

# **Tomasz Herbich: Królestwo Boże jako zrealizowane pojęcie ludzkości w koncepcjach Zygmunta Krasińskiego i Augusta Cieszkowskiego**

Fakt, że refleksja Krasińskiego jest konstruowana „odgórnie” – czyli że wychodzi od spekulacji dotyczących Boga i dopiero w dalszej kolejności dochodzi do historiozofii – to jedna z najłatwiej dających się zauważyć różnic między „Traktatem o Trójcy” a „Ojcie nasz”, którego dyskurs na temat Boga ma charakter zdecydowanie „oddolny” – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Krasiński. Nieodzowność dramatu dziejów”.

## **Wstęp**

W poniższym artykule została podjęta próba równoległej lektury *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* Zygmunta Krasińskiego oraz *Ojcie nasz* Augusta Cieszkowskiego ze względu na jeden z centralnych tematów tych dwóch dzieł – ideę Królestwa Bożego na Ziemi[1]. Zestawianie poglądów tych dwóch wybitnych przedstawicieli polskiego romantyzmu ma długą tradycję w literaturze przedmiotu, w tym zwłaszcza w studiach poświęconych Krasińskiemu, w których wielokrotnie podkreślano wpływ, jaki na jego koncepcje filozoficzne z lat 1839–1845 wywarł autor *Prolegomenów do historiozofii*[2]. Proponowany w tym artykule sposób lektury obu dzieł jest uzasadniony zauważalną zbieżnością poglądów w nich

wyrażonych, mającą podstawy biograficzne. Wieloletnia przyjaźń, która łączyła poetę z filozofem, sprzyjała wymianie myśli i równoległemu rozwijaniu stanowisk pod wieloma względami tożsamych. Jak zauważył Zbigniew Sudolski, „nie sposób dziś określić zakres wzajemnych wpływów i zależności, powinowactwo jest jednak oczywiste, tak w atmosferze i kierunku rozwijanej myśli, jak i w tęsknotach czy konkretnych sformułowaniach [...]”[3]. Niemniej istotne są jednak różnice, które występują między ich koncepcjami. Jedną z nich związana jest z rozwijaną przez Krasińskiego ideą życia wiecznego, do którego duchy indywidualne będą mogły wznieść się z tego wieńczącego dzieje stanowiska, jakim jest Królestwo Boże. Dzięki temu pogładowi eschatologia autora *Przedświtu* nie ogranicza się do perspektywy immanentnej i stara się uwzględnić elementy tradycyjnego podejścia chrześcijańskiego. Z kolei Cieszkowski, choć sygnalizuje możliwość takiego stanowiska w ostatniej części pierwszego tomu *Ojciec nasz*[4], to jednak nigdzie go nie rozwija, a swoją historiozofię buduje na odejściu od transcendentnych wyobrażeń eschatologicznych. Co więcej, obu autorów różni także sposób, w jaki rozwijają oni wprowadzony w *Prolegomenach do historiozofii* podział dziejów na epoki bytu, myśli i czynu. Wszystko to sprawia, że dzieła stanowiące bezpośredni przedmiot mojego zainteresowania można uznać za dwa warianty jednego światopoglądu.

Światopogląd ten warto badać przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze ze względu na miejsce, jakie na mapie problemowej polskiego romantyzmu zajmują koncepcje historiozoficzne Cieszkowskiego i Krasińskiego. Nie tylko kontekst myśli polskiej czyni je jednak ważnymi. Polscy romantycy jako jedni z pierwszych podjęli próbę twórczego skonfrontowania chrześcijaństwa z kulturą nowożytną. Jednym z najważniejszych przejawów rozdźwięku narastającego między dwoma konfrontowanymi członami jest opozycja między teologią

dziejów a filozofią dziejów. Tytułowe Królestwo Boże i ludzkość to dwie rzeczywistości, które w czasach Krasińskiego i Cieszkowskiego były raczej uznawane za przeciwstawne sobie niż wzajemnie się zakładające. Świadczą o tym słowa zapisane w przedmowie do *Przedświtu*:

Nikt średnich wieków nie nazwie cywilizowanymi – nikt naszego, aż dotąd, religijnym. – Cywilizacja się poczęła w chwili, gdy wiara konała – cywilizacja jest to jedność materialnego bytu, jest to wspólność interesów ziemskich, czekająca na zjawienie się Słowa Bożego. Patrzcie! jak rosła i ugładzała wszystko na to, by idące Słowo Boże łatwiej się rozlało, prędeż się udzieliło z domu do domu, z kraju do kraju! [5].

Ostatnie zdanie zacytowanego fragmentu *Przedświtu* sugeruje już rozwiązanie, ku któremu zdążali zarówno Krasiński, jak i Cieszkowski. Ich odpowiedź na narastającą opozycję między kulturą nowożytną a tradycyjną świadomością religijną była podwójna – zakładała ona, z jednej strony, religijną reinterpretację nowożytności, z drugiej zaś strony – filozoficzno-społeczną reлектurę chrześcijaństwa, prowadzącą do modernizacji świadomości religijnej. Autor *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* pisał o tym następująco:

Te [reformy polityczne, rewolucje – T. H.] znów w pierwszej chwili zapału i zwięstwa zechcą ową myśłoderwaną zaprzeczyć, precz z świata wyrzucić, zatracić wszelki kościół idealny i religijne uczucie, aż znów po wielu pasowaniach się zacznie się przypominać ludziom, że na to, by dojść do zbawienia, trzeba pojąć w zupełności Chrystusowe słowo,

trzeba przez narody i ludzkość Chrystusową iść do żywota wiecznego, a narody i ludzkość, w ten sposób urzeczywistnione, niczem inszem, jeno ureligijnieniem wszelkiej świeczczyzny i zeświatowieniem czynnem wszelkiej religijności– niczem innem, jedno zlanie najoderwańszym wszechmyśli bożej, objawionej przepisem Zbawiciela, z bytemrzeczywistym ludzkich społeczeństw[6].

Ten fakt, że odpowiedź Krasińskiego i Cieszkowskiego naprawdę była podwójna, sprawił, że religijne uzasadnienie nowożytności nie miało w niej jedynie względnego znaczenia, nie było podporządkowane zewnętrznemu wobec niej celowi eschatologicznemu, co pojawić się mogło na gruncie teologii dialektycznej i o czym następująco pisał Hans Blumenberg:

Z punktu widzenia teologii dialektycznej wartościowanie stwierdzanego tu stanu rzeczy może wypaść nawet pozytywnie, jako że zeświecczenie staje się formułą duchowego oczyszczenia tego świata, który właśnie przez to, że świecczeje, ukazuje się jako to, czym jest. Sekularyzacja stawałaby się w ten sposób znakiem poprzedzającym ów akt sądu, który ma dokonać ostatecznego podziału i który nastąpi jako wydarzenie eschatologiczne[7].

Zdaniem Cieszkowskiego i Krasińskiego nowożytność posiada zatem głęboko pozytywne znaczenie. Jest istotnym etapem w drodze ludzkości ku Królestwu Bożemu na Ziemi, a jej osiągnięcia w pewien sposób muszą być w nim zachowane. Teoretycznie wyraziło się to w tytułowym przeświadczeniu, że Królestwo Boże będzie zrealizowanym

pojęciem ludzkości. Właśnie idea Królestwa Bożego na Ziemi pokazuje, w jaki sposób u polskich romantyków świadomość religijna pozwalała dopełnić i przekroczyć ograniczenia nowożytności, ale nie wpisywała jej w heterogeniczne względem niej ramy religijnej transcendencji i tradycyjnej eschatologii.

### **Wyróżnienie epoki bytu, myśli i czyn – podstawa obu koncepcji**

Jeżeli *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* oraz *Ojciec nasz* można uznać za dwa warianty jednego światopoglądu, to jest tak między innymi dlatego, że oba dzieła próbują rozwinąć stanowisko zajęte przez Cieszkowskiego w *Prolegomenach do historiozofii* w stronę filozofii religijnej. Podstawą obu koncepcji byłoby zatem wyróżnienie epoki bytu, myśli i czynu jako trzech etapów procesu dziejowego.

Kluczową rolę w dotychczasowym przebiegu dziejów Cieszkowski przypisywał rewolucji duchowej przyniesionej przez Jezusa Chrystusa:

Przed chrześcijaństwem panował, mianowicie, w dziejach okres zewnętrznosci i bezpośredniej obiektywnosci; co się tyczy subiektywnego ducha, znajdował się on jeszcze na pierwszym szczeblu swego rozwoju, tj. na szczeblu *zmysłowości*, obiektywny zaś duch znajdował się też w swej najbardziej bezpośredniej formie: *abstrakcyjnego prawa*. Natomiast Chrystus przyniósł światu element wewnętrzności, refleksji, subiektywności. Zmysłowość podniósł on do poziomu wewnętrznej świadomości, prawo – do poziomu moralności;

stąd też Chrystus stanowi ośrodek czasów minionych, ponieważ On jeden radykalną reformę ludzkości spowodował i wielką kartę dziejów powszechnych obrócił[8].

