

Elżbieta TORÓJ

Zygmunta Krasieńskiego filozofia dziejów

Историозофия Зигмунта Красинского

Zygmunt Krasieński's Philosophy of History

I

Poglądy Zygmunta Krasieńskiego reprezentują ciekawą i niewątpliwie nową odmianę romantycznego historyzmu. Przedmiotem wciąż nie zakończonej dyskusji jest zagadnienie pochodzenia tego stanowiska, ustalenie jego znaczenia w ramach epoki jako jej trwałego dziedzictwa.

Badacze twórczości Krasieńskiego pozostają zgodni w twierdzeniu, że zainicjował on nową postać romantycznego historyzmu opartego na swoście pojętym dynamizmie dialektycznym, co więcej, że historyzm ten zdecydowanie wyprzedzał inne tego typu postawy romantyczne.

U źródeł dialektycznego ujmowania dziejów przez Krasieńskiego tkwi tragizm i katastrofizm wyrażający się w dramacie idei. Dramat ten prowadzi do upadku kultur, cywilizacji, systemów politycznych, będąc jednocześnie motorem stawania się historii.¹ K. Wyka pisze, że takie właśnie ujęcie procesu historycznego przez Krasieńskiego wynikało z „zainteresowania dla wielkich konstrukcji i struktur cywilizacyjnych oraz historycznych, dla sił napędowych procesu dziejowego wyrażających się w sposób ponadindywidualny”.²

Celem tego artykułu będzie przedstawienie postawy filozoficznej Krasieńskiego, która najpełniej wyraziła się w zainteresowaniach dla

¹ Wypowiadając się o *Irydionie* Krasieński stwierdził, że „Idee więcej się ruszają niż ludzie”.

² K. Wyka: *Posłowie* [w:] *Zygmunt Krasieński. W stulecie śmierci*, PIW, W-wa 1960.

filozofii dziejów, oraz wywód genetyczny tego stanowiska i kierunek zainteresowań historiozoficznych Krasińskiego.

Celowe będzie chyba przypomnienie faktu, że Krasiński czuł się silnie związany z tak charakterystyczną dla romantyzmu europejskiego ideologią arystokracji, dostrzegającej upadek dawnych wartości moralno-obyczajowych w obliczu wstrząsów społecznych przełomu XVIII i XIX wieku. Wielka Rewolucja Francuska wytyczała drogi nowemu światopoglądowi, na nowo określała charakter świata — tego świata, w którym dalej miało żyć pokolenie arystokratów nienawidzących bądź uwielbiających Napoleona, spadkobiercę i jednocześnie pogromcę idei rewolucji.

Krasiński zdawał sobie sprawę z tego, że jest świadkiem wielkiej chwili dziejowej, w której dokonuje się decydująca zamiana świata starego na nowy. Doskonale oceniał położenie swej klasy, gdy w roku 1847 pisał: „I tak, ta rewolucja, nazwana francuską przy swoim narodzeniu, trwa wszędzie, głucha, ukryta, ale coraz bardziej powszechna, rozwija się coraz bardziej we wszystkim, w umysłach, w książkach, w ideach, w indywidualach ludzkich i w masach, w królach nawet, stała się powszechną i socjalną, prowadzi dalej swoje dzieło”.³

Stąd wypływało poczucie zagrożenia dawnych wartości, a konieczne stawało się poszukiwanie dróg odrodzenia w przyszłości. Stąd biorą się w twórczości Krasińskiego sprzeczne wątki ideowe: tęsknota za wyidealizowaną przeszłością historyczną i świadomość nieodwracalności biegu historii, pragnienie zachowania tradycyjnych wartości świata chrześcijańskiego i fascynacja nowymi koncepcjami filozofii XIX wieku. Oto niektóre z nich.

Źródłem historiozofii Krasińskiego stale pozostaje ten najważniejszy problem życia społecznego, jakim jest rewolucja. Krasiński patrzył na rewolucję jak na dziejową konieczność i nie sposób zaprzeczyć, że ten arystokrata-konserwatysta stworzył niezwykle przenikliwą jej analizę (*Nie-Boska Komedia*).

Należy zaznaczyć, że u Krasińskiego mamy do czynienia ze szczególnym sposobem ujmowania i wyrażania poglądów filozoficznych. Wynika to z faktu, że pozostaje on poetą i wypowiada się głównie w twórczości literackiej. Jest ona różnorodna — obok utworów poetyckich znajduje się tu także filozoficzno-teologiczna publicystyka oraz niezwykle bogata korespondencja, obfitująca najbardziej chyba wśród jego całego dorobku w idee filozoficzne. I chyba właśnie te listy pisane do różnych osób przez całe życie stanowią najcenniejszy dokument poglądów filozoficznych Krasińskiego. Krasiński stara się pozostawać przede wszystkim poetą, a idee filozoficzne występujące raz w jego utworach literackich, innym razem wyrażone w dyskursywnym języku myśliciela

³ Z. Krasiński: *Pisma*, t. VII, Kraków—Warszawa 1912, s. 486.

czynią go filozofem.⁴ O filozoficznym charakterze jego twórczości decyduje przede wszystkim koncepcja filozofii pojęta w duchu romantyzmu. W jednym z listów Krasiński tak o niej pisał, charakteryzując jednocześnie podstawy stylu własnego myślenia: „Wszystko tu mi się zgadza i cudownie spaja, razem serca uczucie, przeszłość historii i konieczność jej przyszła, i chwila dzisiejsza i wszystko, co wiem, i wszystko co kocham, wszystko co przeczuwam, i wszystko co mi pamiętnym jest”.⁵

A więc intuicja, wyobrażenie, uczucie stanowiły dla niego narzędzia poznania. Pamiętać przy tym należy, że Krasińskiemu szczególnie bliski był Schelling jako filozof artysta. Z filozofii Schellinga bierze się u niego przekonanie o tym, że głównym narzędziem poznania jest swoisty umysł wewnętrzny, intuicja. Przekonanie to jest podstawowym punktem wyjścia dla wszelkiego rozumowania filozoficznego.

Postawy Krasińskiego, wyrażającej się w zainteresowaniu dla filozofii dziejów, nie da się określić jednoznacznie, nie można wypowiedzieć o niej zbyt wielu twierdzeń, które odpowiadałyby każdemu z etapów jej rozwoju. Dlatego starano się wykazać, w jaki sposób przebiegała ewolucja tej postawy, a mówiąc inaczej: w jakich przemyśleniach historyzoficznych znanych młodemu Krasińskiemu mogła mieć swój początek i co przyczyniło się do jej ostatecznego ukształtowania.

