

Andrzej WAŚKO

CZŁOWIEK – HISTORIA – PRAWDA O dziejach myśli Zygmunta Krasińskiego*

Świat idei filozoficznych i form literackich nie jest dla autora Nie-Boskiej... po prostu pewnym wymiarem rzeczywistości, w którym możliwa jest samorealizacja poprzez osiągnięcie specyficznych celów artystycznych czy poznawczych. W świecie tym poeta poszukuje lekarstw na swoje metafizyczne niepokoje, ból istnienia, choroby współczesnego mu społeczeństwa i problemy zagrożonej zagładą wspólnoty politycznej – Polski – z którą się identyfikuje.

[...] Istnieją tacy poeci, których natura czyni swoim narzędziem, poeci pozbawieni „serca”, czyli osobistej indywidualności. Za takich Krasiński uzna przede wszystkim Szekspira i Goethego, ale także innych, na przykład w późniejszym okresie Słowackiego. [...]

„CZŁOWIEK WEWNĘTRZNY WE MNIE”

Pozytywne przeciwieństwo „poetów bez serca” Krasiński określał jako żywy „organizm mieszczący w sobie pełne odbicie Boga”. Określenie to mieści w sobie znaczenie o kilku aspektach. Przede wszystkim można je rozumieć jako określenie samej osoby poety – człowieka konkretnego. Zarazem implikuje ono romantyczny postulat „żywego”, organicznego charakteru dzieła poetyckiego oraz postulat „organicznego” związku między dziełem a osobą jego twórcy.

Do estetyki Krasińskiego powraca w ten sposób kluczowe w najwcześniejszej, ekspresjonistycznej, fazie twórczości rozumienie dzieła literackiego jako wyrazu treści podmiotowych, przy czym ta ekspresywna koncepcja poezji wraca tu w nowym kontekście filozoficznym. To, czego wyrazem ma być poezja, zostaje bowiem przez autora *Nie-Boskiej...* ujęte pojęciowo jako „ja indywidualne”, czyli niezmienna, transcendentna wobec przypadkowości egzystencji, nieśmiertelna i duchowa „osobistość” człowieka. „Osobistość” zaś to w języku Krasińskiego kategoria najbliższa personalistycznemu pojęciu osoby ludzkiej.

Przekonanie o autonomii bytowej osoby jest dojrzewającą stopniowo, ale fundamentalną i trwałą cechą jego poglądów. Po raz pierwszy pojawia się ono

* Artykuł jest fragmentem książki Andrzeja Waśki *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety* (Kraków 2001, s. 228, 231-233, 283-300), która ukazała się nakładem Wydawnictwa ARCANA.

w chwili kryzysu, w 1831 roku; gdy w kraju trwało powstanie, a Zygmunt z dala od pola walki, we Włoszech i w Genewie, miotał się w pułapce moralnego konfliktu sprzecznych zobowiązań, między ojcem a ojczyzną. Broniąc wobec Reeve'a racji swego postępowania, uświadomił sobie, że czym innym jest jego osoba postrzegana z zewnątrz, przez ludzi obcych i obojętnych, a czym innym jest ukryte przed oczyma ludzi wewnątrz. Właśnie w tym, co wewnętrzne, zawarta jest jedyna istotna prawda o nim, jako człowieku, o jego czynach i ich motywach. Pierwszy zarys takiej dwoistości pojawia się więc na fali moralnych samousprawiedliwień i z tej racji może sprawiać wrażenie ich kazuistycznego narzędzia. Nie przekreśla to jednak teoretycznego znaczenia pojęć, których Krasiński zaczyna używać. W liście z 25 lipca 1831 Zygmunt dziwi się, że Reeve, przyjaciel znający przecież jego prawdziwe, patriotyczne uczucia i charakter, może oceniać go na podstawie zewnętrznych pozorów i posądzać go o zamiar złożenia, w razie ewentualnego wyjazdu z Genewy, hołdowniczej wizyty ambasadorowi rosyjskiemu w Wiedniu, Tatiszczewowi: „Jakżeż, Henryku Reeve, mogło Ci przyjść do głowy, że Twój przyjaciel pozwoliłby się zaciągnąć do Wiednia, by tam płaszczyć się przed Tatiszczewem? Nie, mój drogi, ani moje nieszczęście, ani moja słabość nie zaszły jeszcze tak daleko. Przeznaczenie, okoliczności życia mogą mnie upodlić, poniżyć, wydać na ludzką wzgardę; ale ja sam, w tym co jest we mnie własnego, co jest we mnie człowiekiem, nigdy się nie poniżę”¹.

Oto zapewnienie, że mimo upokorzenia nieuczestnictwem w walce (z przyczyn, jak stale zapewnia, niezależnych od niego) on sam – „w tym, co jest w nim własnego”, „co jest w nim człowiekiem” – nie przekroczy nigdy granicy upokorzenia istotnego, dobrowolnego. Oryginalny, francuski tekst cytowanego fragmentu bardziej dosłownie niż polskie tłumaczenie oddaje tę kategorię „ja wewnętrznego”: „Ma déstinee, les circonstances, peuvent m'avilir, me dégrader, me livrer au mépris; mais, pour ce qui est de moi, p o u r c e q u i e s t d e l ' h o m m e i n t é r i e u r e n m o i, je ne m'avilirai jamais moi-même”².

„L'Homme intérieur en moi” – człowiek wewnętrzny we mnie – oto pierwsze dojrzałe określenie autorskiego „ja wewnętrznego”, jako nadrzędnego podmiotu wyrażającego się w etycznych wyborach i – jak się z czasem okaże – w twórczości literackiej. Fakt, iż pojęcie niezmiennego „ja wewnętrznego” pojawia się u Krasińskiego już latem 1831, jest ważnym objawem przewycięzania młodzieńczego dandyzmu. Wcześniej bowiem, jak pamiętamy, osobowość autora *Fragmentów* rozpadała się w autokreacji na wiązkę literackich ról: rycerz – poeta – kochanek (okazjonalnie: „człowiek przeżyty”). W drugiej połowie 1831 roku Krasiński zdał sobie z tego sprawę i podjął świadomy wysiłek przewy-

¹ Z. K r a s i ń s k i, *List z 25 lipca 1831*, w: tenże, *Listy do Henryka Reeve*, t. 1, oprac. P. Hertz, Warszawa 1980, s. 301.

² Tamże, s. 297.

ciężenia tej postawy, co było ściśle związane z omawianym już nowym ideałem etycznym poety. Jeśli więc trafna jest obserwacja Anny Kubale, że: „podstawowym problemem w rozumieniu człowieka przez Krasińskiego jest zarysowujący się we *Fragmentach* dramat rozbicia i nietożsamości”³, to już w drugiej połowie 1831 roku dramat ten staje się tłem świadomego budowania przez poetę „esencjalnej” koncepcji jednostkowego bytu ludzkiego. W roku 1835 na tej właśnie wierze w ontologiczną realność i osobowy wymiar „ja wewnętrznego” oprze Krasiński swoją definicję poezji: „Poezja to ja wobec Boga – napisze do Reeve’a – nigdy przez Boga nie wchłonięty, lecz wciąż podążający za lotem Bożej myśli, stający się Bogiem, aby nigdy nie stać się nim naprawdę, by zawsze zostać sobą”⁴. Po przełomie genewskim poezja może być więc nadal pojmowana jako wyraz, ale już nie jako wyraz podświadomych fantazji autora na własny temat – „wyobraźni skierowanej do wewnątrz” – tylko jako wyraz duchowej „esencji” poety – jego „Ja wewnętrznego”, autonomicznego, dążącego ku Bogu, tak jak poeta pisał o tym w liście do Reeve’a z 25 lutego 1836.

