyższym »czynem« miało być przede wszystkim zapobieżenie rewolucji“.

kretyzacja historyczna miała dla rozwoju myśli poety bardzo doniosły charakter. Ponieważ przedmiotem niniejszych rozważań jest „nieustająca polemika“ między Krasińskim a Słowackim, uprawnione będzie omówienie pewnych problemów *Snu srebrnego Salomei* na tle *Nie-boskiej komedii*.

Pozwoli to bowiem na zilustrowanie jeszcze jednej, czwartej pary przeciwieństw między Krasińskim a Słowackim. Idzie mianowicie o rozbieżności w kwestii widzenia klas społecznych oraz rozumienia i oceny walki klas.

Krasiński w *Nie-boskiej* zdradził bardzo już nowożytną wiedzę o mechanizmie społeczeństwa klasowego i jego konfliktach. Obraz walki klas u Krasińskiego był wówczas już zróżnicowany i niezwykle konkretny. Wpłynęła na to zarówno obserwacja społeczeństwa zachodnioeuropejskiego, jak i lektury historyków okresu Restauracji oraz znajomość doktryny saint-simonistycznej. Jasna świadomość klasowego zróżnicowania społeczeństwa łączyła się u Krasińskiego jednocześnie z tradycjonalizmem, broniącym się przed konsekwencjami tego nowożytnego spojrzenia, proponującym banalne rozwiązania w duchu pojęć moralizującego katechety. Wtedy walkę klas Krasiński był skłonny interpretować jako wyraz żądzy użycia, jako dążenie do zajęcia miejsca przy uczcie życia po tych, którzy dotąd zeń korzystali.

W korespondencji z lat czterdziestych Krasiński koncentrował się najczęściej na rozważaniach dotyczących dwóch najważniejszych klas ówczesnej Polski: szlachty i chłopstwa; burżuazję z pogardą eliminował nawet ze swych rozważań historiozoficznych.

Jednak wizja walki klas zawsze wzmagала w Krasińskim pręczyście zagłady. Walka klas, będąca np. dla Guizota — programowego obrońcy interesów „trzeciego stanu“ — wartością kulturotwórczą, pozwalającą m. in. na wykształcenie oblicza klasy, dla Krasińskiego, przedstawiciela arystokracji, mogła być tylko zjawiskiem niszczącym, przygotowującym kataklizmy rewolucji. Walka klas urastała tu zatem do wymiarów nieszczęścia trawiącego ludzkość; wobec niego można już tylko — bez większego przekonania zresztą — sugerować obronę tradycyjnego układu nierówności społecznych i organicystyczną teorię rozwoju, które pozwolą, być może, wykorzenić zło klasowych starć.

U Słowackiego kwestia ta rysuje się zupełnie inaczej — widać to zwłaszcza na przykładzie *Snu srebrnego Salomei*. Niewątpliwie

autor tego dramatu mniej precyzyjnie dostrzegł mechanizm walki klasowej niż autor *Nie-boskiej*. Jej historyczne przesłanki również go mniej interesowały. Przypomnijmy raport Gruszczyńskiego (I, w. 55—61):

Chłoptwo jest czarne,
Krwawe, wściekle i niekarne,
Wódką i miodem zalane,
Przez popy oszukiwane,
Karmione w cerkwiach proskurą
Śród krwi, mordów, których pióro
Dotknąć się boi w pisaniu. [DW 6, 142—143]

Tutaj Słowacki skoncentrował swoją uwagę na kulminancie starcia szlachty i ludu, na łańcuchu krwawych odwetów wzajemnych. Już w wyborze momentu, który stał się osnową dramatu, ujawnia się koncepcja historiozoficzna, tkwiąca u jego podstaw. Istotę jej stanowi rozumiane jako konieczność „ofiarowanie krwi” (bardzo charakterystyczne, że i po jednej, i po drugiej stronie barykady upodabnia się ono do ofiary Chrystusa), przekonanie, że niezbędne jest wzajemne oczyszczenie przez krew. Posłuchajmy tego, co Sawa mówi o nożach kozackich, tak okropnie przerażających Krasińskiego (IV, w. 83—88):

Bo te zbrodnie tak olbrzymie,
Ta góra węży i nożów,
Nożów, które w Boga imie
Poświęcone śród rozruchów
Mają zaciętą naturę
I okropną świętość duchów; — [DW 6, 219]

Walka klas została zatem przez Słowackiego uwikłana w ogólną wizję pochodzenia ludzkości przez boleści i katastrofy ku doskonałości. „Krzycząca krew” pozwala posunąć się dalej w nieustannym postępie ducha. W światopoglądzie mistycznym Słowackiego wizja walki klas znalazła swoje, nawet dość istotne miejsce; przyczyniać się miała bowiem do wyzwolenia wartości, które kryją w sobie nieuchronne konieczności postępu: męka i ból. Proces odrzucania starych form mógł się konkretyzować właśnie w walce klas. I znów ten moment w historiozofii Słowackiego przypomina koncepcję Ballanche’a z jego wizją postępowego pochodzenia ludzkości wśród walk „plebsu” i „patrycjatu”. U Słowackiego, oczywiście, walka ta nabrała specyficznego, polskiego odcienia.

Sen srebrny Salomei zawiera w sobie już cały, praktyczny i hi-

storyczny, wykład tych idei, które — w bardziej ogólnych sformułowaniach — powrócą w *Odpowiedzi na Psalmy przyszłości*. Wszakże i tutaj nieuchronna walka między szlachtą i „biednym ludem w łańcuchu“ jest wyrazem ogólnej koncepcji postępu przez krew. Klasowa konkretyzacja idei genezyjskiej została niezwykle jasno wypowiedziana we wcześniejszej redakcji *Odpowiedzi*:

Lecz dopóki ty i twoi,
 Duchem B[ożym] nieskrzydłaci,
 Chcecie stać na głowach braci,
 Tak jak szatan dotąd stoi,
 Ciałem — formą — która kuta
 Od tysięcy lat we świecie,
 Choć spróchniała... duchy gniecie,
 Wyrobiona i przeżuta,
 Przeświecona piekłem mara,
 Dla was święta tem, że stara — [DW 7, 275]

Omówione tutaj pary przeciwieństw poglądów Krasińskiego i Słowackiego dostatecznie chyba dowodzą, że spór między obu poetami był nieunikniony i że istotą jego jest konflikt autentycznych rozbieżności, a nie drugorzędnych zadrażnień osobistych. Spór z r. 1845 nie jest, jak sądzono, owocem nieporozumień między poetami — jest on bowiem starciem dwóch całkowicie antagonistycznych stanowisk, rozbieżności nie do załagodzenia i nie do usunięcia.