II

Zainteresowanie filozofią historii dostrzegamy już w początkowej twórczości Krasińskiego, jednak dopiero wyjazd do Włoch, pobyt w Genewie i wiadomość o upadku powstania narodowego w roku 1831 wpływają poważnie na kształtowanie się pewnej filozoficznej wizji procesu dziejowego, w której na plan pierwszy wysuwają się tragiczne kolizje między człowiekiem a historią, między jednostką a zbiorowością. Historyzofia młodego Krasińskiego jest pojmowaniem świata jako całości, na którą składają się przyroda i społeczeństwo. Wśród tej całości duch jest wieczną, niezniszczalną siłą. Krasiński jest przekonany, że wszechświat ten podlegać musi ciągłemu rozwojowi. Zgodnie z jego przekonaniem ma to być rozwój postępowy, polegający na ciągłym doskonaleniu. Człowiek zmierza do ideału i po pewnym czasie ideał ten osiągnie. Przekonanie to wprowadza kategorię kresu dziejów do systemu filozoficznego, przez co ma on charakter finalistyczny. W rozwoju ducha w życiu przy-

⁴ Idee filozoficzne nie występują w literaturze w ściśle filozoficznych sformułowaniach. Brak takich sformułowań wiąże się z przekładem abstrakcyjnych pojęć na język symbolicznych obrazów. Chodzi tu o zamierzoną metaforyczność poetyckiego filozofowania.

⁵ Z. Krasiński: List z 25 XII 1841, „Przegląd Powszechny”, 1891, nr 3, s. 213.

szłym widzi Krasiński jedyny sposób na dopełnienie i wyrównanie „ponurych” stron rzeczywistości doczesnej. („Każdemu stanowi materii rzuconemu w przestrzeń trzeba myśli lub życia w wieczności”.⁶) Jest to pewnego rodzaju dowartościowanie historii.

Wiara w Boga jest głównym założeniem spekulacji filozoficznej Krasińskiego. Trudno jednak byłoby powiedzieć, że ma ona charakter czysto wyznaniowy. Krasiński jest niekonsekwentny w swych początkowych przekonaniach. Bóg jest dla niego Bogiem osobowym i stwórcą świata sprawującym transcendentnie stałe opatrnościowe kierownictwo nad światem. Postawa ta zbliża go ku teizmowi. Krasiński wierzy jednocześnie w Boga immanentnego (a więc nieosobowego), utożsamiając go ze światem, może nie tyle w sposób panteistyczny, ile raczej bliski heglowskiemu panenteizmowi. Wynika to najpewniej z dążenia do pogodzenia obu tych postaw, przez przekonanie, że świat (przyroda) istnieje w bóstwie. Tak wierzył Krasiński przez dłuższy czas swej twórczości, lecz gdy po latach, nie negując istnienia Boga-stwórcy, odrzucił przekonanie, że sprawuje on kierownictwo nad losami świata („Bóg w wolę ludzi rzucił cudów zaród”), bliski będzie raczej deizmowi.

Zaznaczono we wstępie, że postawa Krasińskiego kształtowała się pod wpływem określonych systemów historiozoficznych, które bądź pomagały mu utwierdzić się we własnych przekonaniach, bądź inspirowały go do dalszych przemyśleń. Zaznajomienie się z poglądami francuskiego teozofa i mistyka Ballanche’a oraz dostrzeganie znaczenia spraw społecznych wytycza nowe drogi w rozwoju twórczości Krasińskiego. W poglądach Ballanche’a znalazł on odpowiedź na pasjonujące go po roku 1831 pytanie o to, w jaki sposób wola Boża kieruje losami świata. Kierownictwo to miało opierać się na używaniu wybranych jednostek do realizacji określonych celów zależnych od woli Bożej. Ballanche musiał stać się szczególnie bliski Krasińskiemu, gdyż znalazł on w jego filozofii potwierdzenie własnej tragedii. Myśliciel francuski przeżywał tragedię rewolucji, Krasiński, tragedię powstania narodowego. Może dlatego właśnie słowa Ballanche’a dopomogły mu sformułować własne myśli. Dla obu dobroć Boga była założeniem apriorycznym, obaj uznali przeczenie za metodę poznawczą. Ucznia Ballanche’a poznajemy w Krasińskim szczególnie wtedy, gdy czyniąc cierpienie środkiem do celu (celem jest doskonałość), nie pyta nigdy o przyczynę tego cierpienia lecz interesuje go przede wszystkim skutek. Krasiński nigdy nie zastanawia się dlaczego człowiek cierpi, istotniejszym wydaje mu się pytanie, po co cierpi. Dla Ballanche’a cierpienie jest środkiem zdobywania wyższej wartości. Bóg wprowadził zapewnił człowiekowi osiągnięcie szczęścia przez obdarowanie go wolnością, efekt jednak okazał się przeciwny, człowiek

⁶ Z. Krasiński: *Pisma*, t. VIII, s. 220.

przez fakt posiadania wolności stał się zły. Według Ballanche'a, zepsuciu natury ludzkiej winna jest rewolucja. Ona to, sprzeniewierzając się porządkowi ustalonym przez Boga, występując przeciwko idei harmonijnego, spokojnego rozwoju ducha, otwiera drogę złu. Ludzkość może powrócić do przeznaczonej jej świetności tylko drogą cierpienia. Każde cierpienie jest postępowaniem i środkiem zdobywania wyższej wartości. Ballanche jednocześnie wierzył, że wszystko pochodzi od Boga i wszystko musi do Boga wrócić lecz w formie zmienionej, doskonałej, gdyż prawem wszechświata jest rozwój, a celem doskonałość.⁷ Krasiński rozwijał głównie jedną myśl Ballanche'a: przeznaczeniem człowieka nie jest szczęście lecz wielkość i doskonałość. Z tej myśli wyprowadza on swą filozofię cierpienia, odnosząc ją zarówno do życia jednostkowego, jak i do dziejów własnego narodu oraz rozwoju całej ludzkości.⁸

Filozofia cierpienia jest w systemie Krasińskiego następstwem doświadczeń roku 1831. Bierze z niej swój początek mesjanizm poety. Wzorem cierpienia staje się Chrystus, wzorem a także wcieleniem pewnego rządzącego ludzkością prawa. Krasiński mówi: „Do zbawienia dojść można tylko przez męczeństwo”.

Idea cierpienia i ofiary przejęta od Ballanche'a staje się więc koniecznym warunkiem postępowego pochodzenia ducha ludzkiego. Poprzez mesjanizm, postęp ludzki zawarty być musi w historii zbawienia.