Odkryta w Genewie idea „człowieka wewnętrznego” rozwija się szybko w zasadniczą dla Krasińskiego kategorię antropologiczną. Poeta będzie jej odtąd bronił konsekwentnie, a na przełomie lat 30. i 40. uczyni ją jednym z fundamentów budowanego przez siebie systemu romantycznej filozofii. W obrębie tego systemu antropologia będzie ściśle związana z eschatologią i z estetyką [...] ⁵. Ale poeta dochodził do swojej teorii stopniowo. Kryzys genewski roku 1831 był na tej drodze pierwszym etapem, kolejnym zaś okazała się samodzielna konfrontacja z „panteistyczną” literaturą i filozofią niemiecką.

[...]

OD BYTU ROZDARTEGO KU POWSZECHNEJ REINTEGRACJI

Filozoficzna refleksja Krasińskiego oraz problematyka jego twórczości literackiej, zwłaszcza od roku 1831, ściśle i c a ł o ś c i o w o spleta się z jego dramatem osobistym. Świat idei filozoficznych i form literackich nie jest dla autora *Nie-Boskiej...* po prostu pewnym wymiarem rzeczywistości, w którym możliwa jest samorealizacja poprzez osiągnięcie specyficznych celów artystycznych czy poznawczych. W świecie tym poeta poszukuje lekarstw na swoje metafizyczne niepokoje, ból istnienia, choroby współczesnego mu społeczeństwa i problemy zagrożonej zagładą wspólnoty politycznej – Polski – z którą się identyfikuje. Przez to samo jednak osobisty, konfesyjny charakter jego

³ A. K u b a l e, *Dramat bólu istnienia w listach Zygmunta Krasińskiego*, Gdańsk 1997, s. 28n.

⁴ Z. K r a s i ń s k i, *List z 31 XII 1835*, w: tenże, *Listy do Henryka Reeve*, t. 2, s. 213n.

⁵ O osobowości jako nadrzędnej kategorii (wartości) w systemie poglądów Krasińskiego i o związkach tej kategorii z historiozofią poety, w tym z jego teorią narodu, pisze obszernie Z. Miedziński w książce *Zygmunt Krasiński. Naród i historia*, Kraków 1992.

twórczości, zwłaszcza epistolarnej, nasyca się problematyką ogólną i przestaje być li tylko manifestacją zwykłego romantycznego egotyzmu, narcystycznego zapatrzenia w swoje Ja. W całościowym zrośnięciu się problematyki osobistej i ogólnej widzieć trzeba rodzajowy wyróżnik jego pisarstwa, a w jednoczesnym i wzajemnym warunkowaniu się idei poety i jego osobistego samopoczucia – specyficzny mechanizm napędowy jego twórczości. Twórczości autoekspresywnej, a zarazem pojmowanej jako poszukiwanie i rewelacja prawd ogólnych.

Współzależność doświadczenia egzystencjalnego i filozoficznej refleksji, tak wyraźnie uwidaczniająca się w okresie depresji po ukończeniu *Irydiona*, daje się równie łatwo dostrzec w mechanizmie wyjścia z tego kryzysu, jakie w życiu Krasińskiego nastąpiło około roku 1839. Jak wiadomo, tym, co wyprowadziło go wówczas z błędnego koła intelektualnych i osobistych rozterek, była nowa i w nowy sposób przez Krasińskiego przeżywana miłość do Delfiny Potockiej oraz, po drugie, spotkanie z Augustem Cieszkowskim i zapoznanie się z jego poglądami filozoficznymi wyłożonymi w głośnej rozprawie *Prolegomena zur Historiosophie* z 1838 roku.

Miłość do poznanej w Neapolu u schyłku 1838 roku Delfiny z Komarów Potockiej bardzo szybko okazała się czymś zasadniczo różnym od wcześniejszego, stosunkowo banalnego, romansu z Joanną Bobrową. Obok wymiaru emocjonalnego w nowym związku ważną rolę zaczęło bowiem odgrywać swoje podobieństwo charakterologiczne Zygmunta i Delfiny oraz istniejąca między nimi więź intelektualnego porozumienia. Fascynacje osobą Delfiny Krasiński, rozpaczliwie poszukujący programu życiowego zdolnego wypełnić pustkę codziennej egzystencji, rozwinął w krótkim czasie do rozmiarów przekraczających wszelkie konwencjonalne ramy, w tym także ramy romantycznej stylizacji miłości. Jego miłość będzie nie tyle „miłością romantyczną”, co miłością totalną: uczuciem serca oraz ideą umysłu, której w jakiś sposób podporządkowane zostanie całe życie poety: jego stosunki z rodziną i najbliższym otoczeniem, jego podróże i organizacja czasu. Miłość ta stanie się ponadto tematem twórczości literackiej i osobnym, kluczowym problemem wśród filozoficznych poglądów autora *Przedświtu*. [...] Krasiński podporządkowywał swoje osobiste p r z e ż y w a n i e miłości poetycko-filozoficznej i d e i miłości, i [...] ściśle sama ta idea miłości dopasowana została do całości filozoficznego systemu, który poeta usiłował zbudować.

Do spotkania Krasińskiego z autorem *Prolegomenów...* i – zapewne – do pierwszej lektury tej rozprawy doszło na początku listopada 1839 roku w Mediolanie. Krasiński przybył tam w towarzystwie Delfiny i Konstantego Danielewicza z Niemiec, gdzie cała trójka beztrąsko spędzała czas, podróżując doliną Renu, zwiedzając tamtejsze miasta i ich zabytki, na czele ze słynną gotycką katedrą we Fryburgu. Obraz fryburskiej katedry i związane z tym okresem wspomnienia wielokrotnie powracać będą w listach poety i w niektórych utwo-

rach⁶. Był to już w życiu Krasińskiego okres euforii, która przyszła po latach załamania, a którą Zygmunt zawdzięczał rozkwitającemu właśnie uczuciu do Potockiej. Jej bliskość w czasie wspólnej podróży dawała mu poczucie szczęścia. Ale i czas rozłąki nabierał sensu, był bowiem czasem oczekiwania na kolejne spotkanie. Poeta, po raz pierwszy od lat, miał na co czekać, a czas oczekiwania też nie był już dla niego czasem jałowym: zdarzenia i wrażenia codzienne, które dotąd nudziły go i przyprawiały o mdłości, teraz nabierały sensu, choćby tylko przez to, że mógł się nimi podzielić z ukochaną, że mógł je opisać i skomentować w listach do niej. Już wiosną 1839 roku w pisanym dla Delfiny *Dzienniku podróży sycylijskiej* widać tę specyficzną radość, którą sprawia pocie epistolarny opis rzeczywistości. Wrażenia z obu odbytych w takim nastroju wycieczek: sycylijskiej i tej letniej, fryburskiej, zaczynają się jesienią składać na materiał do nowego poematu – opublikowanych wkrótce w Paryżu *Trzech myśli Ligenzy*. W takim nastroju psychicznego i twórczego pobudzenia odbywa Krasiński w Mediolanie serię rozmów z Cieszkowskim i czyta jego *Prolegomena zur Historiosophie*.