5

Nieuchronność sporu została wywołana również warunkami historycznymi. Zbliżał się wielki egzamin. Nasilenie propagandy demokratycznej, przygotowanie wybuchu powstańczego — wszystko to było dobrze znane obu poetom. Publicystyczne wystąpienie Kamińskiego wyzwoliło w Krasińskim idee, które rozwijały się w nim już od dawna i które jednocześnie były swoistym odzewem poety na sytuację tak nabrzmiałą konfliktami społecznymi. W *Psalmach przyszłości* pragnął Krasiński zawrzeć prawdy żywotne swojej klasy, pragnął dać odpór temu wszystkiemu, co zapowiadało rok 1846.

Słowacki musiał niejako odpowiedzieć właśnie na ten programowy utwór Krasińskiego, tak bardzo agresywny, tak blisko związany z konfliktami swego czasu. Teoria rozwoju ducha, tutaj wyłożona, była nie tylko zupełnie Słowackiemu obca i wroga, ale —

co więcej — poeta, który właśnie idei przypisywał decydujące znaczenie w postępowym pochodzie ducha i w możliwości odzyskania wolności przez Polskę, musiał uznać zwalczanie stanowiska Krasińskiego za swój moralny obowiązek. „Walka na idee“ była bowiem dla Słowackiego zasadniczym elementem osobistego działania.

Kleiner pisał niegdyś, że *Odpowiedzi* brakuje tak konkretnego programu, jaki zarysował właśnie Krasiński w *Psalmach przyszłości*. Nie wydaje się jednak, żeby — poza konstrukcją wynikającą w naturalny sposób z samego charakteru „odpowiedzi“ polemicznej — można było uznać wykład idei Słowackiego za negatywny i bierny. Oczywiście trzeba przy tym pamiętać, że pozytywny wykład idei zawsze jest łatwiejszy dla wierzącego w dobre uczynki liberała niż dla rewolucjonisty, szkicuującego uniwersalną wizję postępu ludzkości.

Przede wszystkim zaś nie trzeba wiersza Słowackiego traktować jako pełnego wykładu wszystkich jego idei historiozoficznych. Wtedy zarzuty o fragmentaryczność czy o fakt, że to problematyka wysunięta przez Krasińskiego narzuciła kolejność argumentacji, okażą się nierzeczowe. Owszem, problematyka ta istnieje i nie może być zlekceważona. Przynosi však szereg ważkich argumentów, a co więcej — świetnych błyskawic poetyckich na poparcie niektórych tez, które ugruntowały się w historiozofii Słowackiego od pewnego czasu, a w *Odpowiedzi* uzyskały tylko charakter namiętnej kulminacji.

Znamienne jest, że na pierwszy plan w utworze wysunął Słowacki sprawę „czynu“. Tym samym w dyskusji historiozoficznej porzucał piętro wysokich abstrakcji i utrzymywał walkę idei nie tylko na gruncie sytuacji historycznej, gdy „naród cały hasła czeka“, ale wiązał ją z konkretnością moralnych problemów każdego Polaka, z kierunkiem jego etycznego i politycznego wyboru.

Nie po raz pierwszy w twórczości Słowackiego pojawiła się walka o właściwe rozumienie „czynu“. Gdy w *Kordianie* zarzucał Mickiewiczowi kwietystyczne oddziaływanie jego koncepcji mesjaniistycznych na naród, Pierwsza Osoba Prologu prosiła Boga dla ludu o „sen cichy, sen przespany, z pociech jasnych zdrojem“. I teraz wybuchł protest przeciw parodystycznie sformułowanej maksymie przeciwnika ideowego: „Cnotą naszą znieść niewolę“. Słowacki walczył jednak nie z ideą „Chrystusa narodów“, którą rozumiał jako apoteozę męczeńskiej bierności, lecz z mętną frazeologią „czynu“. Nie każde więc hasło czynu wydawało mu się skuteczne i mobili-

zujące. „Czyn“ miał być pustym dźwiękiem — „żywotem ducha na księżycu“ — skoro nie był czynem ludu.

„Czyn“ stanowił ważny element w historiozofii Słowackiego. Postęp nie miał się w niej dokonywać bez udziału człowieka i jego wysiłku moralnego. Heroizm był cechą widzenia historii, znaną jeszcze z *Beniowskiego*, gdzie Bóg „piórem z ognia jest dumnych szyszaków“, a „z kości rodzą się rycerze“. W systemie genezyjskim czyn był heroiczną ofiarą — krwawą „ofiara na śmierć“. W *Odpowiedzi* przybrał postać najpełniej skryształizowaną historycznie — okazał się walką ludu i czynem duchowym poetów z nim sprzymierzonych. Wówczas dopiero „błyśnie Bóg z człowieka“.

Możliwości bezpośredniej liryki politycznej doprowadziły do skryształizowania pojęcia ludu. Całkowicie pokrywa się ono teraz z rewolucyjno-demokratyczną koncepcją narodu. Składa się nań i rewolucyjne chłopstwo, które przywodzi dźwięk kos ukraińskich, i patriotyczny plebs („stara twarz Kilińskich“), i chyba, jako organiczny element, poeci sprawy ludu. Natomiast całkowicie odrzuceni zostali, unicestwieni z perspektywy tej ludowo-narodowej wspólnoty — magnaci.

I tu niewątpliwie Krasiński, wysuwając tezę o niebezpieczeństwie, jakie grozić może ze strony ludu idei narodowej, przyczynił się do skryształizowania myśli Słowackiego w tym zakresie. Przyczynił się do jego stwierdzenia, że nie może być mowy o rozerwaniu idei ludowej i interesów narodu. Mówi o tym nie tylko słynny *passus*, zaczynający się od słów: „Polski lud — to Ojciec twój“, ale i nieoczekiwane niekiedy szczegóły w utopijnych wizjach przyszłości, gdzie wśród poetyckich symbolów Królestwa Bożego występują konkretnie „włodarze z kosami na roli“. Nie „kmiotkowie“, nie „prostaczkowie“, nie „oracze“. Słowacki w przyszłości widzi chłopą w dostojnej „piastowskiej“ aureoli człowieka wolnego władającego ziemią.