Teoria palingenezy w systemie Krasińskiego ma swe źródło również u Ballanche'a. M. Janion pisze: „Dla pokolenia romantycznego palingeneza była tradycyjną i progresywną jednocześnie drogą katastrofy i ewolucji zarazem połączoną z chrześcijańską nauką o upadku i odkupieniu”.⁹ Ballanche odnosił pojęcie palingenezy do „człowieka społecznego”, czyli do dziejów ludzkości. Symbolem ludzkości był Feniks, umierający, aby się odrodzić. W ujęciu Ballanche'a pojęcie palingenezy miało zawierać jednocześnie „ideę śmierci i ideę zmartwychwstania”. Życie pojmował on jako próbę. Ciąg losów ludzkich opierał się, według niego, na kolejnych upadkach i odrodzeniach. Najgłębszy sens dziejów ludzkich widział w tym, że klęska zawsze staje się zapowiedzią rehabilitacji, że z upadku wynika zbawienie.

Związek z ideą palingenezy widoczny jest w *Irydionie* Krasińskiego. Dzieje Irydiona reprezentują dokładne wcielenie takiego schematu palin-

⁷ Przekonania te wystąpiły wcześniej u Wronskiego.

⁸ M. Janion stwierdza, że inspiracje Ballanche'a są wyraźne w *Irydionie*. „To Ballanche tworząc «mitologiczną szkołę» w historii, usiłując śladem swych mistrzów iluministów odczytać z symbolów wschodnich i antycznych mitów najgłębszy sens historii ludzkości, był jednym z tych, którzy nie dopuścili do ich dezaktualizacji w świadomości kulturowej pokolenia romantycznego”, M. Janion: *Krasiński — filozofujący poeta romantyczny* [w:] *Filozofia polska*, Warszawa 1967, s. 327.

⁹ *Ibid.*, s. 330.

genezy. Irydion, niewolnik Fatum, zostaje uśpiony, a po przebudzeniu wysłany „na powtórna próbę” do „Ziemi mogił i krzyżów”. Po próbie tej „zmartwychwstanie nie ze snu, jako wprzód było — lecz z pracy wieków — i stanie się wolnym synem niebios” (*Irydion*).

W historiozofii młodego Krasińskiego naczelną rolę odegrała idea romantycznego providencjalizmu, której charakterystyczną cechą stanowił katastrofizm. W jednym z listów do Adama Potockiego pisał: „Prawdziwym 19-go wieku odkryciem, objawieniem, że tak rzekę, jest pojęcie Opatrzności historycznej, nie dotyczącej 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.”¹⁰

W myśleniu tym widać już ślady XVIII-wiecznych teorii historiozoficznych G. B. Vico¹¹ i J. G. Herdera¹², uznawanych za prekursorskie w stosunku do romantycznego providencjalizmu. Krasiński przejmuje z nich te elementy, które wyraźnie zapowiadają romantyzm.

Przekonania providencjalistyczne Krasińskiego wyływały z wiary w Boga transcendentnego w stosunku do historii lecz czuwającego nad światem, a jednocześnie immanentnego, utożsamianego ze światem. M. Janion pisze, że koncepcja ta jest bliska nowożytnemu historyzmowi przez to, że autor nie stosuje jej do wyjaśniania wszystkich procesów świata współczesnego. „Podobnie jak Vico, którego myślenie stanowi w tym zakresie swoisty wzorzec typologiczny romantycznego providencjalizmu, Krasiński był skłonny uznać, że Bóg dał możliwość działania siłom historycznym, że «świat historyczny» obdarzył swoistą autonomią. W jej ramach dokonują się prawidłowe przebiegi historyczne rządzące się logiką świata ludzkiego.”¹³ Logika ta musi mieć charakter ponadindywidualny, stąd charakter ludzkiego działania historycznego nie zależy od samych ludzi.

W celu wyjaśnienia tego problemu konieczne będzie odwołanie się do wpływu tradycjonalistycznej historiozofii francuskiej okresu restaura-

¹⁰ Z. Krasiński; Listy do Adama Potockiego, Kraków 1928, s. 111.

¹¹ Vico uznawał Boga za jedyne prawo rządzące światem, natomiast historię za wynik wyroków boskich. Jednocześnie człowiek, według tej koncepcji, posiadał szerokie możliwości swobodnego działania w tworzeniu historii. Dlatego też Vico bywa uważany za myśliciela, który ugruntował proces sekularyzacji historii. „Zdaniem K. Löwitha Vico uznając Opatrzność wcielił ją jednocześnie w historię, czyniąc z niej w ten sposób immanentne prawo historii”. Janion: *op. cit.*

¹² Inspiracja Herderowskiej wersji historyzmu — to wiara w nieustanny postęp ludzkości. Rozwój świata dokonuje się zgodnie z prawami wyznaczanymi przez Opatrzność, Bóg nie ma potrzeby systematycznego ingerowania w najdrobniejsze sprawy ziemskie, gdyż wyższe stopnie wynikają dialektycznie z niższych.

¹³ Janion: *op. cit.*, s. 322.

cji, który znacznie zaważył na kształtowaniu się światopoglądu Krasińskiego i jego rozwoju. Wpływ ten wyraża się w powtarzaniu podstawowej zasady tradycjonalistycznego światopoglądu i ujmowaniu rzeczywistości w dwóch planach świata: boskim i historycznym (*Nie-Boska Komedia*).

Charakterystyczną cechą myślenia tradycjonalistów francuskich (de Maistre, de Bonalde) było z jednej strony odwoływanie się do rządzącej światem logiki naturalnej i boskiej zarazem, a z drugiej przekonanie o niemocy i szaleństwie człowieka usiłującego przekształcać i zmieniać to, co ustanowił na zawsze Bóg. Tradycjoniści potępiali głównie rewolucję i optymistyczną filozofię oświeceniową, z tym, że rewolucja potępiona przez nich za naruszanie boskiego porządku, uznawana była zarazem za fakt historyczny a przez to już nieodwracalny. Krytyka zwracała się więc w kierunku potępienia roszczeń zuchwałego rozumu ludzkiego.¹⁴

De Maistre głosił, że człowiek jest istotą złą, zepsutą, że ciąży nad nim konieczność degradacji. Według de Bonalda, człowiek zdolny jest jedynie do błędów i zbrodni, których pełna jest historia. Dzieje się tak dlatego, że Bóg pozostawił ludziom wolność działania.