Jeśli otwarcie Krasińskiego na nowe idee musiała w jakimś stopniu warunkować radykalna poprawa jego psychicznego samopoczucia, którą zawdzięczał Delfinie, to owemu otwarciu na idee Cieszkowskiego sprzyjał też oczywiście fakt, że publikujący po niemiecku w ówczesnej Mekce filozofów – Berlinie – autor był Polakiem, a co więcej – że sam Krasiński był z nim w pewien sposób związany od lat dzieciństwa. Zbiegiem okoliczności obu przyszłych pisarzy w dzieciństwie wychowywała ta sama bona – Francuzka, baronowa de la Haye, o czym Krasiński często wspominał i do czego niewątpliwie przywiązywał wagę, jako człowiek uczuciowy, otaczający wspomnieniami, w tym pamięć o zmarłej pani de la Haye, aurą szczególnego sentymentu. Z innych względów pozytywne nastawienie do poglądów Cieszkowskiego budzić musiała w Krasińskim polska narodowość filozofa fachowo polemizującego z samym Heglem, i to na forum filozofii niemieckiej. Apelowało to do narodowej ambicji poety, budziło nadzieję, że nowy krok w filozofii po heglizmie może być – owszem, już jest za sprawą Cieszkowskiego – dziełem Polski, co potwierdza jej duchową żywotność w dobie politycznej niewoli i dokumentuje prawo Polaków do niepodległości, jako narodu intelektualnie stojącego na równi z Europą⁷.

⁶ Będzie to przede wszystkim wspomnieniowy wiersz *Fryburg*, napisany w czerwcu 1842, po śmierci Konstantego Danielewicza, który zmarł na tyfus w Monachium 27 marca tego roku. Reminiscencji ze zwiedzania fryburskiej katedry biografowie poety dopatrują się także w symbolicznym obrazie katedry gotyckiej z wcześniej napisanego *Snu Cezary*, wchodzącego w skład *Trzech myśli Ligenzy*.

⁷ Świadczy o tym list do Jerzego Lubomirskiego z 21 listopada 1839 roku: „Ujrzysz w tych dniach w Genui Augusta Cieszkowskiego, autora *Prolegomena zur Historiosophie*. Zapoznaj się z nim. To dzieło jest wielkim – dopełnia niedopełnienie Hegla. L o g i c z n i e wyprawdza ostateczne w przyszłości przemienienie się ludzkości w anielskość. Starożytność równa się u niego

Te czynniki, niewątpliwie sprzyjające pozytywnemu ustosunkowaniu się Krasińskiego do osoby autora *Prolegomenów...*, same w sobie nie tłumaczą jednak ani entuzjazmu, z jakim na wystąpienie Cieszkowskiego zareagował poeta, ani skali i trwałości wpływu, jaki wywarły na niego poglądy filozofa. Mediolańskie spotkanie w listopadzie 1839 otwarło trwający do śmierci poety okres przyjaźni oraz intensywnej współpracy intelektualnej z poznańskim filozofem, które, jak zgodnie podkreślają badacze, zaowocowały obustronnymi inspiracjami oraz, od roku 1841, jednym z najciekawszych bloków korespondencji Krasińskiego. Krasiński nie tylko bowiem przyjął zasadnicze tezy i terminy filozoficzne *Prolegomenów...*, ale w ciągu kilku lat ukierunkował całą swoją twórczość na swoistą prezentację tych idei, zawierającą ich samodzielne przetworzenie i zastosowanie w kontekstach pierwotnie Cieszkowskiemu obcych.

Entuzjastyczne i niemal natychmiastowe zaakceptowanie idei *Prolegomenów...* przez poetę wynikało ze ścisłego związku zachodzącego pomiędzy tymi ideami a zasadniczą problematyką nurtującą autora *Irydiona*, a mianowicie problematyką filozofii historii. W Cieszkowskim Krasiński spotykał filozofa, który za swoje centralne zadanie uważał filozoficzną syntezę dziejów, czyli to, co sam Krasiński od czasów genewskich traktował jako swój naczelny cel poznawczy.

Pierwszą i najważniejszą rzeczą, na którą autor *Nie-Boskiej...* zwrócił uwagę w *Prolegomenach...*, był więc zaproponowany tam schemat historiozoficzny. Jak wiadomo, Cieszkowski, przyjmując założenia i metodę filozoficzną Hegla, dowodził tezy polemicznej w stosunku do Heglowskiego podziału dziejów ludzkości. Schemat czterech wielkich epok rozwoju historycznego: starożytnego Wschodu, Grecji, Rzymu i świata chrześcijańsko-germańskiego, obejmujących przeszłość i teraźniejszość cywilizacji, zastąpił triadą obejmującą przeszłość (epoka starożytna), teraźniejszość (epoka nowożytna) i p r z y s z ł o ś ć⁸.

Co i dlaczego zrobiło w tym tak wielkie wrażenie na Krasińskim? Pewne odpowiedzi wysuwają się tu na pierwszy plan. Przede wszystkim obecna w dziele Cieszkowskiego charakterystyka epok starożytnej i nowożytnej pokrywała się zasadniczo z wyznawaną przez poetę już wcześniej teorią różnicy pomiędzy

czuciu, sztuce, piękności, das Sein. Chrześc[ijańska] epoka – świadomości, filozofii, prawdzie, Das Denken. Przyszłość jest syntezą konieczną tych dwóch syntez, sztuki i filozofii, czyli das absolute Tun – nowe stworzenie świata i siebie! Chwała Polsce, że Polak to dzieło napisał” (Z. Krasiński, *List z 21 XI 1839*, w: tenże, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1965, s. 47).

⁸ Rewelatorską cechą historiozofii Cieszkowskiego była dla poety poznawalność przyszłości, możliwa tu na gruncie założenia, że dzieje są sui generis całością organiczną. „Organizm dziejowy – pisze Z. Miedziński – nie może pomijać przyszłości, gdyż tylko w tej ostatniej spełnią się finalne przeznaczenia ludzkości. Ten punkt widzenia poeta dzielił z A. Cieszkowskim, powołującym się na badania Jerzego Cuviera. Skoro znajomość fragmentu organizmu zwierzęcego pozwala wnioskować o charakterze całości, to autor *Prolegomenów...* analogicznie odnosił się do procesu historycznego” (M i e d z i ń s k i, dz. cyt., s. 81).

starożytną (pogańską, jednolicie zmysłową) i nowożytną (chrześcijańską, rozdartą, cielesno-duchową) orientacją typów człowieczeństwa i kultury. To, co Cieszkowski mówił o przeszłości i współczesności rodzaju ludzkiego, było, mimo odmienności formy wyrazu, identyczne z wcześniejszymi poglądami Krasieńskiego na ten temat, wyrażonymi choćby w [...] liście do Gaszyńskiego z 19 kwietnia 1834 roku, o zwiedzaniu Pompejów i o różnicy między sztuką starożytnych (architektura i rzeźba) i nowożytnych (gotyk, *Faust* Goethego).