Najbardziej zawile wystąpiła natomiast w *Odpowiedzi* kwestia konieczności konfliktu społecznego jako czynnika postępu, kwestia mistycznego uzasadnienia rewolucji. Z jednej strony, wiara w sens rewolucji jako wielkiego wstrząsu odradzającego świat, wprowadzającego „Bożą myśl“, dopiero w tym utworze znalazła tak ostre sformułowanie. Wiersz, operujący stale kosmicznymi rozpiętościami historii i wszechświata, nadał tej idei potężne, groźne piękno zasady będącej istotą historii, tajemnicą Bożą, wzniosłym wyrazem wielkości bytu (w. 203—208):

Więc się bój — bo nie ja grożę,
 Marny człowiek i twój brat...
 Ale jakiś straszny świat
 I widzialne światła Boże,
 Z mocą, z wichrem i z szelestem
 Rzucające się na Lud — [DW 7, 264]

Z drugiej jednak strony, niejasne pozostaje stanowisko pisarza wobec momentu współczesnego, wobec problemu, czy rewolucja jest nie tylko nawet niezbędna i konieczna w chwili obecnej, ile w ogóle możliwa.

Wielu interpretatorów widziało tu niekonsekwencję — i nawet nielojalność polemiczną Słowackiego. Najpierw miał on wyszydzić lęk Krasińskiego przed rewolucją jako objaw małodusznych i tchórzliwych przywidzeń oraz chęci oszkalowania ludu, a potem próbował uzasadnić konieczność straszliwych kataklizmów historycznych i ich zgodność z wolą Bożą. Co więcej zaś, miał grozić Krasińskiemu gniewem ludu, zemstą ducha-rewolucjonisty.

Tymczasem jednak wydaje się, że — pomimo niejasności sformułowań w *Odpowiedzi* i wyraźnego borykania się poety z tym problemem — można pojąć, jakimi drogami szło rozumowanie Słowackiego.

Istotnie gromił on Krasińskiego za tchórzostwo, małoduszność, oczernianie ruchu ludowego, ale błędu poety nie widział głównie w odrzuceniu koncepcji kataklizmu społecznego i przewidywaniu, że obali on stary ład. Akcent padał na co innego. Słowacki upatrywał napiętnowania godne tchórzostwo przede wszystkim w samym odrzuceniu przez Krasińskiego postępowego znaczenia epok burzących, w niedocenianiu roli gniewnego ludu jako narzędzia wyższego mechanizmu świata. Oszczerstwem w rozumieniu Słowackiego było mówienie o „rzezi“ i „mordzie“, było szukanie analogii wśród powszechnie wówczas oszkalowanych przywódców Rewolucji Francuskiej dla tego, co on uważał za „wdarcie się Ducha“, za gwarancję Królestwa Bożego, choćby przynieść miało „ludów zatracenie“.

Oczywiście Słowacki nie przypuszczał, by powstanie narodowe, które było dla niego najwyższą formą „czynu“, miało zacząć się koniecznie od ludowego sądu nad przeszłością. Skoro magnatów „nie ma“, to być może i myśl o „rebelii“ należy do widm przeszłości. Ale nawet wobec krwawej przeszłości nie wolno używać słów

sugerujących, że była ona zbrodnią. Bo była walką w imię praw Bożych, była prawdą historii narodu (w. 127—133):

Nie mord — nie rzeź. — To z girlandy,
Co leciała ponad Lidą,
Jakiś Sługa dziewczki Wandy,
Jakiś złoty husarz z dzidą,
Jakiś krzyża kapłan świecki,
Z tęczy widzeń oderwany,
Znów poleciał na kurhany... [DW 7, 262]

To, co Słowacki uznaje za istotny błąd Krasińskiego, to strach przed wyzwoleniem sił ludu, strach, który każe mu lękać się każdego ruchu, „kłaść się wstecz kamieniem“. A nade wszystko — brak poczucia wspólnoty duchowej z ludem (w. 135—136):

Skądże w tobie taka trwoga?
I od ludu rów i przedział? [DW 7, 262]

Właściwą konstrukcję wiersza określa bowiem wcale nie systematyczna polemika z tezami Krasińskiego, lecz przeniesienie dyskusji na grunt najżywotniejszy dla obu adwersarzy — na grunt rozważań, jakie winno być stanowisko poety narodowego wobec ludu.

Słowacki ogólnikowo mówi o wielkich perspektywach swej historiozofii. A gdy charakteryzuje „czyn ludu“, okazuje się, że jest to czyn poety bliskiego ludowi i dorastającego do miary jego zadań. Czyn ludu to ani nie rycerska awantura, ani nie igranie poety z nastrojami i tematami,

Ale twardo — ale jasno
Śród narodu swego stać;
Myślą bić — chorągwie rwać, [DW 7, 259, w. 25—27]

To, co brano nieraz za niesmaczne, osobiste przytyki do Krasińskiego, jest po prostu zarysowaniem negatywnie ocenionego stanowiska poety — estety i indywidualisty. Dwa elementy określają postawę właściwą: „myślą bić“ i „śród narodu swego stać“.

To ostatnie zwłaszcza stanowi obsesyjny wprost motyw wiersza. Z tego stanowiska płynie potępienie antagonisty, który pisze z dystansu,

Jak historyk świata, chłodny,
Obejrzawszy glob z wysoka, [DW 7, 260]

Słabość przeciwnika ma wynikać właśnie z jego indywidualizmu, który sprawia, że nie jest on posłannikiem Bożym.

Dziś co? — Każdy wieszcz z rozkazem,
Każdy patron — sam za sobą;
Nie z promieniem — lecz z wyrazem,
Nie duch-duchem — lecz osobą.... [DW 7, 261, w. 79—82]

Z tych sformułowań, które mają obalać twierdzenia przeciwnika radykalnie, atakować je u korzeni stanowiska poety, wynika także koncepcja stylistyczna *Odpowiedzi*.