W rozważaniach tradycjonalistów francuskich widać wyraźną dychotomię: „Z jednej strony świat fizyczny, rządzący się stałymi prawami, z drugiej strony świat moralny, będący domeną ludzkiej wolności i zamętu”.¹⁵

Świat moralny — to właśnie świat historyczny. W rozumieniu Krasińskiego ludzkie działanie historyczne było częścią zamiarów boskich, lecz bez aprobującej oceny ze strony Boga nie mogło być elementem postępu. Sądził on, że człowiek sam z siebie nie jest zdolny do urzeczywistniania postępu. Historyczne działanie ludzkie nie jest w stanie stworzyć nowej epoki bez woli Boga — co najwyżej może spowodować jego wkroczenie w historię po to, by nie dopuścić do zmylenia jej dróg. Niemniej jednak, nawet niemoralne działanie historyczne jest konieczne jako element negacji w dialektycznym rozwoju dziejów. Stąd starcie racji cząstkowych reprezentowanych przez świat historyczny stwarzany przez człowieka, z racją całościową, którą reprezentuje jedynie Bóg. Krasiński jest wciąż przekonany, że Bóg istnieje jednocześnie jako transcendentny i immanentny („panteistyczny” i „osobisty, pojedynczy”). Rola Boga polega na sprawowaniu nieustającej kontroli nad światem historycznym należącym do ludzi. W znanym sobie momencie Bóg wkra-

¹⁴ Por. J. Szacki: *Kontrrewolucja i światopogląd (natura i historia w kontrrewolucyjnej myśli francuskiej lat 1789—1815)* [w:] *Filozofia i utopia. Studia z dziejów ideologii*, Warszawa 1964. Por. także Janion: *op. cit.* s. 322—323.

¹⁵ Szacki: *op. cit.* s. 76.

cza w świat ludzki na zasadzie ingerencji. Wobec tego, prawa historyczne nie mogą mieć uniwersalnego zasięgu, nie mogą także gwarantować postępu, skoro przyszłość jest w ręku Boga. A zatem i postępek jest w ręku Boga. Prawa historyczne rządzące procesem dziejowym są o tyle właściwe, o ile zgodne z wolą Bożą.

Jakże bliski wydaje się być Krasiński teologii postępu, która usiłuje w sposób chrześcijański „dowartościować” historię. W świetle teologii postępu, postępek ludzki ma wartość jedynie w perspektywie boskiej „ekonomii zbawienia”. Na płaszczyźnie historii ludzkiej dokonywać się on nie może bez woli Boga. Człowiek nie jest sam z siebie zdolny do tego. Może on najwyżej wносить w historię zło. To, co w dziejach jest pozytywne, jest postępowe, nie należy jednak do historii ludzkiej lecz do historii zbawienia tworzonej przez Boga (Ducha Świętego).¹⁶

Według teologii postępu, kolejne etapy w rozwoju historii wyznaczone są przez wkroczenia Boga transcendentnego w dzieje. „Skoro Bóg interweniuje w historię, by objawić swą wolę to same wydarzenia historyczne zyskują nowy wymiar, gdy stają się narzędziami Bożych planów”.¹⁷

W przekonaniu Krasińskiego, w istnieniu tajemnicy boskiego planu świata przejawia się irracjonalizm tej filozofii. Tajemnica boskich zamiarów staje się jasna dopiero po zaistnieniu jakiegoś faktu, lecz nie można powiedzieć niczego o przyszłości na podstawie przeszłości. Przyszłość jest zawsze w ręku Boga i dla ludzkiego umysłu osiągalną być nie może na drodze rozumowej. (Stąd idea *Nie-Boskiej* — że odrodzeńczej siły w obozie arystokracji być nie może tak samo jak w obozie demokracji. Do tego potrzebne jest wkroczenie Boga, a komedia, która się tutaj rozgrywa, jest koniecznym elementem negacji w dialektycznie zakreślonym boskim planie świata). Krasiński jest przekonany, że Bóg obrał kierunek rozwoju historii ludzkiej, a do realizacji swych celów posługuje się wybranymi jednostkami. Jeżeli jego zamiary zostaną źle zrozumiane i wypaczone, wówczas interweniuje jako karząca Opatrzność, negując dotychczasowy etap w rozwoju dziejów. Ilustracją tego poglądu jest *Nie-Boska Komedia*. Ludzkie działanie (cała jego komedia) niezgodne z Boskimi zamiarami doprowadza do kataklizmu, jakim jest rewolucja kładąca kres pewnej epoce, pewnemu etapowi w rozwoju dziejów i dająca początek epoce nowej. Widzimy więc, że zarówno pierwiastek boski jak ludzki są koniecznymi momentami w rozwoju dziejów.

W systemie historiozoficznego myślenia Krasińskiego zwycięstwo Boga

¹⁶ Juan Alfaro S. J.: *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 119—121.

¹⁷ Por. Cz. Bartnik: *Personalistyczna teologia historii*, cytując za T. Mrówczyńskim: *Antynomie chrześcijańskiego pojmowania historii* [w:] „Człowiek i Światopogląd”, 1973, nr 2, s. 26.

jest nieuniknione. Bóg staje się pojęciem najwyższej doskonałości, ku której dąży cały świat w procesie ewolucji. Jeżeli tylko istota jest w sobie dobra, jeżeli dąży do wyzwolenia siebie i to drogą cierpienia (bo u Krasińskiego postęp ku doskonałości opiera się zawsze na cierpieniu) wówczas spełnia swój cel i musi wznosić się wyżej. Z czasem czynnikiem ewolutywnym staje się dla Krasińskiego idea ofiary chrześcijańskiej.

Jednym z głównych punktów w systemie filozoficznym Krasińskiego stało się pojęcie narodowości. Traktował je jako wyraz nierozdzielnej jedności narodu. (Hegel nazywał państwo rzeczywistością etyczną idei, samowiedną etyczną substancją. Dla Krasińskiego substancją taką był naród, „zbiór duchów żywych”. Pamiętać jednak należy, że Heglowi chodziło o suwerenność państwa, Krasińskiemu zaś o duchowy charakter więzi narodowej.) Naród powinien dążyć do pewnego celu, którym jest ludzkość. Według Krasińskiego, dopiero samowiedza czyni naród prawdę narodem — dojrzałą, czynną i niezniszczalną częścią ludzkości.¹⁸

Trzy momenty składały się na jedno zasadnicze pojmowanie przez niego dziejów ludzkości: przeszłość, w którą wnikał bardziej sercem niż rozumem, terażniejszość, którą odczuwał, i przyszłość, którą przeczuwał. Podobny podział znajdujemy u Cieszkowskiego, z którym Krasiński pozostawał przez całe życie w bliskiej przyjaźni. A. Walicki pisze: „Cieszkowski [...] dzielił się swymi myślami z Krasińskim i czerpał od niego wzajemnie jedną inspirację” natomiast „dla Krasińskiego był on (Cieszkowski — E. T.) [...] nauczycielem, przyjacielem i powiernikiem, mężem opatrnościowym mogącym stać się «Narodowym zbawcą»”.¹⁹

Podział dziejów na trzy epoki przejmuje Krasiński od Cieszkowskiego i podobnie jak on wyróżnia starożytność — jako epokę przeszłą, terażniejszość — wciąż jeszcze trwającą epokę chrześcijańską oraz przyszłość — ostatnią epokę w dziejach, która ma dopiero nastąpić.