W ujęciu problemu starożytności i nowożytności zarówno przez Krasieńskiego, jak i Cieszkowskiego można by się zapewne dopatrzeć wielu reminiscencji ze współczesnej myśli niemieckiej; w grę wchodzi tu między innymi znane Krasieńskiemu już wcześniej poglądy A. W. Schlegla, J. G. Herdera, F. Schillera i F. W. Schellinga. Od szczegółowych podobieństw poszczególnych idei ważniejszy jest jednak sam intelektualny wzorzec tworzonego przez obu polskich przyjaciół systemu. Swoją strukturą system ten przypomina historiozoficzno-antropologiczne wizje z gatunku określanego w Niemczech mianem *Universalgeschichte*. Przykładowo, w ramach tego gatunku opozycję między jednolitą i zbliżoną do pełni naturą człowieka starożytnego a zdeintegrowaną i zubożoną przez cywilizację naturą jednostki ludzkiej w świecie nowożytnym najwyraźniej akcentował Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* (1795)⁹. Z tym Schillerowskim kontekstem myśl Krasieńskiego wykazuje bliskie pokrewieństwo. Z kolei rozprawy filozoficzne Schillera stanowią ogniwo w ciągu takich prac, jak G. E. Lessinga *O wychowaniu rodzaju ludzkiego* (1780), Herdera *Najstarszy dokument rodzaju ludzkiego* (1776) i *Myśli o filozofii dziejów* (1784-1785) oraz I. Kanta *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1785). Wspólną cechą tych prac, należących do gatunku *Universalgeschichte*, było, znane Krasieńskiemu także z lektury tradycjonalistów francuskich, transponowanie biblijnej idei upadku i Odkupienia na świeckie kategorie historii powszechnej ludzkości. Upadek wyrażano więc zazwyczaj w kategoriach rozdwojenia ludzkiej natury: na przykład na instynktowno-zmysłową i racjonalną (Herder); Odkupienie laicyzowano, przekształcając je z czysto duchowego misterium zbawienia człowieka przez Chrystusa, (*Heilsgeschichte*) w świecką (i oświeceniową) ideę samozbawienia człowieka przez odpowiednie „wychowanie” – *Bildungsgeschichte*. (Lessing, Schiller). Historycyzacja idei upadku oraz dramatyczna wizja rozdwojenia ludzkiej natury, zwłaszcza zaś – jak to precyzował Schiller – natury człowieka nowożytnego, były koncepcjami znanymi Krasieńskiemu i obecnymi w jego twórczości już od czasów genewskich. Traktowanie biblijnej historii upadku Adama jako punktu wyjścia wszelkich rozważań z zakresu historiozofii i antropologii stanowiło u znanych Krasieńskiemu autorów niemieckich (Herdera, Schillera) i francuskich

⁹ Kluczowe znaczenie ma tu zwłaszcza *List VI*, zob. F. S c h i l l e r, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, Warszawa 1972, s. 56-66.

(P.-S. Ballanche'a, J. de Maistre'a, F. d'Oliveta) wspólne dziedzictwo myśli teozoficznej wywodzącej się od J. Boehmego, którego Schelling nieprzypadkowo nazywał „prekursorem naukowych systemów nowoczesnej [tzn. romantycznej – przyp. A. W.] filozofii”¹⁰. W *Prolegomenach...* Cieszkowskiego znalazł więc Krasiński takie ujęcie *Universalgeschichte*, które filozoficznie porządkowało cały zespół jego kluczowych idei, dojrzewających stopniowo na przestrzeni dziesięciolecia. Jeszcze ważniejsze było to, że Cieszkowski, zdaniem autora *Nie-Boskiej...*, rozumowo – przy użyciu metody heglowskiej – dowodził, iż koniecznością dziejów jest przyszłe pojednanie sprzeczności rozdzierających upadłą naturę ludzką w czasie historycznym, w czasie, który sam w sobie rozdarty jest na dwie wielkie epoki.

Bezpośrednia, zmysłowa jedność natury człowieka starożytnego, wyrażająca się dla Krasińskiego w ideale sztuki greckiej, zamykającej nieskończoność w pięknie skończonej, materialnej formy, to dla Cieszkowskiego cechy „bytu w sobie”. Świadomość, rozdarcie wewnętrzne człowieka nowożytnego – to cechy bytu „dla siebie”. Pierwsza epoka jest epoką bytu, druga – epoką myśli. Podobnie jak epoka pierwsza, starożytność, także i czasy nowożytne są epoką jednostronną i niedopełnioną. Jako antyteza epoki wcześniejszej, nowożytność zawiera w sobie w pewien sposób to, czego jest negacją. A więc nowożytność jako antytezę cechuje wewnętrzna dezintegracja. Ideał duchowy świata chrześcijańskiego, potępiając materię i uleganie przez człowieka jego naturalnym instynktom, tworzy w człowieku, który jest przeciw częścią natury, moralne rozdwojenie, a nawet dramatyczne rozdarcie. Zdaniem Krasińskiego jest ono między innymi przyczyną doświadczanej przez współczesnych „ironii życia” – *Lebensironie*. Rozdarcie owo jest także źródłem dysharmonii w nowożytnej – to znaczy gotyckiej i romantycznej – sztuce.

Wizja bytu, co „na dwie strony wiecznie się rozdwa”, oraz wizja dwóch wielkich epok dziejowych obecne są już przed poznaniem *Prolegomenów...* w listach i liryce Krasińskiego. Śledziliśmy ją także w antropologicznej osnowie *Nie-Boskiej komedii*. W dychotomicznej wizji dotychczasowej historii, rozpadającej się na dwie wielkie ery: starożytną i nowożytną (pogańską i chrześcijańską), trzeba widzieć tę wcześniejszą wspólnotę myślową Krasińskiego z Cieszkowskim, której istnienie stało się przesłanką dla dalszego oddziaływania filozofa na poetę. Jeśli jednak Krasiński przed rokiem 1839 zatrzymywał się na tragicznej wizji rozdwojenia bytu, nie umiając wykroczyć poza stwierdzenie jego sprzeczności, to autor *Prolegomenów...* w rozdarcu cechującym epokę współczesną widział tylko etap pośredni, prowadzący do przyszłej, nieuniknio-

¹⁰ Cyt. za: M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York 1971, s. 170 (tłum. fragmentu – A. Waśko). Szerzej o wspomnianych tu związkach oświeceniowej i romantycznej filozofii niemieckiej z teozofią pisze autor tej fundamentalnej syntezy w rozdziale „Divided and Reunited Man”, s. 154-170 oraz „The Circuitous Journey: Through Alienation to Reintegration”, s. 199-217.

nej na mocy dialektycznych praw historii, reintegracji bytu. Przez reintegrację należy tu zaś rozumieć syntezę bytu i myśli o ideale, pełne wcielenie ideału chrześcijańskiego w historię, chrystianizację polityki i stosunków społecznych. Synteza ta miała się dokonać, zdaniem autora *Prolegomenów...*, w najbliższej przyszłości, dzięki świadomej aktywności ludzi kierujących się prawdziwą (tzn. odkrytą przez Cieszkowskiego) filozofią dziejów. Tę postulowaną aktywność filozof określał mianem „czynu” (czynu „poteoretycznego”), i z tego też powodu przyszłość była dla niego „epoką czynu”, następującą po dwóch wcześniejszych epokach: bytu i myśli.

Dla Krasińskiego, jako autora wiersza *Serce mi pęka, światło się umyka*, przygnębionego wizją nieuleczalnego, ostatecznego rozdzielenia bytu, teza Cieszkowskiego, że reintegracja bytu jest możliwa, a nawet konieczna i nieunikniona na mocy praw rządzących procesem historycznym, była po prostu rewelacją. Otwierała dla niego perspektywę wyjścia poza filozoficzny pesymizm. Jeśli w „epoce czynu” dokona się, jak zapowiadał autor *Prolegomenów...*, synteza chrześcijańskiego (duchowego) i pogańskiego (praktycznego) ideału życia, to – dopowiadał Krasiński – ta sama wyższa jedność spoi też sprzeczne pierwiastki natury ludzkiej. Tym samym możliwe stanie się wyjście poza fatalną alternatywę: „ból albo nicość”. Bolesne rozdwojenie okaże się tylko przemijającym piętnem sytuacji egzystencjalnej człowieka terażniejszej epoki. W przyszłości, to znaczy w „epoce czynu”, nastąpi jego zniesienie przez „czyn”. Upadła natura ludzka powróci do stanu wewnętrznej jedności. Jeśli doświadczenie duchowe przeszłości i terażniejszości wyrażało się dla Krasińskiego w odmiennych, przeciwstawnych formach sztuki – starożytnej i nowożytnej – to przyszłość i na tym polu przyniesie pogodzenie przeciwieństw. Narodzi się nowa sztuka, nowa estetyka, w której ideał piękna pogańskiego, zmysłowego, i chrześcijańskiego, polegającego na wyrazie duchowości, boskiego pierwiastka w człowieku, zostaną harmonijnie połączone. W związku z tym Krasiński mógł już teraz określić ideał sztuki (poezji) przyszłości. Przyjąwszy zasadniczą inspirację z historiozofii Cieszkowskiego, poeta rozbudowywał jego system w kierunku estetyki, antropologii, a także [...] eschatologii i filozofii narodu, korzystając z materiału własnej refleksji nagromadzonej we wcześniejszych okresach.