Prawdziwa poezja czerpie swą prawdę z tego, że jest wyrazi-cielką marzeń ludu, a jednocześnie „objawieniem“, myślą „jak mara niespodzianą“. Rzeczywista „poetyczna karm’ dla ludu“ przeciwstawiona została gładkiej konstrukcji *Psalmów przyszłości*, którym poeta zarzuca chłód, estetyzm, zdobnictwo, beznamietność. Poezja „narodowi dźwiękiem miła, Ludu Sen wspominająca“ łączy w sobie cechy „objawienia“ i niespodzianych myśli; jej regularność rwie napór wzruszenia; poetyckie wizje przełamują tok argumentów.

Toteż polemikę Słowackiego z Krasińskim kończy wizja i hymn.

Hymn można by nazwać „Słowackiego psalmem dobrej woli“. Jest on prośbą o heroizm w zniesieniu trudnych wyroków Bożych, w poddaniu się zasadzie postępu przez mękę, prośbą o wytrwałość duchów-gołębic podczas próby. Modlitwę o rewolucję kończy obraz ziemskiego zwycięstwa prawdy (w. 307—310):

W tej błyskawicy, Panie, obaczmy się z daleka,
Brat pozna swego brata;
I wstanie nieśmiertelność, jako Anioł, z człowieka
I staniam Ludem Świata!... [DW 7, 266]

Ale zasada szukania sankcji dla postępu kształtuje końcową wizję, gdzie od prawdziwej poezji prowadzić ma droga do tajemnic wszechbytu, starć Anioła z Aniołem. Tak więc walka o rewolucję polską sięgać ma aż w zaświaty: „A spotkania plac — powietrze“. W redakcji wcześniejszej wracał jednak Słowacki znów na ziemię, aby wraz z „młodymi i świętymi“ stanąć w poprzek „Charonowej łodzi“ Krasińskiego.

Jak wynika zatem z analizy zawartości ideowej *Odpowiedzi*, w wierszu tym wystąpiły liczne motywy dotychczasowej rozbieżności zdań obu poetów, ale niewątpliwie na płaszczyźnie historiozofii wysuwa się tu na czoło sprawa

wa czynu ludu i czynu związanego z nim poety, sprawa mistycznego uzasadnienia rewolucji.

W korespondencji Słowackiego zachował się jeszcze jeden przejaw bezpośredniej rozmowy z antagonistą. Są to listy Słowackiego z początków roku 1846. Píše wówczas do Krasińskiego, którego nazywa „jedynym moim niegdyś, w złych czasach, przyjacielem“, człowiek, „który chociaż przez Anioły dziś jest strojony, wszakże kluczowi swojemu dawnemu odpowiada“ (D 12, 194). Dawnym kluczem jest przyjaźń osobista, ale Duchy — i własna wola człowieka walczącego o święte zasady — kazały mu nie pamiętać o „bolesnej naturze“ serca Krasińskiego, gdy dotykał jego dumy rodowej *Księdzem Markiem*. Niewątpliwie musiał myśleć i o polemice, pisząc:

I tak będzie zawsze... Ile razy przyszło mi między pełną chatą a samotnością i potrzebą wyższą wybierać, zgadzam się na to, żeby nigdy dzwonek drzwi moich na przyjście przyjaciela nie dzwonił, a czyniłem, co muszę. [D 12, 195—196]

W innym liście z tego okresu jeszcze raz próbował wyjaśnić swe stanowisko Krasińskiemu:

Bo ty jak drudzy nie możesz powiedzieć: „Polski chcę“, a nie pomyśleć wprzód, jakiej Polski i komu potrzebnej. [D 12, 199]

Porozumienie mimo złudzeń, które wracały jeszcze w późniejszym liście, z 19 lutego 1846, było niemożliwe. Były to bowiem dwa najzupełniej różne kraje — Polska Krasińskiego i Polska, do której dążył Słowacki.

Toteż polemika między obydwoma poetami nie skończyła się na *Odpowiedzi*.

6

Idzie oczywiście nie tylko o to, że Krasiński napisał jeszcze *Psalm żalu* i *Psalm dobrej woli*. Można bowiem mówić o polemice nieustającej także i w tym sensie, że na wielu innych płaszczyznach aż do roku śmierci Słowackiego zachowują się lub pogłębiają zasadnicze różnice między oponentami.

Nieraz wyrażano zdumienie, że Słowacki nie załamał się w obliczu rzezi galicyjskiej 1846 roku. Ale gdy się zna jego uprzednio wyłożone poglądy, to, oczywiście, możliwość jakiegokolwiek rejterady wobec „czynu ludu“ przestaje wchodzić w grę. Reakcja Słowackie-

go na rabację Szeli wyraża raczej przekonanie, że dopełniło się to, co było nieuniknione.

Podczas gdy demokraci z Centralizacji uważali, że stało się nie-szczęście, podczas gdy Krasiński przeklinał chłopów i groził im szubienicami, Słowacki w *Głosie z wygnania do braci w Kraju* potępiał szlachtę za jej „ojczymostwo“ wobec ludu i układał dla niej nowe przykazania: „Znaj w karaniu rękę Boga i chwał Ojca, że ją zsyła ku poprawie“; „Mierzysz chłopą swym rozumem, a on wyższy jest nad ciebie wiarą swoją“; „Uszanuj grubą siermięgę, bo to strój przyszłych żołnierzy, co Polskę wywalczą“ (DW 15, 324). Na tle ówczesnej publicystyki poglądy te są dość odosobnione i jednocześnie wyraźnie spokrewnione z sądami rewolucyjnych demokratów noszącymi podobne piętno utopijno-chrześcijańskie. I tak np. Ludwik Królikowski, wyznawca doktryny ikaryjskiej Cabeta, podobnie jak Słowacki sądził, że „wszelka Rewolucja ludowa jest tchnieniem bożym, które wybucha społecznym grzmotem i wstrząsa ku Żywotowi zdrętwiałe Narody. Biada temu, kto Rewolucji nie popiera tak, jak Bogu służyć powinien!...“⁴⁹ Po rabacji 1846 r. bronił on klasowych racji chłopskiego buntu, w *Zbratnieniu* zamieścił niezwykle interesującą apologię Dembowskiego, a w *Polsce Chrystusowej* wołał do ludu:

Powstań, powstań, Łazarzu! Zrzuć więzy z twoich rąk i nóg, kiedy ci dotąd nikt nie zdjął! [...] Mówisz, iż brat twój wylany na zbytki, bie-siady i rozkosze, nie ma nad tobą żadnej litości i nie chce okazać żadnego miłosierdzia; a czyż nie widzisz w jego ręku kija, bata, miecza i bagneta?... Weźże niezwłocznie z ręki jego te narzędzia, i ubij go nimi, jak tylko będziesz mógł: albowiem nie chciał być twoim Bratem [...]. Wstań, Łazarzu! Idź przeciwko twojemu bratu. Nie lękaj się jego miecza, bo on ma być narzędziem do twego wyjarznienia [...] ⁵⁰.