Tak pojęty Chrystus jest najważniejszym aktorem w dotychczasowych dziejach ludzkości. Jego dzieło stanowi granicę między pierwszą a drugą epoką dziejów. Trzecia, ostatnia epoka będzie czasem świadomego czynu i „zespolenia jednostronnie i pojedynczo występujących elementów życia ludzkości”:

Cokolwiek przeto uczucie przeczuło, a wiedza poznała, to wszystko urzeczywistnić musi absolutna wola; i na tym, jednym słowem, polega nowy kierunek, w którym zmierza przyszłość. Zrealizować ideę *piękna i prawdy w życiu praktycznym*, w uświadomionym już świecie przedmiotowości, zespolić organicznie wszystkie jednostronne i pojedynczo występujące elementy życia ludzkości i doprowadzić je do żywego współdziałania, a nareszcie urzeczywistnić ideę *absolutnego dobra* i absolutnej *teleologii* na naszym świecie – oto jest wielkie zadanie *przyszłości*[9].

Byt, myśl i czyn stały się tym samym podstawowymi pojęciami opisującymi rozwój procesu dziejowego. Na tym jednak nie kończy się ich znaczenie, w dziełach Cieszkowskiego i Krasińskiego można bowiem wyróżnić jeszcze przynajmniej dwie dziedziny refleksji, w których pojawiają się te same kategorie – antropologię i filozofię Boga. Na rozróżnieniu bytu, myśli i czynu oparta jest spirytualistyczna antropologia Cieszkowskiego, która ze względu na jego koncepcję ducha jest bardzo ściśle związana z historiozofią:

*Samobyt – samomyśl – samoczyn* są to trzy główne formy ducha. A więc, sam w sobie duch jest samobytem, tj. idealną, żywą indywidualnością, która siebie przede wszystkim oddziela od natury i *w sobie samej* posiada swój ośrodek. Jako byt dla siebie duch jest samomyślą, tj. świadomością, która jest w ogóle refleksją ducha. Lecz jako byt z siebie duch jest samoczynem, tj. wolną czynnością jako taką, która jest najkonkretniejszą ewolucją ducha[10].

Z tego powodu obaj autorzy będą zgodnie twierdzili, że istotą ducha jest twórczość: „Twórczość jest koniecznym wynikiem i przymiotem natury ducha. Kto duchem, ten tworzy, i w istocie z niczego, bo tylko z siebie, a z siebie tworząc, mnoży się i silnieje sam”[11].

Ten sam schemat w odniesieniu do Boga rozwinął Krasiński w *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, nieprzypadkowo określanym też jako *Traktat o Trójcy*:

Bóg sam, w pełni swej uważan, jest wszechduchem – we wszechduchu wszystko się zawiera, co tylko jest, co tylko być może. [...] Musi więc być wszechrzeczą – musi być wszechprawem jej – musi być zarazem wszechsobistością tej wszechrzeczy i tego prawa czyli ich jednością i życiem – a tem samem jakoby sercem wszystkich serc – duszą wszystkich dusz – ja środkiem wszystkich jaźni[12].

W poglądach poety jest to szczególnie ważne, to bowiem z rozważań o Trójcy wyprowadza on swoją filozofię dziejów. Fakt, że refleksja Krasińskiego jest konstruowana „odgórnie” – czyli że wychodzi od spekulacji dotyczących Boga i dopiero w dalszej kolejności dochodzi do historiozofii – to jedna z najłatwiej dających się zauważyć różnic między *Traktatem o Trójcy* a *Ojcie nasz*, którego dyskurs na temat Boga ma charakter zdecydowanie „oddolny”. Wynika to z odmiennego rozłożenia akcentów przez obu filozofów – o ile w *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* refleksja historyczna jest ugruntowana w pierwszej kolejności w nauce o Bogu[13] (w której ugruntowana jest też nauka o trójcy w człowieku), o tyle dla dzieł Cieszkowskiego właściwe jest większe zaakcentowanie związku historiozofii z refleksją antropologiczną, co ściśle wiąże się z jego filozofią ducha[14], stopniowo oddzielającą się od wyjściowej inspiracji Hegłowskiej i włączającą pewne jej elementy w ramy stanowiska spirytualistycznego. Jest tak również w *Ojcie nasz*, w którym schemat Adam – Chrystus – Paraklet[15] okazuje się teoretycznie istotniejszy od nawiązań do epoki Ojca, Syna i Ducha, o których ograniczonym charakterze świadczy choćby fakt, że zdaniem Cieszkowskiego dla świadomości religijnej pierwszej epoki dziejów właściwe było postrzeganie Boga jako Pana, a pełne objawienie Jego ojcostwa przyniosło dopiero chrześcijaństwo[16]. Na istotną rolę schematu Adam – Chrystus – Paraklet zwrócił uwagę Andrzej Wawrzynowicz:

Te trzy perspektywy historyczne: „Adama”, „Chrystusa” i „Parakleta” zamykają w sobie, w dynamice wewnętrznej celowości, całe dzieje ludzkie, dając kolejno obraz ludzkości bezpośrednio pogrążonej w świecie zewnętrznym, następnie oderwanej od tego ostatniego i wyalienowanej, a na koniec organicznie skojarzonej z nim i pogodzonej finalnie ze sobą. Mamy tu do czynienia z postępem ducha ludzkiego,

który tworzą trzy wypływające z siebie dialektycznie fazy, trzy rozłożone w czasie pochodny dochodzącej do swego przeznaczenia ludzkości. Pierwszy z tych historycznych pochodów dokonuje się „w imię Ojca”, drugi „w imię Syna”, a trzeci „w imię Ducha świętego”. Finalne odnalezienie w tym millenarystycznym schemacie podstawowego klucza do zrozumienia całych dziejów pokazuje zarazem jeden z najważniejszych rysów koncepcji historiozoficznej dojrzałego Cieszkowskiego, to mianowicie, że polski filozof sprowadza ostatecznie problem historii (bez reszty) do kwestii historii ducha. Celem ostatecznym procesu dziejowego nie jest, zdaniem polskiego filozofa, nic innego jak tylko stanie się ducha samym sobą (w pełnym tego słowa znaczeniu), tj. swoim czynem – działaniem (własnym)[17].

Alina Kowalczykowa uwydatniła charakterystyczne dla Krasińskiego wyprowadzanie poglądów historiozoficznych z rozważań na temat Trójcy podczas omawiania przejścia od katastrofizmu właściwego światopoglądowi wyrażonemu w *Nie-Boskiej Komedii* do optymistycznego ujęcia dziejów z *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*. Jej zdaniem rozwój refleksji historiozoficznej Krasińskiego zmuszał go do odnalezienia niepodważalnego sensu samej historii, który mógł dopiero nadać znaczenie ujawnianej przez dzieje hierarchii wartości[18]. Sens ten miał być zawarty „w objawionej treści Słowa”, a „przedmiotem refleksji historycznej stawała się analogia dziejów świata do dziejów Trójcy bożej”[19]. Spostrzeżenie to prowadzi nas do zwrócenia uwagi na fakt, że wyjściowy katastrofizm Krasińskiego mógł być jedną z przyczyn omówionej różnicy w rozłożeniu akcentów między nim a Cieszkowskim. Światopogląd przedstawiony w *Nie-Boskiej Komedii* nie mógł zostać zastąpiony optymizmem historiozoficznym na gruncie samej tylko antropologii,

która okazywała się zbyt słabą podstawą. W tej sytuacji naturalne stawało się wysnucie triadycznej koncepcji dziejów z Trójcy Świętej, dostarczającej znacznie mocniejszego fundamentu.

## **Krasiński i Cieszkowski o naturze pojęcia**

Pojawiające się w tytule słowo „pojęcie” zostało przeze mnie użyte nie tylko w potocznym znaczeniu. Odgrywa ono ważną rolę w koncepcjach historiozoficznych obu autorów, o czym dobitnie świadczy następujące zdanie z *Prolegomenów do historiozofii*: „Przeznaczeniem ludzkości jest urzeczywistnić własne pojęcie, a dzieje stanowią właśnie proces tego urzeczywistnienia”[20]. Zarówno Krasiński, jak i Cieszkowski czynili pojęcie kluczowym elementem w dialektycznym rozwoju ducha. Autor *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* twierdził, że duch osiąga kolejne szczeble swojego rozwoju poprzez urzeczywistnianie powstających po sobie pojęć:

Ale skoro ten cel wyższy, niby to ostateczny, otrzymany, skoro stanowisko pewnej pełni duchowej osiągnięte, całość harmonijna, stąd powstała, odkrywa natychmiast, że wyższa jest jeszcze myśl od rzeczywistości, której się dobiła, czyli rodzi się natychmiast w tej całości duchowej pojęcie idealne dalsze, niż jej terażniejszość, i w stosunku do tego pojęcia sama uznawa się znów bytem tylko i jako byt pragnie się z tą myślą, z tem pojęciem, rozbudzającym się coraz bardziej w niej, złać do pełnej miary, czyli znów stać się innym, wyższym duchem[21].