Intuicja, którą określił w „Przedświcie” jako „czucie wieszczę”, stanowiła dla Krasińskiego główne narzędzie poznania. Można mówić o dwu składnikach tej intuicji: indukcyjnym i dedukcyjnym. Indukcja jest metodą stosowaną przez Krasińskiego podczas analizowania przeszłości. Poznanie opiera on na odtwarzaniu życia przeszłych pokoleń, takiego, jakim je odczuwa. Wyobrażenie to opiera na własnym przekonaniu, że istota przeszłości nie może być inna od istoty terażniejszości. Drugi

¹⁸ Krasiński widział już w dziejach Rzeczypospolitej polskiej powołanie do spełnienia dziejowej roli, powołanie do wniesienia w historię ludzkości „przedświtu epoki trzeciej”, na wskroś chrześcijańskiej (*Przedświt*).

¹⁹ A. Walicki: *Cieszkowski — filozoficzna systematyzacja mesjanizmu* [w:] *Filozofia polska*, Warszawa 1967, s. 293.

walor tej intuicji — dedukcja, to już wyłącznie spekulacja filozoficzna pomagająca mu dopełniać stwarzany przez siebie system.

Przedstawiając swą historię dziejów, Krasiński opiera się przede wszystkim na faktach, gdy mówi o przeszłości i teraźniejszości oraz na wizji, gdy mówi o przyszłości.

Jako romantyk był indywidualistą, żywił kult dla bohatera, stąd w jego systemie miejsce dla jednostki czynnej, wielkiej, świadomej celu. Cezar i Napoleon stanowią dla niego „filary” dwu epok w dotychczasowych dziejach ludzkości (starożytności i nowożytności). Jednostki te stanowią dla Krasińskiego najwyższy wyraz swych czasów, które zestawia ze sobą, aby wykazać analogie między nimi. Zarówno Cezar, jak i Napoleon widoczni są na tle społeczności jako dwaj „aniołowie ludzkości”. Cezar, „granit plemion nie znających siebie stał na piasek jednego uniwersalnego państwa” i tym samym przyczynił się do zapanowania chrześcijańskiej religii. Napoleon „wskrzesił narodowość”. Pierwsza epoka w dziejach ludzkości trwa do przyjścia Cezara. Cezar otwiera drogi Chrystusowi, którego religia zapoczątkuje epokę następną. Trwać ona będzie aż do wieku XIX.

Krasiński nie wnika w proces dziejowy pierwszych epok ery chrześcijańskiej, nie określa związku średniowiecza z erą nowożytną, nie mówi nic o odrodzeniu jako przełomowym momencie w dziejach. Istotne znaczenie ma dla niego dopiero wystąpienie Lutra, patrona religijnej reformacji. Przedmiotem porównywania i wyprowadzania analogii jest dla niego okres od Chrystusa i od Lutra do Wielkiej Rewolucji Francuskiej XVIII wieku, która trwa dalej „głucha, ukryta” w wieku XIX. Mariusz, Brutus i Katyliną — w starożytności, a po Lutrze Robespierre i Danton — to ci, którzy naruszyli boski porządek świata. Z pewnością pogląd ten spowodowany jest spojrzeniem na przeszłość przez tragedię swej epoki i wrażeniem bolesnej chwili upadku powstania.

W tym punkcie opinie krytyki są jednoznaczne. Panuje całkowita zgodność w twierdzeniu, że właśnie powstanie listopadowe w największym stopniu wpłynęło na kształtowanie się historiozofii Krasińskiego. Wpływ ten widoczny jest przede wszystkim w momencie ujmowania stosunku między człowiekiem a historią jako tragicznej kolizji i budowania koncepcji człowieka jako narzędzia zamysłów Opatrzności.²⁰ Takie ujmowanie roli człowieka w historii jest charakterystyczne dla myśli Krasińskiego z genewskiego okresu twórczości, kiedy to jest on zainteresowany obrotem spraw ogólnoludzkich. Ideałem człowieka jest dla Krasińskiego jednostka mająca świadomość najwyższego celu dążeń i pragnień (nieco wcześniej zwrócono na to uwagę), jednocześnie uwi-

²⁰ W boskim planie świata nabiera to określonego sensu — człowiek musi go jednak zrozumieć (*Spowiedź Napoleona*).

klana w krąg spraw społecznych, gotowa do wszelkiego działania niezależnie od jego skutków i wartości. Jednocześnie jest to istota tragiczna, bo uwikłana w obiektywne konieczności (Irydion, Napoleon w *Spowiedzi Napoleona*). Napoleon z utworu Krasińskiego czuje się narzędziem zamiarów Opatrzności: „A Bóg jakiś czas posługiwał się moim ramieniem i słowem”, „A Stwórcą przeznaczył mię, bym panował nad światem i grób swój znalazł na wyspie pustynnej” lecz „zapominałem czasami iż byłem tylko środkiem, a pochlebiałem sobie, że jestem samą zasadą i przyczyną”.²¹ W tym tkwi cała tragedia Napoleona, który powodowany pychą odstąpił od Boga, i dlatego musiał zginąć. W tej historiozofii wciąż jest miejsce na tragizm człowieka działającego jako ślepe narzędzie zamysłów opatrznosci, nie znającego swego miejsca w boskim planie świata. Tragizm jest tym głębszy, że jednostka wybitna musi być nadwrażliwa. Jedna z opinii na ten temat mówi, że bohater Krasińskiego jest prawie nietzscheańskim nadczłowiekiem, gdyż niszczy w sobie wszystko, co się rodzi z serca, wyzbywa się słabości ludzkich i cierpi.²² Wreszcie deklaruje swą niezależność (bunt), a przez to wynosi się ponad ludzi i Boga, gdyż sam czuje się źródłem własnej siły. Grzeszy pychą, i... mimo że walczy w imię ideału, musi ponieść karę z rąk Opatrzności, która w odpowiednim momencie i ludzkie działanie oceni jako złe, a człowieka ukarze. W ten sposób wybitne jednostki tworzą historię — nieodwracalną, niezmiennie trwającą w przeszłości. Wpływ na przyszłość ma więc tylko Bóg, który wykorzystuje człowieka do realizacji swoich celów. Początek nowej epoki może dać tylko działanie ludzkie, zgodne z boskimi zamierami.²³ W przeciwnym wypadku działanie człowieka jest

²¹ Cytaty pochodzą z utworu Krasińskiego *Spowiedź Napoleona*. Patrz: Z. Krasiński: *Pisma*. Wydanie jubileuszowe, przekł. K. Morawska, t. 8, cz. 2, Kraków 1912, s. 99 i 100.