Trzeba też przypomnieć, że właśnie Królikowski zamieścił w *Polsce Chrystusowej* znamienne potępienie *Psalmów przyszłości* Krasińskiego.

Ogólnikowo na pewne podobieństwo poglądów Słowackiego i Królikowskiego zwrócił niegdyś uwagę Kleiner. Wydaje się jednak, że kwestia ta wymaga poważniejszych badań szczegółowych

⁴⁹ *Polska Chrystusowa* (Pismo poświęcone zasadom społecznym, wydawane staraniem L. Królikowskiego), (Paryż) 1846, t. 2, z. 1, s. 167.

⁵⁰ Tamże, s. 164–165. To Bóg tak doradza i rozkazuje Łazarzowi — chłopu polskiemu!

i można sądzić, że ich wyniki byłyby dosyć rewelacyjne⁵¹. Na razie pragnę zaakcentować, że ci dwaj myśliciele są dosyć odosobnieni w swej ocenie wydarzeń 1846 r. i że fakt ten jest niewątpliwie związany z charakterystycznym dla obu mistycznym uświęceniem działania zmierzającego do „wyjarzmienia“ ludu.

W *Głosie z wygnania do braci w Kraju*, wyraźnie adresowanym do szlachty, Słowacki oczywiście nie wyklądał *explicite* swej koncepcji zbawienia przez krew. Ze względów taktycznych zaś nawoływał raczej, aby szlachta pogodzona z ludem wzięła się do wspólnej pracy nad „budową wielką“, nad zbawieniem świata „z Bożej woli“. Natomiast w *Królu-Duchu*, tam, gdzie nie chodziło o sprawy tak konkretne, jak przedstawione w *Śnie srebrnym Salomei* czy będące przedmiotem nawoływań *Głosu z wygnania do braci w Kraju*, historiozoficzne idee usprawiedliwiania pochodzącego postępu przez „krew i zbrodnie“ wybuchły z całą siłą. Można uznać za znamienne, że *Historię państwa rosyjskiego* Karamzina, która stała się podstawą pewnych partii *Króla-Ducha*, Mickiewicz w wykładach o literaturze słowiańskiej uznał za dzieło przeniknięte inspiracją rosyjskich martynistów, a w tomach przedstawiających dzieje Iwana Groźnego (które tak zafascynowały Słowackiego) Karamzin, zdaniem Mickiewicza, „poczuł niejako bezpośredni wpływ Boga na sprawy ludzkie“.

Co więcej, ujawniło się w *Królu-Duchu* pewne groźne załamanie myśli ideowej Juliusza Słowackiego. Lud jest tutaj nie działającym podmiotem historii, lecz raczej przedmiotem zbawczych zbrodni Króla-Ducha. Gdy emigracja atakowała Słowackiego za gloryfikację „tyranii i morderstw“, nie było to pozbawione sensu. I kto wie, czy to nie odrzucenie „szatana komunizmu“, nie nieumiejętność postawienia „dobra ludu“ jako pozytywnego celu społecznego, nie nieustanne traktowanie ludu jedynie jako siły napędowej historii, działającej wyłącznie przez formę swego niszcycielstwa — sprawiło, że „duch wieczny rewolucjonista“ wciela się równocześnie mniej więcej i w lud, i w króla-tyrana, w bohatera *Króla-Ducha*, gnającego bezlitośnie naród krwawą drogą postępu. Okrucieństwo frenezji osiągnęło tu swoje szczyty. Bohater, „tak próchniejący, taki upadły i taki zużyty“, tyran-męczennik idei przez niego działającej, narzędzie okrutnej woli Bożej, czuje prze-

⁵¹ Zadanie może ułatwiać fakt, że ostatnio ukazała się książka: J. Turowski, *Utopia społeczna Ludwika Królikowskiego*. Warszawa 1958. Niestety, sporo tu błędów w cytatach z pism Królikowskiego.

cież w sobie ukochanie świata. W jego usta wkłada Słowacki wyznanie, przynoszące wyjaśnienie najgłębszego historiozoficznego sensu mistycznego okresu jego twórczości: krwawego okrucieństwa wyobraźni i apologii męczeńskich tyranów, gloryfikacji „mongolizmu“:

Kupiłem naród krwią... i nad jój strugi
 Podniosłem ducha, który śmiercią gardzi.
 Niejeden sobie wieśniak wieczór długi
 Umili pieśnią — i tём się rozhardzi,
 Że będzie o swych ojcach przypominał,
 Jak śmiało na śmierć szli — gdy król wyrzynał!

Co do mnie?... Jam jest bicz okropny, Boży,
 I będę cierpiał, co mi przeznaczono.
 Za chwilę jedną otchłań się otworzy!
 Piorun rozerwie moje wielkie łono!
 Wściekłoście... jak psy spuszczone z obroży!
 Żądze... jak słońca ogniste rozploną!
 Ogromne ze mnie na wiatr pójdą cienie —
 Wszczęmiłość zmyta w krwi — i wszechcierpienie! [DW 7, 183]

Przerażająca współczesnego człowieka, a tak bardzo akcentowana przez Słowackiego wielkość bohatera jest tragiczną wielkością tego, który musi zmienić świat przez krew, który przez miłość ludzkości musi ją skazywać na męki i ból. Poczucie nieubłaganej konieczności tej misji jest jedną z wielkich, stwarzających podłoże dla tragicznych kolizji idei *Króla-Ducha*. W niej wyraziły się niebezpieczeństwa spirytualistycznej, można rzec „cezarystycznej“ koncepcji rewolucji⁵².