Wyrażone w powyższym cytacie przeświadczenie, że pojęcie odpowiada etapowi idealnemu w rozwoju każdej myśli, wymagającemu dopełnienia polegającego na urzeczywistnieniu, zostało przez Cieszkowskiego rozwinięte w rozważaniach o stosunku wyobrażenia do pojęcia:

Wszelkie bowiem wyobrażenie już nietylko czysto idealnego, (pojęcia) ale też realnego istnienia (wcielenia) wymaga. I dlatego właśnie Wyobrażenie, jakkolwiek często przez nowszych filozofów pogardzane i za nader podrzędny szczebel Wiedzy poczytane, nie przestanie być nigdy istnym probierzem prawdziwości, treściwości i żywotności wszelkiego Pojęcia, – tak dalece, że ilekroć pojęciu jakiemu wyobrażalności odmawiamy, tylekroć potępiamy samo pojęcie, zniżając je z rzędu żywotnego zarodu do rzędu upiorowatej mrzonki[22].

Twierdzenie o wyobrażalności pojęć służyło Cieszkowskiemu z jednej strony do krytyki idealizmu niemieckiego, który w dialektycznym rozwoju ducha miał poprzestawać na etapie pojęcia, z drugiej zaś strony – do odrzucenia dualizmu eschatologicznego i wskazania ograniczeń świadomości religijnej drugiej epoki. Idea przejścia pojęcia w wyobrażenie stanowiła jedno z filozoficznych uzasadnień terrestrializacji eschatologii. Na konsekwencje tego twierdzenia słusznie zwróciła uwagę Wiesława Sajdek:

Myśl o niebie ma swój głęboki sens, jeśli zostanie zrealizowana. Jeśli dojdzie do tego narastająca świadomość jej rychłej realizacji, w granicach właśnie rozgrywającej się historii, łatwo

może stać się wręcz programem politycznym oraz uzasadnioną religijnie ideologią[23].

Tak rozumiane pojęcie odgrywa zasadniczą rolę w procesie konstytuowania się ludzkości jako dziejowego podmiotu, będącym właściwym przedmiotem filozofii historii. Rozważania o naturze pojęcia pozwalają lepiej zrozumieć przywołane na początku tego rozdziału zdanie z *Prolegomenów do historiozofii* i jego filozoficzno-religijne rozwinięcie – przeznaczeniem ludzkości jest urzeczywistnienie własnego pojęcia, a tą realizacją będzie Królestwo Boże na Ziemi, znajdujące się w takim stosunku do ludzkości, jak wyobrażenie do pojęcia.

### **Chrześcijańska geneza pojęcia ludzkości**

Zgodnie z koncepcją zarysowaną przez Cieszkowskiego w *Prolegomenach do historiozofii* celem, do którego zmierza historia, jest ukonstytuowanie się ludzkości jako dziejowego podmiotu przejmującego odpowiedzialność za rozumne kierowanie własnymi dziejami. *Traktat o Trójcy i Ojciec nasz* łączy chęć wykazania chrześcijańskiego pochodzenia idei ludzkości. Epoka starożytna miała ich zdaniem nie znać tego pojęcia, co według Krasieńskiego oznaczało, że nie było wówczas także narodów[24]. Pojawiło się ono dopiero wraz z Jezusem, który zapoczątkował trwającą prawie dwa tysiące lat epokę myśli. Dzieło Chrystusa posiada zdaniem obu polskich romantyków konsekwencje w dwóch wymiarach – pierwszy z nich, jednostkowy, realizuje się bezpośrednio w drugiej epoce, drugi zaś, społeczny, został założony przez Zbawiciela i zgodnie z Jego zapowiedziami ma zrealizować się w trzeciej epoce dziejów. Ta realizacja, zgodnie z

cytowaną już wypowiedzią Krasieńskiego z *Przedświtu*, została przygotowana przez cywilizację nowożytną. Rozróżnienie planu indywidualnego i zbiorowego nie przeczy jednak głębokiemu związkowi między nimi, który sprawia, że Ewangelia powinna najpierw zostać przyjęta przez każdego z osobna, a dopiero potem rozszerzyć zakres swojego oddziaływania na stosunki społeczne:

Chrystusowości albowiem ducha zbiorowego nie otrzyma się inaczej, jak przez Chrystusowość duchów pojedynczych i nawzajem najwyższego pojedynczych uświęcenia nie otrzyma się inaczej, jak przez organiczne zlanie się zbiorowych z prawem Chrystusa[25].

Uznanie, że ukonstytuowanie się ludzkości jako dziejowego podmiotu jest zasadniczym celem procesu historycznego, mającym w dodatku nieredukowalny wymiar religijny, prowadzi Cieszkowskiego do uznania, że Boże zamiary wobec dziejów realizują się poprzez prowadzenie ludzkości do osiągnięcia tego celu:

Nie o znikome więc widowisko idzie Bogu – ani też o próżną agitację Rodowi ludzkemu, - ale o spełnienie i dostąpienie Celu wszego Ducha. – Idzie o to, aby czująca, myśląca i wolna Ludzkość doszła sama przez się (*de facto, de jure et sua sponte*) do pożądaney, świadomej i własnotwórczej Harmonji. – Bo pod tym właśnie warunkiem Duch jest duchem, że się sam rozwija, że sam jest swoim Rodowodem, jak to niezwłocznie uznamy. I pod tym tylko warunkiem zdolny jest dostąpić Harmonji, że ją sam utworzy; inaczej, jeśliby ją gdzieś gotową znaleźć mniemał, na próżnoby jej szukał – samby się tylko oszukał[26].

Nie może zatem dziwić, że w przełomowym wydarzeniu dotychczasowej historii, mającym zarówno wymiar religijny, jak i świecki – w dziele Jezusa Chrystusa – ludzkość drugiej epoki otrzymała pojęcie tego celu, do którego ma dążyć. Próba określenia, jak chrześcijaństwo wprowadziło pojęcie ludzkości do myśli powszechnej, dotyczy zatem nie tyle religijnych źródeł zsekularyzowanej później idei, co bezpośredniej genezy samego pojęcia.

Pierwszym elementem tej genezy jest zdaniem Cieszkowskiego objawienie Bożego ojcostwa, które przez ukazanie wspólnego pochodzenia wszystkich ludzi od Boga prowadziło do przeświadczenia o ich wzajemnej solidarności:

Otóż Objawienie Boga jako „Ojca naszego”, zwiastując nam naprzód wspólność pochodzenia już nietylko od jednego ziemskiego Rodzica, ale też od spólnego Ojca niebieskiego, a tem samym, dopełniając tradycji Adamowej drugostronnym wywodem, odsłoniło nam dopiero prawdziwą solidarność Ludzkości, która mimo różnicy plemion, narodów i rodów, przecież jeden i tenże sam Ród ludzki stanowi, już nietylko wedle ciała i krwi, ale także wedle myśli i słowa, wedle wszechwarunków i wszechprzeznaczeń Ducha[27].

Na inny element genezy wskazuje Krasiński, który – istotnie różniąc się w tym punkcie z Cieszkowskim[28], do czego wróć w dalszej części artykułu – wiąże zasługę nie z trzecią, lecz z drugą epoką dziejów: „(...) Chrystus też właśnie objawił rodowi ludzkiemu prawo wieczne zasługi i postępu na to, by ród ten mógł dojść do anielstwa”[29]. Pojęcie zasługi

odgrywa bardzo ważną rolę w poglądach historiozoficznych Krasińskiego, tym bowiem, co ustanawia ludzkość, jest jego zdaniem wspólna praca jednostek zjednoczonych w dążeniu do tego samego celu – życia wiecznego:

Czemże więc ludzkość? – Oto wspólną pracą wszystkich ludzkich, pojedynczych duchów, ciągnącą się przez wieki planetarnej historii, by wzajemnym wyrobem samych siebie dostąpić mogli szczebla onego w czasie, z którego wzleczą w swój żywot wieczny[30].