²² Autorem tej opinii jest Kreczmar. Patrz: J. Kreczmar, *Dramat nierozwiązanych antynomii* [w:] *Zygmunt Krasiński. W stulecie śmierci*, Warszawa 1960. Opinia ta nie jest słuszna. Nietzsche, tworząc koncepcję nadczłowieka, wprowadzał jednocześnie założenie śmierci Boga. W *Nie-Boskiej Komedii* czytamy: „Znam wszystkie uczucia po imieniu, a żadnej żądz, żadnej wiary nie ma we mnie [...] Cierpię, tak jak Bóg jest szczęśliwy, sam w sobie, sam dla siebie”. Podobnie Irydion, także wyzbył się słabości ludzkich i cierpi. Wypowiada przy tym swój sąd o wartości: „Człowiekiem być nie warto — aniołem nie warto — Pierwszy z Archaniołów po kilku wiekach, tak jak my po kilku latach bytu, uczuł nudę w sercu swoim i zapragnął potężniejszych sił. — Trza być Bogiem lub nicością”.

²³ W *Nie-Boskiej* Krasiński przedstawił dwa zwalczające się obozy: reakcyjny i rewolucyjny. Zaden z nich nie reprezentuje racji całkowitej lecz racje cząstkowe, polegające na wzajemnej krytyce. Z chwilą wkroczenia Boga, który reprezentuje rację całościową, obydwa obozy muszą zginąć. Hrabiego Henryka, reakcjonistę, zabija rewolucja, Pankracego ukarze za szaleństwo wizja Chrystusa-Sędziego. Uświadomienie sobie przez nich niepełności własnych racji jest ich klęską. Umrą potępieni po wykonaniu swej roli w historii.

działaniem niewolnika Fatum, a przez nie objawia się w historii zło. Jednocześnie poszukiwał Krasiński sposobów przewycięzania tragizmu działania ludzkiego, wyrażającego się w rewolucyjnym działaniu, poszukiwał możliwości rehabilitacji dla przegranej jednostki. Teoria palinogenezy wydawała mu się wciąż najwłaściwszą metodą do tego celu. Odzwierciedlała ona jednocześnie drogę katastrofy i ewolucji (tradycyjną i progresywną). W systemie Krasińskiego zło nie mogło zwyciężyć, musiało zostać pokonane przez najwyższą potęgę. Typ tragizmu występujący w teorii Krasińskiego, zbliża ją do heglowskiej koncepcji tragizmu. Tragizm ten polega na przekonaniu o cząstkowości racji ludzkich wobec racji boskiej Prowidencji.

Przed omówieniem wpływów filozofii Hegla na system Krasińskiego chcę zaznaczyć, że dokonały się one głównie w latach 1838—1840. Heglizm narzucał nowy styl rozumienia i interpretowania świata i to spowodowało, że odegrał dość dużą rolę w kształtowaniu myślenia filozoficznego epoki romantyzmu. Zaznaczyć należy, że system Krasińskiego nie jest jednym z wyjątkowych wariantów polskiego heglizmu. Najistotniejszą zbieżnością jest ujęcie idei tragizmu zgodne z rozumieniem tego pojęcia przez berlińskiego myśliciela (Krasiński najwcześniej zapoznał się z jego *Estetyką*).

Tragizm stanowi cechę dialektycznego myślenia Hegla. Polega na starciu dwóch przeciwieństw, z których każde reprezentuje uzasadnione racje. Unicestwienie jednego z nich równa się zniszczeniu pewnych wartości. Istota tego tragizmu tkwi więc w „dialektycznym rozpoznawaniu relatywności racji”. Według Hegla, obie walczące strony w różnym stopniu reprezentują pewne racje, będące jedynie elementami racji najwyższej. Tragiczne jest właśnie to, że jedna z nich musi zginąć, mimo że są one po obu stronach jednakowo właściwe. Jedyną winą tych racji jest to, że roszczą sobie prawa do występowania jako racja całościowa, a takie prawo nie przysługuje każdej z nich oddzielnie. Jest to prawo całości, której części stanowią. Katastrofa musi nastąpić jako reakcja całości, która przewycięży kolizję. Przewyciężenie to ma charakter pojednania. Na ten końcowy etap walki Hegel szczególnie zwraca uwagę, jako na pojednanie bytu z samym sobą w wyższej syntezie. Krasiński czerpie wiele z tej teorii tragizmu. Trudno jednak powiedzieć, jak dalece Hegel jest wzorem, a co należy przypisać po prostu romantycznemu sposobowi myślenia i jego zasadniczym konfliktom. Faktem jest, że Krasiński zaczyna oddalać się od historiozofii francuskiej, a zbliżać się do heglowskiej filozofii historii.

Zwrot ten dokonuje się głównie pod wpływem Cieszkowskiego. Elementy heglizmu właściwe wcześniejszemu sposobowi myślenia Krasińskiego pochodziły głównie z romantycznego stylu myślenia epoki. Kra-

siński przejmował je w postaci obiegowych idei, często nawet w wersji zmienionej. W roku 1838 ukazały się *Prolegomena* Cieszkowskiego (Hegla zaczął Krasiński czytać nieco wcześniej). Cieszkowski zakwestionował heglowski podział dziejów na cztery epoki. Według niego, epoki powinny być trzy, zgodnie z odkrytą przez Hegla zasadą dialektyki opartej na tezie, antytezie i syntezie. Ponadto Cieszkowski nie zgadzał się z przekonaniem Hegla, że rozwój ducha dokonuje się jedynie w życiu ziemskim. U Hegla nie było mowy o życiu przyszłym (istniała przeszłość i teraźniejszość), dla Cieszkowskiego niezwykle istotna była epoka przyszła, epoka czynu (pierwsza epoka w systemie Cieszkowskiego to epoka uczucia, druga — epoka myśli). Filozofia Hegla to dla niego najwyższy wyraz i zarazem zamknięcie epoki drugiej, epoki myśli. Postęp dziejów wymaga wyjścia poza tę epokę w następną — epokę czynu. Czyn rozumiany jest przez Cieszkowskiego jako świadome przekształcanie życia społecznego — przejście filozofii w życie”.