⁵² J. G. Pawlikowski (zob. J. Słowacki, *Król-Duch*. Wydanie zupełne, komentowane. Ułożył i komentarzem opatrzył... T. 2. Lwów b. r., s. 135) omawiając zacytowany przed chwilą fragment *Króla-Ducha* zwrócił uwagę na dwa momenty: 1) że idzie tutaj o ilustrację sądu wielokrotnie w epoce Słowackiego wyrażanego, iż „tylko tyrańskie rządy samodzierżców mogą zlepić luźne tworzywo ludowe w całość państwową; krew i zbrodnia stoją u kolebki państw (cf. np. Ballanche) — dlatego też najazd i zabór zwyczajnie dają państwu początek (A. Thierry)“; 2) że „jednak historiozoficzne usprawiedliwienie czynów Popiela nie jest zgodne z ich motywami psychologicznymi“. Podłożem psychiki Popiela było bowiem „pochodzenie od umarłego narodu (zemsta) i nieszczęście (śmierć Wandy). W czynach Popiela nie było zamiaru wychowania narodu do życia państwowego, jakkolwiek taki mógł być skutek tych czynów“. Dalej komentator sugeruje, że „Popiel był nieświadomym narzędziem Bożych celów“. Do tej problematyki wrócił Pawlikowski w opublikowanym pośmiertnie w *Twórczości* fragmencie monografii *Króla-Ducha*, akcentując znów sprzeczności w ujęciu „misji“ historycznej Popiela i konieczność psychologicznego, a nie historiozoficznego tłu-

Podczas gdy u Słowackiego po r. 1846 wzmagaly się jeszcze tendencje do uznania obiektywnej konieczności krwawej drogi postępu i wręcz fatalności tej konieczności, Krasiński próbował na gwałt ratować swą wizję „cnotliwego“ rozwoju ducha i woluntaryzować proces historyczny.

Zarzut fatalizmu od dawna już był stawiany zwolennikom idei Condorceta, który dowodził, że:

nie określono żadnej granicy rozwojowi ludzkich uzdolnień, że człowiek posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się, że jego postęp niezależny jest od wszelkich potęg, które chciałyby go zahamować, że jedynym jego kresem jest kres trwania globu, na który rzuciła nas natura⁵³.

Podobnie np. Wiktor Hugo sądził, że fali postępu nic nie zdoła powstrzymać, że potop przez nią niesiony nieuchronnie zniszczy stary świat. Mickiewicz łączył Condorceta z Saint-Martinem, dając dowód swej wierności idei postępu człowieka. Były to charakterystyczne sformułowania oświeceniowo-romantycznej „religii postępu“, pełnej nieograniczonego zaufania do świetlanego jutra ludzkości. Różnica między oświeceniową koncepcją typu Condorceta a romantycznymi pomysłami tkwiła w fakcie, że romantycy widzieli tę drogę postępu najczęściej wśród krwi, męczarni, ofiar i bólów i w tych zjawiskach szukali moralnej wielkości.

Wielu przedstawicieli „religii postępu“ opierało ją na przyjęciu maczenia jego czynów. W ogóle zaś Pawlikowski, podnosząc znaczenie Słowackiego — „wielkiego poety“, programowo nie chce doceniać badań nad jego filozofią czy historiozofią. Założenia te prowadzą niekiedy do sądów bardzo zaskakujących. W następujący sposób formułuje np. Pawlikowski (*Mistyka Słowackiego*. Lwów 1909, s. 487) swój pogląd na koncepcję postępu u Słowackiego:

„Teoria ta jest kataklizmową, a nie ewolucyjną, nie dla wewnętrznych przyczyn i argumentów, ale dla powodów artystycznych. Jak u pythagorejczyków prawem świata była harmonia muzyczna, tak romantycy poddają go prawu dramatycznych efektów“.

Jeśli zaś idzie o interpretację rapsodu o Popiele, to, nie podważając słuszności szczegółowych propozycji interpretacyjnych komentatora, trzeba przecież zauważyć, że nie docenił on w tym punkcie centralnego w mistyce Słowackiego pojęcia „postępu przez krew“ i związanej z nim cezarystycznej koncepcji rewolucji. To ostatnie zagadnienie winno być obszerniej zbadane, zwłaszcza na tle francuskich tendencji tego okresu. Mam na myśli przede wszystkim A. Blanqui'ego.

⁵³ A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warszawa 1957, s. 5.

heglowskiej idei obiektywnych konieczności historii, na przekonaniu o nieuchronnej niezbędności rozwoju o charakterze postępowym, usankcjonowanego przez Opatrzność. Charakterystyczne, że Norwid połączył te heglowskie inspiracje z „mistycznym Polski uważaniem“ i w r. 1849 w następujący sposób polemizował z fatalistyczną koncepcją postępu i uświęceniem rewolucji przez Boga:

Filozofia niemiecka, w krytycyzmu swego samowładztwie ułożywszy przeszłości ciąg logiczny i orzekłszy, gdzie się zatrzymała, nie obowiązując do niczego prócz do książki zamknięcia: „tak (powiada) musiało być koniecznie i tak się też koniecznie jakoś stało“. A mistyczne Polski uważanie (w niewłaściwym użyciu), lubo rozumowemu samowładztwu najgorliwiej przeciwne, do tychże dochodzi rezultatów. I dlatego powiadam, że jest błędnie lub niezdrowo użyte — i że nie obowiązuje do niczego. I że jest niewczesne, i że czcze... [...]

Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno — ani dla uświęcenia traktatów wiedeńskich, ani dla uświęcenia jakichkolwiek, choćby im przeciwnych⁵⁴.

Bowiem w wyniku takich praktyk masy, zatraciwszy rozpoznanie zła, „przeciwboży sztandar wznieść podążą“.

Rozważania podobne były skierowane również przeciwko Słowackiemu. Wszak on właśnie gloryfikował przymus rewolucji i uświęcał go Bożą wolą. Krasiński również zwrócił się przeciwko tym właśnie poglądom.