Wraz z objawieniem prawa zasługi, które uczyniło z ludzi ludzkość, Chrystus przekazał swoim uczniom modlitwę, której jedna z prośb miała wyrażać ich oczekiwanie na przyjście Królestwa Bożego. Nie tylko Cieszkowski w *Ojcie nasz*, lecz także Krasiński w *Przedświcie* bezpośrednio nawiązuje do treści tej prośby, mówiąc o Królestwie Bożym jako „uwidomionym ideale ludzkości”:

Chrystus objawił ludziom ideę ludzkości. – Przed Nim prawdziwych narodów, oprócz hebrajskiego, nie było: bo nie znano celu, do którego dążą narody, ku któremu ciężą jak planety ku słońcu. – On to obiecał, że będzie na świecie kiedyś jedna tylko owczarnia i jeden pasterz: on to przykazał modlącym się do Ojca powtarzać co dzień te słowa: „Przyjdź Królestwo Twoje!” – i takim westchnieniem od lat dwóch tysięcy my wszyscy prosimy Boga o uwidomienie się ideału ludzkości na ziemi![31].

Nie ulega tym samym wątpliwości, że również ideę Królestwa Bożego powinniśmy uznać za element genezy pojęcia ludzkości.

Inny dający się wyprowadzić z pism obu autorów element genezy pojęcia ludzkości to charakterystyczne dla drugiej epoki dziejów przeświadczenie o istnieniu pewnego transcendentnego celu społeczności, na które Cieszkowski zwrócił uwagę w *Ojcie nasz*.

Lecz samo istnienie tego domagania się czegoś poza siebie w społeczności Chrześcijańskiej jest właśnie przybliżeniem tegoż Królestwa, bo w całej starożytności domysłu nawet nie było, aby społeczeństwa do czegoś dalszego poza siebie dążyły, – celu istniejących społeczeństw wyższego od nich samych poza niemi nie postrzegano, a więc samo to Królestwo było jeszcze nader dalekiem [...]. Przez otwarcie drogi wiodącej ku niemu Chrześcijaństwo przybliżyło cel, a przez uznanie sprzeczni dwóch światów położyło warunek zniesienia tejże, oraz skojarzenie ziemskich i niebiańskich potęg, politycznych i religijnych stosunków[32].

Zagadnieniem odgrywającym kluczową rolę w badaniach poświęconych chrześcijańskiej genezie pojęcia ludzkości jest pytanie o stosunek między nią a Jezusem Chrystusem. Cieszkowski dostrzega w Synu Bożym prototyp ludzkości i jej zrealizowany ideał. Ujmując w ten sposób rolę odegraną przez Niego w historii, autor *Ojcie nasz* chce powiązać Jego dzieło nie tylko z drugą, lecz także z trzecią epoką

dziejów. To dążenie dawało się już zauważyć w *Prolegomenach do historiozofii*[33]. Jezus jest prototypem ludzkości dlatego, że – zgodnie z wyrażeniem biblijnym – to w Nim zamieszkała cała pełnia[34]:

Jezus Chrystus jest prototypem Ludzkości, jej zrealizowanym Ideałem, – najwyższym Osobnikiem Ludzkości. On nie jest tylko *najdoskonalszym* z ludzi, ale jest prosto *doskonałym człowiekiem*, „albowiem podobało się, aby wszelka pełń zamieszkała w nim”, a więc nie zbliża się do Boskości o tyle tylko, ile człowiekowi dane jest do niej się zbliżyć, ale z nią się identyfikuje[35].

W *Traktacie o Trójcy* Krasieński, nawiązując do innego fragmentu Pisma Świętego, mówi o Jezusie jako o drodze[36]:

Jest prawdą, jest światłem słonecznym ziemi i w najwyższym znaczeniu drogą, jak sam wyrzekł o Sobie. – Tą drogą tylko dostać się można do miłości ostatecznej – a że w stosunku do nas ta droga jest trudem, cierpieniem, zasługą, zatem Chrystus musiał ją odbić, wyrazić, uczynić, niejako upłaskorzeźbić życiem Swem i śmiercią Swoją[37].

Zwróćmy uwagę na pewną nieznaczną różnicę w rozłożeniu akcentów między dwoma przywołanymi wypowiedziami. O ile dla Cieszkowskiego Jezus jest przede wszystkim prototypem ludzkości, o tyle dla Krasieńskiego jest On w pierwszej kolejności pierwowzorem i przykładem, który unaocznia charakter całego procesu dziejowego – swoim życiem świadczy o objawionym przez siebie prawie zasługi. Tę

różnicę (oczywiście jeżeli uznamy, że jest ona znacząca, to znaczy że przywołane fragmenty reprezentują główne tendencje chrystologii obu autorów) można wytłumaczyć odmiennym ujęciem charakteru drugiej epoki dziejów, która zdaniem Cieszkowskiego jest jeszcze czasem łaski, zdaniem Krasińskiego zaś – zasługi.

Gdyby spojrzeć na przedstawione powyżej opinie dwóch polskich romantyków z perspektywy pośrednio przywołanych już poglądów Hansa Blumenberga, to należałoby stwierdzić, że znaczenie ich pism polega na takim ujęciu chrześcijańskiej genezy pojęcia ludzkości, które nie daje się zawrzeć w kategorii sekularyzacji[38]. Sekularyzacja zakłada pewną istotną odrębność porządku świeckiego od religijnego, polscy romantycy zaś postrzegali te dwie rzeczywistości jako bliskie sobie, a ich czasowe rozdzielenie i przeciwstawienie – za wyłączenie względne, związane ze stanowiskiem charakterystycznym dla drugiej epoki dziejów. Prowadzi nas to bezpośrednio do tytułowej idei Królestwa Bożego na Ziemi.

### **Królestwo Boże jako zjednoczona ludzkość**

Choć chrześcijańskie pochodzenie idei ludzkości odgrywa ważną rolę w poglądach obu romantyków, to jednak ich refleksja nad związkiem między tym pojęciem a ideałami chrześcijańskimi nie ogranicza się do samego problemu genezy. W centrum rozważań Krasińskiego i Cieszkowskiego znajduje się Królestwo Boże na Ziemi, które łączy w sobie pierwiastek religijny i świecki, wykazując tym samym ich zbieżność i harmonię. Ta zgodność zawarta jest już w samym pojęciu religii, którą Cieszkowski definiował etymologicznie (od łacińskiego *religare*[39]) i wyprowadzał z pojęcia więzi:

*Religja* (jak to nam źródłosłów jej wskazuje) jest z natury swojej związkami, Zjednoczeniem, Pojednaniem. Jest ona nie tylko związkiem między Bogiem a światem, między Duchem absolutnym a ograniczonymi duchami, ale nawet *związkiem samegoż świata w sobie*, samych że pojedynczych i ograniczonych duchów między sobą[40].

Takie ujęcie natury religii bezpośrednio wpływało na to, jak Cieszkowski rozumiał Królestwo Boże. W świetle powyższej definicji nie może dziwić, że w *Ojcie nasz* posiada ono zarówno wymiar religijny, jak i społeczny. Do tych dwóch dochodzą jeszcze wymiary historiozoficzny i eschatologiczny[41].

Nastanie Królestwa Bożego na Ziemi oznacza uwielbienie Chrystusa w przestrzeni społecznej, rozszerzenie zakresu oddziaływania Jego nauki na całą ludzkość. W ten sposób świat stosunków społecznych, który dotychczas pozostawał pogański, stanie się chrześcijański i osiągnie swoją doskonałość oraz pełną solidarność:

Będzie to właśnie uznana zgoda między wszechmyślą i wszechbytem i to uznanie stanowić tem samem będzie dzień Ducha św., dzień pocieszyciela owego, który ma uwielbić Chrystusa. A czemże Chrystus uwielbion być może, jeśli nie pojęciem zupełnym światła przez ciemności, słowa, które było Nim, przez ludzi i utworzeniem przez to pojęcie nowego świata ludzkości, Królestwa bożego, które wszystkie stosunki dotychczasowe, niechrystusowe, między ludźmi uchrystusuje i

tem samym zbliżyć będzie duchom wszystkim ludzkim dzień najwyższego ich rozwoju, a po dniu onym następny, żywota wiecznego?[42].