A. Walicki w cytowanym już artykule pisze: „Swą konstrukcję historiozoficzną uzupełniał Cieszkowski [...] schematem fenomenologii ducha. Duch ludzki — osobowość ludzka — rozwija się od naturalnej, zmysłowej indywidualności poprzez myśl do pełnego samourzeczywistnienia w swobodnym, twórczym działaniu. Pierwszym szczeblem rozwoju ducha jest byt w sobie — stadium naturalnej bezpośredniości; drugim stadium jest byt dla siebie — stadium myśli, w którym duch ludzki wznosi się do tego co ogólne; najwyższym szczeblem jest byt ze siebie — stadium czynu. «U Hegla — twierdził Cieszkowski — duch nie przekroczył stanowiska bytu w sobie i bytu dla siebie» stąd charakterystyczne dla heglizmu «upośledzenie bytu na rzecz myśli», przewaga «ogółowości» nad «jednostkowością». Przewyciężająca tę racjonalistyczną jednostronność «filozofia czynu» miała być swego rodzaju rewindykacją praw «jednostkowości», dialektycznym powrotem na wyższym szczeblu do «naturalnej bezpośredniości»”.²⁴

Cieszkowski bronił istnienia Boga osobowego, transcendentnego i atakował Hegla za panteizm.

Poglądy te znał Krasiński i zgadzał się z nimi niemal że w całości, jednak w koncepcji Boga zajął nieco odmienne stanowisko. Pod wpływem providencjalistycznych przekonań romantycznych, a także pod wpływem Hegla, w miejscu Boga transcendentnego i immanentnego zarazem musi pozostać już tylko immanentny (zgodnie z romantycznym przekonaniem, że Bóg został wcielony w historię). Krasiński nie realizuje tego nowego przekonania konsekwentnie. Tragizm jest ujmowany przez niego optymistycznie, z nastawieniem na „pojednanie”. Rozum pojęty jako absolutna sprawiedliwość jest podstawą tej teorii:

²⁴ Walicki: *op. cit.*, s. 296.

„Nie człowiek jeden — pisał Krasiński — ale natura rerum, ale duch przedmiotowy, ale ludzkość cała godzi w danej chwili sprzeczności antynomiczne. — Gdy się osobnik tego podejmie, gdy ku temu stąpa, w dziwną się obleka tragiczność i prawdziwie walczy przeciwko Fatum, bo nie osobnik to zdziałać lecz ogół, lecz duch tylko może. Osobnik zginie ale wzniośle — po bosku zginie, nie po polsku żyć będzie, choć pragnął żyć, a nie zginąć — i śmierć taka, powtarzam, boską i tragiczną jest! Na tym świecie dla indywiduów są absolutne tragiczności — dla rodu ludzkiego nigdy; owszem, dla niego jest raczej optymizm absolutny! To pojąć trzeba w każdym działaniu tragicznym — widokiem optymizmu gloryfikować tragiczne jednostki. Czemuż zarzucasz mi zbytek tragiczności tam gdzie nie ród ludzki ni idea powszechna ginie, jedno cząstka rodu ludzkiego i jedna z form idei. Dopiero byłaby absolutna tragiczność, gdyby duch absolutny ginął! Byłaby i nie byłaby zarazem — bo w takim nieprzypuszczalnym absurdom nie byłoby żadnej tragiczności, jedno nicłość. Tragiczność albowiem nie co innego, tylko śmierć cząstki rozumiejącej siebie i czującej siebie, wobec nieporuszonego i wiecznego ogółu”.²⁵

Z heglizmem wiąże Krasińskiego spirytualizm i historyzm. Jednak konstrukcja świata ducha i świata historii nie jest oparta ściśle na wzorcu heglowskim. Krasiński zachował Heglowską triadę, ale rozwój ducha nie kończy się u niego w ramach ziemskiej historii (jak u Cieszkowskiego). Najważniejszy moment tego rozwoju dokonuje się dopiero w życiu przyszłym (zarówno jednostki jak i zbiorowości ludzkiej). Rozwój ducha (w *Synu Cieniów*) zaczyna się od najniższych stadiów i zmierza ku wyższym: od przyrody, poprzez ducha eksterioryzującego się, obiektywizującego się, takiego, który podejmuje pewne akty twórcze na etapie człowieczeństwa, do ducha, który uzyskuje coraz większą świadomość i staje się coraz bliższy Bogu, dochodząc wreszcie do identyczności z nim. Z chwilą, gdy byt stanie się myślą (w życiu przyszłym), duch uzyska pełną świadomość, staje się coraz bliższy Bogu. W teorii tej (podobnie jak u Hegla) duch jest zarówno podmiotem jak i przedmiotem rozwoju (poznaje duch i poznaje samego siebie).

W historiozofii Krasińskiego ścierają się sprzeczności — negacja pewnego układu historycznego występuje jako konieczność przejścia do układu wyższego. Warunkiem jest jednak ingerencja Boga, przejście poza negację nie leży w mocy ludzkiej. Stanowisko zajmowane przez Krasińskiego po roku 1838 najczęściej określane było jako heglizm, jednak na miano heglizmu z całą pewnością ono nie zasługuje. Decyduje o tym kilka względów. Krasiński wprowadza do swego systemu przekonanie o posłannictwie dziejowym Polski (mesjanizm), a przez to idea przestaje być przyczyną przemiany. W miejsce dążenia ducha do samowiedzy wchodzi coś zupełnie innego — potrzeba odkupienia i powrót do Boga przez niewinną ofiarę. W losach Polski ma się powtórzyć misterium Chrystusa jako najważniejszy moment procesu dziejowego. Obcy Heglowi był

²⁵ Z. Krasiński: *Listy do A. Cieszkowskiego*, t. I, s. 6—7.

także problem metafizycznego zła przejawiającego się w historii w postaci szatana. U Krasińskiego szatan (Masynissa) istnieje jako nadprzyrodzony rozum pozbawiony serca — to opiekun tych wszystkich, którzy potrafią wyzbyć się jakichkolwiek uczuć, to nieubłagana konieczność.

W dążeniu do ujęcia całokształtu dziejów ludzkości Krasiński głównie wzorował się na Cieszkowskim, który łączył filozofię Hegla z polskim mesjanizmem narodowym. Cieszkowski dążył do poznania całości dziejów świata, na które składają się organicznie: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Poznanie przyszłości wykracza poza metodę badawczą, może być wyłącznie spekulatywne. Krasiński dokonuje tego aktu na drodze „czynnej intuicji”. Pojęcie to pochodzi w jego systemie (w systemie Cieszkowskiego także) z filozofii Schellinga.