W *Psalmie żalu*, programowej odpowiedzi na wiersz Słowackiego, Krasiński — w polemice z krwawą wizją pochodzenia — odwoływał się zarówno do zalet swego charakteru, jak i do dawniej już używanych symbolów ideowych:

Prawdę mówisz — pewnym męstwem
Ja się nigdy nie pochłubię —
Ja przed bliźnich drzę męczeństwem —
W otchłań spychać ja nie lubię —
Gdzie brud ujrzę — wnet mi serce
Jakaś bojaźń chwyta boża —
Braćmi nie są mi morderce —
Szablę kocham — wstyd mi noża! [P 5, 45]

Konsekwentnie więc wywodził Krasiński, że Słowacki „ducha jest oszczercą“. Dla tego celu wznosił szczególną konstrukcję. Bo krwawe zaburzenia mogą być konsekwencją tylko walki „duszy“ z „ciałem“ („Dusze z ciałmi nad otchłanią; Pasują się i ranią, Bratobójczo wciąż!“; P 5, 50); Duch natomiast znajduje się zawsze

⁵⁴ C. Norwid, *Pisma polityczne i filozoficzne*. Londyn 1957, s. 25 i 20.

ponad tym konfliktem — światło jego jest czyste, kształty powietrzniane, a ruchy przefaliste. Więc duch nie jest wcale Bożym rewolucjonistą:

Lecz on płynie — a nie skacze,
Lecz on wschodzi — a nie spada —
Ziemia pod nim krwią nie płacze,
On nie woła: „Biada!“ [P 5, 52]

Powracają konsekwentnie metafory zbliżone do dawniej już zaznaczonej rozbieżności w ujęciu istoty i dróg rozwoju czy postępu ducha.

Z drugiej zaś strony, z obawy przed fatalnymi koniecznościami postępu, Krasiński rzucał się w woluntaryzm, czego jaskrawym dowodem jest *Psalm dobrej woli*. Bóg dał już ludziom wszystko, ich dobra wola przecież może jeszcze swobodnie kształtować świat. Nie ma konieczności postępu przez krew, bo „dobra wola“ pomoże ją wyeliminować. Ponieważ Bóg mógłby stanąć po stronie rewolucji, jak sobie wyobrażał np. Słowacki, Krasiński prosi Boga już tylko o „dobrą wolę“ — przeciwko rewolucji.

Jeśli spojrzymy na *Króla-Ducha* od strony historiozoficznego sporu między poetami, to różnica stanowisk będzie wprost uderzająca. Postęp przez krew i organicystyczny rozwój, fatalizm postępu i woluntaryzm ścierają się tutaj w sposób naoczny.

Oczywiście rysują się między Krasińskim a Słowackim dalsze zasadnicze różnice. W szkicu dla Trentowskiego z r. 1848, *Polska wobec burzy*, Krasiński dowodził, w zgodzie z dotychczasowymi swymi poglądami:

Nikt szturmem nie zdobędzie niebios. — Tytany, zgruchotane, upadły. — Ofiarą tylko i poświęceniem, charakteru białością a statkiem marmurowym, cierpieniem i kochaniem można niebo w sobie samym stworzyć [...]. [P 7, 280]

W *Resurrecturis* znowu eksponował konieczność „ofiary“, lecz jest to „ofiara“ całkowicie inna niż ta, której Słowacki wyznaczył tak centralne miejsce w mistyce genezyjskiej. Jest to ofiara cicha i bierna, ofiara polegająca na przebaczeniu katom, słowem — ofiara mesjaniczna. Jeszcze raz się okazywało, że nawet „ofiara Chrystusa“ mogła zyskać dwie skrajnie sprzeczne interpretacje polityczne.

Idąc śladami Cieszkowskiego, Krasiński praktycznie zaczął sprzyjać „czynowi“ organicznikowskiemu. Oczywiście w tym systemie

organicystycznego tradycjonalizmu rola szlachty byłaby nadal dominująca. Tendencje liberalne tych lat charakteryzują się również wzrostem zainteresowań ekonomicznych. Zarówno Cieszkowski, jak i Krasiński wykazują sporo zrozumienia dla problematyki ekonomicznej postępu kapitalistycznego.

Zupełnie inaczej Słowacki. Plan dramatu *Syn ziemi*, liczne notatki w *Raptularzu* i *Dzienniku z lat 1847—1849* dowodzą, jak bardzo Słowacki był obcy nawet ekonomicznej problematyce walki proletariatu. Notował więc z dezaprobatą: „teraz uwriery namówione są, aby żądały złota i srebra“ (DW 15, 483). Zbliżenie się do Boga bowiem nie mogło oczywiście dokonywać się na tej drodze. Zresztą niezrozumienie lub niedocenienie problematyki ekonomicznej było w ogólności charakterystyczne dla skrajnych idei rewolucyjnych przed Marksem.

Ten swoisty spirytualizm oddalał również Słowackiego od problematyki postępu kapitalistycznego. Nawet wtedy, gdy pisał o skrzydłach, jakie daje kapitał, myślał wyraźnie o wyzwoleniu nowych sił ducha — takich np., jakie się ujawniły z okazji odkrycia elektromagnetyzmu⁵⁵. Na tym tle interesująco rysuje się uporczywa polemika Słowackiego z pojęciem „assocjacji“ i z instytucjami z nią związanymi. Więć na przykład:

Miłość — musi się pokazać w złączeniu mocy cielesnych — dla otrzymania rzeczy, której rezultatem będzie postęp ducha. — Interes łączy się także, ale dla pożytków materialnych (a s s o c j a c j a). Ojczyzna nie jest assocjacją — ale miłością w złączeniu się duchów okazaną widzialnie. [DW 15, 488]

„Assocjacja“ była traktowana jako podstawowa więź społeczna nowego typu przez tzw. industrialistów i nawet przez saint-simoniistów w proburżuazyjnej partii ich ideologii⁵⁶. Słowackiego pojęcie to i ukrywająca się pod nim treść wyraźnie drażniły, tak jak raziły go liberalistyczne pomysły Cieszkowskiego na temat kredytu (z których tak kpł w *Raptularzu* i w *Dzienniku z lat 1847—1849*). „Ka-

⁵⁵ Pod hasłem „potwierdzenie nauki“ mistycznej zanotował Słowacki (DW 15, 461): „26 stycz. 1846. Constitutionel — Revue scient. i physique — odkrycie Faraday[a] — działania elektryczności i siły magnetycznej na światło — nawet przemienianie się tych sił jednej w drugą. — Francuz kończy, iż może to posłuży do odkrycia fenomenów elektro-magnetyzmu — dureń! posłuży ci do odkrycia ducha twego sił — i powie, czym jesteś“.