Z tych wszystkich powodów filozofia Cieszkowskiego, dedukująca ze znanych Krasińskiemu założeń optymistyczną zapowiedź przyszłej reintegracji dziejów, przynosiła poecie bezpośrednie pocieszenie. Widać to wyraźnie w najpełniejszym, a zarazem jednym z najwcześniejszych świadectw recepcji *Prolegomenów...*, jakim jest list do Edwarda Jaroszyńskiego z 21 lutego 1840 roku: „Drogi mój Edwardzie! Pokój Tobie i domowi Twemu. 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; wiedzący, że najnamiętniejsze stanowisko ducha

jest bratem najspokojniejszej ciszy, byleby namiętność nie była podła, a cisza mierności spokojem!”¹¹.

Po takim apostołskim wstępie Krasiński streszcza książkę Cieszkowskiego – filozoficzne źródło swoich odrodzonych nadziei. Logika Hegla jest prawdą absolutną, obowiązującą w historii i w naturze. Z tego wynika troisty podział historii ludzkości, odbijający dialektyczną triadę. Takie zastosowanie teorii berlińskiego mistrza pozwala na ujęcie pełnego, uwzględniającego przyszłość, obrazu dziejów. W następującym poniżej wywodzie Krasińskiego warto zwrócić szczególną uwagę na to, jak przez swoiste założenia i terminologię Cieszkowskiego przebijają, w ujęciu Krasińskiego, stare przeświadczenia poety dotyczące między innymi historycznego rozwoju sztuki w czasach antycznych i nowożytnych. Już teraz te dawniejsze przeświadczenia okazują się częścią wkomponowaną w szerszą całość nowo poznanego systemu, którego punktem wyjścia jest filozofia Hegla: „W filozofii Hegla schwycił się sam duch ludzki na uczynku: sumienie filozoficzne zeszło się z sumieniem ludzkości! To jest najwyższy, klasyczny punkt filozofii, jak kiedyś sztuka grecka była klasycznym, najwyższym punktem sztuki i jak od tego punktu sztuka przez romantyczny kierunek podniosła się wyżej, lecz zaczęła jednak przechodzić w filozofię, tak teraz filozofia także się podniesie wyżej, ale już nie jako filozofia, i zacznie przechodzić w pole woli, działania, czynu absolutnego. Starożytność była epoką czucia, najwyższe jej stanowisko sztuka! Sztuka jest to byt tożsamości bytu z myślą. Chrześcijaństwo było epoką myśli, najwyższe jej stanowisko filozofia. Filozofia cóż to jest? Myśl tożsamości myśli i bytu! Sztuka jest już całością i filozofia jest całością, jednak obie jeszcze pewnym abstrakcyjnym kierunkiem, formą raczej obciążone, bo w definicji pierwszej masz byt dwa razy, w definicji drugiej myśl tyleż powtórzoną. Obie garną się ku wyższej syntezie, ku tożsamości z zlewka ich samych wypadającej. Jakaż to jest? Jak się zowie ostateczne pogodzenie sprzeczności, ostateczne pojednanie myśli z bytem: oto czyn, oto wola! Czucie, myśl, wola – to trzy władze ducha, z których trzecia dwie pierwsze zamyka, zwierza pod kształtem jedności. Oto cecha trzeciej epoki: epoka woli być musi, woli absolutnej”¹².

Jak widać, oryginalną terminologię Cieszkowskiego przyjmuje poeta z wielkim pietyzmem. Działa tu najwyraźniej trafne przeczucie, że terminologia ta z czasem umożliwi ujęcie w siatkę filozoficznych pojęć całego szeregu problemów od dawna go nurtujących. I tak na przykład widać, że pojęcia woli i czynu pośrednio korespondują z wzorcem heroicznej etyki Krasińskiego, sformułowanej w listach do Adama Potockiego. W niedługim czasie, w *Przedświcie*,

¹¹ Z. K r a s i ń s k i, *List do E. Jaroszyńskiego z 21 II 1840*, z Rzymu, gdzie miało właśnie miejsce ponowne spotkanie Krasińskiego z Cieszkowskim, w: tenże, *Listy. Wybór*, oprac. Z. Suldowski, Wrocław 1997, s. 252.

¹² Tamże, s. 253n.

pojęcia te posłużą poecie do wpisania owego wzorca w nową, optymistyczną wizję historii Polski.

W licznych dychotomiach Cieszkowskiego Krasiński otrzymuje zarazem werbalizację podstawowego problemu, którym od czasów genewskich jest dlań metafizyczny dualizm natury ludzkiej, problemu ujmowanego dotąd symbolicznie w twórczości literackiej, na czele z [...] *Nie-Boską komedią*. W dodatku całą tę problematykę autor *Prolegomenów...* wpisywał w perspektywę historiozoficzną, tak bliską Krasińskiemu jako „poecie historii”. Rozpoznając u Cieszkowskiego swoją własną problematykę, autor *Irydiona* jest zarazem pod wrażeniem logicznej spójności wywodów przyjaciela i pojemności znaczeniowej ujętego w nich historiozoficznego schematu. Różne ujęcia tego schematu dają możliwość wyakcentowania jego różnych, a istotnych dla Krasińskiego znaczeń. Dlatego poeta, referując filozofa, powtarza: „starożytność była tezą, chrześcijańska epoka antytezą, przyszłość syntezą. Wiesz z logiki, że moment drugi, że antyteza nie tylko objawia się w sprzeczności z tezą, ale jeszcze w sobie samej zawiera rozerwanie konieczne, sprzeczność i walkę. I tak w starożytności, w t e z i e, w pączku nie rozwitym na polu całości, w czuciu, na błoniach sztuki, nie było dwojności, nie było ziemi i nieba, przedgrobu i pogrobu: była tylko jedna ziemia zielona! Chrześcijaństwo nie tylko że stawia się w sprzeczności do świata pogańskiego, ale w własnej treści swojej rozdziera się na dwoje, jak ów welon świątyni o godzinie skonu Chrystusa: ziemia i niebo, padół łez przed grobem, błękit wiekuisty po grobie! Materia i myśl: pierwsza potępiona, druga wywyższona, zwycięska. Stąd romantyzm w sztuce – stąd brzydota wprowadzona jako moment sztuki, jako materii znamię.

Teraz, gdy synteza się zbliża, czymże ona się objawi? Oto pewnym powrotem z antytezy do tezy; lecz nie takim, by antyteza z wyżyn zdobytych znów miała zstąpić na doliny tezy, ale takim, by teza wyszlachetniła się i podniosła, i przyłgnęła do antytezy – zatem potępioną już nie była, ale zbawioną i piękną! B y t musi zrównać myśli; teza antytezie! Materia musi ciężącego nad sobą pozbyć się przekleństwa przez podniesienie się, przez stanie się adequat myśli”¹³.