Zgodnie z przywołaną wypowiedzią Krasińskiego centralną rolę w tym uwielbieniu Chrystusa, które dokona się u kresu ludzkiej historii, ma odegrać Duch Święty. To właśnie trzecia osoba Trójcy Świętej jest najściślej związana z nastaniem Królestwa Bożego na Ziemi. Tym, co umożliwia to nowe obcowanie z Duchem Świętym, które obejmie całą ludzkość, jest – zgodnie z podstawową ideą nowej nauki o dziejach zarysowaną w *Prolegomenach do historiozofii* – harmonia między myślą a bytem:

Czyn jest znakiem, wynikiem życia. Życie objawia się przez czyn. Najwyższego życia czynem jest czyn najwyższy czyli stworzenie świata. Z tem najwyższym życiem my tylko analogicznym czynem łączyć się możemy, tylko tworząc czyli czyniąc wciąż, a gdy nasze twory czyli czyny dochodzić będą pewnego stopnia pełni, gdy w przybliżeniu jakimśkolwiek staną się na podobieństwo czynu najwyższego, czynu Bożego czyli w nich będzie harmonia bytu i myśli, uczucia i rozumu, kiedy, tak tworząc i czyniąc, sami staniemy się duchami żywymi, wtedy stworzymy w sobie tem samym pełne obcowanie z Duchem bożym, czyli dostaniemy się do stosunku dotkliwego, rzeczywistego, chwilowego z wszechduchem: zarazem uczuję go w pełni, pojmię go w pełni i wraz z nim, to jest, z wolą jego w jedni, czynić będziemy[43].

Historia przechodzi więc przez trzy epoki, które odpowiadają osobom Trójcy Świętej. W centrum tego podstawowego schematu religijnej historiozofii mieści się przejście od Bogoczłowieczeństwa Jezusa Chrystusa do Bogoludzkości, czyli Królestwa Bożego na Ziemi, której ustanowienie jest ściśle związane z eschatologicznym wylaniem Ducha Świętego[44]:

Nadchodził więc ciągle Chrystus Mesjasz, przez cały ciąg panowania Starego Zakonu, przez całą epokę żydowsko-pogańską, aż wreszcie nadszedł w Jezusie Nazareńskim, Bogoczłowieku. A nadchodził odtąd Duch Święty przez całą epokę chrześcijaństwa, aż nareszcie teraz przychodzi spełna w Bogoludzkości[45].

Nie ulega wątpliwości, że w koncepcji Cieszkowskiego Bogoczłowieczeństwo jest funkcjonalnie podporządkowane Bogoludzkości. Z nastaniem Królestwa Bożego na Ziemi wiąże się też charakterystyczne dla dyskursu religijnego *Ojciec nasz* rozszerzenie wyobrażeń i pojęć religijnych, które w drugiej epoce dziejów opisywały wspólnotę chrześcijańską, na całą ludzkość. Ta dialektyka pojęć, które w drugiej epoce dziejów miały być pojęte zbyt wąsko i jednostronnie, ma zastosowanie między innymi do idei Kościoła:

Jak tedy Kościół Chrześcijański ogarnąć miał *idealnie* wszystkich ludzi, tak *Kościół* Ludzkości ogarnąć ma *realnie* wszystkie ludy i połączyć takowe nie żadną trafunkową przyrodzoną siłą, ani też abstrakcyjno-idealnym nakazem, – ale organicznym życiem. Nie idzie mu bynajmniej o spojenie ludów

w jedno olbrzymie a ogólne państwo, – ale właśnie o rozwinięcie wspólnej państw Jedności, – o ich wiekuiącą Harmonję[46].

Poziom, do którego dochodzi owo utożsamienie się domeny religijnej z życiem społecznym, jest bardzo wysoki – zdaniem Cieszkowskiego w parakletyzmie „obrzędami Ducha” jest „cały obszar Sztuki”, „dogmatami Ducha” – „cały obszar Nauki”, a „pobożnymi obowiązkami i działaniami religijnymi Ducha” – „cały obszar społecznego Życia”[47].

### **Życie wieczne w obu koncepcjach**

Krasiński przejął przekonanie wyrażone przez Cieszkowskiego w *Prolegomenach do historiozofii*, że przeznaczeniem ludzkości jest urzeczywistnienie własnego pojęcia, i – tak jak jego przyjaciel w *Ojciec nasz* – utożsamiał ten cel historii z Królestwem Bożym. Równocześnie jednak podkreślił, że będzie ono tym stanowiskiem, z którego duchy wzniosą się do życia wiecznego, mającego charakter pozaziemski:

Celem więc ostatecznym dziejów naszych planetarnych, ostatecznym dla nas, jako w kształt człowieczy ubranych, jest dostanie się do stanowiska, od którego rozpocznie się żywot wieczny. Do niego zaś doprowadzić nas tylko zdołają postępowo uzupełnione i wyczerpnięte naszym trudem wszystkie stanowiska pośrednie, zmierzające do dopięcia celu ludzkości jako ludzkości. Tym zaś celem Królestwo boże powszechne i już na ziemi święte, bo nie samowolą i swywołą, ale wolą ludzką, do woli bożej przypadłą, ożywione – czyli nastrój Chrystusowy, w

czyn i rzeczywistość przeszły, nie już tylko pojedynczych dusz się tyczący, ale całego człowieczeństwa, wszystkich praw jego, ustaw i urzędzeń, a tem samem przemieniający ziemię w jedną wielką, żywą świątynię Ducha Świętego![48].

Fragment ten dużo mówi o źródłach idei życia wiecznego u Krasińskiego. Autor *Przedświtu* rozróżniał doskonałość osiąganą przez zbiorowości od doskonałości duchów indywidualnych. Ta pierwsza jest osiąganą w granicach ziemskiej historii i jest nią Królestwo Boże, druga zaś wiąże się z przekroczeniem dziejów. To rozróżnienie dwóch rzeczywistości – historycznej i tej, która nastąpi po niej – w formie poetyckiej zawarł Krasiński w *Psalmie wiary*, w którym z jednej strony wyraził przekonanie, że „szkołą Duchów są Ludzkości dzieje”[49], z drugiej zaś strony następująco przedstawił życie wieczne:

K'niemu wciąż dążę – zrazu tam iść muszę  
Przez piekła trudu – przez czysce zasługi –  
Aż zacznę wdziawać i ciała, i dusze  
Bardziej promienne – i wstąpię w świat drugi!  
W świat, co od wieków zwan okręgiem nieba –  
I w nim letargów mi już nie potrzeba  
Ani przebudzeń z grobu, by iść wyżej!  
Tam żywot wieczny – żywot nieustanny –  
Grób i kolebka konieczne są niżej,  
Na tych planetach, gdzie świt Ducha ranny,  
Gdzie człowiek Boga niemowlęciem jeszcze  
I kwili tylko przeczucia swe wieszczce –  
Lecz dla aniołów śmierci nigdzie nie ma!  
Przeszłość i przyszłość ostrymi oczyma  
Widzą i znają – dla nich przemienienie

To jedna chwila – to dalsze natchnienie!  
Jak my na ziemi w godzinie zachwytu  
Nikłą pieśń z serca czerpiem – tak tam oni  
Kształt rzeczywisty czerpią z fal wszechbytu,  
Szaty przemienne czerpią z życia toni  
I coraz dalej ku Panu – ku górze  
Lecą w królewskiej ciał i dusz purpurze![50]

To rozróżnienie Królestwa Bożego i życia wiecznego odgrywało kluczową rolę w światopoglądzie filozoficznym Krasińskiego. O jego roli dobitnie świadczy jeden z listów do Augusta Cieszkowskiego, który pokazuje, jak zdaniem autora *Przedświtu* jednostka i ludzkość wzajemnie się zakładają w swoim dążeniu do doskonałości:

Oto moja eschatologia! Teraz proszę nie zapominać, że wszystko jest we wszystkich i że już na tym planecie w dziejach ludzkości te trzy epoki muszą się znaleźć. Musiałem, o eschatologii mówiąc, ludzkość za jedność wziąć i zamknąć ją między biegunami dwoma, z których pierwszy kamieniem, a drugi aniołem jest! Więc teraz my wchodzimy w niebo, ale w niebo na ziemi, po którego rozwiązaniu dopiero zacznie się ducha prawdziwie niebieska era! Przedziwna w tym wszystkim harmonia, bo ludzkość obiektywna jest konieczną miarą, nieodzowną metodą, przez którą indywiduum się wychowuje, a indywiduum jest koniecznym warunkiem jej tworzenia się, czyli tworzenia się samego siebie! Ludzkość to miłość wszystkich razem, stwarzająca każdego! a śmierć to znak łaski Bożej, przychodzącej na pomoc niedorównanym jeszcze z ludzkością całą indywiduum! Przez śmierć stajemy się coraz bardziej nami, dopóki się nie nauczymy takimi się stawać przez ciągłe życie![51]