Filozofia Schellinga wywarła dość duży wpływ na system Krasińskiego w latach czterdziestych. W tym czasie stanowisko zajmowane dotychczas przez niego zaczyna ulegać pewnym modyfikacjom. Najważniejszy punkt w rozważaniach Krasińskiego, mianowicie przekonanie o obiektywnej konieczności historycznej, która decyduje o rozwoju dziejów, ustępuje miejsca perfekcjonizmowi moralnemu. Zadecydowało o tej zmianie także stanowisko Cieszkowskiego, zwłaszcza jego przekonanie o zbiorowym doskonaleniu moralnym (koncepcja czynu). Pozostając w kręgu tych wpływów Krasiński zaczyna odchodzić od koncepcji bohaterów jako narzędzi historii i Opatrzności. Stanowisko „progresywnego tradycjonalizmu” zajmowane dotąd przez niego zaczyna zbliżać się ku organicystycznej teorii rozwoju społecznego. Rozwój ma się dokonać w połączeniu wszystkiego we wszechstronnej syntezie. Koncepcję rozwoju opiera Krasiński na pojęciu „czynu” rozumianym — jak u Cieszkowskiego — jako moralne doskonalenie społeczności. Przez cały czas pozostawał Krasiński wrogiem rewolucji (jak Cieszkowski). W systemie jego poglądów wszelkie działanie rewolucyjne było szaleństwem, sprzeniewierzeniem się ustalonymu przez Boga i naturę wiecznemu porządkowi świata:

Kto chce iskier z czarta kuźni,
By przepalić czarta moc,
Ten świat w gorszą wpycha noc,
Ten mądrości wiecznej bluźni.

(*Psalm miłości*)

Rewolucja nie mogła być aprobowana przez Krasińskiego, gdyż uważał ją za zaprzeczenie rozwoju. Rozwój mógł się dokonywać jedynie na drodze „ewolucji bez rewolucji”. Rewolucję uważał zawsze za niszczący kataklizm. Myśl Krasińskiego zajmuje często problem klas społecznych. Dostrzegał on wszystkie podstawowe konflikty społeczeństwa klasowego, lecz nigdy nie dopuszczał myśli o jakiegokolwiek walce klas. Walka, o któ-

rej pisał Saint-Simon musiałaby nieść zagładę jego klasie. W tym poglądzie pozostawał Krasiński tradycjonalistą. Skłonny był interpretować walkę klas jako dążenie do zajęcia miejsca klas wyższych przez niższe. Walka nie stanowiła dla niego wartości kulturotwórczej, we wszelkim rewolucyjnym działaniu przeczuwał katastrofę. Ale dobra wola mogła eliminować rewolucję przez uznanie tradycyjnego układu nierówności społecznych za układ najwłaściwszy. Pragnieniem Krasińskiego było, by urzeczywistnianie rozwoju przebiegało spokojnie, bez rewolucyjnych wstrząsów i zagłady.

III

W filozofii Krasińskiego widoczny jest dysonans między światem ideałów a rzeczywistością własnego życia. Dysonans ten jest tragedią poety, przed którą ucieka w sferę swej filozoficznej idei. Z tą opinią zgadzali się badacze jego twórczości.

W samodzielnie pomyślanym systemie, o którym bardziej decydowały postulaty uczuciowe niż logiczno-poznawcze, niewiele jest prawdziwej oryginalności. Sposób myślenia przejmuje Krasiński od Hegla i Schellinga. Dołączyły się do tego wpływy tradycjonalistycznej filozofii francuskiej, echa Ballanchéa, Vico, Herdera. Piętno filozofii polskiej nadaje tej myśli idea posłannictwa Polski oraz koncepcja wolnej, twórczej i tragicznej przez to jednostki ludzkiej. Poparcie dla swych przekonań znalazł Krasiński w systemie Cieszkowskiego i Mickiewicza.

Koncepcja przypisująca narodowi polskiemu posłannictwo zbawienia ludzkości oraz przekonanie, że filozofia polska jest filozofią wybranego narodu, a przez to posiada specyficzny charakter, różny jakościowo od filozofii innych narodów, stawiają Krasińskiego w nurcie XIX-wiecznego mesjanizmu polskiego, reprezentowanego przez Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego i Gołuchowskiego.

Krasiński przebył ciekawą drogę myśli. I chociaż trudno powiedzieć, że był filozofem w pełnym tego słowa znaczeniu, na myśli filozoficznej opierał całą swą twórczość. W jego systemie znalazła się naczelna idea filozofii XIX wieku, idea rozwoju, będącego w mocy człowieka a zależnego od boskiej woli.

РЕЗЮМЕ

Историософия Красинского вырастает из убеждения, что мир — это развивающаяся и стремящаяся к достижению наивысших ценностей целостность. Она состоит из природы и общества, а дух в нем есть вечной, непреложной силой. Главным пунктом своих взглядов Красинский делает творческую, свободную и сильную духовную единицу.

Источником такого диалектического подхода к истории являются трагизм и катастрофизм, выражающиеся в драме идей, которая ведет к упадку культур, цивилизаций, политических систем, будучи одновременно движущей силой возникновения истории. Одной из главных философских спекуляций Красинского является вера в бога одновременно и трансцендентального и имманентного. Главными инструментами познания являются интуиция, воображение и чувство. Характер этой историозофии определяет своеобразный взгляд на революцию, как историческую необходимость.

Способ мышления Красинский перенимает у Гегеля и Шеллинга, видим здесь также влияние Баллаша, Вико, Гердера и де Местра. Идея миссии Польши и концепция свободной, творческой и трагической личности накладывают на эти взгляды отпечаток польской философии.

Поддержку своим взглядам нашел Красинский в системах Чешковского и Мицкевича. Вера в историческую миссию Польши, убеждение в своеобразии польской философии, как философии избранного народа, определяют его место в польском мессианстве XIX в., представителями которого были Трентовский, Либельт, Чешковский, и Голуховский.

SUMMARY

Krasiński's historiosophy springs from the conviction that the universe is a unity undergoing development and directed to achieving the goal of the highest value. Nature and society compose this unity. The spirit is its eternal, indestructible force. In Krasiński's view of the universe, a creative, free and indestructible spiritual entity is made the central notion.

Tragicalness and catastrophism lie at the foundation of this dialectic interpretation of history. These qualities manifest themselves in the drama of ideas leading to the decay of cultures, civilizations, political systems, but also being the motive power of historical oncoming. Belief in God, both transcendental and immanent, is one of the principal assumptions within Krasiński's philosophical speculation. Intuition, imagination and emotion are the main instruments of cognition. The character of this approach to historiosophy is defined by a specific understanding of revolution considered as historical necessity.

Krasiński adopted his ways of reasoning from Hegel and Schelling. Some influences of Ballanche, Vico, Herder and de Maistre are apparent as well. There is a clear debt to Polish philosophy in this approach: the idea of Poland's mission and the notion of an individual man, free, creative and tragical.

Krasiński found support for his theory in the systems of Cieszkowski and Mickiewicz. His belief in Poland's historical mission and his conviction about the unique character of Polish philosophy as the philosophy of a chosen nation relate his views with the nineteenth century Polish messianism, represented by Trentowski, Libelt, Cieszkowski and Gołuchowski.