Zaledwie w miesiąc po cytowanym tu liście do Jaroszyńskiego, 20 marca 1840 roku, Krasiński przedstawia Delfinie Potockiej swój nowy pomysł literacki – plan kontynuacji *Nie-Boskiej komedii* i przekształcenia opublikowanego w 1835 roku utworu w drugą część wielkiej trylogii dramatycznej. Ten plan, którego ostatecznie nie udało się poecie zrealizować, jest jednak dokumentem o kapitalnym znaczeniu dla zrozumienia przemiany, jaka dokonała się w jego światopoglądzie pod wpływem Cieszkowskiego. Znaczenie to w zarysowanym tu przez nas kontekście jest zresztą podwójne. Z jednej strony, pomysł nienapisanej nigdy trzeciej części *Nie-Boskiej...* jest pierwszym ukazaniem kierunku

¹³ Tamże, s. 254n.

ideowego, który poeta przyjmie w *Przedświcie* i *Psalmach przyszłości* – kierunku ku mediacji i syntezie wszelkich dychotomii i antytez historyczno-społecznych. Z drugiej strony, sama idea dopełnienia poematu o hrabim Henryku nowym zakończeniem dowodzi czegoś, z czego sam Krasiński musiał sobie zdawać sprawę, a mianowicie, że zainspirowana przez Cieszkowskiego filozofia pojednania sprzeczności implikuje możliwość rozwiązania konfliktów i problemów obecnych w *Nie-Boskiej komedii*.

W zamiarze kontynuacji wątku losów hrabiego Henryka i jego nowego, pozytywnego rozwiązania, które miałyby być rzucone na tło pojednania społecznego arystokracji i ludu, pomoc miała poecie *Nie-Boskiej komedii* część pierwsza, znana nam dziś z obszernych fragmentów, zwanych też *Niedokończonym poematem*. Plan tego utworu naszkicowany w liście do Delfiny z 20 marca 1840 obejmował młodość Henryka w Wenecji, zwłaszcza zaś jego miłość do kobiety mającej być poetyckim alter ego samej Delfiny. W tej postaci kochanka autora miała zostać unieśmiertelniona jako typ idealny kobiet współczesnej epoki, żeński odpowiednik Henryka. Miłość bohaterów utworu, odbicie rzeczywistego związku Zygmunta i Dially, miała być tu ukazana jako nowy typ więzi między mężczyzną i kobietą, prefiguracja przyszłego pojednania i zrównania płci: „Zbliżają się czasy zbliżeń zobopólnych i pojednań. Ja mam coś z tkliwości niewieściej, ty coś z ponurości męskiej. Obojeśmy figurami epoki, co nie jest s w o j ą własnością, ale cudzych innych dwóch epok się dotyka i jęczy, i płacze pomiędzy nimi!”¹⁴.

Miłość mężczyzny i kobiety, wpisana tu w zapożyczony od Cieszkowskiego schemat historycznej przemiany, ma być drogą do pojednania pierwiastka męskiego z żeńskim, które w istniejących dotychczas warunkach społecznych pozostawały w konflikcie. Jak pamiętamy, był to jeden z tych konfliktów społecznych, na których grała rewolucja Pankracego. W znanym nam tekście *Niedo-*

¹⁴ T e n ż e, *List z 20 III 1840*, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 202. Idea metafizycznego i społecznego pojednania płci, która staje się jednym ze stałych wątków myśli autora *Przedświtu* w okresie związku z Potocką, ma zostać zrealizowana, zdaniem poety, w nowej epoce dziejów. Warto w związku z tym przypomnieć, że w tradycji teozoficznej płciowa dwoistość rodzaju ludzkiego pojmowana była jako jeden z aspektów dezintegracji natury ludzkiej spowodowanej przez upadek Adama, a ponowne zjednoczenie płci wyobrażano sobie jako jeden z aspektów reintegracji. „Upadek rozerwał pierwotną jedność prymordialnego Adama, rzucając ją w świat czasu i przestrzeni, poddając ją prawom sukcesji i rozdziału, co przekształciło pierwotną jedność (Adama-Kadmona – A. W.) w mnogość jednostek ludzkich i pokoleń. Upadek spowodował przy tym zarówno podział społeczny, jak i płciowy. Podział płciowy przez reprodukcję rozprzestrzenił zło upadku na kolejne ludzkie generacje. Wkroczywszy w czas, ludzkość ma możliwość ekspiacji za grzech pierworodny, co jest procesem rozpisany na życie niezliczonych pokoleń. Podział płciowy zostanie przewyciężony u kresu ziemskiego istnienia ludzkości, jako część ogólnego zamknięcia historii, kiedy to rodzaj ludzki odzyska swą androgyniczną naturę sprzed upadku”. A. M c C a l l a, *A Romantic Historiosophy. The Philosophy of History of Pierre Simon Ballanche*, Leiden 1998, s. 227 (tłum. fragmentu – A. Waśko).

kończonego poematu problem ten nie został jednak opracowany. Pełne i rozwinięte opracowanie zyskał natomiast dantejski *Sen* ukazujący „piekło współczesności”, znany też z krótszej wersji pozostawionej w rękopisie *Herburta*. Zasadniczą funkcją tej alegoryczno-symbolicznej wizji miało być w ramach planu trylogii syntetyczne ukazanie epoki współczesnej jako tła przyszłych działań Henryka. Natomiast w omawianym planie z marca 1840 roku nie było jeszcze wzmianki o scenie „Podziemi weneckich”, stanowiącej zasadniczą część *Niedokończonego poematu* w znanym nam dziś kształcie.

Określiwszy zasadnicze funkcje części pierwszej jako zawiązanie wątku miłosnego i przedstawienie historycznego tła akcji, poeta zdawkowo tylko wspomina „część drugą”, czyli wydaną drukiem *Nie-Boską komedię*, i natychmiast przechodzi do naszkicowania „części trzeciej”, którą zdaje się uważać za najważniejsze ogniwo całego projektowanego cyklu: „Wiesz, co w drugiej części, w tej, którąś czytała. Jest to wiek męski, polityka, osobisty interes, walka wyobrażeń arystokratycznych z demokratycznymi, nareszcie przegrana pozor-na pierwszych, zgon Henryka, zwycięstwo ludu, a jednak, przy końcu, śmierć naczelnika demokracji i wyznanie ust umierających jego: «Galilaeae, vicisti».

Trzecia część to starość, ale wielka starość, prawdziwa starość. To samo, co młodość, tylko pod wyżej rozwiniętą formą. Potem nie ma starości dla ludzkości, jest tylko dla indywiduum. Wiek trzeci ludzkości to postęp, wywyższenie, pokój, zgoda, rozum i uczucie pojednane razem, to wiosna, ale harmonijna, nie w ciągłej walce, jak pierwsza!

W tej trzeciej części musi znaleźć się przetworzenie ludzkości i Ty i Henryk tu zmartwychwstać musicie. Ale Ty już nie w Wenecji, Henryk już nie jako wódz stronnictwa; Ty jak coś anielskiego na ziemi, Henryk jak przewodnik ludu całego, pogodzonego, jednego. Henryk na pozór tylko zginął, ocalony został przez Duchy Pańskie i oddalony od zgiełku świata, nim burza nie przeminie. Tam gdzieś w pustyni, gdzieś w jaskini lata mu schodzą na rozpamiętywaniu życia i odgadywaniu innego, wyższego, a Ty jak duch siedzisz przy nim i poprawiasz knot u lampy jego czuwań, i szeptasz mu do ucha przeczucia przyszłości.

Tymczasem arystokracja i demokracja zużyły się na ziemi, ludzie westchnęli ku zgodzie i jedności. Ludzie sobie przypomnieli, że kiedyś żył młodzieniec, co śpiewał o przyszłości, a później walczył za przeszłość i zginął. A zatem w tym duchu była prawda, pogodzenie przeszłości z przyszłością, one obie pojęte! W takim stanie świata wróci Henryk pomiędzy ludzi. Oni go okrzykną za przewodnika, on poezję lat młodych na rzeczywistość zamieni, on wszystkich podniesie, wywyższy, uszlachci, a nikogo nie poniży! Wszyscy się zrównają, ale na wysokości, nie na padole!”¹⁵.

¹⁵ Tamże, s. 203n.

Cały ten szkic dokończenia *Nie-Boskiej...* jest niczym innym, jak tylko projektem pogodzenia i zsyntetyzowania wszelkich sprzeczności zarysowanych konfliktowo w dramatycznej wizji opublikowanego drukiem arcydzieła. Temu właśnie podporządkowany jest sztuczny i niedramatyczny plan fabularny jego kontynuacji. Fabuła części trzeciej ma być ilustracją wprzód założonej koncepcji ideowej, w której bez trudu rozpoznać można podstawowe elementy historiozofii *Prolegomenów*. Przyszłość, która w zakończeniu *Nie-Boskiej...* była wielką niewiadomą zakrytą przed oczyma ludzi, zostaje oto zidentyfikowana jako „wiek trzeci ludzkości”. Ma on przynieść całkowite „przetworzenie” społeczeństwa: postęp i pokój zamiast walki rewolucji z reakcją, samoczynne wypalenie się konfliktu społecznego, po którym Henryk – cudownie ocalony od śmierci – powrócić ma na scenę społeczną jako ten, który opiewał przyszłość, a walczył za przeszłość, otwierając tym samym drogę do ich syntezy. Synteza ma zaś być zamienienie „poezji lat młodych na rzeczywistość”, czyli realizacja godna ideału Męża, którą w terminologii Cieszkowskiego można by określić jako „czyn poteoretyczny”. Czynem hrabiego Henryka ma być zniesienie podziałów klasowych, ale całkowicie odmienne niż w rewolucji, polegające bowiem na społecznej nobilitacji ludu. Wiek trzeci ludzkości ma być dla społeczeństwa tym samym, czym dla bohatera w wymiarze indywidualnej biografii starość – pojednaniem rozumu i uczuć, powrotem do utraconej harmonii młodości, ale harmonii wyższej – bez walki wewnętrznej i dysonansów. Plan dokończenia *Nie-Boskiej...* był taką racjonalistycznie profetyczną, i optymistyczną zarazem, próbą reinterpretacji wyznawanego wcześniej katastrofizmu.

W schemacie historiozoficznym Cieszkowskiego epoka współczesna posiadała status przełomowego etapu dziejów, o czym i Krasieński był już wcześniej przekonany. O ile jednak autorowi *Irydiona* współczesność przedstawiała się dotąd jako epoka krytyczna, znamionująca schyłek pewnej fazy cywilizacji, jej katastrofę i nieznaną, nieuchwytną perspektywę odrodzenia – co znalazło wyraz w *Nie-Boskiej...*, o tyle dla Cieszkowskiego współczesność była wstępem do bliskiej i pewnej epoki powszechnej reintegracji. *Prolegomena...* ujmowały znane Krasieńskiemu przeciwieństwa wielkich epok i wewnętrzne sprzeczności każdej z nich w karby nowych pojęć, a następnie z tych pojęć wyprowadzały myśl pojednania sprzeczności, koniecznego na mocy heglowskiej logiki, uznawanej za nadrzędne prawo historii.

Wsparcie takiego optymistycznego rozstrzygnięcia argumentacją zawodowego filozofa miało dla Krasieńskiego zasadnicze znaczenie, przynajmniej od drugiej połowy lat trzydziestych, kiedy w lekturze filozofów niemieckich znalazł argumenty potwierdzające jego najbardziej pesymistyczne przeczucia. Z pesymizmu, w który wbijała go panteistyczna i dialektyczna filozofia niemiecka, poeta – jak pamiętamy – nie potrafił wyjść tą samą drogą, to znaczy drogą filozoficznego rozumowania. *Prolegomena...* wskazywały mu właśnie tę drogę. Potwierdzeniem, iż z entuzjastycznym przyjęciem Krasieńskiego spotkał

się tyleż optymistyczny schemat historiozoficzny Cieszkowskiego, co filozoficzny charakter jego uzasadnienia, jest już pierwsza wzmianka o mediolańskim spotkaniu z Cieszkowskim, pochodząca z listu do Jerzego Lubomirskiego z 21 listopada 1839. Jeszcze bardziej wymowny w entuzjazmie dla ścisłości i naukowego charakteru *Prolegomenów*... jest fragment ich rekomendacji z listu do Adama Potockiego: „Prawdziwym 19-go wieku odkryciem, objawieniem, że tak rzekę, jest pojęcie Opatrzności historycznej, nie tyczącej się już, jak u Żydów, jednego narodu, jak u nas, jednego Kościoła, ale wszystkich ludów na całym tym planecie [...]. Prawa, podług których ta Opatrzność coraz dalej się objawia, logiką są historii. Wiesz, że znając część okręgu elipsy możesz cały okrąg wymiarkować, wyliczyć – otóż my, zdaje się, w świecie historycznym, doszli właśnie do punktu, z którego, obróciwszy się wzad, możemy dość wielką już część linii ruchu naszego obaczyć, by z tej części pozostały kształt, kierunek i siłę dalszą odgadnąć”¹⁶.

Kraśiński znalazł u Cieszkowskiego takie założenia (Opatrzność historyczna działająca według poznawalnych praw), z których wynikały jednocześnie dwie konkluzje: że przyszłość może być przedmiotem racjonalnego poznania i że ta przyszłość *m u s i* (na mocy tychże założeń) przynieść pozytywne rozwiązanie wszystkich konfliktów historycznych i społecznych współczesnego świata. Symboliczna chmura zakrywająca działania Opatrzności przed oczyma śmiertelników w dolinie została tym samym jakby rozproszona. Poeta poczuł, że oprócz wiary, przeczuć i symbolicznych, proroczych epifanii jako środków przeniknięcia tajemnicy, odkryta została przed nim również intelektualna, filozoficzna metoda odczytywania wyroków Opatrzności.

Z kolei tym filozoficznym spekulacjom i studiom przyszła w pewnym momencie w sukurs epifania, doświadczenie mistycznego, bezpośredniego obcowania z Prawdą. Nastąpiło to w okresie najintensywniejszej pracy intelektualnej nad sformułowaniem własnego systemu, podczas kilkumiesięcznego pobytu w Monachium na przełomie 1841 i 1842 roku, okresu początkowo radosnego, naznaczonego gwałtownym przyływem sił twórczych, rychło jednak napiętnowanego tragicznie, śmiercią najlepszego przyjaciela poety, Konstantego Danielewicza¹⁷. 24 grudnia, po spożyciu samotnej wieczerzy wigilijnej w jednej z restauracji, Kraśiński wyszedł na ulicę i to, co wówczas przeżył, opisał dokładnie następnego dnia w liście do Delfiny. O godzinie dziesiątej wieczór, otoczony tłumem spieszących na Mszę ludzi, pod gwiazdzistym niebem (które było widoczne z monachijskiej ulicy, gdyż miasta przed wprowadzeniem oświetlenia elektrycznego nie mogły być nocą tak iluminowane, jak obecnie) przeżył chwilę

¹⁶ T e n ż e, *List do A. Potockiego z 19 VI 1840*, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1991, s. 406n.