Należy równocześnie podkreślić, że Krasiński bardzo wyraźnie podporządkowuje eschatologię społeczną eschatologii indywidualnej. Królestwo Boże na Ziemi, czyli zrealizowane pojęcie ludzkości, okazuje się koniecznym elementem w indywidualnej drodze każdego ducha do zbawienia, bez którego osiągnięcie nowej, anielskiej egzystencji jest niemożliwe. Dlatego osiągnięcie doskonałości przez zjednoczoną ludzkość powinno poprzedzać indywidualną pełnię życia. Ten nieodzowny związek między doskonałością indywidualną a doskonałością ludzkości bezpośrednio wpływa na sposób, w jaki Krasiński postrzega relacje między Królestwem Bożym na Ziemi a życiem wiecznym:

Otóż, jako roślina przez światło koniecznie przejść musi, by wyrósć i dostąpić kwiatu, tak samo koniecznie i każdego człowieka i ludzkość zbiorowa, cała, przejść muszą przez Chrystusa prawo i uczynić je w sobie, by dostąpić zbawienia. – Zbawieniem zaś dla człowieka każdego jest żywot wieczny, stan anielski w wyższym świecie, niż dzisiejsza ziemia – dla ludzkości jest Królestwo Boże na ziemi czyli stan Chrystusowego uspołecznienia. – Bez tej ludzkości na ziemi, nie przeszedłszy przez ono Królestwo tu, żaden duch ziemi nie dostanie się do żywota wiecznego. – Bo czemuż ludzkość, tak ukrólestwiona? Oto stanem zbiorowym wszystkich pojedynczych ludzi, dowodzącym, że już dojrzeli na aniołów[52].

Idea życia wiecznego sprawia, że religijna historiozofia w wersji zaproponowanej przez Krasińskiego uwzględnia pozahistoryczny rozwój duchów jako swój kluczowy element. Właśnie w tym tak

istotnym dla autora *Przedświtu* punkcie zdecydowanie różni się z nim Cieszkowski[53], który nie uznaje pozahistorycznego rozwoju duchów za przedmiot zainteresowania historiozofii[54]. Nie zmienia tego fakt, że w ostatniej części pierwszego tomu *Ojciec nasz*, które należy w tym miejscu przywołać, można znaleźć następującą myśl:

Jakoż wszelkie objawienie Myśli odpowiada zawsze i ściśle właściwemu wystąpieniu Czynu, który ma takową urzeczywistnić i w życie wprowadzić. – Otóż kiedy świat Czynu, który właśnie nastaje, spełni i zapełni idealne zadanie myśli, przekazane mu przez ustępujący świat, wtedy dokonawszy *historycznego postępu* ludzkości, nowy objaw Myśli nowe zadanie Czynu otworzy i wprowadzi nas w świadomość i w uczestnictwo rzeczy absolutnie *ostatecznych*, t. j. *pozahistorycznych* i *pankosmicznych*, otwierając nam zarazem nowy i wyższy zakres Wiecznego Żywota[55].

Na fragment ten zwracali wielokrotnie uwagę badacze myśli Cieszkowskiego. Warto przywołać opinie Piotra Bartuli, według którego „wprowadzenie podwójnej eschatologii łagodzi w znacznym stopniu heterodoksalność koncepcji Cieszkowskiego”[56], oraz Andrzeja Walickiego, który wprost stwierdzał, że pojawienie się takiego fragmentu w *Ojciec nasz* należy tłumaczyć wpływem Krasińskiego[57]. W mojej ocenie próby interpretacji tego fragmentu powinny zwracać uwagę na dwie rzeczy – po pierwsze na fakt, że jest to jedyna tego typu wypowiedź w całym *opus magnum* Cieszkowskiego, sformułowana w dodatku z dużą rezerwą i ostrożnością, co jednoznacznie dowodzi, że wyrażone w nim przypuszczenie nie jest, jak u Krasińskiego, osią prowadzonej interpretacji, a rozwijana przez autora *Prolegomenów do historiozofii* filozofia religijna świadomie ogranicza się do

rzeczywistości ziemskiej. Nie oznacza to jednak, że przywołany fragment jest pozbawiony znaczenia w myśli Cieszkowskiego – odgrywa on ważną rolę, ponieważ pozwala mu uniknąć sprzeczności, która może wynikać z równoczesnego odrzucenia „złej nieskończoności” (co oznacza, że kres musi zostać osiągnięty) i głoszenia, że naturą ducha jest nieustanne tworzenie siebie (czyli osiągnięcie coraz wyższych celów rozwoju)[58].

Nawet jeżeli na podstawie przywołanej wcześniej wypowiedzi Cieszkowskiego można próbować zbliżać jego stanowisko do poglądów Krasińskiego, to nie ulega wątpliwości, że autorzy ci różnią się między sobą. Dla Krasińskiego charakterystyczna jest próba pogodzenia eschatologii immanentnej z perspektywą transcendentną właściwą tradycyjnemu nauczaniu Kościoła. Cieszkowski, choć tam, gdzie jest to jego zdaniem możliwe, stara się zachować łączność z nauczaniem Kościoła[59], nie rozwija jednak takiej próby. Co niemniej ważne, dla autora *Przedświtu* charakterystyczne jest łączenie zagadnień z zakresu eschatologii indywidualnej i społecznej, Cieszkowski zaś wykazuje skłonność do ich rozdzielania, dzięki czemu może o wiele konsekwentniej rozwijać stanowisko zarysowane w *Prolegomenach do historiozofii*[60].

## **Zakończenie**

Przeprowadzona analiza wykazała, że *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* Zygmunta Krasińskiego oraz *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego rozwijają dwa różne warianty jednego światopoglądu, wyrastającego z twierdzeń zawartych w *Prolegomenach do historiozofii*. W podsumowaniu warto nieco uwagi poświęcić temu, co

różni obie koncepcje. Kilka razy sygnalizowałem te różnice, a szczególnie wyeksponowałem rozwijaną przez Krasińskiego ideę życia wiecznego. Wszystkie sygnalizowane odrębności dają się wyprowadzić z odmiennego filozoficzno-religijnego rozwinięcia podstawowego schematu historiozofii, co przedstawia poniższa tabela.

	Epoka bytu	Epoka myśli	Epoka czynu
August Cieszkowski	Łaska (fakty)	Łaska (fakty)	Zasługa (czyny)
Zygmunt Krasiński	Łaska	Zasługa	Miłość Boża

Tabela 1. Porównanie koncepcji Augusta Cieszkowskiego i Zygmunta Krasińskiego.

Sposób, w jaki Cieszkowski posługuje się pojęciami „łaska” i „zasługa” oraz terminami z nimi konotującymi, można uznać za prostą kontynuację podjętego w *Prolegomenach do historiozofii* rozróżnienia faktów i czynów[61]. Tym samym zasługa odpowiada czynom i ściśle wiąże się z trzecią epoką dziejów. Krasiński natomiast uważa, że już Chrystus objawił ludzkości prawo zasługi jako drogę wzrastania ku życiu wiecznemu. Prowadzi to do różniącej się w niektórych punktach charakterystyki zarówno drugiej, jak i trzeciej epoki dziejów, będącej zdaniem Krasińskiego czasem odmierzania przez Boga bytu według zasługi. Z tego wynika fakt, że autor *Przedświtu*, inaczej niż Cieszkowski, ujmuje podział między obiema epokami w sposób nieco bardziej płynny – Królestwo Boże wydaje się znajdować niejako „na przełomie” drugiej epoki, w której jest wypracowywane, i trzeciej, do której przynależy. Interesujące nas dwa warianty jednego

światopoglądu różni wizja zbawienia – podczas gdy Cieszkowski jest przekonany, że ludzkość dostąpi go przez czyn, to Krasiński postrzega je jako wyraz miłości Bożej, udzielającej bytu na podstawie zasług.

Skonfrontowanie dwóch wariantów jednej koncepcji powinno przynieść pewien pożytek zarówno badaniom poświęconym Cieszkowskiemu, jak i tym dotyczącym Krasińskiego. Do studiów poświęconych *Ojciec nasz* wprowadza ono bardzo istotny kontekst porównawczy i może rzucić nieco więcej światła na proces powstawania tego dzieła, w którym wymiana myśli między obu romantykami odegrała niebagatelną rolę. Porównanie obu dzieł ma jeszcze większe znaczenie dla badań nad twórczością Zygmunta Krasińskiego, pozwala ono bowiem odnieść się do dosyć rozpowszechnionej opinii, która podważa oryginalność filozoficzną jego poglądów. Tak odnosił się do filozofii Krasińskiego Juliusz Kleiner:

W samodzielnie pomyślanym systemie, o którym bardziej decydowały postulaty uczuciowe niż logiczno poznawcze, niewiele jest oryginalności. Mimo że autor uważał go za przewyżczenie heglizmu, typ myślenia pozostał heglowskim i schellingowskim. Dołączyły się echa Fichtego, myślicieli francuskich Lamennais'go i Bouchera de Perthes i piszącego po francusku matematyka i filozofa polskiego Hoene-Wrońskiego oraz pewne oddźwięki gnostycyzmu. To wszystko zjednoczyło się z Mickiewiczowską ideą posłannictwa Polski, a oparło głównie o system Cieszkowskiego[62].