⁵⁶ Por. rozprawę: N. Assorodobraj, *Elementy świadomości klasowej mieszczaństwa*. (Francja 1815—1830). Przegląd Socjologiczny, 1948.

pitały“, „kredyt“, „assocjacja“ — wszystko to mogło mieć dla niego sens i użyteczność w ramach spirytualistycznej wizji historii, wyrażenie nacechowanej providencjalizmem. W strukturze rozumowania przypomina to nadzwyczaj polemikę Saint-Martina z Helwecjuszem i Rousseau, kiedy „*philosophe inconnu*“ zarzucał im, że elementów „assocjacji ludzkiej“ poszukują tylko w prostych potrzebach fizycznych i materialnych.

Ich [publicystów] podstawowy błąd jest ten sam co wszystkich filozofów naturalistów: to chcieć wyprowadzić jakikolwiek porządek moralny jedynie z dziedziny wrażeń zwierzęcych, z naszych potrzeb czysto fizycznych, podczas gdy [...] my czujemy, że przyczyny winny być zawsze wyższe od skutków [...]⁵⁷.

Nic dziwnego zatem, że nie było wówczas możliwości porozumienia między Słowackim a demokratycznymi ugrupowaniami emigracji i kraju. Widoczny wśród nich, jak i zresztą wśród liberałów, wzrost zainteresowań dla współczesnej problematyki ekonomicznej, nie mógł znaleźć uznania w oczach Słowackiego. Jednocześnie zaś można przypuszczać, że wyraźny brak zbliżenia Słowackiego do niektórych idei utopijnego socjalizmu wypływał również z podobnych źródeł. Przypomnijmy, że we fragmencie planu dramatu *Syn ziemi* właśnie Szatan-Ekonomista doradza budowanie falansterów. Słowacki wyraźnie był przekonany, że „stu robotników“ dojdzie do władzy bynajmniej nie na drodze walki ekonomicznej.

Tutaj chyba kryje się m. in. odpowiedź na pytanie, dlaczego Słowacki, zwalczając Krasińskiego i poczuwając się do jakiejś ogólnej wspólnoty poglądów z demokratami, nie powtarzał toku argumentacji swego współtowarzysza walki — Kamieńskiego. Teoria postępu u Kamieńskiego, autora *Filozofii ekonomii materialnej*, opierała się na wyznacznikach właśnie ekonomiczno-materialnych, podczas gdy Słowackiemu bliższa była spirytualistyczna koncepcja postępu, w typie poglądów Królikowskiego.

I jeszcze jedna różnica między oponentami musi zostać ujawniona. Krasiński przez dłuższy czas swej twórczości obracał się w kręgu znamiennej ambiwalencji: postępu i zagłady. W latach trzydziestych wierzył w postęp, ale jednocześnie obawiał się, że może on przynieść zagładę jego rodzimej klasie; zagładę zaś klasy utożsamiał z zagładą ludzkości. Etapy

⁵⁷ [C. L. Saint-Martin de:] *Éclair sur l'association humaine*. Par l'Auteur du Livre des Erreurs et de la Vérité. Paris 1797, s. 14—15.

tej ambiwalencji ujawniają *Nie-boska komedia* i *Legenda*. Starał się ją przezwyciężyć w *Przedświcie* i w *Psalmach przyszłości*. Ale ruchy ludowe lat 1846—1848 znowu mu do dawnych wątpliwości kazały powrócić; pesymistyczne przeczucie zagłady wzmoгло się.

U Słowackiego-mistyka nie obserwujemy żadnych wahań w tym względzie.

W tę mgłę, która jeszcze kryje przed nami nieprzewidziany postęp — szturmujemy wszelkimi siłami ducha naszego... piersi mając pełne świętych błyskawic — usta otwarte a ogień buchające. [DW 14, 369—370]

Postęp ludzkości jest równie nieuchronny, jak nieskończony. Szalony optymizm historiozoficzny bije z wzniosłego marzenia o przyszłości:

Wielka Epoka globowa nadchodzi, ludzie zaczną się czuć panami globu przez wiedzę prawdy. — Cóż będą za lata? gdy się im planety zaczną zwierzać z tajemnic! gdy słońce wypowie cuda swoje. — I Jowisz, i Mars, i Wenus. — [DW 15, 479]

W roku 1851 przyjaciel ostatnich lat życia Słowackiego Józef Komierowski odwiedził Trentowskiego i wszczął z nim rozmowę o Krasińskim. Ten ostatni tak donosił o treści rozmowy Cieszkowskiemu w liście z 4 lipca 1851:

Komierowski zakończył uwagi swoje szczytne o mojej personie tym ślicznym frazesem, tak już zużytym, że aż nudności chwytają, gdy w uszy uderza: „Tylko przez wielkie rewolucje rozwijają się Wszechświat i Ludzkość. Krew to pieczęć Boża na każdym patencie nowo używanego postępu!”⁵⁸

Było to ostatnie pozagrobowe już echo namiętnego głosu Słowackiego. Komierowski powtórzył to wszystko, co stanowiło przedmiot sporu między dwoma wielkimi oponentami. Jest tu rewolucja, ludzkość, Bóg, wszechświat, krew i wieczny postęp. Wróciły wątki, które aż dotąd jeszcze ścierają się w kulturze polskiej, w czasie gdy spór przeniósł się na teren walki postaw ideowych narodu: „A spotkania plac — powietrze“.

Dla przeszłości naszej, dla oceny problematyki ideowej polskiej literatury romantycznej spór ten ma znaczenie kolosalne. Dowodzi bowiem raz jeszcze, że także na płaszczyźnie historiozoficznej istniał jednak romantyzm reakcyjny i romantyzm postępowy.

⁵⁸ Listy Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego, t. 2, s. 285—286.