¹⁷ Zob. Z. S u d o l s k i, *Korespondencja Zygmunta Kraśińskiego. Studium monograficzne*, Warszawa 1968; t e n ż e, *Wstęp*, w: Z. K r a s i ń s k i, *Listy. Wybór*; Z. S u d o l s k i, *Polski list romantyczny*, Kraków 1997.

całkowitego osamotnienia, które następnie przeszło w przeciwstawne uczucie absolutnej jedności z Bogiem immanentnie obecnym w świecie, tu i teraz, z Chrystusem, w noc wigilijną drugi raz przychodzącym na ziemię: „Spojrzałem na kręcących się koło mnie ludzi, co biegli do kościołów grzmiących, zdało mi się, że widzę w nich wszystkich Jednego Ducha. Zakręciło się w mózgu moim wrażenie jakby nieskończonego widnokręgu bez miary a przejrzystego – i to był kształt Boski, wszędzie równy, wszędzie obecny, wszędzie ten sam w sobie całym i na każdym punkciku, i w każdej chwilce siebie! I zdało mi się, że do tego przelotnego błysku w duszy mojej zdjęła mnie miłość nadpowietrzna, widnokrężna, roztapiająca mnie samego, a jednak pewna siebie, pewna, że z mojego Ja wypłynęła i tą miłością przez chwilę Boga, ten kształt mi ukazany, kochałem! Zdawało mi się, że rosnę w wieczność; zdawało mi się, że mi się coś wielkiego objawi. A nade mną księżyc stał i Mleczne Drogi – i wszystko, wszystko! Czemuż we mnie wszystko i w jednej chwili zmieścić się nie może. Ale przy tym uczułem jakby szeptanie w moim wnętrzu własnym, przepowiadanie nie-me, ale pewno słyszane, że coś ma się ku nam, że coś już pływa po widnokręgach, po przestrzeni, że to Coś zbliża się do dusz naszych i że nim pomrzemy, objawi się im. A to czułem miarkując po stanie duszy mojej własnej, że coś niezwykłego ku wszystkim się zbliża, bo moja własna za szranki zwyczajne była się wzniosła i kąpała się w jakiejś przejrzystości bez nazwy, w szczęśliwym bycie jakimś, ale krótkotrwałym, chyżym w przelocie i nieosiągnionym przez wolę moją, tylko przez nagły zachwyt jakiś, z wolą moją nic wspólnego nie mający – owszem jarzmiący moją wolę w danej chwili tej, a gdym potem żądał go przywrócić, nie słuchający jej. Bardziej niż kiedykolwiek przez rozumowanie – w tej chwili przez nagłe uczucie utwierdziło się w moim przekonaniu t o, o czym mówię od tak dawna”¹⁸.

Czytając ten niezwykły opis doznanej epifanii, można zrozumieć, dlaczego Krasiński z taką pewnością wielokrotnie mówił o poezji jako właściwej drodze poznania – poznania, którego natura jest irracjonalna, a charakter bezpośredni i mistyczny. Tym bardziej tłumaczy to brak części epistemologicznej w zrationalizowanej wersji wykładu filozofii poety – w pisanym właśnie wówczas, w Monachium – „Traktacie o Trójcy”. Poeta milcząco przyjmował założenie, że skoro najdoskonalsza forma poznania wymyka się rozumowi, to i filozoficzna teoria tego procesu, w ostatecznym rachunku, nie jest możliwa. Możliwe jest tylko konstruowanie systemu z przesłanek objawionych, przyjętych na zasadzie wiary i wewnętrznego przekonania. Logika służy tylko do sprawdzania spójności konstrukcji myślowych zbudowanych z tego materiału.

Optymistyczna filozofia Cieszkowskiego, właśnie dzięki swej koherencji myślowej, otworzyła Krasińskiemu drogę wyjścia z pesymistycznego przeświadczenia o tożsamości bytu i cierpienia, z dręczącej alternatywy: „ból albo

¹⁸ Z. K r a s i ń s k i, *List z 25 XII 1841*, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 440n.

nicość”. Olśniony rozumowaniem, z którego wynikało, że wszelkie sprzeczności, jakie wyłoniły się w toku dziejów, zostaną harmonijnie pojednane w zbliżającej się „trzeciej epoce” historii, poeta przeniósł prowadzącą do tak optymistycznych wniosków metodę dialektyczną *Prolegomenów...* na teren swojej synkretycznej, religijno-filozoficznej metafizyki. Pozwoliło mu to na skonstruowanie eschatologicznej wizji przyszłego zbawienia człowieka – jego wyzwolenia od zła, śmierci i cierpienia – poprzez reintegrację sprzecznych pierwiastków jego natury na wyższym, ponadludzkim etapie postępowej ewolucji ducha.

Ta eschatologiczna wizja Krasińskiego powstała przez analogię do optymistycznej historiozofii *Prolegomenów*. Zarazem trzy epoki historii, o których mówił Cieszkowski: starożytność, nowożytność i ich przyszłą syntezę, Krasiński w swoim systemie potraktował jako jeden tylko, środkowy, etap kosmicznych dziejów ducha. W całości tych dziejów, ukazanej poetycko już w *Synu cieniów* (1840), dzieje człowieczeństwa poprzedzone są fazą „przedludzką” – epoką ewolucji ducha w przyrodzie. Pełna reintegracja natury ludzkiej, utożsamiana z przewyciężeniem ludzkiej kondycji, dokona się w trzeciej epoce eschatologicznej, do której wstępem ma być realizacja zapowiedzianego w Apokalipsie Królestwa Bożego na ziemi. Tak więc „trzecia epoka” w rozumieniu Cieszkowskiego (Królestwo Boże na ziemi) dla Krasińskiego staje się tylko wstępem do wielkiej ery nieśmiertelnego życia ducha w Bogu.

Sformułowaniu i uzasadnieniu tego romantycznego systemu poeta po roku 1839 całkowicie podporządkował swoją twórczość. Intensywna faza systemotwórcza zaczyna się podczas pracy nad *Trzema myślami Ligenzy* (1839-1840) i trwa przez kilka następnych lat, owocując w poezji między innymi *Przedświtem* (1841-1843) i *Psalmami przyszłości* (1845); w eseistyce filozoficznej rozprawą *O stanowisku Polski z bożych i ludzkich względów* (1842), a w korespondencji z wieloma adresatami – całym nurtem spójnych ideowo rozważań filozoficznych. W budowę systemu poeta wnosi cały swój dotychczasowy maksymalizm i – co jest nowością – także optymizm poznawczy, na początku lat czterdziestych wyrażający się choćby nadzieją na ponowne uzgodnienie wspólnego obrazu świata przez religię, filozofię i naukowe przyrodoznawstwo. Poeta stara się przy tym nadać swoim poglądom logiczną strukturę. W ramach tej struktury, na wspólnym tle religijnej metafizyki szczegółowe opracowanie zyskuje szereg problemów subiektywnie najbliższych Krasińskiemu i stale obecnych we wszystkich okresach jego twórczości. Na czoło tych problemów, w przyjętej przez nas perspektywie badawczej, wysuwają się w pierwszej połowie lat czterdziestych nowe ujęcie estetyki i teorii poezji, synteza poglądów antropologicznych poety, jego romantyczna teoria narodu i historiozoficzne uzasadnienie misji Polski w dziejach ludzkości, wreszcie – last but not least – swoista teoria miłości, której realizacja w życiu w decydujący i tak swoisty sposób ukształtuje biografię Zygmunta Krasińskiego.