Nie zawsze tak jednak uważano. W historii badań nad dorobkiem Krasieńskiego nieraz uwypuklano wartość filozoficzną jego dzieł – i to nie tylko *Traktatu o Trójcy*, jedyne go tekstu *stricte* filozoficznego, lecz także jego utworów poetyckich. Jednym ze zwolenników takiej opinii był Stanisław Tarnowski:

To też widzimy, że jego filozofia, prawdziwa czy mylna, jest filozofią w istotnym znaczeniu tego słowa. Obejmuje wszystkie główne przedmioty i zagadnienia ludzkiej myśli, i wszystkie określa, na wszystkie odpowiada, za pomocą jednej zasadniczej prawdy, która we wszystkich zjawiskach jest, tylko w innych formach i postaciach. Nie wchodząc w to, czy ta prawda jest dobrze i trafnie znaleziona, odkryta, nie można zaprzeczyć, że przeprowadzona i dowodzona jest dobrze; że Krasieński nie stosuje i nie naciąga zjawisk i faktów do wymyślonej dowolnej teoretycznej doktryny, ale że zasadę swoją rzeczywiście w zjawiskach i faktach znajduje, i z tych ją wywodzi. Trafny czy mylny, system jest w jego filozofii całkowity, wyrobiony, przedstawiający mało (jeżeli jakie) szpar i szczelin w swojej budowie[63].

Krasieński był, oczywiście, myślicielem silnie związanym ze swoją epoką, a *Prolegomena do historiozofii* wywarły kluczowy wpływ na jego światopogląd. Z pewnością nie można mu jednak odmówić filozoficznej samodzielności, czego zresztą nie czynił nie tylko Tarnowski, lecz także Kleiner. Porównanie jego koncepcji z filozofią religijną Cieszkowskiego dowodzi tego w sposób jednoznaczny. Nawet jeżeli odmówimy mu oryginalności, to czy ta samodzielność nie wystarczy do tego, aby ponownie podjąć szerzej zakrojone badania nad

wątkami filozoficznymi pojawiającymi się w twórczości Krasińskiego? Niewątpliwie *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, a także inne dzieła z lat 1839-1845, stanowią świadectwo filozofii polskiej okresu międzypowstaniowego o niemałej randze[64]. Mimo różnych źródeł inspiracji, pod których wpływem pozostawał Krasiński, trudno podtrzymać zarzut eklektyzmu[65], który da się usłyszeć w wypowiedzi Kleinera. Tarnowski, nawet jeżeli jego opinia jest przesadna, miał rację, gdy twierdził, że poglądy autora *Przedświtu* noszą znamiona świadomie konstruowanego systemu[66].

Mimo pewnych różnic między Krasińskim a Cieszkowskim nie ulega wątpliwości, że rozwijane przez nich równolegle warianty jednego światopoglądu są zbieżne w tym, co stanowi zasadniczy przedmiot mojego artykułu. Zdaniem obu polskich romantyków Królestwo Boże będzie ludzkością, która zaistnieje nie tylko w sferze myśli, jako pewne pojęcie, lecz także wystąpi w realnych stosunkach społecznych. W ten sposób usuwają oni konflikt między teologią dziejów a filozofią dziejów oraz między świadomością religijną a kulturą nowożytną. Usunięcie tego antagonizmu jest konieczne, dopiero bowiem ludzkość pojęta religijnie, czyli jako Królestwo Boże, daje się pomyśleć nie jako formalne braterstwo lub abstrakcyjny ideał, lecz jako konkretny, historycznie osiągalny stan całej zbiorowości. Z drugiej strony taka interpretacja jednego z podstawowych elementów eschatologii chrześcijańskiej wpisuje się w dążenie do zreinterpretowania chrześcijańskiego uniwersalizmu i uzgodnienia go z historyzmem jako jednym z zasadniczych elementów światopoglądu dziewiętnastowiecznego[67].

*Tomasz Herbich*

Artykuł ukazał się pierwotnie w czasopiśmie „*Filo-sofija*”, Vol 16, No 32 (2016/1)

---

[1] Najważniejsze w najnowszych badaniach artykuły, które zestawiają poglądy Cieszkowskiego i Krasińskiego, to teksty G. Kubskiego, *Krasiński w egzegetycznej releksji Augusta Cieszkowskiego*, w: idem, *Biblia romantycznie odczytywana*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2005, s. 67–95, oraz Z. Sudolskiego, *Myśl historiozoficzna Augusta Cieszkowskiego w refleksji Zygmunta Krasińskiego*, w: *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz, S. Pieróg, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1996, s. 69–76. Grzegorz Kubski jest także autorem monografii, która poświęcona jest pojęciu Królestwa Bożego w *Ojcie nasz Augusta Cieszkowskiego i Wykładzie Pisma Świętego Nowego Zakonu* ks. Waleriana Serwatowskiego, por. G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Poznań 1995. Należy odnotować ponadto poświęcony Krasińskiemu rozdział w jednej z książek Wiesławy Sajdek o Cieszkowskim, por. W. Sajdek, *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 57–73.

[2] Por. S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2014, s. 353; J. Kleiner, *Studia i fragmenty monografii z 1912 roku*, w: idem, *Zygmunt Krasiński. Studia, wybór i opracowanie J. Starnawski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 227–

228; M. Janion, *Dialektyka historii w polemice między Słowackim a Krasińskim*, w: idem, *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. 159–160; A. Kowalczykowska, *Poglądy filozoficzne Zygmunta Krasińskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I, red. A. Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 319–322; Z. Miedziński, *Osobowość i przyszłość. Zygmunt Krasiński na tle historiozofii romantycznej i polskiej filozofii narodowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 81–82, 85, 90; A. Sekuła, *Sylwetka ideowa Zygmunta Krasińskiego. Dylematy i meandry polskiej myśli konserwatywnej*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2015, s. 181. Na interesującą w tym kontekście rzecz zwrócił uwagę Grzegorz Kubski: „[...] poeta pełnił w procesie twórczym rolę spolegliwego doradcy w kształtowaniu tekstu [*Ojciec nasz* – T. H.], w którym też zaistniał jako autorytet. Nic nie dokumentuje aż tak zaawansowanego wpływu filozofa na ostateczny kształt utworów autora *Przedświtu*, choć zależność jest niewątpliwa” (G. Kubski, *Krasiński w egzegetycznej...*, op. cit., s. 94).

[3] Z. Sudolski, *Myśl historiozoficzna...*, op. cit., s. 76.

[4] Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, Fiszer i Majewski, Poznań 1922, s. 203–206.

[5] Z. Krasiński, *Przedświt*, w: idem, *Dzieła literackie*, t. I, wybrał, notami i uwagami opatrzył Paweł Hertz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 146.

[6] Idem, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: idem, *Pisma Zygmunta Krasińskiego. Wydanie jubileuszowe*, t. VII: *Pisma filozoficzne i polityczne*, G. Gebethner i Spółka, Gebethner i Wolf, Kraków-Warszawa 1912, s. 80.

[7] H. Blumenberg, „*Sekularyzacja*”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, przeł. T. Zatorski, „Kronos” 2013, nr 2, s. 60.

[8] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski-syn, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, wstępem poprzedził A. Walicki, opracowali J. Garewicz i A. Walicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 18.

[9] Ibidem, s. 21.

[10] Idem, *Notatki i szkice*, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza...*, op. cit., s. 293–294.

[11] Z. Krasiński, *O stanowisku...*, op. cit., s. 54.

[12] Ibidem, s. 34–35.

[13] Warto zwrócić uwagę na opinię Stanisława Tarnowskiego: „Nie wiemy na pewno, czy Krasiński w swoich rozmyślaniach nad tymi kwestiami dostrzegł i zgłębiał najpierw Trójcę w Bogu, a od niej dopiero, na jej wzór, dochodził do troistości w człowieku i w historii, jako do odbicia i skutku tamtej; ale przypuszczać nam wolno, że myśl jego szła właśnie w przeciwnym, odwrotnym kierunku, że zaczął od troistości w ludzkości i w historii, a doszedł do swojego rozumienia troistej jedności w Bogu” (S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*, op. cit., s. 365).

[14] Na temat filozofii ducha Cieszkowskiego por. S. Borzym, *Pojęcie „ducha” i „duszy” w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, w: tenże, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 17–24.

[15] Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, op. cit., s. 38.

[16] Por. ibidem, t. II, Fiszer i Majewski, Poznań 1923, s. 7–8.

[17] A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 156.

[18] Por. A. Kowalczykowa, *Poglądy filozoficzne...*, op. cit., s. 318–320.

[19] Ibidem, s. 320.

[20] A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, op. cit., s. 16.

[21] Z. Krasieński, *O stanowisku...*, op. cit., s. 58.

[22] A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. II, op. cit., s. 233.

[23] W. Sajdek, *Światopoglądowe odniesienia Wezwania Augusta Cieszkowskiego*, w: *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 136.

[24] Por. Z. Krasieński, *O stanowisku...*, op. cit., s. 75.

[25] Ibidem, s. 72.

[26] A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, op. cit., s. 116.

[27] Ibidem, t. II, s. 92.

[28] Por. ibidem, t. I, s. 3; ibidem, s. 144.

[29] Z. Krasieński, *O stanowisku...*, op. cit., s. 29.

[30]Ibidem, s. 69.

[31]Idem, *Przedświt*, op. cit., s. 147.

[32] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, Fiszer i Majewski, Poznań 1923, s. 42.

[33] „Jako religia, chrześcijaństwo jest zapewne nie tylko antytetycznym, ale bezsprzecznie zarazem i syntetycznym momentem. Stanowi ono bowiem istotne pojednanie Stwórcy ze stworzeniem, Boga z człowiekiem. Dlatego też jego założyciel prawdziwym był Bogoczłowiekiem, a w religii objawił nam najwyższą prawdę. Ale w procesie dziejowym okres chrześcijańsko-germański stanowi moment dialektyczno-antytetyczny” (idem, *Prolegomena...*, op. cit, s. 20).

[34] Por. Kol 1,19.

[35]Idem, *Ojciec nasz*, t. II, op. cit, s. 397.

[36] Por. J 14,6.

[37] Z. Krasieński, *O stanowisku...*, op. cit, s. 31–32.

[38] Najbardziej klasycznym przykładem ujęcia nowożytnej filozofii dziejów wyrastającego z pojęcia sekularyzacji są poglądy Karla Löwitha: „Ponieważ filozofia dziejów od Augustyna do Bossueta nie podaje żadnej naukowej teorii historii rzeczywistej, lecz jest dogmatyczną doktryną historii opartą na objawieniu i wierze, wnioskowali oni [filozofowie nowożytni – T. H.] pochopnie, że teologiczna interpretacja dziejów, tj. czternaście wieków zachodniego myślenia, jest filozoficznie i historycznie bez znaczenia, i że właściwe myślenie historyczne zaczyna się dopiero w XVIII wieku. Wbrew tej rozpowszechnionej opinii, poniższy historyczny zarys naszego historycznego myślenia chce wykazać, że nowożytna filozofia dziejów wypływa z biblijnej wiary w wypełnienie, a kończy się na sekularyzacji jej eschatologicznego wzorca” (K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 5–6).

[39] Na temat różnych możliwości wyjaśniania etymologii słowa „religia” por. J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 16–17. Zgodnie z informacjami tam podanymi ta możliwość wyjaśnienia etymologii interesującego nas słowa, do której nawiązywał Cieszkowski, pojawia się m.in. u Laktancjusza i św. Augustyna.

[40] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, op. cit., s. 80.

[41] Więcej na ten temat można znaleźć w moim artykule *Historiozofia Augusta Cieszkowskiego a eschatologia chrześcijańska*, w: *Eschaton. Wokół wyobrażeń końca*, red. K. Górzyńska-Herbich, H. Haintze, T.

Herbich, K. Urbaniak, M. Woźniak, Ośrodek Badań Filozoficznych,  
Warszawa 2016 [w druku].

[42] Z. Krasiński, *O stanowisku...*, op. cit., s. 47.

[43] Ibidem, s. 53.

[44] Z pewnością można w tym widzieć nawiązanie do chrześcijańskiej interpretacji prorocstwa z J1 3,1–5, która jego wypełnienie wiąże z wylaniem Ducha Świętego na Apostołów w Dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2,15–21). Na temat zainteresowania obu autorów prorocstwem z księgi Joela por. G. Kubski, *Krasiński w egzegetycznej...*, op. cit., s. 85–89. Krasiński i Cieszkowski są zgodni w przekonaniu, że prorocstwa biblijne mogą wypełniać się więcej niż tylko jeden raz (por. ibidem, s. 72). Cieszkowski wprost mówi o tym, że zesłanie Ducha Świętego na Apostołów było „zadatkem pełnego Ducha dla całej Ludzkości objawu, doskonałego wszystkim ludzi Duchem Świętym odrodzenia” (A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, op. cit., s. 367).

[45] Ibidem, s. 398.

[46] Ibidem, t. III, s. 58.

[47] Ibidem, t. II, s. 463–464.

[48] Z. Krasiński, *O stanowisku...*, op. cit., s. 68–69.

[49]Idem, *Psalmy przyszłości*, w: idem, *Dzieła literackie*, t. I, op. cit., s. 199.

[50]Ibidem, s. 198.

[51]Idem, *List 40 z 6 I 1844*, w: idem, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, opracował i wstępem poprzedził Z. Sudolski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 145–146.

[52]Idem, *O stanowisku...*, op. cit., s. 40.

[53] Por. G. Kubski, *Kraśniński w egzegetycznej...*, op. cit., s. 75–77.

[54] Cieszkowski wprost deklaruje, że zagadnienie to nie stanowi przedmiotu jego zainteresowania w *Ojcie nasz*: „Ile więc razy w następnych księgach o przyszłości mowa będzie, rozumieć zawsze będziemy przyszłość nie pozahistoryczną, nie pankosmiczną, – ale historyczną, do żywota człowieczeństwa samego, jako człowieczeństwa, należąca. – Jeżeli zaś kiedy o absolutnie eschatologicznej przyszłości mowa być miała, t. j. o przyszłości już nie ludzkiej, – ale ultrahumanitarnej, to wyraźnie będzie wzmiankowane” (A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, op. cit., s. 205).

[55]Ibidem, s. 203.

[56] P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 45.

[57] Por. A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, w: idem, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009, s. 158.

[58] Więcej na ten temat można znaleźć w moim artykule *Historiozofia Augusta Cieszkowskiego a eschatologia chrześcijańska*, który już przywoływałem.

[59] Por. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne...*, op. cit, s. 142: „Zasadniczy cel Ojciec nasz Cieszkowski sprowadzać ma się więc do wyprowadzenia ostatecznych konsekwencji filozoficznych (a ściślej: historiozoficznych) z (ewangelicznej) nauki Chrystusa, w możliwej zgodzie z oficjalną linią teologiczną Kościoła, ewentualnie (w razie konieczności) bez niej”.

[60] O tym, że chodzi tutaj nie o odrzucenie osobowej nieśmiertelności, a o metodologiczną precyzję wyводу, która nie pozwala Cieszkowskiemu mieszać problematyki historiozoficznej z „eschatologią absolutną”, świadczy zarówno traktat *Bóg i palingeneza*, jak i następująca wypowiedź z Ojciec nasz: „Ci wszyscy przeto, którzy zaprzeczają nieśmiertelności osobistej, degradują osobę na rzecz” (A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, op. cit., s. 336).

[61] Por. idem, *Prolegomena...*, op. cit., s. 13–14.

[62] J. Kleiner, *Zygmunt Krasiński. Studia*, op. cit, s. 96.

[63] S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*, op. cit., s. 374.

[64] A. Kowalczykowa, komentując zmniejszające się uznanie dla poglądów filozoficznych Krasińskiego, stwierdziła, że jest ono nieuniknione i związane z „rozbudowywaniem badań nad polską filozofią romantyczną” (A. Kowalczykowa, *Poglądy filozoficzne...*, op. cit, s. 308). Należy jednak w ramach filozoficznych badań nad polskim romantyzmem przywrócić Krasińskiemu należne mu miejsce.

[65] Zarzut eklektyzmu słusznie odpiera A. Kowalczykowa (por. ibidem, s. 308).

[66] Por. G. Kubski, *Krasiński w egzegetycznej...*, op. cit, s. 95: „(...) zestawienie rozmaitych jego przemyśleń z tekstem Ojciec nasz, czyli misternie porządkowanym filozoficznym dyskursem, pokazuje zbieżności oraz rozbieżności rozwiązań, a to przemawia za stwierdzeniem, iż w przypadku dorobku Z. Krasińskiego spotykamy się nie tyle z luźno powiązаныmi refleksjami, ale z budowaniem własnego systemu”.

[67] Por. M. Śliwiński, *Tradycja antyczno-chrześcijańska w „Irydionie”*, w: idem, *Czytając romantyków*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra 1997, s. 85–86.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.*



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego